

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

**TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE BAŞ VE BAŞTAKİ UZUVLAR:
ŞİİRT VE İLÇELERİ ÖRNEĞİ**

HİLAL OTYAKMAZ AYDIN
19707007

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. AYNUR KOÇAK

2024

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE BAŞ VE BAŞTAKİ UZUVLAR:
ŞİİRT VE İLÇELERİ ÖRNEĞİ

HİLAL OTYAKMAZ AYDIN
19707007
ORCID NO: 0000-0003-3947-3983

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. AYNUR KOÇAK

KASIM 2024

Hilal OTYAKMAZ AYDIN tarafından hazırlanan “Türk Halk Kùltüründe Baş ve Baştaki Uzunlar: Siirt ve İlçeleri Örneği” başlıklı çalışma, [27.11.2024] tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunmuş ve jürimiz tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Programında **DOKTORA** tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman

Prof. Dr. Aynur KOÇAK

İmza

Jüri Üyeleri

Prof. Dr. Mehmet AÇA (Asıl Üye)

İmza

Doç. Dr. Meriç HARMANCI (Asıl Üye)

Doç. Dr. Nursel UYANIKER (Asıl Üye)

Dr. Öğr. Üye. Fatma Zehra UĞURCAN (Asıl Üye)

ÖZET

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE BAŞ VE BAŞTAKİ UZUVLAR: SİİRT VE İLÇELERİ ÖRNEĞİ

İnsanın fiziki oluşumunun temel yapıtaşı olan bedene dair mitolojiden inanç sistemlerine kadar birçok düşünce dile getirilmiştir. İnsan denince akla gelen ilk husus beden üzerinde öncelikli incelenen kavramlar bedenın uzuvları olmuştur. Sembolik anlatımlara, uygulama ve inanışlara bakıldığında beden uzuvlarından öncelik verilen baş ve baştaki uzuvlardır. Dünyada her geçen yıl beden uzuvlarıyla ilgili semboller ve uygulamalar üzerinde çalışmalar yapılmakta ve bu çalışmalar beden folkloru adıyla anılmaktadır. Beden folkloru (bodylore) teriminin ilk kez 1989’da Katharine Young tarafından *American Folklore Society* (Amerikan Folklor Derneği)nde yapılan toplantıda kullanıldığı bilinmektedir. Dünyadaki diğer din ve kültürlerde neden baş ve baştaki uzuvlar üzerinden ritüel ve uygulamaların gerçekleştirildiği, bu uzuvların inanış ve uygulamalarda nasıl bir anlam içerdiği, sebepleri ve sonuçları temelde olmak üzere birçok sorunun cevabının verilmeye çalışılacağı bu tezde öncelikle; antropolojik, dinî, tıbbî, felsefî, psikolojik, sosyolojik, kültürel olmak üzere baş ve baştaki uzuvlara ilişkin inceleme yöntemleri ele alınmıştır. Tez, kültürün temel yapıtaşları olan inanış ve uygulama örneklerini aktardığı için kültürel inceleme içeriğini de kapsamaktadır. Bu doğrultuda örneklem olarak kadim kültürün geleneksel dokusunu, somut ve somut olmayan kültürel mirasın taşıyıcılığını ve aktarımını sağladığı için Siirt şehir merkeziyle birlikte 7 ilçesi seçilmiştir. Siirt çok kültürlü ve karma bir nüfusa sahip olduğu için baş ve baştaki uzuvlara bağlı kültürel olgular sahada gözlemlenmiştir. Bu bağlamda beden kültürünün taşıyıcılığı, koruyuculuğu, tüketiciliği, yeniden üretici olması ve işlevleri Siirt inanış ve uygulamaları üzerinden analiz edilmiştir. Saha çalışmasında elde edilen veriler, Anadolu ve Türk Dünyası’ndaki ilgili araştırmalarla desteklenmiştir. Tezde halk bilimi saha çalışmasının, yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem teknikleri (doğal-yapay) ile birlikte işlevsel yaklaşım tercih edilmiştir. Siirt’teki somut olmayan kültürel miras içerisinde baş ve baştaki uzuvlara dair halk inanış ve uygulamalarından unutilan veyahut yazılı kültür haline getirilemeyen (dağınık haldeki) bu değerleri, saha çalışmasıyla kayıt altına almak, sözlü kültür ortamından yazılı kültür ortamına aktararak nesiller arasındaki iletişimi sağlamak ve ileriki saha çalışmalarına örnek teşkil etmek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Beden folkloru, baş, baştaki uzuvlar, inanış, uygulama, Siirt.

ABSTRACT

HEAD AND LIMBS ON THE HEAD IN TURKISH FOLK CULTURE: THE EXAMPLE OF SIIRT AND ITS DISTRICTS

Many thoughts have been expressed from mythology to belief systems about the body, which is the basic building block of human physical formation. The first thing that comes to mind when people are mentioned is that the concepts that have been studied primarily on the body have been the limbs of the body. When looking at symbolic expressions, practices and beliefs, it is the head and limbs on the head that are given priority from the limbs of the body. Every year, studies on symbols and practices related to body parts are being carried out in the world and these studies are known as body folklore. The term body folklore (bodylore) was first used by Katharine Young in 1989 *American Folklore Society*. It is known that it was used at a meeting held at the American Folklore Society. In this thesis, in which many questions will be tried to be answered, such as why rituals and practices are performed on the head and the limbs on the head in other religions and cultures in the world, what kind of meaning these limbs have in beliefs and practices, their causes and consequences, firstly; anthropological, religious, medical, philosophical, psychological, sociological, cultural methods of investigation on the head and limbs on the head are discussed. The dissertation also covers the content of cultural examination, as it conveys examples of beliefs and practices that are the basic building blocks of culture. In this direction, as an example, the traditional texture of ancient culture, since it provides the carrier and transmission of tangible and intangible cultural heritage Together with the city center of Siirt, 7 districts were selected. Since Siirt has a multicultural and mixed population, cultural phenomena related to the head and head limbs have been observed in the field. In this context, the carriage, protection, consumerism, reproduction and functions of physical culture have been analyzed through the beliefs and practices of Siirt. The data obtained in the field study were supported by relevant research in Anatolia and the Turkic World. In the thesis, a functional approach was preferred along with semi-structured interview and observation techniques (natural-artificial) of folk science fieldwork. Within the intangible cultural heritage in Siirt, it is aimed to record these values, which are forgotten from folk beliefs and practices about the head and limbs on the head, or which cannot be turned into written culture (scattered), through fieldwork, to ensure communication between generations by transferring them from oral culture environment to written culture environment and to set an example for future field studies.

Keywords: Body folklore, head, head limbs, belief, practice, Siirt.

ÖN SÖZ

İnsan oluşumunun temel yapıtaşı olan bedene dair mitolojiden inanç sistemlerine ve dinlere kadar birçok düşünce dile getirilmiştir. İnsan denince akla gelen ilk husus beden olmuş, dolayısıyla insan üzerinde öncelikli incelenen kavramlar da beden ve uzuvları olmuştur. Beden uzuvlarından ise öncelikli ele alınan baş ve baştaki uzuvlardır. Yüzyıllardır bu uzuvlar hakkında birçok sembol, inanış ve uygulama yer almaktadır. Dünyada her geçen yıl beden uzuvlarıyla ilgili semboller ve uygulamalar üzerinde çalışmalar yapılmakta ve bu çalışmalar beden folkloru adıyla anılmaktadır. Beden folkloru, bedenin kültürle ilişkisine dair çalışmalar Dünyada ve ülkemizde son yıllarda ön plana çıkmaktadır. Türkiye’de beden folkloruna dair çalışmalar kısıtlı olmasına rağmen bu alandaki çalışmalara halk edebiyatı ve halk bilimi anabilim dalları içerisinde de yer verilmektedir. Ülkemizde doğrudan beden ve beden folkloru başlıklarında doktora tezi yer almasa da beden folkloru içeriğini taşıyan bölgesel ve mekânsal folklorik tezlerin ve çalışmaların da halk bilimi alanına girmesi sebebiyle 2010 yılından itibaren bu minvaldeki eserlerde artış olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bedenin kültürel açıdan incelenmesine yönelik çalışmaların az olduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda tezde, baş ve baştaki uzuvlarla ilgili inanış ve uygulamalar içeriğindeki örnekler kültürel incelemeye yönelik yorumlanmıştır.

Çalışma, giriş, disiplinler açısından beden-baş, Siirt ve ilçelerinin fiziki, coğrafi, tarihi, ekonomik, demografik, dinî ve eğitim, sosyo-kültürel durumu, baş ve baştaki uzuvlarla ilgili inanışlar ve uygulamalar olmak üzere 4 başlıktan oluşmaktadır. *Giriş*’te, araştırmanın; önemi, özgün değeri, amacı, kapsamı, yöntem ve teknikleri literatür örnekleriyle açıklanmıştır. Araştırmanın yöntem ve tekniklerinde, saha çalışmasının metotları olan; derleme, işlevsel ve sembolik yöntemler analiz edilmiştir. Devamındaki *literatür özeti*’nde, Dünya’da ve Türkiye’de beden folkloru hakkında yapılan çalışma örnekleri; kitaplar, tezler ve makaleler olarak ayrıştırılmıştır. Beden ve uzuvlarına yönelik yerli ve yabancı kaynaklar çok fazladır. Burada beden folkloru hakkındaki ilk kaynaklar kısaca analiz edilmiştir. Bu bölümün devamında ise, Siirt kültürü üzerine yapılan çalışmalar aynı başlıklarla kısaca incelenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü disiplinler açısından beden-baş başlığında; beden, baş ve baştaki uzuvlara ilişkin; antropolojik, fizyolojik, felsefik, antropolojik, psikolojik, sosyolojik, kültürel ve dinî olmak üzere farklı disiplinlere yer verilmiştir. Burada, mağara duvarlarından, mezarlara, idollere ve heykellere, eski inanç sistemlerinden (animizm, fetişizm, dinamizm, totemizm, Şamanizm ve ritüeller), mitik anlatılara, tek Tanrılı dinlere (Musevilik, Hristiyanlık, İslamiyet) kadar genel olarak beden, baş ve baştaki uzuvlara yer verilmiştir. Bedeni, baştan ayırmak mümkün değildir, bu sebeple ilk insanın yaratılış hikayesi, bedenin var oluşu hakkındaki bilgilere burada öncelik verilmiştir.

Siirt ve ilçelerinin fiziki, coğrafi, tarihi, ekonomik, demografik, dinî ve eğitim, sosyo-kültürel durumu başlığının yer aldığı üçüncü bölümde; bahsedilen başlıklar hakkında kısaca bilgiler aktarılmıştır.

Baş ve baştaki uzuvlarla ilgili inanış ve uygulamalar başlığının yer aldığı dördüncü bölüm ise, baş ve baştaki uzuvların teker teker açıklanarak sahadaki inanış ve uygulama örnekleriyle ve bunlara benzer örnek kültürel verilerle desteklenmesi şeklindedir. Örneğin; baş uzvunda yer alan, gözler, kaşlar ve kirpiklerle ilgili inanış ve uygulamalar adlı ilk başlıkta bu organlarla ilgili dünyadaki genel ve kısa inanış örneklerine yer verilmiştir. Burada bu uzuvlara yüklenen sembolik anlamlar aktarılmıştır. Sonrasında bu uzuvlara yönelik Siirt ve ilçelerindeki kaynak kişilerin aktarımlarının yer aldığı öncelikle inanışlar başlığı sonrasında uygulamalar başlığı ve uygulamaların alt başlıkları yer almıştır. Uygulamalar; dört ana başlık ve bunlara ait alt başlıklardan oluşmaktadır. Bunlar: geçiş dönemleri uygulamaları (doğum-evlilik-ölüm), halk hekimliği uygulamaları, nazara yönelik uygulamalar, diğer uygulamalar şeklindedir. Bu başlıkların genel içerikleri ilk uzuv olan baş kısmında açıklanmıştır. Uzuvların açıklandığı sıra anatomik yapı ve sahada elde edilen verilerin içeriğine göre şekillenmiştir. Başlıkların oluşmasında uzuvlarla ilgili sahada elde edilen malzemelerin içerikleri etkili olmuştur. Her uzvun sonunda o uzva dair inanış ve uygulama analizlerinin özeti verilmiştir. Kültürel verilerin derlenmesi ve analizinde; halk bilimi saha çalışmasının, yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem teknikleri (doğal-yapay) ile birlikte işlevsel yaklaşım tercih edilmiştir.

Tezde, beden üzerine dinsel-büyüsel inanış ve uygulamaların derlenebileceği örneklemin Siirt olarak seçilmesinin sebebi: Siirt'in kadim kültürün geleneksel dokusunu, somut ve somut olmayan kültürel mirasın taşıyıcılığını ve aktarımını sağlamasıdır. Siirt çok kültürlü ve karma bir nüfusa sahip olduğu için baş ve baştaki uzuvlara bağlı kültürel olgular zenginleşmektedir. Bölgede yapılan ön saha çalışmasıyla; 1. Yeterli kaynak kişilerin sağlanabilmesi, 2. Kaynak kişilerin yetkinliği gözlemlenmiştir. Bu sayede saha çalışmasının temel kurallarına uygun nitelikleri ve niceliklerinin sağlandığı gözlenerek veri toplanabileceği kanaatine varılmıştır. Bu doğrultuda Siirt şehir merkezi, Tillo, Baykan, Eruh, Kurtalan, Pervari ve Şirvan olmak 99 kadın, 71 erkek toplamda 170 kaynak kişi ile görüşme sağlanmıştır.

Bu bağlamda beden kültürünün taşıyıcılığı, koruyuculuğu, tüketiciliği, yeniden üretici olması ve işlevleri ilk defa Siirt inanış ve uygulamaları üzerinden analiz edilmiştir. Siirt'te elde edilen veriler, Türk Dünyası'yla ilgili yapılan araştırmalarla desteklenmiş, bu benzerlikler tezi zengin bir hale getirmiştir. Dolayısıyla Siirt örneklemini üzerinden Anadolu'daki uygulamaların zaman ve mekâna bağlı olarak durağan olmadığı gözlenmiştir.

Hazırlanan bu tezde emeği geçen çok insan bulunmaktadır. Öncelikle her zaman ulaşabildiğim ve değerli vaktini ayırmaktan çekinmeyen değerli can hocam Prof. Dr. Aynur KOÇAK sonrasında Doç. Dr. Meriç HARMANCI ve Doç. Dr. Nursel UYANIKER hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Bu süreçte bana çokça sabreden ve yardımcı olan değerli eşim Dr. Şuayp Aydın'a ve minik oğlum Mehmet Fatih Aydın'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Tezi hazırlama evresinde oğluma gözü gibi bakan değerli Ayşe Şahin Hanım ve kızı Hatice Sümeyye Şahin'e ayrıca eğitim hayatımda her zaman arkamda dağ gibi duran annem, babam, kardeşim ve Ergül teyzem iyi ki varsınız!

Tezin şablon düzeltelerinde yardımını hiçbir zaman esirgemeyen değerli Ender Boztürk'e çok minnettarım. Tezin ikinci okumasında yardımlarını esirgemeyen değerli doktora arkadaşlarım Dr. Merve Günaltay Başak ve Işıl Tekgül'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Değerli ve muazzam fikirleriyle her zaman yanımda olan, yoldaşlarım bir

kere daha Merve Günaltay Başak, Almira Koç ve Nur Kübra Kanlıcıoğlu’na her zaman müteşekkirim.

Saha alışması esnasında benden yardımını esirgemeyen değerli eşim ve ailesine, bize evini açan Muhammed Nesih ve Fatma Aydın’a minnettarım. Bununla birlikte Tillo, Baykan, Eruh, Kurtalan, Pervari ve şirvan’daki Halk Eğitim Merkezi Müdürleri ve değerli hocalarına sonrasında tüm Siirt halkına ne kadar teşekkür etsem azdır. Onlar olmasalardı kaynak kişi bulmak zor olurdu. Sağ olsunlar var olsunlar. Ayrıca sahada aklıma takılan ne olursa her zaman kendilerine sorabildiğim iki değerli dost Perihan Harman ve Neriman Altındağ iyiki varsınız!

Siirt niversitesinde ziyaret ettiğim Prof. Dr. Rezan Karakaş hocama ve değerli tavsiyeleri ile Dr. Erdem Akın, Can ara beyefendilere de ayrıca minnettarım.

“Bu alışma TBTAK 1002-Hızlı Destek Programı kapsamında 221K291 Proje Kodu ile Desteklenmiştir.” (This work was supported by The Scientific and Technological Research Council of Turkey (TBTAK) 1002- A Short Term Support Module with the Project Code 221K291.TBTAK projesinin ürünü olan bu tez için destek veren TBTAK’a teşekkürlerimi sunarım.

Cefakeş anneme ve tüm Anadolu annelerine ithafen...

Hilal OTYAKMAZ AYDIN

Kasım, 2024; İştambul

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar LİSTESİ	xiii
ŞEKİLLER LİSTESİ	xiv
KISALTMALAR LİSTESİ	xiv
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Önemi ve Özgün Değeri	1
1.2. Araştırmanın Konusu ve Amacı	6
1.3. Araştırmanın Kapsamı	7
1.4. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri	9
1.4.1. Derleme Yöntemi	10
1.4.2. İşlevsel Yaklaşım	24
1.4.3. Sembolik Yaklaşım	29
1.5. Literatür Özeti	31
1.5.1. Dünya'da Beden Folkloru Çalışmaları	31
1.5.1.1. Kitaplar	31
1.5.1.2. Lisansüstü Tezler	41
1.5.1.3. Makaleler	42
1.5.2. Türkiye'de Beden Folkloru Çalışmaları	48
1.5.2.1. Kitaplar	48
1.5.2.2. Lisansüstü Tezler	53
1.5.2.3. Makaleler	54
1.5.3. Siirt Kültürü Üzerine Yapılan Çalışmalar	57
1.5.3.1. Kitaplar	57
1.5.3.2. Lisansüstü Tezler	58
1.5.3.3. Makaleler	60
2. DİSİPLİNLER AÇISINDAN BEDEN-BAŞ	63
2.1. Fizyolojik Yaklaşım	63
2.2. Felsefik Yaklaşım	65
2.3. Antropolojik Yaklaşım	68

2.3.1. Mağara Duvarları	69
2.3.2. Mezarlar	72
2.3.3. İdoller-Heykeller	75
2.4. Psikolojik Yaklaşım.....	76
2.5. Sosyolojik Yaklaşım.....	80
2.6. Kültürel Yaklaşım.....	82
2.7. Dinî Yaklaşım.....	84
2.7.1. İnanç Sistemleri	84
2.7.2. Mitik Anlatılar	103
2.7.3. Tek Tanrılı Dinler	116
2.7.3.1. Musevilik.....	116
2.7.3.2. Hristiyanlık.....	120
2.7.3.3. İslamiyet-Tasavvuf.....	125
 3. SİİRT VE İLÇELERİNİN FİZİKİ, COĞRAFİ, TARİHİ, EKONOMİK, DEMOGRAFİK, DİNİ VE EĞİTİM, SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU	 135
3.1. Siirt İli ve İlçeleri Hakkında Genel Bilgi.....	135
3.2. Fiziki ve Coğrafi Durum.....	137
3.3. Tarihi Durum	139
3.4. Ekonomik ve Demografik Durum	139
3.5. Dinî Durum.....	143
3.6. Eğitim ve Sosyo-Kültürel Durumu.....	144
 4. BAŞ VE BAŞTAKİ UZUVLARLA İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR	 150
4.1. Başla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar.....	151
4.1.2. Siirt'te Başla İlgili İnanış ve Uygulamalar	153
4.1.2.1. İnanışlar	153
4.1.2.2. Uygulamalar	156
4.2. Yüzle İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar	192
4.2.1. Siirt'te Yüzle İlgili İnanış ve Uygulamalar	196
4.2.1.1. İnanışlar	196
4.2.1.2. Uygulamalar	197
4.3. Saçla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar	211
4.3.1. Siirt'te Saçla İlgili İnanış ve Uygulamalar	220
4.3.1.1. İnanışlar	220
4.3.1.2. Uygulamalar	221
4.4. Alınla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar	240
4.4.1. Siirt'te Alınla İlgili İnanış ve Uygulamalar	243
4.4.1.1. İnanışlar	243
4.4.1.2. Uygulamalar	244
4.5. Göz, Kaş ve Kirpiklerle İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar	252

4.5.1. Siirt'te Göz, Kaş ve Kirpiklerle İlgili İnanış ve Uygulamalar.....	256
4.5.1.1. İnanışlar	256
4.5.1.2. Uygulamalar	258
4.5.1.3. Nazara Yönelik Genel İnanış ve Uygulamalar.....	270
4.6. Burunla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar.....	302
4.6.1. Siirt'te Burunla İlgili İnanış ve Uygulamalar	305
4.6.1.1. İnanışlar	305
4.6.1.2. Uygulamalar	305
4.7. Kulakla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar.....	307
4.7.1. Siirt'te Kulakla İlgili İnanış ve Uygulamalar	309
4.7.1.1. İnanışlar	309
4.7.1.2. Uygulamalar	310
4.8. Ağız, Dudak, Dil, Damak, Çene ve Yanakla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar	313
4.8.1. Siirt'te Ağız, Dudak, Dil, Damak, Çene ve Yanakla İlgili İnanış ve Uygulamalar	317
4.8.1.1. İnanışlar	317
4.8.1.2. Uygulamalar	317
4.9. Dişlerle İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar.....	334
4.9.1. Siirt'te Dişlerle İlgili İnanış ve Uygulamalar	336
4.9.1.1. İnanışlar	336
4.9.1.2. Uygulamalar	336
4.10. Boğaz, Ses, Boyun ve Enseyle İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar	340
4.10.1. Siirt'te Boğaz, Ses, Boyun ve Enseyle İlgili İnanış ve Uygulamalar	342
4.10.1.1. İnanışlar	342
4.10.1.2. Uygulamalar	342
5. SONUÇ	353
6. ÖNERİLER	358
KAYNAKÇA.....	360
EKLER.....	391
Ek 1. Kaynak Kişiler	391

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Temel İhtiyaçların Kültürel Şekilde Karşılanması	26
Tablo 2. Siirt İlçe Nüfus ve Nüfus Yoğunluğu Oranları	142
Tablo 3. Cinsiyete Göre Ortanca Yaş Oranları	142
Tablo 4. Göç Verileri	143
Tablo 5. Göç Verileri	143
Tablo 6. Eğitim Durumu (6+)	144
Tablo 7. Siirt'te Konuşulan Diller.....	146



ŞEKİLLER LİSTESİ

Grafik 1. Kaynak Kişilerin Cinsiyet Dağılımı	12
Grafik 2. Kaynak Kişilerin Yaşlara Göre Dağılımı	13
Grafik 3. Kaynak Kişilerin Eğitim Durumları Dağılımı	13
Grafik 4. Siirt Şehir Merkezi ve 6 İlçesinde Görüşülen Kaynak Kişilerin İlçe İlçe Dağılımı	14
Grafik 5. Alanda Derlenen İnanış ve Uygulamaların Uzuvlara Göre Dağılımı.....	15
Grafik 6. Baş ve Baştaki Uzuvarın İnanış ve Uygulama Dağılım Grafiği.....	15
Grafik 7. Nazara Yönelik İnanış ve Uygulamalar.....	20
Fotoğraf 1, 2, 3. Yaşlı Teyze ve Torunu Türbe Ziyaretinde	22
Resim 1. Vücut Bölgeleri.....	64
Resim 2. Çatalhöyük Duvar Resimleri.....	71
Resim 3. Çatalhöyük Duvar Resimleri.....	72
Resim 4. Baş ve Baştaki Uzuvarla İlgili İnanış ve Uygulamalar.....	150
Fotoğraf 4. Baştaki Halkalar	156
Fotoğraf 5. Hacı Tası-40 tası. Fotoğraf 6. Sarı Tarak. Fotoğraf 7. Sarı Tesbih	164
Fotoğraf 8, 9, 10. Baş Düzeltme Uygulaması	174
Fotoğraf 11. Muska Örneği.....	174
Fotoğraf 12. Şakaktaki Dak Örneği	180
Fotoğraf 13, 14. Başa Takılan Takke ve Puşi	191
Fotoğraf 15. Yaşlı Teyze Türbe Ziyaretinde.....	244
Fotoğraf 16, 17, 18, 19, 20. Koruyucu Ayetel Kürsi, Cevşen, Muskalar	279
Fotoğraf 21. Neriman Altındağ'dan alınmıştır.	279
Fotoğraf 22, 23. Nâl-i Şerif Örnekleri.....	280
Fotoğraf 24. Mühr-ü Şerif Örneği.....	280
Fotoğraf, 25, 26, 27. Ev/Kapı Girişlerindeki ve Kıyafete Takılan Nazarlıklar.....	281
Fotoğraf 28. Ashab-ı Kehf'in İsimleri	282
Fotoğraf 29, 30. Hz. Fatıma Eli ve Nazar Boncuğu.....	283
Fotoğraf 31, 32. Korunmak Amaçlı Türbe Örtüleri ve Muska	286
Fotoğraf 33, 34. Nazardan Korunmak için Evlerde Yakılan Üzerlik Otu ve Tohumu	288
Fotoğraf 35, 36, 37, 38, 39. Kurşunun Döküleceği Su Dolu Kap, Döküldükten Sonraki Şekil.....	293

KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviri
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan/lar
TDK	: Türkçe Sözlük
SOKÜM	: Somut Olmayan Kültürel Miras



1. GİRİŞ

Beden, somut bir yapıya sahip olmakla birlikte soyut birçok hususu da içerisinde barındırır. Beden; başta tıp olmak üzere antropoloji, psikoloji, halk bilimi, halk hekimliği ve daha birçok bilim dalının ilgi alanına girmektedir. Tezde baş ve baştaki uzuvların; kültürel unsurlarla ilişkisi, Türk-halk inanış ve uygulamalarında ne gibi fonksiyonlarının bulunduğu ve halk bilimi saha çalışmasındaki inanış ve uygulama verilerine nasıl yorumlamalar getirileceği ortaya konulmuştur.

1.1. Araştırmanın Önemi ve Özgün Değeri

Beden uzuvları üzerine yüzyıllardır birçok sembol, inanış ve uygulama yer almaktadır. İnsan oluşumunun temel yapıtaşı olan beden ve uzuvlarına dair mitolojiden inanç sistemlerine ve dinlere kadar birçok düşünce dile getirilmiştir. İnsan denince akla gelen ilk husus beden olmuş, dolayısıyla insan üzerinde öncelikli incelenen kavramlar da beden ve uzuvları olmuştur. Bu uzuvlar arasındaki öncelik ise başa ve başın diğer uzuvlarına aittir. Araştırmanın önemi ise; modern zamanda insanın baş ve baştaki uzuvlara yönelik yaptığı inanca dair ritüellerin neler söylediğini okumak, bu uzuvlara yönelik yapılan uygulamalar hakkında merak edilenlere cevaplar aramaktır. Araştırmada; baş ve baştaki uzuvların inanç ve inanca bağlı gelişen uygulamaları üzerinde ne tür etkilerinin olduğu, bu etkinliklerin amaçları, insanların bunları neden yapma ihtiyacı hissettikleri, yapılan etkinliklerin sonuçlarının neler olduğu gibi sorulara saha çalışmasında cevaplar aranmaktadır. Bu doğrultuda; ilk defa 1989'da Amerikan Folklor Derneği'ndeki (American Folklore Society) toplantıda "bodylore (beden folkloru)" kelimesini ortaya atan Katharine Young (1994), MacAloon'dan (1991) yaptığı atıfta: "Bedenin bir tarihinin olmasıyla birlikte; bir sanat eseri, felsefi bir metin, bir çeşit tabir sistemi olduğu kadar kültürel bir yapı" olduğunu da söylemektedir. Biyolojik açıdan doğal bir nesne olan beden ve uzuvları aynı zamanda kültürel bir üründür. Bedene dair inanışlar ve bu inanışların ortaya çıkardığı uygulamalarda beden kavramının, ürettiği kültürün "taşıyıcısı, koruyucusu, tüketicisi

ve yeniden üreticisi” olduğu (Yılmaz, 2019) saha çalışmasındaki kültürel incelemelerle de gözlemlenmiştir.

Siirt’in, güncel varlığını daha çok sözel kaynaklarla muhafaza eden, unutulmaya yüz tutan somut ve somut olmayan inanış ve uygulamalar mirasının ve unutilan kısımlarının bilim alemine yeniden kazandırılması, baş ve baştaki uzuvlar hakkında kadim kültürden gelen değerlerin topluma ilave edilmesi, kültür ve kültüre ait normların sürdürülebilirliğinin gösterilmesi, kültür aktarımının devamlılık sağladığının kanıtlanması vb. hususlar, bu araştırmayı önemli kılmaktadır. Araştırmanın konusu, geçmişten geleceğe geleneğin aktarımını sağladığı için önem arz etmektedir. Beden folklorunun kültür aktarıcıları mevcut şartlar sonucunda sözel dokuyu yeni nesillere aktaramadan göçüp gitmektedirler. Geleneğin aktif koruyucuları ve aktarıcıları, sahip oldukları kültürel dokuyu geleceğe taşımaya çalışsalar da teknoloji ve küresel çağa bağılı olarak aktarım ve iletişim yollarının değişmesi, geleneğin güncellenememesi, geçmiş ve gelecek arasında bir bağ kurulamaması gibi nedenlerle kültürel dokunun zamanla zayıflamaya başladığı görülmektedir. Bu bağlamda tez, geleneğin yeniden gündeme getirilmesine katkı sağlamaya çalışmıştır.

Dünyada her geçen yıl beden uzuvlarıyla ilgili semboller ve uygulamalar üzerinde çalışmalar yapılmakta ve bu çalışmalar “beden folkloru” adıyla anılmaktadır. Türkiye’deki beden folkloru çalışmalarına bakıldığında Kadirhan Özdemir’in *Türkiye’deki Halk Bilimi Çalışmaları ve Bunlarda Kullanılan Kuram ve Yöntemler* (2017) adlı yüksek lisans tezi taranmış; burada baş ve baştaki uzuvlara dair bir doktora tezine rastlanılmamıştır. *Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı İçerisinde Yapılan Halk Bilimi ve Halk Edebiyatı Konulu Doktora Tezleri Üzerine Genel Bir İnceleme* (Yılmaz, 2019) adlı çalışmada; Türkiye’de 1949-2017 yılları arasında üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı anabilim dalında halk bilimi ve halk edebiyatı alanlarında yapılan doktora tezlerine yer verilmiştir. Türk Halk bilimi alanında yapılan ilk doktora tezi 1949 yılına ait olup 1949-2017 yılları arasındaki toplam doktora tezi 281’dir. Bu sayı içerisinde tezi ilgilendiren gelenek-ritüel üzerine 22, halk inanışları üzerine 19, kültür politikaları-uygulamalı halk bilimi üzerine 4 doktora tezi hazırlanmıştır. Bu rakamlardan 1949-2017 yıllarında hazırlanan halk bilimi tezlerinin sayıca az olduğu anlaşılmalı birlikte bu içeriklerde baş ve baştaki uzuvlar üzerine yapılan bir saha çalışmasına yönelik doktora tezi yer almamaktadır.

Beden başlığıyla YÖK Tez’de tarama yapıldığında; tıp, anatomi, spor, mimarlık, hukuk, güzel sanatlar, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, beslenme ve diyetetik, giyim endüstrisi, vd. alanlarda beden hakkında tezler mevcuttur. Beden folkloru başlığında halk bilimi alanındaki tez sayısı azdır. Bunlardan ilki; Selcan Gürçayır’ın *Çağdaş Kentte Beden Folkloru* (2007) adlı, çağdaş kentte yer alan beden folklorunu, beden dili iletişimini sağlayan jest, mimikler ve bunların çeşitli alanlara yansımalarını değerlendirdiği yüksek lisans tezidir. Gürçayır (2007) tezinde Türkiye’de beden folklorunun, halk oyunları ve dansları ile halk hekimliği konuları içerisinde sınırlı olarak çalışıldığını, bireyin kimliğini ve kültürünü yansıtan beden üzerine kültürel değerlendirmelere yönelik bir çalışma olmadığını, bedene folklorik bakış açısıyla bakılmadığını ifade etmektedir. Bu eksikliğin ilk defa 2007 yılında Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından düzenlenen *Türk Kültüründe Beden* konulu sempozyum ile fark edildiğini, dil, tarih, kültür tarihi, tıp tarihi, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, edebiyat ve coğrafya gibi farklı disiplinlerin yer aldığı bedene bakış açılarını bir araya getiren bir sempozyum yapıldığı aktarılmaktadır. Bu sempozyumla birlikte sözlü ve yazılı metinlerden sonra insanın bedenini içeren metinlerin de bir çalışma alanı olabileceği, bu metinlerin kültürü yorumlamada kullanılabileceği ve farklı disiplinlerin bu konuya katkı sağlayabilecekleri, mezkûr sempozyumda sunulan bildirilerin bir araya getirildiği *Beden Kitabı*’yla (Naskali ve Koç, 2015) görülmüştür. Çeşitli alanlardaki araştırmacıların makalelerinin yer aldığı Beden Kitabı’nda tezin içeriğine benzer bir çalışma yer almamaktadır. Kitapta Aslı Büyükokutan’ın (2015) “*Kadın Bedeni Üzerine Yorumlar- Dalaman (Muğla) Örneği*” adlı makalesi, genel olarak kadın bedeni üzerine olması hasebiyle teze örnek teşkil etmektedir. Bir diğer çalışma Kürşat Koca’nın; *Türk Kültüründe Sembollerin Dili* (2012) adlı, beden uzuvlarına dair sembollere yer verdiği doktora tezidir. Sonrasında Hatice Aycan Aydoğan’ın *Türk Halk İnanış ve Uygulamalarında El Sembolü* (2019) adlı, el uzvunun din ve inanç sistemlerinde, dinsel-büyüsel inanış ve uygulamalarda yer alan sembollerinin analizlerine yer verdiği doktora tezi yer almaktadır. Diğer bir beden çalışması olan Zehra Kaderli’nin *Kültürel ve Bilimsel Söylemlerin İnşa Mekanizmaları Bağlamında Beden* (2020) kitabında, bedene dair kültürel ve bilimsel söylemlerin yorumlarına geniş şekilde yer verilmiştir. Bedene dair geniş analizlerin yer alması ve beden hakkındaki yabancı kaynakların toplandığı bir kitap olması açısından tez için öncelikli kitaplar arasındadır. Çalışmaların devamında; Neslihan Avcı’nın, *Kadınlık Hâlleri:*

Bedensel Dönüşümlerin Kadın Folkloruna Yansımaları (2021) adlı, kadının bekâretinden evliliğine oradan menopoz süreci de dâhil olarak kadın folkloru konularının kadın bedenindeki dönüşümlerine ayrıntılı şekilde yer verdiği yüksek lisans tezi mevcuttur. Ayşe Sezer, *Bedenlerin Anlamlarına Türk Mitleri ve Destanları Odaklı Kültürel Bir Yaklaşım* (2023) adlı, mitolojideki ve destandaki şahısların kısmen karşılaştırmalı beden tasvirlerinin kültürel anlamda açıklamalarının ve işlevlerinin aktarıldığı yüksek lisans teziyle beden folkloru alanına katkı sağlamışlardır.

Tezin öneminin ve özgün değerinin ortaya konulduğu dördüncü bölüm olan Siirt ve ilçeleri saha çalışması hakkında yapılan önceki çalışmalar aşağıda incelenmiştir. Bu doğrultuda; Siirt'in merkezi ve ilçelerinde baş ve baştaki uzuvlara yönelik inanış- uygulama örneklerine ve analizlerine yönelik bir doktora tezine rastlanılmamıştır. İbrahim Taşpınar'ın *Siirt İli ve Çevresi Yaygın Halk İnanışları* (2006) adlı yüksek lisans tezinde ve Yaşar Kalafat'ın *Siirt'teki Yatırlar Etrafında Gelişen Halk İnanışları ve Kesik Baş Motifi* (2006) çalışmalarında beden folkloruna bağlı açıklamalarda bulunmadıkları tespit edilmiş, aktarılan inanış ve uygulamaların neden yapıldığına dair yorumlara da yer verilmemiştir. Ali Çelik'in *Siirt ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri* (2012) adlı yüksek lisans tezinde ziyaret yerlerinin yapılış tarihleri, ziyaret yerlerindeki inanışlar, kutsal mekânların ziyaret amaçları ve ziyaret yerlerinin tipolojilerine yer verilse de beden hakkındaki inanışlara ve bu inanışların doğurduğu uygulamalara yer verilmemiştir. Rezan Karakaş'ın (2012, 2014a, 2014b) Siirt'teki kutsal sular, kutsal ağaçlar, türbeler ve menkıbeler üzerine yazdığı makalelerinde bireylerin yaptıkları inanış ve inanışa bağlı uygulamaların beden üzerine olan etkisinden kısaca bahsedilmiştir. Süleyman Cengiz Ege *Toplumsal Bellek ve Mekansal Temsiller: Tillo (Siirt) Örneği* (2019) adlı yüksek lisans tezinde yer alan mekâna bağlı bedensel tavır ve tutumları Siirt'in ilçesi olan Tillo örneklemindeki mekanlar üzerinden açıklamaktadır. Bu çalışmanın tezden farkı; örnekleminin yalnızca Siirt'in bir ilçesi olması ve mekân örneklerinde bedene ait tavırların aktarılmasıdır. Karakaş'ın *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin'de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihî, Kültürel ve Edebî Doku* adlı Tübitak projesinin bir ürünü olan *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)* (2020) kitabı, Siirt örneklemini de barındırmaktadır. Bu kitapta Dicle Bölümü'ndeki dört şehirle birlikte Siirt'te insan bedenine dair inanışlara ve uygulamalara da yer verilmiştir. Ancak bu bölümde Siirt örneklemini hakkında verilen bilgiler kısa olmakla birlikte bedene ait

inaniş ve uygulamalarda bedenın önemi, işlevleri ve yorumları analiz edilmemiştir. Neriman Altındağ'ın *Siirt'in Kurtalan İlçesinde Halk Hekimliği Uygulamaları (2021)* adlı yüksek lisans tezi, halk hekimliğine yönelik saha çalışması içeriğinde olup tez için örnek teşkil eden bir çalışmadır. Tezde, halk hekimliği sağaltımları ve sahadaki örnekleri ayrıntılı şekilde aktarılmıştır. Can Çara'nın *Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Unsurlar (2022)* adlı yüksek lisans tezinde de Siirt şehir merkezinde kutsal kabul edilen ağaç, ateş, su, taş/kaya, atalar, veli/evliya kültleri ve bu kültlerin sağaltım örneklerine yer verilmiştir. Yine ayrıca Erdem Akın'ın *Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Sünnilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi: Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği (2022)* adlı doktora tezi Siirt'teki ziyaret yerlerini ve bu yerlerdeki genel ritüelleri ve inanca bağlı anlatıları açıkladığı için bu çalışmadan farklılaşmaktadır.

Bahsedilen bu çalışmalarda, insan bedenini kültürel açıdan inceleyen çalışmaların nadir olduğu, doğrudan baş ve baştaki uzuvlar üzerine ya da bu uzuvların kültürel açıdan incelenmesi hakkında müstakil bir doktora tezi hazırlanmadığı tespit edilmiştir. Doğrudan baş ve baştaki uzuvlara dair kültürel incelemeler başlıklarında doktora tezi bulunmasa da beden folkloru içeriğini taşıyan bölgesel ve mekânsal folklorik doktora tezlerinin halk bilimi alanına girmesi sebebiyle 2010 yılından itibaren bu minvaldeki halk bilimi tezlerinde artış olduğunu söylemek mümkündür. Genel olarak bahsedilen bu kaynakların içerikleri ise, bu tezin içeriğine kıyasla kısıtlı olmakla birlikte yöntemsel olarak da farklıdır. Diğer çalışmalarda baş ve genel beden hakkındaki inaniş ve uygulama örneklerine yer verilse de bunların sebepleri ve işlevlerine değinilmemiştir. Ayrıca literatür çalışmasında da görüleceği üzere mezkûr çalışmaların büyük bir kısmı bedenın bir uzvu ile ilgili inaniş ve uygulamaları kapsamaktadır. Bu çalışma, insan bedenindeki başın tamamının beden folkloru çerçevesinde incelendiği bir doktora tezi olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla tez özgün bir değer taşımaktadır. Bu tezin başka bir özelliği de sahaya yakın zamanda çıkılması açısından elde edilen verilerin güncel olmasına bağlı diğer çalışmalara nazaran güncel bir doktora tezi özelliğini taşıyacak olmasıdır.

Siirt'in, güncel varlığını daha çok sözel kaynaklarla muhafaza eden, unutulmaya yüz tutan somut ve somut olmayan inaniş ve uygulamalar mirasının ve unutilan kısımlarının bilim alemine yeniden kazandırılması, baş ve baştaki uzuvlar hakkında kadim kültürden gelen değerlerin toplanması, kültür ve kültüre ait normların

sürdürülebilirliğinin gösterilmesi, kültür aktarımının devamlılık sağladığının kanıtlanması vb. hususlar, tezi önemli ve özgün kılmaktadır. Bu doğrultuda kadim kültürün geleneksel dokusunu, somut ve somut olmayan kültürel mirasın taşıyıcılığını ve aktarımını sağladığı için tezde Siirt'in merkeziyle birlikte 7 ilçe örneklemini seçilmiştir. Beden kültüründeki baş ve baştaki uzuvların; koruyuculuğu, yeniden üretici olması ve işlevleri ilk defa Siirt ve ilçelerindeki inanış ve uygulamalar üzerinden analiz edilmiştir.

1.2. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Tezin konusunu, geçmişten geleceğe kültürel unsurların aktarımıdır. Siirt'in, güncel varlığını daha çok sözel kaynaklarla muhafaza eden, unutulmaya yüz tutan somut ve somut olmayan inanış ve uygulamalar mirasının ve unutilan kısımlarının bilim dünyasına aktarılması, baş ve uzuvları hakkında kadim kültürden gelen değerlerin toplanması, kültür ve kültüre ait normların sürdürülebilirliğinin gösterilmesi, kültür aktarımının devamlılık sağladığının kanıtlanması vb. hususlar, oluşturmaktadır. Başın ve baştaki uzuvların insanlığa neler söylediğini okumak, baş ve baştaki uzuvlar hakkında merak edilen temel hususlara cevaplar aramaktır. Araştırmanın sorularını, baş ve başın uzuvlarının inanç ve inanca bağlı gelişen uygulamaları üzerinde ne tür etkilerinin olduğu, bu etkinliklerin amaçları, insanların bunları neden yapma ihtiyacı hissettikleri, yapılan etkinliklerin sonuçlarının neler olduğu vb. gibi sorular oluşturmaktadır.

Siirt çok kültürlü ve karma bir nüfusa sahip olduğu için baş ve başın uzuvlarına bağlı kültürel olgularla alakalı verilerin de zengin olduğu tespit edilmiştir. Bu çeşitli etnik ve dini grupların inanç ve yaşam algılarının, baş uzvuna nasıl, ne şekilde yansıdığı ve nasıl süreklilik kazandığı ele alınacaktır.

Beden folklorunun kültür aktarıcıları mevcut şartlar sonucunda sözel dokuyu yeni nesillere aktaramadan göçüp gitmektedirler. Geleneğin aktif koruyucuları ve aktarıcıları, sahip oldukları kültürel dokuyu geleceğe taşımaya çalışsalar da teknoloji ve küresel çağa bağlı olarak aktarım ve iletişim yollarının değişmesi, geleneğin güncellenememesi, geçmiş ve gelecek arasında bir bağ kurulamaması gibi nedenlerle kültürel dokunun zamanla zayıflamaya başladığı görülmektedir. Bu bağlamda bu tez, geleneğin yeniden gündeme getirilmesine katkı sağlamakla birlikte saha çalışmasında

derlenen baş ve baştaki uzuvlara ait inanış ve pratikler güncel somut ve somut olmayan kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarımının sağlanmasını amaçlamaktadır.

Siirt'teki somut olmayan kültürel miras içerisinde baş ve baştaki uzuvlara dair halk inanış ve uygulamalarından unutulmuş veya yazılı kültür haline getirilemeyen (dağınık haldeki) bu değerleri, yapılacak saha çalışmasıyla kayıt altına almak, sözlü kültür ortamından yazılı kültür ortamına aktararak nesiller arasındaki iletişimi sağlamak ve ileriki saha çalışmalarına örnek teşkil etmektir. Bu doğrultuda saha çalışmasında kaynak kişilerden aktarılan veriler ışığında beden hakkındaki inanış ve uygulamaların Siirt'te "sürdürülebilirlik" vasfına sahip olup olmadıkları saptanacaktır. Bu aktarılan sözel dokunun toplumsal bellekte ne şekilde tutulduğunu aktarmak da amaçlanmaktadır. Siirt'te elde edilen veriler analiz edilirken yeri geldikçe Anadolu'dan ve Türk Dünyası'ndan örneklerle de yer verilmiştir.

1.3. Araştırmanın Kapsamı

Baş ve baştaki uzuvlar hakkında mitolojiden inanç sistemlerine ve dinlere kadar var olan inanış ve uygulamalarla birlikte bu uzuvların, Siirt kültüründeki inanış ve uygulama analizleri tezin genel kapsamıdır. Bu içerik kapsamında tezin dördüncü bölümünde öncelikle tüm beden uzuvları hakkındaki inanış ve uygulama analizlerine yer verilecektir. Sahada tüm beden uzuvlarına dair malzeme derlenmiştir. Sahadaki malzemenin fazlalığına bağlı olarak; tezin hacminin ve içeriğinin ayrıntılı şekilde olmasından dolayı yalnızca baş ve baştaki uzuvların yeterli olacağına kanaat getirilerek bu şekilde çalışmanın konusu sınırlandırılmıştır. Tezde öncelikle; baş ve baştaki uzuvların dünyadaki sembolik manalarına değinilmiş, sonrasında Siirt'in merkeziyle birlikte 7 ilçesinin bu uzuvlara yükledikleri inanışlar ve uygulamaların analizlerine değinilmiştir. Bu doğrultuda baş ve başın uzuvlarının inanış ve uygulamalar üzerinden sembolik anlam ve işlevlerini tespit etmek amaçlanmıştır.

Tezin örneklem alanı olarak Siirt'in merkeziyle birlikte 7 ilçesi seçilmiştir. TÜİK (2015) verilerine göre Siirt'in toplam nüfusu 490.184'tir. Nüfus yoğunluğu kişi/km² sayısı ise 58,5'tir. Nüfus artış hızı oranı %6, 2'dir. Siirt merkezinin nüfusu, 156.363'tür. Siirt merkezi dışındaki 6 ilçenin nüfus sayıları Siirt'in merkezinden düşüktür (İstatistiklerle Siirt/ DİKA, 2017). 1975-1980 yılları ile 2007 yılı arasında Siirt'in verdiği göç sayısı, aldığı göç sayısına göre yüksektir. 2007-2015 alınan ve verilen göç sayılarının azaldığı belirtilmektedir (Alkan, 2017). Bu verilere bağlı olarak

1975-1980 yılları ile 2007 arası Siirt'in göçer nedeniyle etnik ve dinsel inanışlar açısından çeşitlilik içerdiğini, bu çeşitliliğin son yıllardaki göçlerin azlığıyla Siirt'in kendi içerisindeki demografik yapısını koruyarak yaşayan halkın nüfusunu devam ettirdiği söylenebilir. Ön saha çalışmasında yapılan röportajda kaynak kişi (KK. 155); Siirt'in merkeziyle birlikte 7 ilçesinde (Kurtalan, Tillo, Baykan, Eruh, Pervari, Şirvan) Arap, Kürt, Türk, göçer olmak üzere kültürel çeşitliliğin yer aldığını, şehir merkezinde ve Tillo'da Arapların yoğun yaşadığını, Baykan, Kurtalan, Eruh, Pervari, Şirvan'da yoğunluğun Kürtler olduğunu, göçerlerin ise merkezden her ilçeye kadar dağınık şekilde yaşadıklarını aktarmaktadır. Bunlar arasında merkezde ve Tillo'da yaşayan yerel Araplar, diğer ilçelerdeki Kürtler ve göçerler baş ve baştaki uzuvlarla ilgili inanış ve uygulamaları yoğun şekilde devam ettirmektedir. İlçelerin arasında Pervari ve Şirvan daha fazla örf ve âdetlerine bağlıdır. Siirt'in merkezinde ve ilçelerinde geniş ailelerin varlığı devam etmektedir ve akraba ilişkileri fazladır. Merkez ve diğer ilçelerde kentselleşme diğer şehirlere nazaran daha yavaştır ve kırsal kültürle kentsel kültür iç içedir. Bu sebeple Siirt; geleneği, göreneği, örfü ve töreyi muhafaza etmeye çalıştığı için bölgede inanış ve uygulamalar aktif şekilde yer almaktadır (KK. 155). Ön saha çalışmasında da gözlemlendiği üzere; Siirt'te kültürel olguların uygulandığı ve kültürel aktarımın yeni kuşaklara devam ettirme gayretinin olduğu gözlemlendiği için Siirt'in merkez dâhil 7 ilçesi tezin kapsamında seçilmiştir.

Tez için gerekli olan kaynak kişiler Siirt merkeziyle birlikte 7 ilçesinde yıllardır yaşamını devam ettiren Arap, Kürt ve göçer denilen farklı gruplardaki halktır. Siirt çok kültürlü ve karma bir nüfusa sahip olduğu için baş ve başın uzuvlarına bağlı kültürel olgularla alakalı verilerin de zengin olduğu tespit edilmiştir. Bu çeşitli etnik ve dini grupların inanç ve yaşam algıları, baş uzvuna nasıl, ne şekilde yansımış ve bu algılar nasıl süreklilik göstermiştir? Tezde bu ve bunun gibi soruların cevapları aranmıştır.

Ayrıca TÜİK 2015 verilerine göre Siirt'teki 15-64 yaş grubu nüfus yoğunluğu; 187.728, 65 yaş grubu ve üstü nüfus yoğunluğu ise, 14.472'dir (İstatistiklerle Siirt/ DİKA, 2017). Bu oranlar tez için hedeflenen kaynak kişilerin yeterli sayıda bulunabileceğini de göstermektedir. Bölgede yapılan ön çalışmayla: 1- Kaynak kişilerin sağlanabilmesi, 2- Kaynak kişilerin yetkinliği gibi saha çalışmasının temel kurallarına uygun nitelikleri ve niceliklerinin sağlandığı gözlenerek veri toplanabileceği kanaatine varılmıştır. Bu doğrultuda; Siirt'in kadim kültürün geleneksel dokusunu, somut ve somut olmayan kültürel mirasın taşıyıcılığını ve

aktarımını sağlamaya yönelik olduğu ön saha çalışmasıyla gözlemlenmiş olup saha malzemesine erişimin de sağlanabilmesiyle Siirt merkez dâhil 7 ilçesi örneklem olarak seçilmiştir.

1.4. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Tezde, Siirt merkezle birlikte 7 ilçesinde halk bilimi alanının veri toplama stratejisi olan saha çalışması yapılmıştır. Bu doğrultuda 170 kişiyle görüşülmüştür. Görüşme esnasında ses kayıt yapılmıştır. Sonrasında bu ses kayıtları yazılı hale getirilmiştir. Ön saha çalışmasında görüşülen kaynak kişilerin hedef göstermesi üzerine 50 yaş ve üzeri (yetişkin ve yaşlı) kişilerin veri aktarımının tecrübeye bağlı olarak daha fazla olmasından dolayı bu kitleyle mülakatların yapılmasına dikkat edilmiştir. Buna dair grafikler de 3. bölümdeki derleme yöntemi kısmında yer almıştır.

Halk bilimi çalışmaları disiplinler arası çalışmalarla işlerini yürütmekte, diğer disiplinlerde kullanılan yöntemler halk bilimi saha çalışmalarında yöntem olarak kullanılmaktadır. Bu tezde kullanılan yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem teknikleri (doğal-yapay) etnografik araştırmadaki kriterlerle örtüşmektedir. Bu kriterler (Croswell, 2013), Siirt'teki saha çalışmasının içeriğini ve yöntemlerini de ilgilendirmektedir. Tez, nitel içeriğe sahip olması sebebiyle içerikte nitel araştırma teknikleri kullanılmıştır. Siirt'te saha çalışması için belirlenen sorularla birlikte açık uçlu soruların da olması halk bilimi saha çalışmasında yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem tekniklerini (doğal-yapay) kullanmaya sevk etmektedir. Bahsedilen bu yöntemler nitel araştırma teknikleridir. Yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinin kullanılmasının sebebi; kaynak kişilere sorulan sorulardan istenilen verilerin elde edilememesi durumunda soruların içeriğinin değiştirilmesi kaynaklıdır. Gözlem teknikleri ile tezin saha çalışmasını yürütecek olan kişinin direkt sahada kaynak kişilerle görüşmesi, kaynak kişilerin bulundukları doğal mekânda mülakatın yapılmasından dolayı tercih edilmiştir. Kaynak kişilerin doğal olmayan ortamda, göstermek amaçlı yapacakları başa ve baştaki diğer uzuvlara dair inanış ve uygulamaların yapıldığı ortamın yapay ortam olması gözlem tekniklerinden yapay gözlemi kullanmaya sevk etmiştir. Başa ait incelemelerde görsel hususlara da yer verilmiştir. Saha çalışmasındaki görsel kaynaklar, tezdeki uygun bölümlere yerleştirilmiştir. Özellikle baş uzvunda yer alan göz, kaş, kirpik gibi uzuvların yer aldığı görsellere, nazarlıklar, korumalar ve yazılı dua görselleri buna örnek teşkil

etmiştir. Sahada elde edilen verilerin analizleri için halk bilimi kuram ve yöntemlerinden olan İşlevsel Kuram Teorisi'nden faydalanılmıştır. Siirt'teki saha çalışmasında elde edilen veriler; İşlevsel Halk bilimi Kuramında yer alan Durkheim'in (2004), Malinowski'nin (1992) ve Bascom'un (2019) işlevsel çözümleme modellerine göre analiz edilmiştir.

Tezde öncelikle; baş ve baştaki uzuvlar hakkındaki yazılı kaynaklar taranarak elde edilen veriler, gerekli kısımlara yerleştirilmiştir. Dördüncü bölümde ise, baş ve baştaki uzuvların dünyadaki sembolik manalarına değinilmiş, sonrasında şehir merkeziyle birlikte 7 ilçesinin bu uzuvlara yükledikleri inanışlar ve uygulamaların analizleri aktarılmıştır. Baş ve baştaki uzuvların sınıflandırılması anatomik yapı ve sahada elde edilen verilerin içeriğine göre şekillenmiştir. Saha araştırmasından elde edilen veriler yazılı kaynaklarla da desteklenmiştir. Araştırmanın yöntem ve tekniklerine aşağıda yer verilmiştir:

1.4.1. Derleme Yöntemi

Sınırları belirlenmiş, kaynak kişi adı verilen mekâna vakıf belirli şahıslara yönlendirilmiş röportajla sorulan sorular karşılığında alınan cevaplar, bunların kayıt altına alınması saha çalışmasıdır. Saha çalışmasında veri elde etmeye “derleme” denilmektedir. Saha çalışması; herhangi bir yerde var olduğu belirlenen halk bilgisi ürünün, bir derleme yöntemi, belli araç, aletlerle kaydedilme işlemi içeren bir derleme çalışmasıdır. Kaydedilen bu ürünler kaydedicisinin niyetine göre tasniflenir, düzenlenir ve arşivlenir. Halk bilimciler verileri tespit ettikten sonra üçüncü aşamada, gerekli görülen verilerin “devamlılığının sağlanması” ve “yerelden küresele ulaşacak bir kültür değeri haline getirilmesi” (Ekici, 2004) gibi hususlarıyla da ilgilenmelidir. Sözlü kültürün daha etkin olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde, “kelimeler başlı başına bir olay, eylemdir.” Bu toplumlarda “sözlü kültürün psikodinamiği” yüksektir (Ong, 1995). Kelimelerin bir olay, eylem olarak yansıması inanç ve ritüeller üzerinden sahada deneyimlenmektedir. Somut-soyut kültürel mirası ortaya çıkaran halk bilimi saha çalışmalarıdır. Saha çalışmaları, kelimelerin eyleme geçmesini sağlayan, bunların kayıt altına alındığı, sonrasında yazılı ve dijital ortam ile unutulmamasını sağlayan fonksiyonel çalışmalardır. Derleme çalışması, Türk Halk Kültüründe Baş ve Baştaki Uzuvlar: Siirt ve İlçeleri Örneği başlığıyla baş ve baştaki uzuvları folklorik açıdan değerlendiren bir çalışmadır. Folklorik ürünlerin

unutulmaması, muhafaza altına alınması ve malzemeleri kuşaklara aktarma adına popüler kültüre adapte ederek somut olmayan kültürel mirasın aktarımının devamlılığı saha çalışmasıyla hedeflenmiştir. Saha çalışmanın konusu olan başa dair inanış ve uygulamaları derleyebilmek için en verimli yöntem, halk bilimi alanının veri toplama stratejisi saha çalışması olması nedeniyle tercih edilmiştir. Bahsedildiği üzere derleme esnasında “yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem teknikleri (doğal-yapay)” yer alırken, derlemeden elde edilen verilerin içeriğine göre de analizleri için istifade edilen yöntemler vardır. Bu tezde halkbilimi kuramlarından biri olan İşlevselcilik Kuramı; Durkheim (2004), Malinowski (1992) ve Bascom’un (2019) işlevsel çözümleme modellerine göre incelenmiştir. Ayrıca antropolojinin bir dalı olan sembolik yaklaşım modelinden de faydalanılmıştır. Siirt şehir merkezi dâhil 7 ilçesinde 170 kaynak kişiyle görüşme yapılmış, görüşmelerde kaynak kişilere aşağıdaki sorular yöneltilmiş ve cevaplar ses kaydına alınarak arşivlenmiştir. Derlemenin analizleri aşağıdadır:

Saha çalışmasında kaynak kişilerle yapılan yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinde yer alan sorular: (Bu sorular kaynak kişilerin cevaplarına göre şekillenmektedir. Bilinmeyen ve cevaplanmak istenmeyen sorular geçilerek yerine kaynak kişinin seviyesine uygun şekilde sorular sorulmuştur. Kaynak kişinin mülakat esnasında rahat olması için ortam, onun isteklerine uygun hale getirilmiştir.)

“Buradaki sorulara saha çalışması kapsamında elde edilen verilere bağlı olarak etik ilkelere ve kurallara uygun yeni sorular da eklenebilir.”

1. Baş hakkında Siirt şehir merkezi ve ilçelerinde eskilerden beri uygulanan inanış ve ritüelleri duydunuz mu?
2. Baş ve baştaki uzuvlara dair bildiğiniz inanış ve uygulamalar nelerdir?
3. Baş ve baştaki uzuvlarınız için özel yaptığınız bir uygulama oldu mu?
4. Beden için yapılan sembol niteliğindeki kına, dövme vb. diğer uygulamaları yapar mısınız?
5. Baş ve baştaki uzuvları korumayla ilgili ayrıca bedensel hastalıklara şifa ile ilgili uygulamalarınız nelerdir?
6. En son ne zaman bu tarz uygulamaları yaptınız? Bu uygulamaları ne sıklıkta yapıyorsunuz?
7. Uyguladığınız bu ritüellerin hususi bir zamanı ve mekânı var mı?

8. Bu uygulamalarınızın kaynakları nelerdir? Sizden başka ailede ya da çevrenizde bunları (veya benzerlerini-farklılarını) uygulayanlar var mı?
9. Baş ve baştaki uzuvların inanç ve inanca bağlı gelişen uygulamalar üzerinde ne tür etkileri vardır?
10. Sizce baş ve baştaki uzuvlar üzerinde yapılan uygulama etkinliklerinin amaçları ve sonuçları nelerdir?
11. Siz ve diğer insanlar bunları neden yapma ihtiyacı duyarlar?

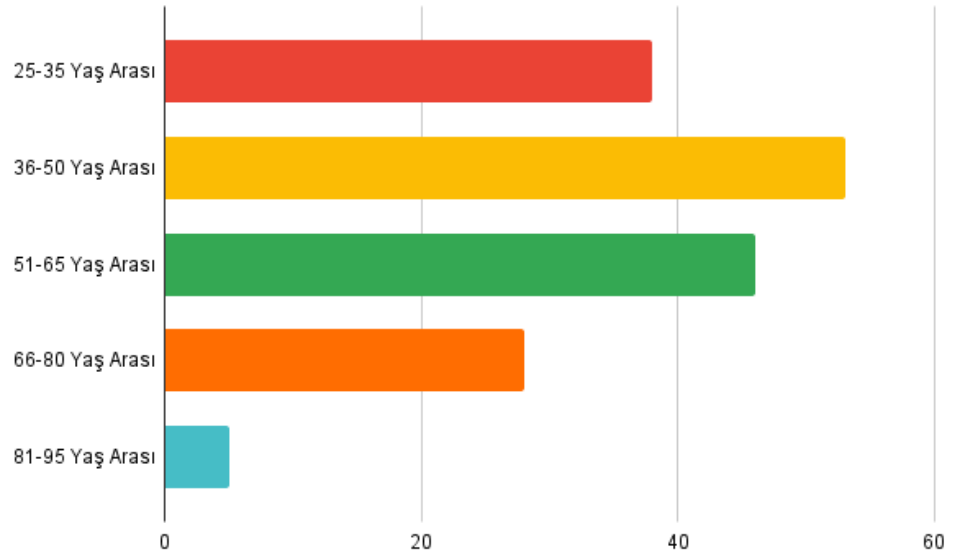
Aşağıda, görüşülen 170 kaynak kişi hakkındaki bilgilere ve derlemenin analizlerine yer verilecektir:

Grafik 1. Kaynak Kişilerin Cinsiyet Dağılımı



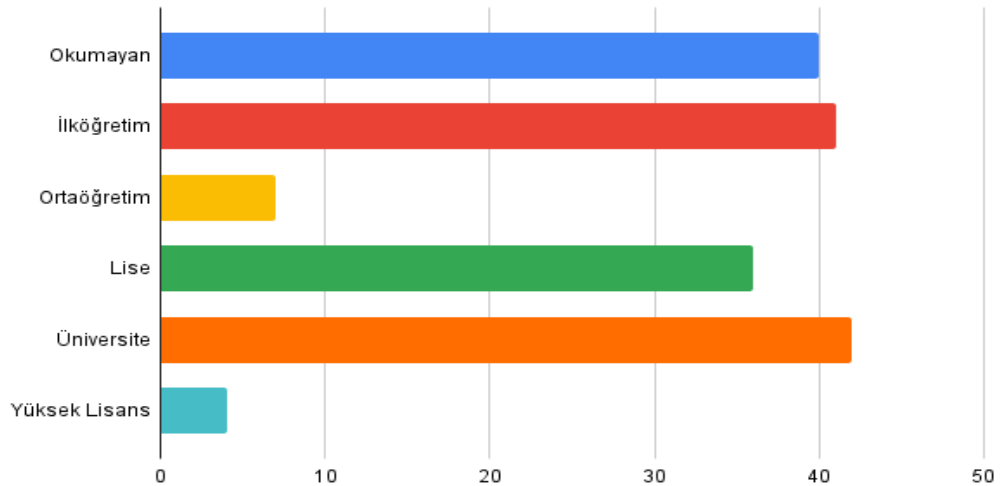
Grafik 1’de görüldüğü üzere, saha çalışmasındaki kaynak kişilerin çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır. Bunun sebepleri; baş ve baştaki uzuvlara dair inanış ve uygulamaların kadınlar arasında daha yaygın uygulanması, anneliğe bağlı olarak hamilelik ve doğumla birlikte kadın ve çocuk bedenine uygulanan ritüellerin fazla olması ve devamlılık göstermesidir.

Grafik 2. Kaynak Kişilerin Yaşlara Göre Dağılımı



Grafik 2’de kaynak kişilerin yaşlara göre dağılımları görülmektedir. 36-50 ve 51-65 yaş arasındaki kişiler, hayat tecrübelerine dayanarak inanış ve uygulamaları devam ettiren kitlelerdir. Burada 20-35 yaş arası gençlerin sayısının da yüksek olması; 36-50 ve 51-65 yaş kitlelerinin bunlara inanış ve uygulamaları aktarmasıdır. Bu Siirt’in içe kapalı ve geleneksel uygulamalarını devam ettiren bir toplum olduğunun göstergesidir.

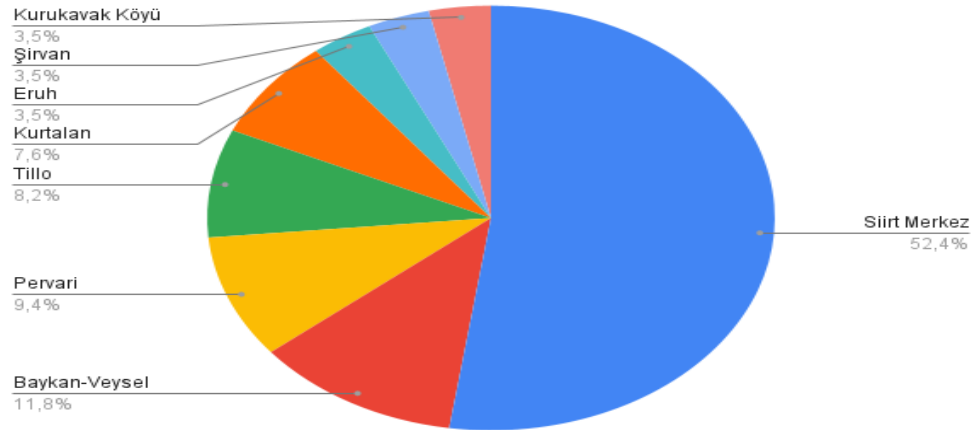
Grafik 3. Kaynak Kişilerin Eğitim Durumları Dağılımı



Yaşayan insan hazineleri; derlemedeki malzemeleri aktarmak, aktarırken de yeniden yorumlamak açısından gerekli bilgi ve becerilere sahip kişilerdir (Oğuz, 2013). Okuma-yazma bilmeyen ya da ilköğretim, lise, üniversite eğitimi almış kişilerin

oranın birbirine yakın olması baş ve baştaki uzuvlara dair inanış ve ritüeller adına tecrübelerinin aileden ya da çevreden edindiklerine işaret etmektedir.

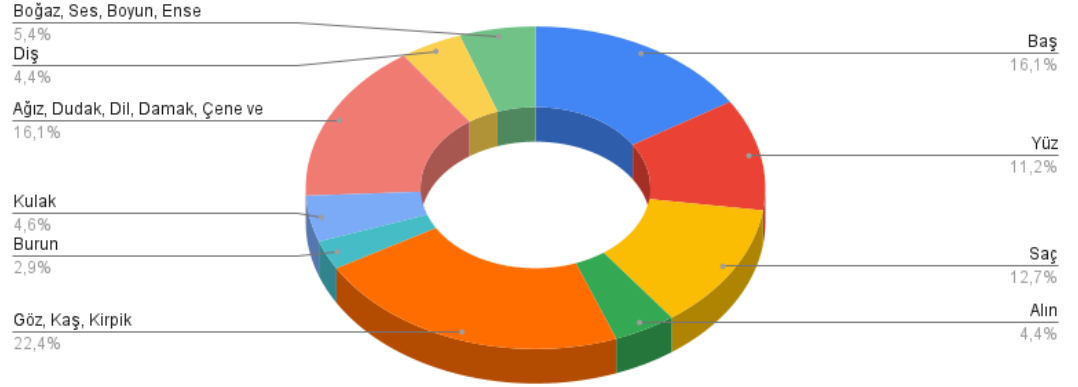
Grafik 4. Siirt Şehir Merkezi ve 6 İlçesinde Görüşülen Kaynak Kişilerin İlçe Dağılımı



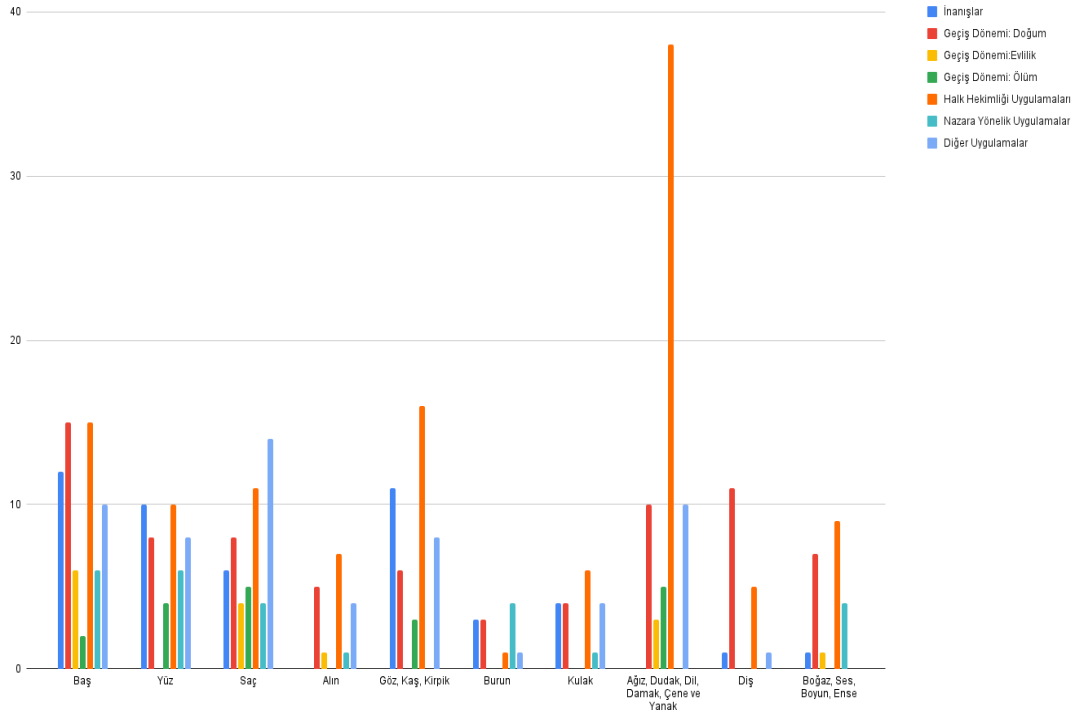
Toplam görüşülen kaynak kişi sayısı, 170'tir. Grafik 4'te Siirt şehir merkezinde görüşülen kaynak kişilerin fazla olması buranın Kürt-Arap karma nüfusun fazla olmasından dolayıdır. Sorulara cevap alınamadığı yerlerde kaynak kişilerin sayıları arttırılmıştır. Buradaki Kurukavak Köyü Yezidilerin¹ yaşadığı Kurtalan'a 25,7 km. uzaklıktaki Batman-Beşiri'ye bağlı köydür. Derlemede kültürel çeşitlilik amacıyla Yezidilerle de görüşülmüştür.

¹ Türkçe Sözlük'te (1998) Yezidi, İslam Ansiklopedisi'nde (2013) Yezidi, güncel sözlükte Yezidi olarak geçmektedir. "Musul, Halep ve Bağdat bölgelerinde yaygın bulunan, Tanrı'nın iyiliği, şeytanın kötülüğü temsil ettiğine, Tanrı ile şeytan arasında sürekli bir tartışma olduğuna inanan ve şeytanı yücelten bir İslâm mezhebi." (Türkçe Sözlük, 1998, 2445). Yezidi ve Ezidi olarak kullanım kendi aralarında da geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk.: (Taşgın, 2013).

Grafik 5. Alanda Derlenen İnanış ve Uygulamaların Uzuvlara Göre Dağılımı



Grafik 6. Baş ve Baştaki Uzufların İnanış ve Uygulama Dağılım Grafiği



Alanda derlenen inanış ve uygulamaların uzuvlara göre dağılım grafiği olan 5 ve dağılımın başlıklara göre ayrıntılarının verildiği grafik 6 birlikte analiz edilecektir: Grafik 5'te baş ve baştaki uzuvlara yönelik sahada derlenen inanış ve uygulama verilerinin dağılımı görülmektedir. %22, 4 ile göz, kaş ve kirpik inanca dair uygulamalar noktasında en fazla dilime sahiptir. Bunun sebebi, nazar olgusunun da bu uzuvların içerisinde yer almasıdır. Nazara yönelik inanış ve uygulamalar aşağıda,

grafik 7’de aktarılmıştır. Halk nazar Hak’tır inancını benimsediği için, nazardan korunma ve nazarı sağaltmaya yönelik pratikler geliştirmiştir. Bunların da içerikleri zengin ve örnekleri fazladır. Göz, kaş ve kirpik uzuvlarından, göze dair inanış ve uygulamalar daha fazladır. Bedende baş, başta göz önceliklidir. İnsanın yaşadığı hayatı algılamasını sağlayan ruhun penceresi, aynası gözdür. Yeni doğan bebekle bile ilk temas gözle olmaktadır. Göze bakarak kişilik tahlilleri yapılmaktadır. Ayrıca organlar içerisinde de beyne daha yakın, beyinle yakın bağlantılı ve dünyayla irtibatı sağlayan öncelikli organdır. Bu sebeple göze yüklenen manalara bağlı inanışlar grafikte de görüldüğü üzere fazladır. Grafik 6’da halk hekimliğine yönelik sağaltımlar göz uzvunda daha yoğundur. Çünkü göz, saça, kulağa ve diğer uzuvlara göre daha kolay hastalık kapmakta ve yaralanmaktadır. Bu kısımda gözün hastalıklarının sağaltımına yönelik pratikler geçiş dönemleri, nazar ve diğer uygulama örneklerinden daha fazladır. Kaynak kişi: “*Pirik, halk hekimi bizlerdik.*” (KK. 28) şeklinde ifade ederken diğer kaynak kişi; doktor olmadığı için doktor vazifesini kendilerinin üstlendiklerini, bebekleri tedavi etmek zorunda olduklarını, uygulama yapan kişilerin mecburiyetten dolayı kendilerini bu usullerde geliştirdiklerini (KK.89) aktarmaktadır. Göz, kaş ve kirpiklere yönelik geçiş dönemi ritüellerinde, doğum sonrası yapılan pratikler içerisinde özellikle; bebeğin gözüne sürme çekmek, limon ve anne sütü sıkmak merkez dâhil her ilçede bilinen ve sıkça yapılan uygulamalardır. Geçiş dönemlerine yönelik evlilik kısmında veri elde edilememiştir. Diğer uygulamalar başlığındaki dinsel içerikli uygulamalar da baba duasına yönelik gözlerin açılması hadisesi, gözle ilim vermek, Hacc’a gidenlerin döndüklerinde yakınları tarafından gözlerinin öpülmesi vd. uygulamalar içeriği zenginleştirmektedir. Bunların devamında, süs amaçlı yapılan uygulama ve gelincik-arpacık uygulaması yer almaktadır. Bahsedilen başlıkların analizlerine dördüncü bölümde ayrıntılı yer verildiği için burada geçilmiştir.

Grafik 5’te % 16, 1’lik orana; başla birlikte ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanak sahiptir. Öncelikle baş uzvuna bakılacak olunursa; başın kutsallığına yönelik inanışlar fazla iken grafik 6’da yer aldığı üzere geçiş dönemleri başa yönelik yapılan uygulama örnekleri de zengindir. Geçiş dönemi doğuma yönelik uygulamaların fazlalığı, yeni doğan bebeğin ve annenin başını korumaya yöneliktir. Baş korunursa tüm beden korunur inancına bağlı, doğum ve bebeklik süresince; bebeğin ve annenin başının altına ekmek, muska, dua, orak, firkete iğne vd. koruyucu unsurlar koymak yer almaktadır. Anne kötü ruhlardan korunmak için başına kırmızı kurdele takmaktadır.

Yine kırk çıkarma/ uçurma uygulamasında başa yapılanlar aktarılmıştır. Evlilik eşiğinde yer alan kına ve düğünde gelin ve damadın başına takılanların, başlarından dökülenlerin içerikleri zengindir. Geçiş dönemi son eşiği olan ölüm kısmında da yine başın bağlanması gibi hususlar yer almaktadır. Bunların her birisine yönelik örnekleri arttırmak mümkündür. Baş uzvuna yönelik halk hekimliği uygulamalarının örnekleri de zengindir. Özellikle baş ağrısını tedaviye yönelik; dinsel-büyüsel, ırvasa (telkin), parpılama yollu, madensel, hayvansal, bitkisel ve şifalı sularla, anne sütüyle sağaltma içeriğinde halk hekimi sağaltım metotlarının hepsi yer almaktadır. Baş uzvuna yönelik diğer uygulamalar da başta çevirme-baş dokundurma-baştan dökme, baş yoluyla ilim verme, başa takılanlar yer almaktadır. Dört ana başlığa yönelik örnekler baş uzvunda yer almaktadır.

Başla aynı orana sahip olan ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanağın verilerinin fazla olması bu kısımda birden fazla uzvun yer alması ve burada özellikle ağız uzvu hakkında halk hekimliğine yönelik uygulamaların diğer bütün uzuvlarınkine göre en yüksek olmasından ötürüdür. Ağız hastalıkları, ağız kokusu, konuşamayan, kekeme çocuk vd. hastalıkların tedavisi için halkın ağza uyguladığı pratikler zengindir. Halk hekimliğinden sonra geçiş dönemi doğum ve diğer uygulama örnekleri gelmektedir. Bu uzuvlarda inanış ve nazara yönelik uygulama verilerine sahada rastlanılmamıştır.

Grafik 5'te dördüncü verinin içeriğini %12, 7 ile saç oluşturmaktadır. Saç hakkındaki inanış ve ritüellerin eski kavimlerden günümüze değin uygulanmaya devam edildiği görülmektedir. Saç, kadının da erkeğin de süsü olduğu için saça verilen değer ve önem bölgede fazladır. Saç uzvuna yönelik diğer uygulama örnekleri en zengin olan dilimdir. Buradaki başlıklar: kız çocuklarının saçına yapılan uygulama, saçın şekli, kesimi ve kına yakma, yeni gelin ve saç, kel kalan kişilerin yaptıkları uygulama, bayram hazırlığı ve saç, nisan yağmuru ve saç şeklindedir. Diğer bir verisi fazla olan başlık her uzuvda olduğu üzere halk hekimliğidir. Saçın gürleşmesi, kelleşmeye karşı alınan tedbirler, saça kına yakma vd. uygulamaların zenginliği ile bu kısım da ön plandadır. Geçiş dönemine yönelik doğum adetlerinde de yeni doğan bebeğin saçının kesimi hakkında yer alan örnekler analiz edilmiştir.

Grafik 5'te beşinci verinin içeriğini %11, 2 ile yüz uzvu oluşturmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran öncelikli uzuv yüz olması nedeniyle doğuştan itibaren yüze dair inanışa bağlı uygulamalara Siirt ve ilçelerinde öncelik verilmektedir. Yüz uzvuna yönelik inanışlar baş ve göz uzuvlarında olduğu gibi fazladır. Uygulamalarda ise, geçiş

dönemi doğum kısmı yoğundur. Hamilelikte başlanılan uygulamalarla birlikte yeni doğan bebeğin yüzü güzel olsun amaçlı, doğum lekelerinin hem annenin hem de bebeğin yüzünden giderilmesine yönelik uygulamalar mevcuttur. Ayrıca bebeğin yüzündeki doğum kıllarının giderilmesi için de anne sütünün yüze masaj yaparak sürülmesi örneği verilmektedir. Yüz uzvuna yönelik evlilik uygulamaları kısmında veri derlenememiştir. Ölüm kısmında yüze yönelik aktarılanlar mevcuttur. Bölgede ölen kişinin yüzünün aldığı şekil ve renge göre kişinin akıbeti hakkında yorum yapılmaktadır. Yüzdeki sivilceler, yüz felci, yüz güzelliği halk hekimliği pratikleridir. Nazara yönelik örneklerin içeriğini genel olarak; bebeğin yüzünü nazardan korumak amaçlı yapılanlar oluşturmaktadır. Diğer uygulamalardaki içerikler yüz uzvunda da farklılık arz etmektedir. Örneğin; yüze süs ve şifa amaçlı yapılan dak/dek dikkat çekicidir. Yüzün güzelleşmesi için nisan yağmurunu toplayıp bununla yüzü yıkamak da diğer bir uygulamadır.

Grafik 5'te altıncı verisel değeri yüksek olan uzuvlar % 5,4 ile boğaz, ses, boyun ve ense uzuvlarıdır. Sahada boğaz ve boyun uzuvları hakkında inanışa dayalı veri elde edilememiştir. Ense uzvuna yönelik inanış: *"Bebek enseden öpülürse nazlı ve huysuz olur."* (KK. 19, KK. 32) şeklinde 1 tanedir. Geçiş dönemi uygulamalarında doğum uygulamaları fazladır. Bunlar; bebeğin boynu uzun ve düzgün olsun amaçlı yapılanlar, kırkları karışıp boynu düşen bebeklerin durumunu düzeltmek için yapılanlar şeklindedir. Özellikle kırkların karışması hadisesine bölgede dikkat edilmektedir. Bu durumdan dolayı yaşanan olumsuz hadiseler pratiklerle düzeltilmeye çalışılmaktadır. Evliliğe yönelik uygulama örneği de 1 tane olup ölüm üzerine uygulama mevcut değildir. Sonrasında halk hekimliğine yönelik uygulamalar fazladır. Boğaz ve boyun tedavileri için yapılan dinsel-büyüsel, madensel, bitkisel ve parpılama yollu sağaltmaların içerikleri zengindir. Nazara yönelik uygulamalarda, bebeğin boynuna akik taşı, 7 tane üzerleri çizilmiş yumurta kabuğu ve nazar kemiği asılmaktadır. Bunların bebeği, çocuğu nazardan aktif şekilde koruyacağına ve nazarı sağaltacağına inanmaktadırlar. Son olarak diğer uygulamalara yönelik boğaz ve uzuvları hakkında sahada veri elde edilememiştir.

Grafik 5'te yedinci verinin içeriğini %4,6 ile kulak oluşturmaktadır. İnanışlarda kulak çınlamasına sebep olan veriler ve analizleri yer almaktadır. Geçiş dönemi uygulamalarına yönelik doğum içeriğinde, diğer uzuvlarda olduğu gibi yeni doğan bebeğin kulakları düzgün olsun amaçlı yapılanlar mevcuttur. Bu içerikte fazla çeşitlilik

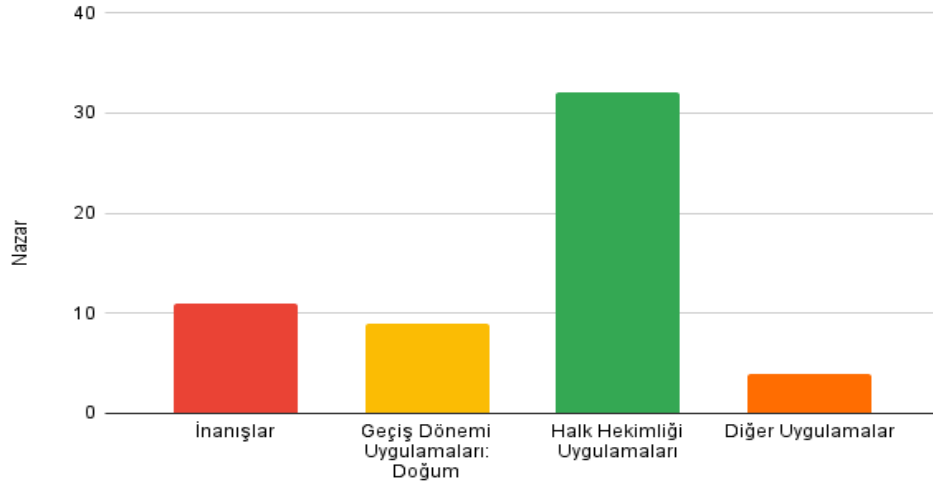
söz konusu değildir. Evlilik ve ölüm dönemlerine yönelik verilere sahada rastlanılmamıştır. Halk hekimliğine yönelik analizlerde; kulak ağrısı, kulak temizliği, sarılık hastalığında kulak arkasının jiletlenmesi gibi madensel, hayvansal, bitkisel, diğer ve parpılama yollu sağaltmalar açıklanmıştır. Nazara yönelik uygulamalarda ise, üst üste ölen erkek çocuğu ya da kız çocuklarından sonra doğan erkek çocuğu nazar olmasın amaçlı kulağına küpe takılması uygulaması analiz edilmiştir. Diğer uygulamalar içeriğinde de küpe takmak ve kulak çınlmasına yönelik örneklerle ve açıklamalarına yer verilmiştir.

Diş ve alın %4,4 olarak grafik 5’te yerini almaktadır. Dişle alakalı inanışlar 1 tanedir. Geçiş dönemi uygulamalarında ise, doğum kısmında bebeğin ilk dişinin çıkmasına yönelik diş hediği uygulamaları sahada zengindir. Evlilik ve ölüm kısımlarına yönelik veri derlenmemiştir. Halk hekimliğine yönelik uygulamalar diğer başlıklara göre diş uzvunda da daha fazladır. Burada, diş ağrıları ve diş temizliğine yönelik bitkisel, madensel, parpılama yollu sağaltma örnekleri mevcuttur. Diğer uygulamalar başlığında ise, süs amaçlı altın diş takma hadisesi yer almaktadır.

Alın hakkındaki inanışlara yönelik sahada veri elde edilmemiştir. Geçiş dönem uygulamalarından doğum bölümünde, öncelikle hamilelik sürecinde aş eren kişilerin alnında çıkanlar sonrasında yeni doğan bebeğin alnı güzel olsun amaçlı yapılan uygulamalar mevcuttur. Evlilik uygulamalarında, gelinin alnından sarkıtılan gümüş örneği yer almaktadır. Ölüme dayalı veri yoktur. Halk hekimliği pratiklerinde; alna okuma, ay hastalığında alna isle çizme gibi içerikler yer almaktadır. Bunlar dinsel-büyüsel, madensel ve telkin yollu sağaltmalara örnektir. Özellikle ay tutulmasında hastalanan çocuklara yönelik tedavi örnekleri bu içerikte zengindir. Nazara yönelik uygulamaların içeriğinde, alna is sürmek yer almaktadır. Diğer uygulamalarda ise, kurban kanının alna sürülmesi örneğine yer verilmiştir.

Son olarak %2,9 ile burun uzvu yer almaktadır. Burunla ilgili inanış örnekleri azdır. Doğum kısmında, yeni doğan bebeklerin burnunun düzgün ve güzel olması için yapılan uygulamalar mevcuttur. Burada ayrıca yeni doğan bebeğin burnunun 3 kere öpülmesi hadisesi de vardır. Diğer uzuvlarla kıyas yapıldığında halk hekimliğine yönelik uygulama örneği burada 1 tanedir. Nazara yönelik uygulamalarda, bebek nazar olmasın amaçlı burnunun ucuna bakmak, burnunu çekmek gibi uygulamalara yer verilmiştir. Diğer uygulamalar başlığında 1 tane örnek açıklanmıştır.

Grafik 7. Nazara Yönelik İnanış ve Uygulamalar



Her uzuvda nazara yönelik uygulamalar başlığı yer almaktadır. Göz, kaş ve kirpiklere yönelik uygulamaların içeriğinde nazara yönelik inanış ve uygulama verilerinin fazla olması, burada ayrıca nazara yönelik inanış ve uygulamalar başlığında bir bölüm ekleme ihtiyacını doğurmuştur. Siirt ve ilçelerinde nazar olgusu aktiftir. Halk; nazarın Hak olduğuna, nazardan gelen kötü enerjiye, hastalıklara inandığı için korunma ve tedavi yolları geliştirmiştir. Bu da inanış ve uygulama örneklerinin artmasını sağlamaktadır. Nazara yönelik inanışların içeriğindeki başlıklar; nazar belirtileri, gözle ve dille nazar değmesi şeklindedir. Buradaki örneklerin sayısı halk hekimliğine yönelik uygulamalardan sonra gelmektedir. Uygulamalarda özellikle halk hekimliğine yönelik pratiklerin fazla olması nazarın sağaltımına halkın dikkat etmesiyle ilgilidir. Buradaki örnekler; suya okuyup üfleme, korunmak amaçlı türbe örtülerinden parçalar ya da toprak alıp bedeninde taşıma, muska takma, üzerlik otu yakıp evde ve nazarlı kişinin bedeninde gezdirme, bunu aynı zamanda kurban kemikleriyle de yapma, kurşun dökme vd. olmak üzere zengindir. Geçiş dönemi (doğum) ve diğer uygulama örnekleri de yine nazardan korunma ve nazardan kurtulma amaçlı örneklerin sıklıkla yer aldığı içeriklerdir.

Sonuç olarak; grafiklerdeki veriler Siirt ve ilçelerindeki baş ve baştaki uzuvlara yönelik inanış-uygulama örneklerinin zengin olduğunu göstermektedir. Bu dördüncü bölümdeki kültürel inceleme analizleri ile de görülmüştür. Sahada ritüellerin yaygın olarak yapılması ve gelecek kuşaklara aktarımının altında yatan nedenler önemlidir. Burada Durkheim'in ritüellerin toplum içerisindeki işlevlerini özetlediği dört maddesi de devreye girmektedir (And, 1985; Günay, 1990):

1-Ritüel, ferdi toplumda yaşamak için gerekli düzenini sıklığına, acı çekmeye hazırlamakta ve bu yolla eğitmektedir.

2-Ritüel, fertleri bir araya getirerek bu sayede toplumsal bağları güçlendirmekte ve ortaklığı pekiştirmektedir.

3-Ritüelin toplumda, canlandırıcı etkisi mevcuttur. “Geleneklerin sürmesi, inançların tazelenmesi, değer yargılarının, törelerin kökleşmesine yardım ederek toplumda müşterekliği paylaşmayı bütünleşmeyi sağlar.”

4- Ritüel, toplumun bir üyesi olmanın mutluluğunu vermekle birlikte toplumun sıkıntılı dönemlerinde, kişilerin duygularını birlikte dile getirmelerini sağlar. Aynı zamanda bozulan dengeleri de düzeltmektedir.

Bahsedilen bu hususlar sahada derleme esnasında gözlemlenmiştir. Kaynak kişilerden birisi: “*Bu anlattıklarımız gerçektir ve bizim yaptıklarımızdır. İnanırsanız şifa bulursunuz.*” (KK. 13) şeklinde ifade ederek ritüelin inanç boyutuna bağlı canlandırıcı etkisini göstermektedir.

Bu doğrultuda Çobanoğlu (2000), yukarıdaki işlevlere ek olarak Bascom’un dört işlevini de harmanlayarak aşağıdaki maddeleri aktarmaktadır. Bu uyarlama Siirt saha çalışmasındaki verilerin içerikleriyle de örtüşmektedir:

- 1- Birleştirici İşlev: Fertleri bir araya getirerek toplumsal bağları güçlendirmekte ve ortak değerleri pekiştirmektedir. Geçiş ritüelleri olan doğum-evlilik-ölüm gibi eşik zamanlarındaki ritüellerde fertler bir araya gelerek ortak bir amaç için ortak bir faaliyet yapmaya çalışmaktadırlar. Bu da topluluğun birliğini sağlamaktadır. Birlik ve beraberliğe göre kurulu toplumsal yapıda çeşitli nedenlerle oluşan ve bu sistemin uyumunu azaltan, ahengi, bütünlüğü bozan “karşı fonksiyon” (Nirun & Özönder, 1990). Konumundaki küslük veya dargınlıkların ortadan kaldırılmasına destek vermektedir.
- 2- Canlandırıcı İşlev: Kalıplaşmış davranışlar olarak bilinen ritüellerin, uygulandığı toplumda “canlandırıcı, geleneklerin devamlılığını sağlayıcı, inançları tazeleyici ve bu şekilde değer yargılarının, törelerin köklenmesine yardım ederek toplumun canlı şekilde ayakta kalmasını sağlama işlevi” mevcuttur.

- 3- Eğitici İşlevi: “Toplumsal gerekli kıldığı düzen bağını, bir arada olma ve aynı değerleri paylaşma gereğini tek tek fertler üzerinden aynı değerlerin etrafında eğiterek yapmaktadır.” Geleneksel kültürel değerlerin kuşaklar arası öğretimini sağlayarak aktarımın devamlılığını sağlamaktadır.
- 4- Mutluluk Verici (Rahatlatıcı) İşlev: Yapılan ritüeller toplumun bir üyesi olma mutluluğunu uyandırmakla birlikte toplumsal ve kişisel baskılardan kaçıp kurtulma mekanizmasını kişide oturtturarak bedensel ve ruhsal rahatlamayı, mutlu olmayı sağlamaktadır. Eğlencelere, düğünlere, törenlere katılanlar gerçek hayattan bir müddet uzak kaldıkları için günlük endişe, stres, bireysel yalnızlık gibi hususlardan uzaklaşarak bir müddet de olsa mutluluk ilacıyla rahatlamaktadırlar (Nirun & Özönder, 1990).

Ritüellerin birleştirici, canlandırıcı ve eğitici işlevlerine yönelik sahada örnek olarak, aşağıdaki resimde yer alan kaynak kişinin (KK.31), türbeye 6-7 yaşlarındaki torununu götürüp ritüellerini önce kendisi yaparak torununa örnek olması sonra da torununa kendisi yaparak gelecekte bunu devam ettir bilincini aşılamasıdır. Bu kültürel öğrenme-adapte olma-kodlanma (Karataş 2020) üçlüsüyle geleneği yerleştirme ve devam ettirme hususudur. Büyüklerden alınan aktarımla değerler pekişmekte, devamlılık sağlanmakta ve eğitici kısım da devreye girmektedir.

Fotoğraf 1, 2, 3. Yaşlı Teyze ve Torunu Türbe Ziyaretinde



Malinowski'nin “İhtiyaçlar Teorisi” (1992) içeriğinde; ihtiyaçların özünün hangisinin temel hangisinin arizi olduğunu, kültürel ihtiyaçların nasıl ortaya çıktığını

belirlenmenin önemli olduğu üzerinde durulur. Her kültürün biyolojik ihtiyaçları yani metabolizma tarafından belirlenen ihtiyaçları vardır ki bunlar; üreme..., yağış, rüzgâr, zararlı iklim ve hava faktörleri, tehlikeli hayvan ve insanlardan korunma, kas ve sinir sistemini hareketle ve gelişmenin denetlenmesiyle forma getirme ihtiyaçlarıdır. Her kültürel ilerleme bu şekilde bedensel bir ihtiyacın giderilmesine hizmet eder (s. 35-36). Derlenen veriler ışığında, baş ve baştaki uzuvlarla ilgili inanış ve uygulamalar kaynak kişilerin de aktardıkları üzere eskiye nazaran azalmış olmasına rağmen ihtiyaçlara ve yukarıda bahsedilen işlevlere hizmet etmesine yönelik aktarım sağlanmaktadır: *Eskiden bu metotla yapılıyordu, günümüzde yeni usullerle devam etmektedir.*” (KK. 18). *“Mârifetnâme’de geçen beden hakkındaki yorumlara, büyüklerimizden duyduklarımızla inanıyoruz. İnanışları eskilerden duyduk, neden niçin diye sorgulamadan devam ettiriyoruz.”* (KK. 19). *“Biz eski inanışlara göre yaşıyoruz ve faydalarını da görüyoruz. İnançlarıma çok bağlıyım.”* (KK. 127). Kaynak kişiye bu inanışa bağlı uygulamaların temelinde ne olduğu sorulduğunda:

“İnanış ve uygulamaların temelinde merak ve psikolojik olarak kendini rahatlatma vardır. Yapılan ritüel kişinin ihtiyacını giderip psikolojik olarak rahatlatma vazifesi yaptığı için kişilerin tercihidir. Kişiye terapi yapar. Vicdan mekanizmasını rahatlatır. Büyüklerim yaptı, ben yapmazsam olmaz. Modern psikolojinin temelinde vardır bunlar. Gelenekselden beslenerek rahatlama terapisi bu ritüeller.” (KK. 26). Şeklinde açıklamaktadır.

Bu doğrultuda derlemenin amacı ve önemi ise; Siirt’in, güncel varlığını daha çok sözel kaynaklarla muhafaza eden bir şehir olmasına yöneliktir. Unutulmaya yüz tutan somut ve somut olmayan inanış ve uygulama mirasının aktarılmayan kısımlarının bilim alemine yeniden kazandırılması, baş ve baştaki uzuvlar hakkında kadim kültürden gelen değerlerin topluma ilave edilmesi, kültür ve kültüre ait normların sürdürülebilirliğinin gösterilmesi gibi hususlar bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Alan çalışması, geleneğin geçmişten geleceğe aktarıldığını göstermektedir. Ancak beden folklorunun kültür aktarıcıları mevcut şartlar sonucunda sözel dokuyu kuşaklara aktaramadan vefat etmektedir. Geleneğin aktif koruyucuları ve aktarıcıları, sahip oldukları kültürel dokuyu geleceğe taşımaya çalışsalar da teknoloji ve küresel çağa bağlı olarak aktarım ve iletişim yollarının değişmesi, geleneğin güncellenememesi, geçmiş ve gelecek arasında bir bağ kurulamaması gibi

nedenlerle kültürel dokunun zamanla zayıflamaya başladığı görülmektedir. Bu bağlamda bu tez ile geleneğin yeniden gündeme getirilmesi amaçlanmaktadır.

1.4.2. İşlevsel Yaklaşım

Saha çalışmasında derlenen malzemeler; İşlevsel Halk bilimi Kuramında yer alan Durkheim'in (2004), Malinowski'nin (1992) ve Bascom'un (2019) işlevsel çözümleme modellerine göre analiz edilmiştir.

Temel klasik teorilerin çoğu işlevseldir ve işlevselcilik, toplum teorisi, genel metodoloji veya sosyolojik olaylara yaklaşım tarzı olarak benimsenmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk yıllarında Comte, Marks, Spencer İşlevselcilik disiplinine aracılık etmişler ardından Durkheim, Pareto, Weber, Malinowski, Bascom da bu disiplini desteklemişlerdir. Durkheim'in yapısal işlevciliği, işlevsel teorilerin tarihinde en etkili olandır (Abrahamson, 1990).

İşlevsellik; yapısal, toplumsal, bireyci ve kişiler arası işlevsellik olmak üzere modellere ayrılmaktadır. Durkheim, kültürel unsurların işlevinin belirli bir yapısının olduğunu aktarmaktadır. Durkheim'e göre (2004) her birey yer, içer, uyur, düşünür ve bu işlevleri düzenli yerine getirirken topluma da yarar sağlamaktadır. Hayat ile yapı organ ile işlev arasındaki düzeni sosyoloji açıklayabilmektedir. Yapı mekânda, işlev de zamanda analiz edilen unsurlardır. Yapısal yaklaşımlar genellikle alansal örgütlenmeyi incelemektir. Yapısal analiz, bir folklorik unsurun yapısal olarak tanımlanmış veya kategorileşmiş olgularını, yasal sistemle uyumlu olmasını ve diğer sistemlerle bağlantısını sorgulamaktadır. Burada toplumların yapı ve formu bunu belirlenmektedir. Örneğin; Batman, Urfa, Mardin gibi bölgelerde yüze yapılan dak/dek Siirt ve ilçelerinde yapılmamaktadır. Siirt'teki Araplar buna haram demektedirler ve kadınların yapmasına izin vermemektedirler. O halde inanışa dayalı yapılan pratiklerin analizleri toplumların yapılarının da sorgulanılmasına yöneliktir. İşlevsellik modeliyle de amaçlar, hedefler, sahanın aktivitesinin sorgulanması, bunların işlevlerinin açıklanması, kıyaslanması devreye girmektedir. Yapı ve işlev, farklı alanlara hitap etse de yapısal-işlevciler aradaki farklılıkları bütünleştirerek işlevsel yapıları birlikte açıklamaktadırlar (Abrahamson, 1990). Örneğin, Siirt saha çalışmasındaki kulak uzvuna yönelik geçiş dönemlerinden doğum sürecine yönelik uygulamalara bakıldığında, elde edilen verilerin içerikleri, kimlere yapıldığı, kimlerin yaptığı, zamanı ve mekânı gibi uygulamanın parçadan bütüne giden yapısal özellikleri

analiz edilmektedir. Bu aktarımlarda yapı ve işlev bir bütün halinde analiz edilmektedir.

İşlevsellik kuramının modellerinden olan Toplumsal işlevselcilik ise, Durkheim'in bireysel ihtiyaç ve güdülerini dışarıda tuttuğu, sosyal düzeni ve bunun öğelerini öncelikli gösterdiği bir yaklaşımdır. Ona göre toplumsal olgu, bireysel birtakım eğilimler değil kolektif düzeydeki sosyal unsurların inanç, eğilim ve pratiklerini kapsamaktadır. Peki, bu sosyal olgular nasıl açıklanabilmektedir? Sosyal olgular, bireylerin yaşam sürelerini aştıkları için sadece bireysel olgularla açıklanamazlar. Önceki kuşakların geliştirmiş oldukları sosyal olguları bireyler ölseler bile devam ettirmektedirler. Bu yüzden önceki sosyal olgulara bakmak gerekmektedir. Bu olguların zamanla işlevleri değişse de yapıları var olmaya devam edecektir (Durkheim, 2004; Abrahamson, 1990). Bu içerik saha çalışmasında da gözlemlenmiştir. Kaynak kişilerin yaptıkları inanışa dayalı uygulama pratikleri, kendilerinden önceki kuşakların yaptıklarının devamlılığı niteliğindedir. Kaynak kişilerden bazıları, inanmıyorum ama anlatayım deyip verileri aktarmaya devam etmişlerdir. Bunun sebebi, atalardan gelen aktarımı devam ettirme bilinci ve kültürel unsurları nesillerin unutmamasını istemeleridir. Diğer bir husus da Siirt ve ilçelerindeki kutsal mekanlarda uygulamaların durmadan devam ettirilmesi, yabancılara da aktarılması toplumsal işlevciliğin bir göstergesidir.

Bireyci işlevsellik ise toplumcu işlevselliğin aksine, temelinde bireyin psikolojik ve biyolojik ihtiyaçlarının yer verildiği modeldir. Böylelikle sosyal kurumlar, kültürel değerlere ve bireysel ihtiyaçlara karşı gösterilen işlevsel tepki mekanizmalarıdır (Abrahamson, 1990). Bireyci işlevselcilik yaklaşımının ilerlemesini sağlayan önde şahıslarından birisi Malinowski'dir. Malinowski'ye göre (1926), bir öykünün doğası sadece metinle sınırlanmaktadır. Ancak bir yerli masalın işlevsel, kültürel ve pragmatik kısmı, metindeki gibi somutsal ve sınırlı kalmaz. Bağlamsal ilişkilerle de kendisini gösterir. Yani metin bağlamla canlıdır. Bu doğrultuda Malinowski'ye göre işlevselcilik (1992, 28, 35, 67), “gerçekte olup biteni ve gözlenebilir olanı somut ve kesin göstermektedir.” İşlev her zaman bir ihtiyacın doyurulmasını açıklamaktadır. En basitinden bir yemek yeme ediniminden başlanıp kutsal eyleme kadar gitme şeklinde olabilmektedir. İşlev, araştırmayı belirli sosyal fenomenlerin kültürel amacı ve canlılığı kapsamında yönlendirmek, toplumsal oluşumun daha iyi kenetlenmesi için kapasite ve maddi değerlerin, düşünce ve

inançların verimli şekilde alışverişi, değiş tokuşudur. Malinowski, temel ihtiyaçlar ve kültürel şekilde karşılanmasının yeni kültürel ihtiyaçlarla bağlantı kurulmasını sağlamak ve bu ihtiyaçların topluma, insana nasıl amaçlar yüklediğini göstermeye çalışmaktadır. Bunu da şu şekilde aktarmaktadır:

Tablo 1. Temel İhtiyaçların Kültürel Şekilde Karşılanması

Temel İhtiyaç	Kültürün Tepkisi
Metabolizma	Beslenme sistemi
Üreme	Akrabalık
Bedensel rahatlık	Konut
Güvenlik	Koruma
Hareket	Faaliyetler
Büyüme	Eğitim
Sağlık	Hijyen (sağlık bakımı)

Kaynak: Malinowski, 1992, s.105

Temel ihtiyaçlarla kültürel beklentiler, tepkiler doğru orantılıdır. Her kültür biyolojik ihtiyaçları doyurmak zorundadır. Bunlar, metabolizma ile belirlenmekte, “üreme, fizyolojik ısı koşulları, yağıştan, rüzgârdan, zararlı iklim ve hava faktörlerinden korunma, tehlikeli hayvan ve insanlardan korunma, gerektiğinden dinlenme, kas ve sinir sistemini hareketle ve gelişmenin denetlenmesiyle” meydana gelen ihtiyaçlardır. Bu doğrultuda işlevselcilik kültürün, bireysel ve kolektif yaşam standardına hangi yükselişi sunduğunun, hangi gelişimi sağladığının incelenmesidir (Malinowski, 1992). Bu aktarımlara göre, işlevselcilik bir folklor ürününe ayrıntılı sorularla bakabilmektir. Baş ve baştaki uzuvlara yönelik inanışların amacı, fonksiyonları nelerdir? Yukarıda bahsedilen maddeler içerisinde özellikle sağlık kısmında, halk hekimliğine yönelik sağaltım örneklerinin tezde fazla olmasının nedenleri nelerdir? Halk hekimliği pratiklerinin işlevleri nelerdir ki, halk doktora gitmekten önce bunları tercih etmektedir? Yine diğer başlıklardan beslenme sistemine bağlı olarak, baş ve baştaki uzuvlara yönelik yapılan; geçiş dönemi (doğum-evlilik-ölüm), halk hekimliği, nazara yönelik ve diğer uygulamalarda hangi besinler, maddeler kullanılmaktadır? Hastalıkların sağaltımında hangi bitki, maden, hayvan unsurları devrededir? Bu soruları arttırmak mümkündür. Bu unsurların hepsi bütün halinde değerlendirilmektedir. Çünkü incelenen varlık insandır. İnsanın bedensel ve ruhsal

ihtiyaçları da bütüncül olarak analiz edilmektedir. Kaynak kişi bu ifadeleri destekler mahiyette şunları aktarmaktadır:

Son olarak kişiler arası işlevsellik ise, Durkheim'in işlevsel modeline daha yakın olan İngiliz sosyal antropoloğu A.R. Radclif tarafından Malinowski'nin bireyci işlevselliğine karşı ortaya attığı bir modeldir. Bu şahıs Malinowski ile Durkheim arasında bir yerde durarak, kişiler arası etkileşimi, devam eden sosyal ilişkilerin yapısı içinde olan özel baskı-uyarlama mekanizmalarının işlevleri ile açıklamaktadır. Örneğin; şakalaşma, armağan verme, sakınma, ayrıcalıklı yakınlık, bağlılık, çatışma vb. gibidir. Bu örüntüleşmiş ilişkiler bireyleri bütünleşmiş bir davranışsal kalıplara sokmaktadır. Bunların altında yatan işlevler nelerdir? Bunlara cevap arayan model kişiler arası işlevselliktir. Örneğin; şirvan'da 80 yaşındaki kaynak kişi (KK. 31), türbeye 6-7 yaşlarındaki torununu götürüp ritüellerini önce kendisi yaparak torununa örnek olmakta sonra da torununa kendisi yaparak, yaptırarak gelecekte bunu devam ettir bilincini aşılamaktadır. Bu kültürel öğrenme-adapte olma-kodlanma (Karataş, 2020) üçlüsüyle geleneği yerleştirme ve devam ettirme hususudur. Babaanne-torun ayrıcalıklı yakınlık, bağlılık gibi unsurların örüntüleşmiş ilişkiler bağlamında inanca dayalı uygulamaların devam ettirilmesi kişiler arası işlevsellik modeliyle aktarılmaktadır. Sonuç bölümünde bunların ayrıntılarına yer verilmiştir.

İşlevsellik kuramının önde isimlerinden olan Bascom da folklorik unsurların işlevselliğine maddeler belirlemiştir. Bascom (2019); folklorun sosyal bağlamı, kültür-folklor ilişkisi ve folklorun işlevleri üzerinde durmaktadır. Folklorun sosyal bağlamı ve kültür-folklor ilişkisini ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Üzerinde durulan folklordaki işlevselciliğin ilk kuralı ise, eğlencedir. Eğlence, Bascom'a göre en önemli işlevdir. Çünkü çoğu gülme unsurunun altında derin manalar yer almaktadır. Aynı içerik hayal ve fantezi görüşleri içinde geçerlidir. İkinci işlev ise, "kültürün onaylanması ve ritüelleri gözlemleyen, icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanmasıdır." Üçüncü işlev, okuma-yazma bilmeyen kültürdeki eğitim işlerini kapsamaktadır. Dördüncü işlev de sıklıkla gözden kaçırılan kabul edilmiş davranış zincirlerini sürdürme işlevidir. Davranışları, inançları, kurumları geçerli kılmak için, folklorun bazı şekillerini, sosyal baskı uygulanması ve sosyal kontrol uygulanması gibi analiz etmek gerekmektedir. Bu dört işlevi Özkul Çobanoğlu (2010) şu şekilde toplamıştır:

1. “Hoş vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme işlevi”: Bu işlev önemlidir ancak tek işlev değildir.

2. “Değerlere, toplum kurumlarına ve törelere destek verme”: Folkloru icra edenler ve bu icraları seyredip dinleyenler, icra edilen folklor a ait kültürün ritüellerini toplumsal kurumları ve değerleri onaylamaktadır. Bu da toplumsal kurum ve değerleri güncelleştirmekte, güçlendirip kökleştirmektedir.

3. “Eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktararak eğitilmesi işlevi”: Yazılı kültür geleneği olmayan ya da zayıf olan sözlü kültür ortamının tek kültür olduğu toplumlarda folklorik bilgiler tarihi değer taşımaktadır. Böyle toplumlarda folklor kültürün aynasıdır.

4. “Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulmak için bir kaçıp kurtulma mekanizması”: Kabul edilmiş davranış kalıplarına uygun davranmak ve bu şekilde olan kişisel ve toplumsal baskılardan kurtulabilmektedir.

Aktarılan bu dört madde de Siirt ve ilçelerindeki saha çalışmasından elde edilen verilerin işlevlerini içermektedir. Saha çalışmasındaki inanışa bağlı uygulamalar eğlendirirken eğitmekte, içeriğindeki inanç, gelenek, adet vb. kültürel unsurlarla töreler desteklemekte, aktarımlar tecrübeli kişiler tarafından gelecek kuşaklara yapılmakta, özellikle de bu uygulamalar toplumsal baskılardan kurtulmak için kaçıp kurtulmayı sağlamaktadır. Siirt kapalı bir toplumdur. Özellikle ilçelerde derlenen verilerden hareketle; kabul edilmiş davranışlar, değerler devam ettirilmezse toplumsal baskılara maruz kalabileceğine inanma durumundan dolayı uygulamaların aktif şekilde yapıldığı gözlemlenmiştir. Kaynak kişi bunu şu şekilde ifade etmektedir: *“Bizim Siirtlilerin örf, âdet ve gelenekleri ilçeden ilçeye farklıdır. Siirt kapalı bir toplum olduğu için inanışlar korunmaktadır.”* (KK. 63). Bölgede yaşam genelde büyük aile şeklindedir. Babaanne ya da anneanne, dede çekirdek aile yanında yaşadığı için, bu kişiler de genellikle gelenekleri, inanış ve uygulamaları bilen yaşlı, tecrübeli kişiler olmaları nedeniyle gelin de kişisel ve toplumsal baskılardan kurtulabilmek adına gördüklerini devam ettirmektedir. Buna örnek Şirvan’da kayınvalidesiyle birlikte yaşayan gelin verilebilir: *“10 yıldır kayınvalidemle birlikteyiz. Bunları kayınvalidemden, büyüklerimden öğrendim.”* (KK. 32). Yine diğer kaynak kişiler de şunları aktarmaktadır:

“Eskiden hekimler yoktu. Annelerimiz bu uygulamaları öğrenmeye mecburdu. Bilgiyi ve kültürü aktarmak bir nevi mecburiyetti. Bunlar inanç meselesidir, önceden inanç çoktu. Her hastalığa bir ziyaret yeri vardı. Samimi inandıkları için Allah da o ziyaretin yüzü suyu hürmetine şifa verirdi. Ama şimdi biz düzgün değiliz, içimiz ve dışımız bir değil. Biz de aynı inançla gidersek şifa buluruz. Olay inanç meselesidir.” (KK. 24).

Görüşülen 170 kaynak kişinin çoğu; büyüklerim de böyle yapardı, ben de devam ettiriyorum şeklinde ifadeler kurmaktadırlar.

1.4.3. Sembolik Yaklaşım

Sembolik yaklaşım modeli, antropolojinin içerisinde değerlendirilmektedir. Sembolik ve yorumsamacı antropoloji, “20. yüzyılın sonraki yarısından sonra kültüre ilişkin anlamın sistematik karakterini anlamak” üzerine kuruludur. Durkheimci yapısalcılık ve yapısalcı/işlevcilik uzun süreden beri gerileme göstermekte iken, sembolik antropoloji denilen yeni bir araştırma bu eksiklere cevaplar vermeye çalışmıştır. Yapısalcı kuramda temel öncelik, kültürün insanlara hizmet etmesini incelemekten öte insanları sınırlamak ve kontrol etmek gelmekteydi. Bu baskıcı hal arttıkça yeni arayışlar devreye girmeye başladı. 1960-70’li yıllarda anlamı keşfetmek, analiz etmek adına sembollerin dilleri ve yorumları aktarılmaya başlanmıştır. Sembolik antropolojiyi aktaran öncü isimlerden birisi Victor Turner’dır. Ritüelin anlamına, önemine ilişkin yorumlarıyla bu yaklaşımı ileriletmiştir (Erickson & Murphy, 2019). Turner (2020); bir ritüelin içyapısını anlamak istiyorsak, onun sembollerine vakıf olmak gerektiğini ifade etmektedir. Bu da ancak, ritüel sahibi toplumun o ritüeli nasıl yorumladığını bilmekle olmaktadır. Bunu klasik mitolojik döngülerde yer alan kozmolojiyi ortaya çıkarıp ritüelleri mitlerdeki yapısal modellere göre açıklayarak yapmamaktadır. Onun metodu, ritüellerin temel yapıtaşları olan molekülleri yani sembolleri açıklamak ve yer alan malzemeyi bu semboller üzerinden analiz etmektir. Semboller genelde tek anlamlı değil çok anlamlıdır. Sembollerin göndergelerinin tamamı aynı mantıksal bir düzende değildir; birçok toplumsal deneyim ve etik değerlerin bütününden gelmektedir. Turner’ın saha çalışması Kongo’daki Ndenbu bölgesine aittir. Ndenbu ritüellerinde kullanılan neredeyse her nesne, jest, şarkı, dua, mekân, zaman kendisinden başka bir şeyi simgelemektedir. Ndenbular, ritüel unsurlarının sembolik işlevlerinin farkındadırlar. Bu sebeple ritüeller

sembol işaretler üzerinden anlamlı şekilde açıklanabilmektedir. Turner gibi, Douglas'a göre de (2007), yaptığımız her şeyin belli bir anlamı ve bilinçli bir sembolik özelliği vardır. Sembolik örüntüler, ritüeller yoluyla işlenmekte ve açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde birbirinden ayrı unsurlar ilişkilendirilmekte ve ayrı ayrı deneyimler anlamlandırılmaktadır. Douglas (2007) ritüellerin sembolik açılımını şu şekilde ifade etmektedir:

“Toplumsal ritüeller, onlar olmaksızın yok olup gidecek bir gerçeklik yaratır. Ritüelin toplum açısından, kelimelerin düşünce açısından arz ettiğinden daha büyük bir öneme sahip olduğunu söylemek abartılı olmaz. Zira bir şeyi bilmek ve ona uygun kelimeler bulmak ancak ritüel sayesinde gerçekleşir. Öte yandan, sembolik eylemler olmaksızın toplumsal ilişkilerden de bahsedilemez. Bireysel açıdan düşünüldüğünde de kişinin odaklanma mekanizmasını, belleği kuvvetlendirme yöntemini ve deneyim kontrolünü sağlayan yine sembolik eylemlerdir.” (s. 87).

Sembol; iz, işaret, nişan ve anlam bütünü demektir. Her sembol kendisinden önce ve sonrakinin zinciridir ve hepsi bütündür. Sembolü oluşturan her bir unsur (inanış, ritüel) o sembolün anlam gücünü pekiştirir ve onun devamlılığını sağlar. Bedende uygulanan inanışa bağlı ritüellerin de her biri semboldür, birer nişandır ve beden sembolizasyonunun çözülmesinde aynadır. Beden, sembollerin açığa çıktığı ana mekandır. Örneğin kollara, yüze veya göğse yapılan dak bir göstergedir. Bedenin hangi uzvunda var ise oranın sembolüdür ve bu sembol anlaşılmayı beklemektedir. İnanç ve ritüeller sembolik yapıdadır. Rzasoy'un (2020) destan ve masallarda bahsettiği açık anlam ve örtük anlam ifadelerini inanç ve uygulamalarda da görmek mümkündür. İnanç ve ritüel; görüntüde zaman ve mekânda açık anlamlı gibi gözükseler bile arka anlam yani örtük anlam da semboller zincirine sahiptirler. Öncelikle ritüellerde bilinçaltı ve bilinç akışı vardır. Ben inandım, uyguladım, fayda da gördüm ve bilinç altımda bu ritüel yer edindi. Benden sonra torunlarıma, kuşaklara aktarımı, akışı sağlamam gerekmektedir, bilinci var olmaktadır.

Saha çalışmasında derlenen malzemelerin analizlerinde bu yaklaşım metodundan faydalanılmıştır. Derlemede elde edilen bir veride, yeni doğan bir bebeğin burnunu 3 kere öpmek yer almaktadır (KK. 18). Bu sembolik bir davranıştır. Burun ve 3 kere öpmek ritüelin sembolleridir. Neden, göz, yanak ya da başka bir uzuv değil de burun öpülmektedir? Ayrıca 1 kere değil 3 kere öpülmektedir? Kaynak kişiye burnun

neden öpüldüğü sorulduğunda şunları aktarmaktadır: “Allah insanda önce burnu yaratmıştır. Bu yüzden bebek doğduğu zaman önce burnunu öperiz.” (KK. 18). Diğer bir kaynak kişi de Allah insanı ilk yarattığı zaman melekler insanın burnuna konmuşlardır. Bebekler de dünyaya yeni geldikleri için burunlarına melekler konar diye bebeği ilk eline alan kişi onun burnunu öpmektedir (KK. 32), şeklinde bir aktarım yaparak burun sembolünü açıklamıştır. Bebeğin burnunun 1 kere değil 3 kere öpülmesi, öpme uygulamasına yüklenen mananın pekiştirilmesi amacıyladır. 3, 5, 7... gibi tekrarlar, uygulamadaki inancı koruma altına almak amaçlıdır. Burada meleklerin bebeğin burnuna konması inancına yönelik bebeği kucağına alan kişinin meleklerle olan sevgi ve tazimi burnu 3 kere öpme şeklinde göstermesidir. 3 sayısı halk kültüründe sıklıkla kullanılmaktadır. “Kapsayıcı sentez”, “mükemmellik ve bütünlük sayısı” (Schimmel, 1998) olarak temsil edilen 3 sayısına halk inanışlarında uğur, kutsallık, şifa, tedavi manaları yüklenmektedir. Türbe etrafında 3 kere dönmek, türbedeki sudan 3 kere içmek, türbe suyunu 3 kere baştan dökmek, 1 Fatiha 3 İhlas okumak vb. gibi sıkça yapılan uygulamalarda 3 sayısı yerini almaktadır. Sahada özellikle uygulamaların 3 çarşamba yapılması da sıkça görülen örnekler arasındadır. Halk, 3 sayısının kutsallığına inandığı için uygulamalarını 3 kere yaparak bir nevi bu uygulamayı da mühürleyerek koruma altına almakta, dairesel döngüyü pekiştirmektedir.

Tezdeki inanış ve uygulama örneklerindeki semboller yeri geldikçe açıklanmıştır. Genel olarak ortaya çıkan sonuç da ritüellerde sembollerin sıkça yer alması, ritüellerin açıklanamayan, gizil anlamlarının bu sembollerde yer almasıdır. Çünkü sembollerde, toplumun yapısı, bakış açısı, değer yargıları saklıdır. Bunları anlayabilmek, bir ritüelin analizini yapabilmek için de yukarıda da görüldüğü üzere, ritüeli parçalarına bölmek, sembollerini ayrıştırarak analiz etmek gerekmektedir.

1.5. Literatür Özeti

1.5.1. Dünya'da Beden Folkloru Çalışmaları

1.5.1.1. Kitaplar

Beden üzerine çok fazla eser yer almaktadır. Burada Dünya’da ön planda olan eserlere kısaca yer verilecektir:

Porta, *De Humana Physiognomonia* (1586) adlı Latince eseri, Yunan ve Arap fizyognomilerini birlikte ele alan eser, hayvanla karşılaştırmalarıyla birlikte insan karakterini yüz çizgileriyle ve davranışlarıyla tahlil etmektedir. Fizyonomi bu eserde gösterge bilime dönüşmektedir (Breton, 2018).

Lavater, *Physiognomische Fragmente* (1775-1778) adlı yapıtını yayımlar. Kitap 1806-1809 yıllarında on cilt halinde Paris'te Fransızcaya çevrilir. Fizyonomi hakkında geniş bilgilere sahiptir. Yüz deposu, anatomik bilgilerin yer aldığı, ayrıntılı karakteristik çözümlere yer verilen bir eserdir. Balzac romanlarındaki karakterlerin yüz hatlarını buradan seçmektedir (Breton, 2018).

Felsefenin öncülerinden Aristoteles'in beden felsefesi üzerine yazdığı içeriği fizyonomi olan *Physiognomonica* ve *Secretum Secretorum* (*Gizemlerin Gizemi*) adlı eserleri mevcuttur. Bu eserlerde fizyonomi ilmine dair önemli bilgiler yer almaktadır. Aristo'nun *Physiognomonica* (1913)² adlı eseri, başlı başına fizyonomi üzerine bir eser olup bu ilim hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Bu eser 6 bölümden oluşmaktadır; ilk 4 bölüm beden ve ruh ilişkisi, beden uzuvları hakkında yorumlar, karakterler, diğer iki bölüm ise, hayvanların ruh ve bedeni hakkındaki öngörüler şeklindedir. Hayvanlar ve insanlar hakkında fizyonomiye dayalı metotlar geliştirilmiştir. Kitabın başında bu metotlardan birine yer verilmiştir. Bu 3 metot fizyonominin uygun şekilde kullanılabilirdiği metotlardır. İlk yöntem fizyonominin temelidir. Her bir hayvan cinsi üzerinden kendine özgü bir hayvan formu olduğu çıkarımı ve bunun üzerinden zihinsel bir karakter ve insan ruhuna benzer bir ruhun olup olmadığına bakılmıştır. İkinci yöntemi benimseyenler de aynı şekilde ilerlemişlerdir ancak yalnızca hayvanlar üzerinden gitmeyip çeşitli insan ırklarının da görünüm ve karakter farklılıklarındaki işaretlerini de almışlardır. Birinci grubun hayvan cinslerinden aldığı gibi onlar da farklılıkları insan cinslerinden almışlardır. Üçüncü yöntemde ise; öfke, korku, erotik durumlar, heyecan ve diğer tüm tutkular gibi farklı ruh hallerinin karakteristik yüz hallerine yansımaya bakmışlardır. Aristo sonrasında bu metotları eleştirmektedir ve eklenmesi gereken usuller üzerinde durarak çeşitli karakter özelliklerine bağlı beden uzuvlarının görünüşlerini aktarmaktadır. Küstah, iyi ahlaklı, somurtkan, hüznü vb. kişilerin beden uzuvlarının nasıl olduğuna dair hususlar yer almaktadır. Örneğin; küstah kişinin yüzü, yuvarlak ve göğsü

² Bu eserde özellikle beden uzuvlarının tahlilleri, 49-57, 62, 66 sayfalarda aktarılmaktadır.

yüksektir. Somurtkan kişinin yüzü; soluk, buruşmuş ve çizgileri fazladır. Sinsi adamın yüzü; şişman, yuvarlak, kırışık ve gözlerinde uykulu bir ifade yer almaktadır. Zihni küçük insanların yüzleri de küçüktür. Bu açıklamalardan sonra hayvanların karakter özellikleri ile beden uzunları insanlarınki gibi açıklanmakta ve insanlarla da benzerlikler kurulmaktadır. Örneğin panter; cesur, kadınsı bir tipe daha yakın, yüzü ve gözleri küçük, ağzı büyüktür. Sığırlardaki gibi insanda da yüz etli ise tembelliğin göstergesidir. Eşek ve geyiklerdeki gibi sıska yüz; çalışkanlık, kemikliyse korkaklık göstergesidir. Küçük yüz maymun ve kedilerdeki gibi küçük ruhun işareti iken büyük yüz eşek ve sığırdaki gibi, uyuşukluğun alametidir. Orta yüz idealdir. Kötü görünümlü yüz uyumsuz, hoşgörüsüz ruhu ifade etmektedir. Kolay kızaran bir yüz utangaç insanı temsil etmektedir.

Arsito'nun diğer eseri *Secretum secretorum*'da (1920), İskender'e yazdığı kısa bir mektup yer almaktadır. İskender'in bu ilmi devlet kademelerinde görevlendirecek kişileri seçerken kullanabileceği üzerine bahsetmektedir. Burada ayrıca fizyonomi hakkındaki fikirlerini, fizyonomi ilmini Physonomyas adlı bir filozofun ortaya attığını ifade etmektedir. Eserde; yüz teni, göz, burun, ağız kısacası yüzdeki organların şekillerine göre karakter tahlilleri yer almaktadır. Örneğin yüzle ilgili; soluk yüzlü birisini görürseniz onun arkadaşlığından kaçınmak gerektiği, orantılı yapıya sahip kişinin siyah ve derin gözlü, siyah saçlı, orta boylu ve yuvarlak yüzlü olduğundan bahsetmektedir. Orantılı yapıya sahip kişilerin, ten rengi beyaz ile kırmızı yahut orta derecede kahverengi karışımı, kafaları ne büyük ne küçük, ortadır. Bu kişiler, zorunlu durumlar dışında konuşmazlar ve sesleri de orta düzeydedir. Mizaçları da dalağa ve safraya eğilimlidir. Aristo böyle bir kişinin mükemmel bir insan olduğunu da eklemektedir. Bu bilgidен sonra vücudun organları hakkında kısaca bilgiler vermektedir.

Ernest Kretschmer, 1949, *Beden Yapısı ve Karakter*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Bu eserde beden hakkında daha çok tıbbi yorumlamalara yer verilmiştir. Beden yapısı tipleri, çehre ve kafa yapısı, tipler ve mizaçlar, tipler ve psikoloji gibi başlıklar üzerinden beden aktarılmıştır. Beden yapısı ve mizaçlar geniş şekilde yorumlanmıştır. Psikiyatrist olan Kretschmer kitabında, tiplere uygun beden ve mizaç yapısını kendi tipoloji örneğini ortaya koyarak aktarmaktadır. Kretschmer, insanları genel olarak ince-uzun ve toplu-tıknaz kişiler olarak 2 beden yapısına ayırarak bunların mizaç

özelliklerinden bahsetmektedir. Bu genellemeler özellemlere de indirgenerek mizaçlar hakkında ayrıntılı örneklere değinmektedir. Örneğin; ince-narin fiziğe sahip kişilerin içe dönük mizaçlarının olması, yuvarlak, ağır ve daha kısa yapılı kişilerin karamsar ancak genelde dışa dönük ve neşeli göründüklerini ifade etmektedir.

Françoise Loux-Philippe Richard, *Sagesses du corps. La sente et la maladie dans les proverbes français*, Paris, Maisonneuve et Larose (1978) adlı eseri; Fransız köylerini gezerek yüzle bedenın görünümüleri ve kişinin varsayılan karakteristik özelliklerini, popüler ve sözlü aktarılan atasözleri ve simgeleri derlemişlerdir. Bu özgün bir fizyognomi eseri olmuştur. Örneğin; “gözü açık cebi kapalı, gözü dalgın elleri becerikli, yuvarlak gözlü işe yaramaz, burnu kalkık biraz da alık... vb. gibi” (Breton, 2018).

Katharine Young, 1993, “Bodylore”, United States of America: Publications of the American Folklore Society, by The University of Tennessee Press.

Beden folkloru (bodylore) teriminin ilk kez 1989’da Katharine Young tarafından Amerikan Folklor Derneği’nde (American Folklore Society) yapılan toplantıda kullanıldığı “Bodylore (1993)” adlı kaynağın önsözünde geçmektedir. Young “Bodylore” (1993) adlı kitapta, terimin ortaya atıldığı 1989 yılından sonraki yıllarda beden folkloru hakkında kendi yazısıyla birlikte on yazarın makalelerini bir araya getirmiştir.

Katharine Young, 1993, “Bodylore”, Preface, Acknowledgments, Introduction, vii-xvii.

Young, girişte kitaptaki diğer çalışmalar hakkında bilgi vermektedir. Beden bilgisinin topluma yansıyan yönü, bedenın kültürle ilişkisi, bedensel yazıların hem gerçek hem mecazi açıdan kültürle bütünleştiğinden bahseder. Antropoloji ve tarih, edebiyat ve psikanaliz, felsefe ve iletişim, göstergebilim ve psikoloji, performans teorisi ve kültürel çalışmalar, feminizm ve sosyoloji, estetik ve eleştirel teori, folklorun bedene bakışına katkı sağlar. Beden folkloru kavramı, 1989’da Philadelphia’da Amerikan Folklor Derneği toplantısında ortaya koyulur. Sonrasında hazırlanan makaleler *Bodylore* kitabında beş kategoride on makale olarak toplanır. Birinci kategori; “Yazıt/Açıklama”, ikinci kategori; “Sınır/İhlal”, üçüncü kategori; “Grotesk/Eterik”, dördüncü kategori; “Bedenleşme/Bedensizleşme”, beşinci kategori; “Beden/Metin”. Bu makalelerin içerikleri hakkında aşağıda kısaca bahsedilecektir:

“Yazıt ve Açıklama” üzerine makaleler:

Makale 1: Deborah Kapchan, 1993, Moroccan Women’s Body Signs, 3-34.

Makalede, vücut parçalarının yüzeysel ve kültürel izler taşıdığından bahsedilmiştir. Beden boyama (henna kına) kültürü ve onun bedene kazınarak bir kültür sembolü olduğu aktarılmaktadır. Faslı gelinlerin ellerinde ve ayaklarında henna kınalarla ince ve karmaşık tasarımlar çizildiğinden ve bunların örtük bir ideolojiyi kodlayan görünür bir estetiği detaylandığından söz edilmektedir. Aynı zamanda beden boyama ve ince tasarımlar, kültürün bedene yazılmasının mecazi bir temsili olarak durmaktadır. Bu tarz özel uygulama, vücudun kültüre kaydedildiği genel geleneği örneklemektedir.

Makale 2: Susan Slyomovics, 1993, The Body in Water : Woman in American Spa Culture, 35-58.

Kaplıcaların deriye olan etkilerinden, vücudu tedavi etmesinden bahsedilmektedir. Amerika kaplıca kültürünün, kadın bedenini sembolik bir yapı olarak anlamaya çalışmasına değinilmiştir. Toplumsal cinsiyet, turizm, hac ve kadın imajı gibi karmaşık konuların sudaki kadın bedeni figüründe birleşmesi, Spa kelimesinin anlamı ve değişimi aktarılmıştır. Uygulamalarla kültürlerin deri üzerinde maddeleşmesi, yoğunlaşması ve buharlaşması bir yüzey söylemi üretmesi üzerine analiz edilmiştir.

“Sınır ve İhlal” üzerine makaleler:

Makale 3: Phylliss Gorfain, 1993, When Nothing Really Matters: Body Puns in Hamlet, 59-87.

Shakespeare’in Hamlet’inde yer alan karakterlerin beden imgelerinin anlamları ve yorumları örneklerle açıklanmaktadır. Vücuttaki uzuvlar (gözler, kulaklar, beyin, dil...); iletişim, algı ve imgelemeyi sağlar. Vücuttaki bu uzuvlar, tiyatronun ironik kelime oyunları ile dramatize edilmiş şekilde oynatılır ve izleyiciye mesaj verir. Dil ve beden aracılığıyla sosyalleşmedeki anlam ortaya konulur. Bu çalışmada beden, trajedik bir oyun üzerinden dramatize edilmiş şekilde örneklendirilir. Oyunun senaryosuna bağlı olarak beden ve uzuvlar da bu trajediye büründürülür. Bedenin sosyal bir varlık olduğu, insanın sosyal hayatta olaylar karşısında ruhunda yaşadığı durumun beden uzuvları tarafından nasıl yansıdığı, tavırlar, tutumlar ve ritüeller üzerinden verilmeye çalışılmıştır.

Makale 4: Maxine Miska, 1993, Drinking the Blood of Childbirth: The Reincorporation of the Dead in Hakka Funeral Ritual, 88-110.

Dünyadaki farklı toplumların farklı beden içeriklerine sahip olmalarına bağlı olarak ölüme bakışları, ölüm ve beden ilişkisini yorumlamaları üzerinde durulduktan sonra Çin üzerinden örnekler verilmektedir. Çin’de ölen kişinin ardından yapılan ölüm ritüelleri yeterli şekilde olmazsa, ölü yeterince kutsanmazsa, eşya, gıda gibi hediyeler ölüye getirilmezse kalan nesillerin hastalık, kısır kalma ve kötü şans gibi negatif olaylara maruz kalacakları görüşü yer almaktadır.

Makalenin adını içeren uygulama da ise; doğum yapan kadının çocuklarının ve sonraki neslinin ruhlarının serbest olması için yapılan uygulamalara değinilmektedir. Doğum yapan kadının kanı, doğumdan sonra ne anneye ne de çocuğa ait değildir ve bu kan anormal denilerek toprağa akıtılır. Bu şekilde, yer altı ruhlarının yer üstündeki torunların ruhlarıyla iyi geçinmeleri sağlanır. Ayrıca, yer altı ve yeryüzü ruhları bu şekilde rahatlatılmaktadır. Bu kan yeni torunların geleceği olarak görülür. Bu ritüelle, yeni canlının ölü ile bağlantısı kesilir ve canlı hayata tutunur. Bu makalenin içeriğinde ölüm ritüelleri ve doğum kanı ritüellerinin serüveni aktarılmıştır.

“Grotesk/Eterik” üzerine makaleler:

Makale 5: Katharine Young, 1993, Still Life with Corpse: Management of the Grotesque Body in Medicine, 111-133.

Grotesk, Rus edebiyat eleştirmeni Mikhail Bakhtin’in François Rabelais eserini ortaya koyarken koyduğu bir kavramdır. Young bu makalesinde bu sebeple Bakhtin’in beden yorumlarına öncelik vermektedir. Grotesk beden ise; bölünmüş, koparılmış, parçalanmış, içi boşaltılmış, tersyüz edilmiş demektir. Young bu aktarılan bedeni tıbbi müdahaleler üzerinden incelemektedir. Tıbbi müdahalelerde bedene neler yapılmakta, beden nasıl şekil almakta gibi sorular bir ölü üzerine yapılan analizlerle cevaplandırılmaktadır. Ölünün organları bilimsel bir varlık gibi analiz edilmektedir. Makalenin devamında, Rönesans’tan modern döneme kadar Orta Çağ’ın bedeni özelleştirilmesine yönelik Barker’ın öne koyduğu fikirler aktarılmaktadır. Barker bedenin bir temsil nesnesi olarak yeniden yazmak gerektiğini, temsil olan özne olmayan bedenin bir nesne olarak maddeleştirilmesine yönelik yorumlar yer almaktadır.

Makale 6: Dorothy Noyes, 1993, Contesting the Body Politic: The Patum of Berga, 134-161.

The Patum of Berga, UNESCO'nun somut olmayan kültürel miras dâhilinde kabul ettiği popüler bir festivaldir. İspanya- Katalan'ın başkenti Berga'da mayıs ve haziran sonunda yapılan bir festivaldir. Berga, din ve din dışılığın zengin olduğu bir bölgedir. Orta çağ tiyatroları, kültürleri tasvir eden kıyafetler ve milletler, ritüeller, danslar aşama aşama çalışmada aktarılmaktadır. Aktivitelerin bedene bağlı eylemlerinde tarihten günümüze değin verilmek istenen mesajlara değinilmiştir. Örneğin; kentsel festival bedeni, sınır tanımayan figürleri, oyunları ve danslarıyla burjuvazinin beden iddialarına bir başkaldırı şeklidir.

“Bedenleşme/Bedensizleşme” üzerine makaleler:

Makale 7: Jane Przybysz, 1993, Quilts and Women's Bodies: Dis-eased and Desiring, 165-184.

İçine kapanık ailelerin çocukları bağımsızlık için bedenlerine saldırmışlardır. Bir kadın içine kapanıklığına rağmen diğerlerinin aksine bunu yenmek için yorgan yapmaya başlar. Kadının yorganı işlerken ki deneyimleme, düşünme ve konuşma durumları çalışmada açıklanır. Yorganlar, kadınların dertleşme aracı ve bedenlerinin sığınma varlıkları olur. Yorgan yapımında ve işlenmesinde hastalıklı ve arzulu kadın beden örnekleri, kadınların yorgan yaparken ki tutkuları açıklanmaktadır. Yorgan yapmak kadın bedenini rahatlatır. Yorgan festivalleri için üretilen renkli ve farklı desenli yorganların üretimi, kadın bedeninin geleneksel vazgeçilmezidir ve kadınların yaptıkları yorganlardan bedenlerinin aldıkları haz aktarılmaktadır.

Makale 8: Elizabeth Wickett, 1993, The Spirit in the Body, 185-205.

Beden-ruh ilişkisinin nasıl olduğuna dair yorumların yapıldığı bu çalışmada; yüce kişilerin yaşarken ruhlarının hareket halinde olduğu, ölecekleri zamanı bildirmeleri, ruh-beden ilişkisinin sürekliliği farklı ülkelerdeki örnek şahıslar ve olaylarla aktarılmıştır. Kutsal ruha sahip bedenlerin öldükten sonra da yaşadıkları hakkında bahisler yer almaktadır. İlahi öz, ebedi şekilde bedende durur ve yaşarken de öldükten sonra da insanlığa bereket saçar. Buna örnek de Şeyh Musa diye bilinen Mısırlı bir şeyhin hayatı ve kerametleri verilerek; beden ve ruh bütünlüğüne dayalı hikmetleri açıklanmaktadır.

“Beden/Metin” üzerine makaleler:

Makale 9: Susan Ritchie, 1993, A Body of Texts: The Fiction of Humanization in Medical Discourse, 205-223.

Tıpta bedenin tedavisi hakkında edebi metinlerin inşası ile ilgili problemlerden bahsedilmektedir. Tıp ve beşerî ilimler görünüşte farklı disiplin alanları olsalar da hem tıbbın hem de hümanizmin her çeşit bedenleri tanımlamaya yönelik eğilimlerinin artmasına yönelik disiplinler arası iş birliğinin arttığı ifade edilmektedir. Bedenin metinsel niteliklerinin tıp metinlerinde artması disiplinlerin karışımından öte bir disiplin olarak tıbbın iddia edeceği (beşeri bilimler tarafından tanımlanan) insanlığı yeniden keşfetmenin yoludur. Bir hastayı hem sosyal hem de biyolojik olarak değerlendiren tıbbi uygulamalar başlatılmıştır. Dr. İvo Geikie-Cobb kişilik oluşumunda endokrin sisteminin belirleyici rolü olduğuna dair çalışma yapmıştır. Diğer doktorlar da farklı beden uzuvları hakkında bu çalışmaları devam ettirmektedirler.

Makale 10: Barbie Zelizer, 1993, From the Body as Evidence to the Body of Evidence, 224-244.

Bu makale, J. Kennedy'nin suikast durumuna yeni yorumlar getirmektedir. J. Kennedy'nin suikastına delil, cesedi olmuştur. Çalışmada beden hakkında politik ifadeler öncelik verilir. Eski çağda kralların bedenlerinin ölümlü ve ölümsüz olduğuna dair açıklamalardan sonra kralın vücudu siyasi bir metafor olarak devletin güvenliği ve muhafazasını temsil ettiği için siyasi beden olarak tanımlanmaktadır. Bu yorumlar J. Kennedy'nin üzerinden devam ettirilerek Kennedy'nin bedenine dair önceki delillerinin eksik olduğu üzerinde durulmakta ve yeni yorumlar getirilmektedir.

Chris Shilling, 1993, The Body and Social Theory Theory, Culture & Society, London: Sage Publications.

“Sosyolojide beden, doğal beden, sosyal olarak inşa edilmiş beden algısı, beden ve toplumsal eşitsizlikler, uygarlaşmış beden algısı” gibi başlıkların yer aldığı kitapta bedenin tanımlandırılması ve bedenin sosyolojisi konularına yoğunlaşmıştır. Sosyal çevre ve doğal yaşamın karışımı insan bedenini oluşturur. Hem sosyal hem de biyolojik fenomen olarak bedenin yorumlanması, bedenin gelişiminde sosyal çevre faktörü, bedenin duygularla iletişimi, bedenin toplumsal ilişkilerin temeli olması gibi sosyolojik yorumlarla beden bağı üzerinde sıkça durulmuştur. Yeni neslin beden farkındalığı, ritüellerin yoğun olarak işlendiği modernizm öncesi toplumlara göre

farklılaşmıştır. Ritüellerin yoğun işlendiği önceki toplumlarda bedenlere işaretler yapılarak kişiler kimliklerini bedenleri üzerinden göstermekteydiler. Modernizmle birlikte beden algısı daha çok somutlaştırılmış halde şekillendirilen ve dekore edilen bir hal almıştır. Eserde bunların açıklamaları üzerinde durulmaktadır.

Christopher Rivers, 1994, Face Value: Physiognomical Thought and the Legible Body in Marivaux, Lavater, Balzac, Gautier and Zola, United States: The University of Wisconsin Press.

18. ve 19. yüzyıl Fransız romanlarında insanın fiziksel görünümü üzerinden fizyonomi araştırılmaktadır. Fizyonomi, bedeni; ruhsal, entelektüel ve ahlaki niteliklerin göstergesi olarak okumak gerektiğini iddia eder. Bahsedilen yazarların kendi kurgularını üretmek için kullandıkları stratejileri, eserlerindeki karakterlerin okunaklı bedenlerini açıklamaya yönelik girişimleri hakkında bilgiler verilmektedir. Bedeni anlamlandırma çabası, bahsedilen şahısların romanlarındaki karakterlerin beden öyküleri, fizyonomi yorumları, 16. yüzyıldan-19. yüzyıla kadar fizyonomik düşünce (yüz okuma) öncülleri hakkında bilgiler aktarılmıştır.

John W. Burton, 2001, Culture and the Human Body: An Anthropological Perspective, United States: Waveland Press.

İnsan vücuduna antropolojik bakış açısıyla bakarak, vücudun belirli kültürel gelenekler tarafından şekillendirme ve dönüştürme yollarını karşılaştırmalı bir bakış açısıyla aktarmakta ve insan vücudunun doğal genetik algoritmasını aştığını savunmaktadır. Çalışma; insan vücudunun merkeziliğine değinmekle birlikte, bedenlerdeki kültürel farklılıkların önemini göstermek için hem geçmişte hem de günümüzdeki küçük ve büyük topluluklarda yer alan belirli bedensel imgeler, faaliyetler ve çağrışımların kültürler arası araştırmasını sunmaktadır.

Robert Hertz, 2004, Death and The Right Hand, Routledge Library.

Eserde öncelikle ölüme dair; ceset, ruh, yas, cenaze töreni, ruhun ölümler mekanına geçişi gibi içeriklerle ölüm ritüellerini aktarmaktadır. Sonrasında sağ elin simgesel manalarına, sağ ve solun özelliklerine ve iki elin fonksiyonlarına değinilmiştir. Sağ ele; onur, iltifat, ayrıcalık giderken, sol el ise aksine hor görülmektedir. Sol el kendi başına bir şey yapamaz, ancak yardım eder, destekler. Sağ el aristokrasinin sembolü iken sol el de sıradan insanların sembolüdür.

el-Sayed el-Aswad, 2005, Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook, Ed. Jane Garry and Hasan El-Shamy, New York, M. E. Sharpe.

Bu kitabın içerisinde yer alan “Magic Bodily Members: Human Eye and Hand” adlı makalede, el ve gözün insan yaşamındaki önemine, farklı kültürlerde el ve gözün kullanım örneklerine yer verilmiştir. Gözün arkaik kültürde, mitik ve efsanelerde örnek açıklamalarına, farklı milletlerde görülen göz temsillerinin yorumlarına, nazarlara karşı yapılan uygulama örneklerine değinilmiştir.

Alain Corbin, 2008, Bedenin Tarihi 1-2-3, Çev: Saadet Özen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Beden hakkında farklı şahısların yazılarının yer aldığı 3 ciltlik eserde, din-beden ilişkisi, bedenin eski çağdan günümüze değin dinsel-kültürel-antropolojik-biyolojik- halk hekimliği ve daha farklı bilimler açısından değerlendirmeleri yer almaktadır. Birinci ciltte bu konular yoğun şekilde yer alırken ikinci ciltte, beden merkezinde yer alan acı ve haz, bozulan ve düzeltilen beden örnekleri işlenmiştir. Üçüncü cilt ise, bedene tıbbi açıdan bakış açısıyla birlikte, savaş-soykırım karşısında bedenin durumu, acı-şiddet ve beden üzerine değerlendirmeler yer alırken bedenin görsel açıdan ön plana çıktığı sanatsal faaliyetlerde yorumlanması üzerinde durulmuştur.

Catharine Bell, 2009, Ritual Theory Ritual Practise, New York: Oxford University Press.

Bu kitapta ritüel; teori, analiz ve uygulama örnekleriyle aktarılmıştır. Ritüelin ne anlama geldiği, yapısı, yapısı hakkındaki tartışmalar, pratik ve eylemler, bedendeki ritüelin anlamı, geleneksel ve sistemsel ritüel, inanç ve ideoloji gibi içeriklere yer verilmiştir. Son 10 yılda bedenin çözümlenmesi üzerinde önemle durulmaktadır. Vücudun antropolojik açıdan incelenmesinde yer alan zengin geleneğin içerisine; zihin merkezli çalışmalar, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve feminizm son yıllarda dâhil edilmiştir. Beden sembolizminin kodları ve sınıflandırma sistemleri olan antropolojik araştırmalar bedenin sosyal kategoriler içerisinde nasıl yer aldığını eserde belirtilmiştir. Eserde; sosyal beden anlayışının kültürel gerçekliğin inşasındaki yeri, sosyal uygulamalardaki ritüellerin bedeni nasıl yapılandığı ve sosyalleşmiş beden ile ritüeller arasındaki bağlantı örneklerle açıklanmaktadır.

Shahzad Bashir, 2011, Sufi Bodies, New York: Colombia University Press.

İslam'ın bedene verdiği değerin yorumlanması, beden hakkında İslam ve diğer hak dinler üzerine akademik literatürde yeteri kadar gündeme getirilmemiş metodolojik soruların dile getirildiği bir eserdir. Tarihi temsil eden dini materyalleri geniş şekilde yeniden kavramsallaştırarak ele almak amaçlanmıştır. Bedene dair modern öncesi metinler doğrulanabilir gerçekliğe uyan meselelere odaklanarak geleneksel tarihsel okumalara yeni perspektifler açmaktadır. Bu eserde beden ve ruh, beden ve cinsiyet, beden ve toplum ve beden ile kozmos arasındaki karmaşık ilişkiler sufi bedenleri üzerinden analiz edilmektedir.

1.5.1.2. Lisansüstü Tezler

Amy K. Milligan, 2012, Kallah's Choice: Hair Covering Practices of Orthodox Women in an American Small Town, PhD Thesis, The Pennsylvania State University.

Etnografik bir çalışma örneği olan bu doktora tezi, Pensilvanya Lancaster, Degel İsrail Ortadoks Sinagog'u yani metropol dışı küçük bir cemaatteki Yahudi kadınlarının yaşamlarına dair bir çalışmadır. Çalışmanın ana konusu, Ortadoks Yahudi kadınlarının baş örtme uygulamalarıdır. Tez, 7 bölümden oluşmaktadır ve saçın anlamı, saçın sembolleri, çok sayıda şapka takmak, Degel İsrail Sinagog'undaki Yahudi kadınların saç örtüsü uygulamaları vb. konular üzerinde durulmuştur. Burada "Kallah's" diye bahsedilen, gelin olacak kişidir. Bu yeni gelin olacak kişinin evlendikten sonra saçını örtüp örtmeyeceği durumu aktarıldıktan sonra saç kapatmanın bu kadınların hayatına olan etkileri üzerine yorumlara yer verilmiştir.

Dorothy Atuhura, 2018, Interrogating Transnational Media Representations of "Harmful" Bodylore, PhD Thesis, University of Missouri, Columbia.

Sürdürülebilir Kalkınma 5 hedefinin (SDG 5) "cinsiyet eşitliği ve kadınları, kızları güçlendirme" hedefine bağlı olarak bedene yapılan zararlı kültürel uygulamalara yönelik açıklamalar yer almaktadır. Tez; özellikle Afrika ve Asya'daki bedene yapılan; kadın sünneti/ kesimi, dudak plakaları, göğüs ütüleme, dövme vb. gibi kültürel uygulamaları hafifletmeyi ya da sona erdirmeyi konu edinmektedir. Çok sayıda yüksek fona sahip uluslararası proje ve medya girişimleri bu tür uygulamaya maruz kalan kadınlar için çalışmalar yapmışlardır. Ancak buna rağmen bu uygulamaların yoğun şekilde devam ettirildiği kaydedilmiştir. Çalışmanın konusu burada devreye girmektedir. Bu zararlı geleneksel uygulamaları kaldırmayı amaçlayan fonlama, medya girişimleri ve kampanyalara rağmen kültürel uygulamaların neden

devam ettiği üzerinedir. “Ulusötesi medyanın zararlı vücut değiştirme uygulamalarını söylemsel olarak nasıl yapılandırđını, belirli bilgi formlarının coğrafî sınırlar arasında nasıl dolaştığını ve bu uygulamaların bu medya aracılığıyla küresel eleştirel ilgiye değer önemli bir küresel kalkınma ve küresel sağlık sorunu olarak nasıl oluşturulduğunu keşfetmek” tezin amacıdır.

Samantha Castleman, 2020, Bodies of Work: The Corporeal Revolt of Tattooed Women, PhD Thesis, University of Louisiana at Lafayette, USA.

Son yıllarda Batı kültüründe beden değişikliği yapan kadınlar bu seçimden sonra özellikle sosyal baskıyla damgalanmaktadırlar. Tezde, “değiştirilmiş kadının tabi tutulduğu belirli klişeleri ve bu aşağılanmış uygulamanın güçlendirici amaçlara ulaşmak için yeniden sahiplenilme biçimleri” (s. 6) incelenilmektedir. Bu kapsamda Amerika’nın farklı eyaletlerinden 24 kadın, kadına dönen ve kendisini iki kategoriye de almayan kişilerle görüşülmüş, bu kişilerin bedenleri hakkında aktardıkları hikâyelere yer verilmiştir. Bu kişiler tercihlerinden sonra sosyal baskıya sıkça maruz kalmışlardır. Buna bağlı olarak da tezde; dövmenin tarihçesi, damgayla mücadele, damga ayrımcılığı, bedenin çeşitli yerlerinde yer alan dövme figürleri, dövmeli kadınlara küresel dünyada nasıl yargıldıkları gibi konulara yer verilmektedir. Tez 6 bölümden oluşmaktadır.

1.5.1.3. Makaleler

Alan Dundes, 1992, Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview, The Evil Eye: A Casebook (ed. A. Dundes), Madison, s. 257-312.

Nazar tüm dünyada inanılan bir durumdur. Dundes’a göre; Hint-Avrupa ve Sami dünya görüşünde de nazar inancı ağır basmaktadır. Bu görüşün temelinde; hayatın sıvıya bağlı olması, sıvı varsa hayatın var olması, sıvı yoksa ölümün olmasına bağlı olarak; nazarın yaşam ve ölüm anlamlarına geldiğini aktarmaktadır. Bunun örneği ise anne sütüne yöneliktir. Anne sütü gibi değerli sıvılar için başkalarının gözleri tehdit unsurudur. Göz, nazar olduğu için anne sütünün kesilmesine sebep olabilmektedir. Makalede, evil eye- kötü, şeytansı göz hakkındaki önemli diğer kaynaklara yer verilmiştir. Bahsedilen kötü gözün kaynağını ise kıskançlık davranış modeline bağlamaktadırlar.

The Journal of American Folklore, 1994, Bodylore, C.107, No: 423, s. 3-196.

American Folklore Society dergisi 107. sayısını (1994) Bodylore alanına ayırmıştır. Dergide yer alan makalelerin içerikleri kısaca aşağıdadır:

Makale 1: Katharine Young, 1994, Whose Body? An Introduction to Bodylore, The Journal of American Folklore, C.107, No: 423, s. 3-8.

Bu makalede Young; bedenin uzuvlarından öte tüm bedenin kendisi üzerinden genel ve modern konulara değinmektedir. Beden folkloru, bedenin uzuvlarıyla bir çeşit takım yıldızıdır. Bedeni söylemleriyle, kültür ve din gibi unsurlarla bütün halinde değerlendirmek ve yorumlamak gerektiğini ifade etmektedir. Bedenin söylemleri bedenin kendisini ele verir. Ortaya çıkan uygulamalar da bedeni yorumlamamızı sağlamaktadır. Bedeni fotoğraflamanın ve somutlaştırmanın kadın bedenleri üzerinden örnekleri verilerek bedenin bu ifadelere bağlı ne tür söylemler içerdiğini açıklar. Hamile kadın, çıplak kadın, tecavüze uğramış beden, grotesk beden, cisimsizleşmiş beden gibi kavramların bedendeki ifadelerine değinilmiştir. Bedene ait bilginin modern zamana dair ilk yorumlarını yaptığı için Young'ın bu makalesi diğer çalışmalara kaynaklık etmektedir.

Makale 2: Deidre Sklar, 1994, Can Bodylore be Brought to iys Senses?, The Journal of American Folklore, C.107, No: 423, s. 9-22.

Kültürel pratiğin etnografik incelemesi olan bu çalışmada; yerel dini inançların, somut ve bedensel yönüne ilişkin Tortuga (Karayip'de bir ada) örneklemini üzerinden bedensel ritüellerin yoğun olarak yapıldığı dini bir ayin anlatılmaktadır. Yazarın kendisi de ayine katılır ve ayinde yapılanlara uyar. Yazar; dini-inanç deneyimini beden üzerinden betimleme yoluyla açıklar. Bedensel bilgiyi kültürel pratikte uygulamalı inceler. Kadın ve erkeklerin ayrı şekilde ibadet ettikleri kalabalık bir ibadet mekânında sallanarak dua eden insanları, bu sallanma esnasında omuzlarının ve kollarının birbirlerine değmesi ve arada bedensel (corporela) etkileşimin oluşturduğu mistik olaylara değinir. Ayindeki omuz ve kol hareketlerinin neden yapıldığını açıklar. Ayindeki omuz-kol hareketleri ve sallanmaların sebebi; kişinin ayinle yaşadığı duygusal bütünleşmeye bağlı olarak içsel betimlemenin bedende dışa aktarımıdır. Bu bedensel deneyimi, topluluk algısından tutun da aktif ve pasif beden algısına yönelik bir açıklama olarak düşünmek gerekir. Ayrıca çalışmada, kişilerin kilisede uyguladıkları ritüellerin anlamlarına da değinilmiştir.

Makale 3: Michael Atwood Mason, 1994, I Bow My Head to the Ground: The Creation of Bodily Experience in a Cuban American Santería Initiation, The Journal of American Folklore, C.107, No: 423, s. 23-39.

Küba’da başa bitkisel karışımlar sürme, bedeni kuş gibi hayvanlarla temizleme gibi bedensel ritüellere bağlı yorumlamalara yer verilmiştir. Performans icra teorisine göre ritüellerin beden üzerindeki fonksiyonlarına değinilmiştir. Makalenin genelindeki konu ise, ritüelin sözlü şekilde iletilmesiyle birlikte bedenle deneyimsel şekilde kavrandığı, hatta yasalaştığı ve kolay anlaşılmadığıdır. Kültürel performans çalışmalarıyla ritüellerin içerisine gizlenen semboller açılmayı bekler. Ritüellerin kültürlerin açılmasına ve anlaşılmasına sebep olduğu ayrıntılı şekilde aktarılmıştır. Ritüellere katılanlara yüksek deneyim elde ettirmek amaçlanarak yeni kültürel davranış biçimleriyle bedenin iletişimsel bir mekân olduğu gösterilmek istenmiştir. Temizlik için önemli olan baş, insanın ruhsal yetisi ve merkezi varlığı olması sebebiyle farklı ritüellere ev sahipliği yapmıştır. Sıcak kafayı soğutma ritüelleri, inisiyaların kaynağının baş olması sebebiyle başın rahatlatılması, tazelendirilmesi ve temizlenmesi, başa gösterilen ritüellerin sosyal ve dini açıdan da önemli olduğu vurgulanmıştır.

Makale 4: Barbara A. Babcock, 1994, Pueblo Cultural Bodies, The Journal of American Folklore, C.107, No: 423, s. 40-54.

Makalede; Pueblo (Amerika-Colorado’nun bir şehri) şehrinin çömlekleri ve çömlekleri başlarında taşıyan kadınların kültürel üretimdeki yerlerine değinilmektedir. Kadınların yaptıkları çömleklerin ve çömlekleri başlarında taşımalarının tarihteki anlamı ve önemi aktarılmıştır. Kadınların el emeği çömlekleri, başlarında dimdik şekilde taşımalarının temsili; hayat karşısında dik, mücadelecı, yenilikçi ve değer taşıyıcısı olmalarıdır. Doğal ve bedenin aktif olduğu üretimlerin- bunlardan birisi de bu çömlekler- tarihsel gerçekliği, miti ve estetiği yansıttığı çalışmada vurgulanmaktadır.

Makale 5: Elaine J. Lawless, 1994, Writing the Body in the Pulpit: Female-Sexed, The Journal of American Folklore, C.107, No: 423, s. 55-81.

Erkek egemen bir dini yapının içerisinde kürsüde erkek yerine kadının yer almasına bağlı oluşacak tehditleri ayrıntılı açıklamaktadır. Hristiyanlığın cinselliğe bağlı olarak kadının bedenine negatif bakışı ve yorumları, bedenin şehvetten ve benzer kötü duygulardan arınmakla ancak Tanrı’nın tapınağı olacağı düşüncesinden söz

etmektedir. Eski çağlardan günümüze kadın bedenine, cinselliğe, cinsiyet rollerine ve zamanla kadının tüm bedenini içeren resimlerin paylaşılmasına kadar ki süreçte değinilmiştir.

Makale 6: Deborah A. Kapchan, 1994, “Moroccan Female Performers Defining the Social Body”, The Journal of American Folklore, C.107, No: 423, s. 82-105.

Moroccan’da (Fas’ta yer alan bir şehir) yer alan Shikhat geçiş törenlerinde hem şarkı söyleyip hem de dans eden kadınların icra ettikleri sanatsal ve bedensel özelliklerin aktarıldığı çalışmadır. Kadın bedeninin Fas’lı Shikhat denilen şarkıcı ve dansçı kadınlar tarafından ortaya çıkarılarak bedenin metalaştırılması yorumlanmaktadır. Yazar, bir Shikhat ile tanışır ve onun kıyafetini, takılarını, söylediği şarkıyı, dansını tasvir eder ve onunla röportaj yapar. Kavramsal ve bedensel etkinliğin ayrılmazlığını örnekleyen Shikhat şarkıcılar, Fas’ta rahat kadın profilini çizer. Dans; fiziksel ve bedensel özgürlüğü yansıttığı için Fas’taki kadınlarda var olan genel yaşantı çerçevesinden farklıdır. Bu sebeple ahlak dışı olarak aktarılır. Beden deneyimleri zihin kategorilerini inşa eder anlayışına göre; gevşek dil, gevşek yaşam, sıkı dil, sıkı yaşam, gibi bir anlayışa bağlı olarak da bedenler ve uzuvların sergilediği modellerin insanoğlunun zihin dünyasını yansıtmaları makalenin genel konusudur.

Makale 7: Clover Nolan Williams, 1994, The Bachelor’s Transgression: Identity and Difference in the Bachelor Party, The Journal of American Folklore, 1994, C.107, No: 423, s. 106–120.

Kuzey Kaliforniya’da bekarlığa veda partilerinin toplumsal cinsiyet inşasının merkezini teşkil ettiği savunulmuştur. Bekarlığa veda partilerinde sergilenen eylemler; erkekliği, kadınlığın karşıtı olarak ötekileştirme ve objeleştirme üzerinden tanımlamaktadır. Toplumsal cinsiyet konusunda temel kabul, erkeklik ve kadınlığın iki zıt dünya olmasıdır. Burada toplumsal cinsiyet ritüeli bekarlığa veda partilerinde modellenerek canlandırılmaktadır. Bekarlığa veda eden erkeğin çeşitli kadınsı hareketlerle küçümseme ve dışlama yoluyla ötekileştirilmesinin tek odağı bedendir. Bu kalıplar sosyokültürel olarak inşa edilmiş cinsiyet değerlerinin abartılı şekilde temsil edilmesidir. Mevcut kültürel, sosyal ve kişisel envanterlerden yola çıkarak toplumsal cinsiyet, cinsellik ve hatta biyolojik geleneklerin halk tarafından üretilme ve değişkenlik özelliğini taşıdığı aktarılmıştır.

Makale 8: Daniel M. Roemer, 1994, Photocopy Lore and the Naturalization of the Corporate Body, The Journal of American Folklore, C.107, No: 423, s. 121-138.

Fotokopi bilgisi, çalışanların kurumsal ortamda kişisellikten arındırılmış olmalarına tepki olarak çalışanlara bu ortamı kişiselleştirme fırsatı verir. Bunu insan vücudu aracılığıyla sembolik şekilde sağlar. Şirketsel süreçler bedensel düzeye indirilir. Bugüne kadar, fotokopi ilmi üzerine yapılan çalışmaların çoğu toplama ve sınıflandırmaya yönelik olmuştur. Buradaki amaç, gelecekteki analizler için verimli olduğuna inanılan araştırma satırlarını sunmaktır. Bu denemeye kurumsal çevrede folklorun dışavurumcu kullanımları üzerine büyüyen araştırma külliyyatına katkıda bulunmak umulmuştur. Ek olarak, bedeni sembolik pratiklerle somutlaştırılabileceği için ampirik bedenin ötesine genişleterek beden bilgisi literatürüne katkıda bulunması beklenmiştir. Araştırma bulgusu olarak kurumsal hegemonyaya karşı işçi tarafından üretilen sembolik ve mecazi protestolar ortaya konulmuştur. Fotokopi ilmi çalışanın kendini yeniden yarattığı bir varlık olarak görmesine dikkat çekilerek kişinin vücut bölümlerinin el, yüz gibi fotokopisinin çekilmesi gibi görselleştirilmiştir. El, yüz, cinsel organlar gibi vücut bölümlerinin daha geniş kültürel bağlamlarda benlik duygusunu vurgulamak için kullanılmıştır.

Makale 9: Charles L. Briggs, 1994, The Sting of the Ray: Bodies, Agency, and Grammar in Warao Curing, The Journal of American Folklore, C.107, No: 423, s. 139-166.

Bu makale, Venezüella'da bir Warao denilen tedaviyi analiz etmektedir. Şifacılar, müzikle hastaların vücudu üzerinde duysal etkileri ortaya çıkarır. Şifacının tedavisinde şarkıyla birlikte yaraya üfleme, tükürük ve masaj yapılmaktadır. Şarkı ve masaj dört kez tekrarlanır Tedavi, şifacıların şarkı söyleme biçimlerinin yanı sıra masaj, üfleme ve hastaların vücutlarına tükürme biçimleriyle sınırlı değildir. Çok sayıda insanın hastalık ve tedavi hakkında konuşma biçiminin etkilerini içermektedir.

Anne Balsomo, 1995, "Forms of Technological Embodiment: Reading the Body in Contemporary Culture", Sage Journals, S. 1, C. 3-4, s. 215-237.

Vücudu çağdaş kültür yorumlarına bağlı olarak, makineleşme üzerinden okumak yeni teknolojide bedenselliğe bağlı kavramlar geliştirmek üzerinde durulmuştur. Genel olarak örnekler doğal bedenin dramatize edildiği günlük medyadan (gazeteler, reklamlar, televizyon programları) verilmiştir. 1980'lerin

sonunda biyoloji ve teknolojik alanın birleşmesi, insan vücuduna organik-doğal ve teknolojik-kültürel bakış açısı yeniden yorumlanmıştır. Vücudun uzuvları insanın kimlik inşasında ele alınmaktadır. Toplumsal cinsiyetin teknolojiyle etkileşime girmesi sonucu insan vücudu ve kültürel bağlamı arasındaki sınırları tartışılmaktadır. Beden doğal bir nesne değil de toplumsal bir inşa ise bu nasıl üretilir? Sorusunun cevapları örneklerle aktarılmaktadır.

Ahmed Achrati, 2003, “Hand and Foot Symbolism: From Rock Art To The Qur’ân”, *Arabica*, 50 (4), s. 464-500.

El ve ayağın tarih öncesi dönemde sanatsal ve dini önemine değinilmektedir. Kuzey Afrika ve Arabistan’da yapılan kaya sanatlarında elin işlevine, işaretlerine, mağaralardaki el figürlerine değinilmiştir. Ayak hakkında da eski kültürlerdeki inanış ve uygulama örneklerine yer verilmiştir. El ve ayak hakkında ritüelistik sembollere yer verilerek bu semboller, Kur’an’daki örneklerle desteklenmiştir.

Chris Shilling, 2016, The Rise of Body Studies and the Embodiment of Society: A Review of the Field, *Horizons in Humanities and Social Sciences: An International Refereed Journal*, 1-14.

Son zamanlarda fiziksel ve biyolojik alanlarda bedene dair farklı araştırmalar ve çalışmalar söz konusudur. Örneğin; cinsiyetlendirilmiş robot. Beden zamana ve mekâna göre başkalaşım geçirmekte ve bedene yapılan bilimsel, teknolojik müdahaleler öncesinde görülmemiş düzeylere geldiği için tartışmalı bir haldedir. Makalede, son zamanlarda beden çalışmalarındaki artışa bağlı olarak bedenin sosyal analizi ve toplum içerisinde neden tartışmalı bir fenomen haline geldiği” (s. 1) aktarılmaktadır. Bedenlerin kültürel imgeleri de tüketim kültüründe yaygınlaştırılmaktadır. Buna örnek dövme verilebilir.

Man Zheng, 2020, A Study of Metaphorical Culture of “Head”, *Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 10, No. 2, pp. 218-222.

Makalede, baş uzvunun Oxford ileri düzey İngilizce-Çince sözlüğünde (2014) başın 17 anlamının olduğu, bunların içinde metaforik birçok anlamının da yer aldığı aktarılmaktadır. Bu anlamların çoğu kültürel bir kökene sahiptir. Yazar sonrasında başın metaforik olarak yer aldığı kültürel unsurları aktarmaktadır. Örneğin; madeni parada baş, Avrupa’da madeni paraların ön yüzünde genellikle kraliçenin baş portresi

yer almaktadır. Futbolda baş, kafa topu, kafa vuruşu tabiri. Coğrafi kültür, Batı bira kültürü, dil kültürü, düşünme faktörü gibi içeriklerde baş uzvunu analiz etmektedir.

Dünya’da beden folkloru (bodylore) üzerine hazırlanan makalelerin sayısı fazladır. Örneğin; Stanford Üniversitesi kütüphanesinin “bodylore” aramasında 160 makale yer almaktadır. British Columbia Üniversitesi’ndeki arama sonuçlarında 114 makale yer almaktadır. Bunların örneklerini de arttırmak mümkündür. Burada sıkça karşılaşılan çalışmalar aktarılmıştır.

1.5.2. Türkiye'de Beden Folkloru Çalışmaları

1.5.2.1. Kitaplar

Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1984, Mârifetnâme, (Sadeleştiren: Fuad Başar). İstanbul: Kitsan Yayınları.

Kıyafetnâme örneğidir. Eserin muhtelif kısımlarında beden ve uzuvları, beden-ruh ilişkisi, bedenin yeryüzü ve gökyüzündeki unsurlara benzetilmesi hakkında ifadeler yer verilmiştir. *Anatomi İlmi* başlığıyla Erzurumlu İbrahim Hakkı, kendinden önce yaşamış İslam düşünürlerinin eserlerinden de yararlanarak, beden yapısı, bedenin uzuvları, beden uzuvları ile insan karakteri arasındaki ilişki üzerinde ayrıntılı şekilde bahisler vermiştir.

Emre Işık, 1998, Beden ve Toplum Kuramı. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Modern toplum ve birey, toplum ve sosyoloji, kadın-beden-yazı, pasif ve disiplin edilmiş beden, fenomenoloji ve antropolojide beden, bedenin yokluğu, iç ve dış beden çözümlemesi, tüketim kültüründe beden konuları hakkında bilgiler veren eser, insanoğlunun bedeni yeniden yorumlamasına, bedensel uygulamaların altında yatan nedenlere katkılar sağlamaktadır.

Kadir Canatan (Ed.), 2011, Beden Sosyolojisi, İstanbul: Açılım Yayınları.

Farklı disiplinlerdeki makalelerin yer aldığı kitapta bedeni; teoloji, sosyoloji, felsefe, siyaset, tıp, kültür alanlarda yorumlamışlardır. Bedene bakış açısı, bedenin imajı, bedeni kültürel yorumlama, sosyolojik açıdan bedenin bize ne söylediği, beden üzerine yapılan uygulamaların sebepleri, sonuçları ve beden hakkında birçok sorunun cevabı bu kaynakta yer almaktadır.

E.L.Lvova, İ.V. Oktyabrskaya,, A.M., Sagalayev, M.S. Usmanova, 2013, Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri 1- Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası, 2-İnsan ve Toplum, Çev: Metin Ergun (1. Basım). Konya: Kömen Yayınları.

“Kâinat ve Zaman/ Nesneler Dünyası” adlı birinci ciltte; “Simge Olarak Giysi” adlı bölümde Güney Sibirya Türkleri’nin beden uzuvları hakkındaki inanış ve ritüel yorumlarına yer verilmiştir. Göbekten, saça, küpeye ve daha birçok beden uzvuna yüklenen manalar hakkında kısaca verilen bilgilerle birlikte uygulamaların sebeplerine de değinilmiştir. “İnsan ve Toplum” adlı ikinci ciltte; mitolojide anatomiden başlanıp göze ve surete değinilmiştir. Göz ve yüzle ilgili örnek inanış ve ritüellere yer verilmiştir.

Mustafa bin Bâlî, 2014, Risâle-i Kiyâset-i Firâset/İlm-i Firâset, Yüzler Hâlî Söyler, İnceleme-Sadeleştirme-Metin-Tıpkıbasım, Haz.: Ramazan Sarıçiçek, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Eser firâsetnâme özelliği taşımaktadır. Çalışmada, İslam dünyasındaki ilk firâsetnâme kaynakları verilmiştir. İlm-i firâset genellikle ilm-i kıyâfetle anıldığı için bu iki ilmin tarihi gelişimi hakkındaki bilgilerle birlikte Mustafa bin Bâlî’nin Fahreddin Razi ve Muhyiddin İbnü’l Arabî’den derlediği firâsetnâme kitabı günümüz Türkçesinde aktarılmıştır.

Emine Naskali, Aylin Koç, 2015, Beden Kitabı, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Bedene folklorik açıdan ilk defa 2007 yılında Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından düzenlenen *Türk Kültüründe Beden* konulu sempozyumda değinilmiştir. İlk defa dil, tarih, kültür tarihi, tıp tarihi, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, edebiyat ve coğrafya gibi farklı disiplinlerin yer aldığı bedene bakış açılarını bir araya getiren bir sempozyumun içeriklerinin yer aldığı kitaptır. Çeşitli alanlardaki araştırmacıların 36 makalesinin yer aldığı kitapta tezin içeriğine benzer bir çalışma yer almamaktadır. Bu makalelerden tezde faydalanan ve teze konusu benzer olanlar kısaca aktarılacaktır. Kitapta *Beden ve Kişilik* başlığında Büyükokutan’ın (7-27) *Kadın Bedeni Üzerine Yorumlar- Dalaman (Muğla) Örneği* adlı makalesi, kadın bedeni üzerine olması hasebiyle tezin Siirt’te baş ve başın uzuvlarına dair var olan inanış ve uygulamalar bölümüne örnek teşkil etmektedir. Ancak içerik ve örneklem itibarıyla iki çalışma birbirinden tamamen farklıdır. Diğer makale başlıkları ise: Muhittin Eliaçık, *Sevgilinin Vücut Organları Üzerine Bir Risale*

(29-38), Abdülkerim Gülhan, *Müellifi Bilinmeyen Bir Kıyâfetnâme'ye Göre Karakter Tahlili* (39-60), Eren Ersoy, *İhtilâc-nâmeler* (61-72), Bilal Aktan, *Manzum Kıyâfetnâmelere Göre Beden ve Kişilik* (73-84), Mahmut Kaplan, *Kıyâfetnâme* (85-107), Mehmet Narlı, *Tanzimat Romanında Beden ve Kişilik* (109-122) şeklindedir. *Gönül Gözüyle Beden* başlığının içeriğindeki makaleler: Metin Eke, *Semahlardaki Bedensel Figürler* (125-130). *Kahraman Bedenler* başlığında: Mehmet Aça, *Mitten Destana Beden* (133-155) adlı makale, tezin 3. Bölümündeki İslamiyet-Tasavvuf içeriğinin oluşturulmasına kaynaklık etmiştir. Bu makalede, insan bedeninin ilk yaratılışına dair mitolojiden, destana, İslami kaynaklara örnekler verilmiştir.

Bu başlıktaki diğer makaleler: Ali Duymaz, *Oğuz Kağan'dan Dede Korkut'a Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları* (157-172), Feyzi Çimen, *Alpamış Destanındaki Alpamış'la İlgili Beden Tasvirleri* (173-179), Halil İbrahim Şahin, *Köroğlu Destanının Türkmen Anlatmalarında Bahşılardan Düşman Tipleri Tasviri* (181-199), Muharrem Kaya, *Destandan Halk Hikayelerine Beden Tasvirleri* (201-213) adlı makaleden de tezde faydalanılmıştır. *Sporcu Bedenler* başlığında yer alan makaleler: Makbule Sarıkaya, *Gürbüz Türk Çocuğu* (217-235), Barış Doster, *Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Beden Eğitimi ve Spor* (237-249). *Kusurlu Beden* başlığında: Kadriye Türkan, *Masallarda Bedensel Kusur* (253-266), Dursun Ali Tökel, *Nâ'biden Cüce Diliyle Yazılmış Bir Şiir* (267-274), Atabey Kılıç, *Manzum Sözlükler-Beden Kelimeleri Sözlüğü* (277-300), Ömer Savran & Halef Nas, *Klasik Edebiyatta Beden ve Harf* (301-306), Aziz Merhan, *Atabetü'l-Hakayık'ta Organ Adlarıyla Kurulmuş Deyimler* (307-314), Abdülkadir Dağlar, *Klasik Şiirde Beden ve Mahlas-Lakap İlişkisi* (315-335), Ayşe İlker, *Türkçe'de -n Ekiyle Yazılmış Organ Adları* (337-341). *Bedene Bakım* başlığında: Nejat Yentürk, *Osmanlı Döneminde Süslenme ve Bakım Ürünleri* (345-354), Mahmut Sarıkaya, *Dellek Kelimesi* (355-363), Nahide Karahan, *Kayseri'de Kullanılan Yerel Bakım Ürünleri* (365-368). *Bedeni Müzikle Tedavi* başlığında: Fulya Soyata, *Müzikle Bedeni Tedavi* (371-379), Haşmet Altınölçek, *Bedende Müziğin Terapötik Etkileri* (381-388), Alev Özbil, *Edirne II. Bayezid Külliyesi Darüşşifasında Müzikle Tedavi* (389-397). *Bebek Bedeni* başlığında: Mustafa Aça, *Gebelik ve Doğum Sonrası Çocuğun Bedensel Gelişimine Yönelik İnanış ve Uygulamalar* (401-408), Marie Helene Sauner-Leroy, *Bebeğin Bedenine Yönelik Uygulamalar* (409-415). *Bedeni Süsleme* başlığında: Mehmet Tezcan, *Orta Asya'da ve Oğuz Türklerinde Küpe Takma Geleneğinde İndo-İran Kültürü Tesirleri* (417-428),

Meral Demiryürek, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Edebî Metinlerde Moda* (429-453), Müjgân Üçer, *Sürme: Sivas Örneği* (455-462), Sabiha Tansuğ, *Anadolu'da Süs ve Bakım* (463-469). *Beden Ölçüleri* başlığında: Selahittin Özçelik, *Arşiv Belgelerinde Bazı Merkez ve Köylerin Tipoloji Kayıtları* (473-484), Güler Yarcı, *Osmanlı Kürk Ticaretinde Bir Ölçü Birimi: Beden* (485-509).

D. Le Breton, 2016, *Ten ve İz-İnsanın Kendini Yaralaması Üzerine*, Türkçesi: İsmail Yerguz (2. basım). İstanbul: Sel Yayınları.

Bedene sonradan yapılan müdahalelerin yenilenme ve değişme amaçlı olduğu aktarılmaktadır. Bedene yapılan faaliyetleri “geçiş ritlerinde bedenlere geleneksel müdahale biçimleri ve mahrem ritler” bahsinde örneklerle aktararak devamında intihar, yara izleri, kesikler, bedene bilinçli zarar verme yorumları örnekler üzerinden verilmektedir.

Mehmet Ali Bulut, 2017, *Elfabe: El ve Yüz Çizgilerinin Anlamı*, (6. Basım). Ankara: Hayat Yayınları.

Bu eserde; eller, parmaklar, tırnaklar, el ayası, avuç çizgileri, elin tepeleri, mesleklere göre el biçimleri, fizyonomi ve mizaçlara değinilmiştir. Bahsedilen el ve eldeki uzuvlar ayrıntılı şekilde analiz edilmiştir. Bu uzuvların şekilleri, var olan çizgiler mizaçları ele vermektedir. Kitapta da bunlar hakkında ayrıntılı açıklamalara yer verilmiştir.

D. Le. Breton, 2018, *Yüz Üzerine Antropolojik Bir Deneme*, Çev: Türkay, O. (2. Basım). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Yüzün icadı, kutsal dinlerde yüzün anlamı, fizyonomi, bakışlar, yüzdeki çift değerlilik, yüz ve değer gibi içeriklerle yüzün derin manalarına yer verilmiştir. Yüzün mistik, kültürel, sosyolojik, psikoloji yorumları üzerine yoğunlaşıldığı için tezde faydalanılacaktır.

D. Le. Breton, 2019, *Bedene Veda*, Türkçesi: Aziz Ufuk Kılıç (2. Basım). İstanbul: Sel Yayınları.

Beden, içerdği manalar açısından anlamlandırılmıştır. Müsvedde beden, aksesuar beden, fazlalık beden gibi ideolojiler ve dinlerin bedene yükledikleri manalar ve temsil ettiği durumlar eserde aktarılmıştır. Bedenin tanımlanması, bedene eski filozofların verdiği anlam, ruh-beden ilişkisi, kirli, yıpranabilir, yok edilebilir beden

düşünceleri ve günümüzde bedeni tamamen yok etmeye kadar geline durumların yorumlarına değinilmiştir.

Zehra Kaderli, 2020, Kültürel ve Bilimsel Söylemlerin İnşa Mekanizmaları Bağlamında Beden (1. Basım). Ankara: Nobel Yayınları.

Kitapta; bedenin ya da bedensizleşmenin tarihsel kırılma noktaları, beden teorileri ve yaklaşımları, beden sosyolojisi, beden antropolojisi, tıp ve medikalize edilmiş beden, din, ritüel ve beden, beden ve hafıza, beden ve kültür gibi konulara geniş şekilde yer verilmiştir. Tezin üçüncü bölümündeki inanç sistemleri kısmında yer alan ritüel içeriğinde bu kitaptan sıkça faydalanılmıştır.

Bedenin Sosyolojisi/ Gündelik Hayatın Cisimleşme Deneyimleri ve Dijital Gözetim. 2020. Yay., Hazırlayanlar: Gönül Demez, Meral Timurturk, Cihan Ertan, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kitabın içeriğinde bedenle ilgili farklı disiplinlerin makaleleri yer almaktadır. Beden sosyolojisinden, beden tamirine, yogadan, spora kadar birçok alandan çalışmalar bulunmaktadır.

Desmond Morris, 2021, Çıplak Kadın. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Kadına ait baş, gövde ve ayaklardaki bütün uzuvların açıklamalarının yapıldığı kitapta eski kavimlerdeki inanışlardan günümüze değin uygulamalara değinilmiştir.

Desmond Morris, 2022, Çıplak Adam, İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Erkeğe ait baş, gövde ve ayaklardaki bütün uzuvların açıklamalarının yapıldığı kitapta eski kavimlerdeki inanışlardan günümüze değin uygulamalara değinilmiştir.

Halid Ziya Uşaklıgil, 2023, Ruhun Lisanı- İlm-i Sîma, 3. Baskı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Halid Ziya Uşaklıgil'in 1894 yılında yayınlanan İlm-i Sîmâ kitabı günümüz Türkçesine bu eserde aktarılmıştır. Eserde öncelikle sîma ilminin tanımından bahsedildikten sonra Bukrat'tan Aristo'ya, Portra, La Camper, Montaigne, Bacon, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi bu ilim hakkında eser verenlerden bahsedilmiştir. Sonrasında ise baş uzvundaki organların hakkında ayrıntılı tasvirler aktararak sîma ilminin içeriklerini ifade etmiştir.

1.5.2.2. Lisansüstü Tezler

Selcan Gürçayır, 2007, “Çağdaş Kentte Beden Folkloru”, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gazi Üniversitesi, Ankara.

Çağdaş kentteki beden folklorunun, beden dili iletişimini sağlayan jest, mimikler ve bunların çeşitli alanlara yansımalarının değerlendirildiği yüksek lisans tezinde Türkiye’de beden folklorunun, halk oyunları ve dansları ile halk hekimliği konuları içerisinde sınırlı olarak çalışıldığını, bireyin kimliğini ve kültürünü yansıtan beden üzerine kültürel değerlendirmelere yönelik bir çalışma olmadığını, bedene folklorik bakış açısıyla bakılmadığını ifade eder. Beden folklorunun çağdaş kentte yorumlanması açısından Türkiye’de yapılan ilk tezdır.

Selçuk Kürşat Koca, 2012, “Türk Kültüründe Sembollerin Dili”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Sakarya.

Türk kültüründe insan bedeni ve semboller içeriğinin yer aldığı doktora tezinde beden hakkındaki yorumlar önemlidir. Geçiş ritüellerinde yer alan inanış ve uygulamalardaki semboller genellikle beden üzerinde yapıldığı için buradaki veriler ve kaynaklar tez için örnek teşkil etmektedir.

Hatice Aycan Aydoğan, 2019, “Halk İnanış ve Uygulamalarında El Sembolü”, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Tezde öncelikle; elin anatomik yapısına, işlevlerine yer verildikten sonra din ve inanç sistemlerinde ve dinsel-büyüsel inanış ve uygulamalarda el uzvuna dair yer alan sembollerin analizlerine yer verilmiştir.

Neslihan Avcı, 2021, “Kadınlık Hâlleri: Bedensel Dönüşümlerin Kadın Folkloruna Yansımaları”, Yüksek Lisans Tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara.

Kadının bekâretinden evliliğine oradan menopoz süreci de dâhil olarak kadın folkloru konularının kadın bedenindeki dönüşümlerine ayrıntılı şekilde yer verildiği bir tez örneğidir. Örneğin ilk adım genç kızlığa geçişteki, ilk âdet kanaması, tabu ve bekârete dair kadınların yaşadıkları olayları derleme çalışmalarıyla desteklemiştir. Kaynak kişilerin aktarımlarını ayrıntılı şekilde analiz etmiştir.

Ayşe Sezer, 2023, “Bedenlerin Anlamlarına Türk Mitleri ve Destanları Odaklı Kültürel Bir Yaklaşım”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Tezde, mitolojideki ve destandaki şahısların kısmen karşılaştırmalı beden tasvirlerinin kültürel anlamda açıklamaları ve işlevleri yer almaktadır. İlk bölümlerde beden kavramını; sosyoloji, ekoloji, medikal, antropoloji, psikoloji, siyaset bilimi, hukuk, ekonomi gibi farklı dallarda ele almaktadır. Tezin devamında beden sembolünün ritüellerde, kimliklerde yerini örneklerle aktardıktan sonra mit ve destandaki öne çıkan bedenlere yer vermektedir.

1.5.2.3. Makaleler

Halil Ersoylu, 1985, “Segir-nâme”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, Cilt: 33, s. 27- 48.

Bir kişinin vücudundaki herhangi bir uzvu seğirdiği zaman, o kişinin gelecekteki durumu, işi, sağlığı hakkında tahminler yürütülmektedir. Buna ilm-i ihtilâc da denilmektedir. Makalede; seğirmenin anlamları, kıyafetnâmelerin içerisinde de değerlendirildikleri aktarılmıştır. Seğirnâme hakkındaki diğer çalışmaların da yer aldığı çalışmada, Mevlâna Müzesinde yer alan bir mecmuada mensur bir Segir-nâme örneği günümüz Türkçesine kazandırılmıştır.

Nilgün Çıblak, 2004, “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar, TÜBAR-XV, s. 103-125.

Makalede, nazarın tanımına yer verildikten sonra kaynak kişilerin nazara yükledikleri anlamlar örneklerle aktarılmıştır. Kaynak kişilerin aktarımlarına göre; Türkiye’deki nazarla ilgili pratikleri, nazar değmeden önce ve nazar değdikten sonra yapılan uygulamalar olarak kaynak kişilerin aktarımlarıyla kategorize etmiştir.

Serpil Aygün Cengiz, 2006, “Beden Folkloru/ Katharine Young Çeviri”, Halk bilimi Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Editörler: Oğuz, Ö., Ekici, M., Özdemir, N., Ögüt E., G, Gürçayır, S. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Beden folkloru (bodylore) teriminin ilk kez 1989’da Katharine Young tarafından Amerikan Folklor Derneği’ndeki (American Folklore Society) toplantıda kullanıldığı “Bodylore (1993)” adlı kaynağın önsözünde geçmektedir. İngilizce “beden” anlamına gelen body kelimesi ile “hikmet, bilgi, hikmetli bilgi” anlamlarına gelen lore kelimesinin birleşmesiyle oluşan “bodylore” terimi Türkçe’ye, Cengiz tarafından “beden folkloru” olarak bu makalede çevrilmiştir. Bu sebeple Türkiye’deki

çalışmalarda “bodylore” kelimesi yerine “beden folkloru” kelimesi kullanılmaktadır. Bu alışma “beden folkloru” kavramının ülkemizde tanınması açısından önemlidir.

Müjgan akır, 2007, “Kıyâfet-nâme”ler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 5(9), 333-350.

Bibliyografya özelliği taşıyan makalede kıyâfetnâmeler üzerine; lâtin alfabeyle yazılan ve matbu arap harfli Türkçe olan kitaplar, makaleler, tezler, konuşmalar, ansiklopedi maddeleri ve kıyâfet-nâmelerle ilgili başvurulabilecek diğer kaynaklara yer verilmiştir. Tezin kaynakçası açısından önemlilik arz etmektedir.

Ejder Okumuş, 2008, Marifetnâme’de Beden, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 8 (4), s. 9-44.

Makalede, Marifetnâme’de bedenın sosyolojisi, beden yapısının genel dili, insan bedeninin ayrıcalıklı yeri, iletişimsel olarak beden, huy, ahlak ve karakter göstergesi olarak insan bedeni, bedende baş-boyun organlarının ve diğer organların huy ve ahlakla ilişkisi, erkek ve kadın bedeni gibi içeriklere yer verilmiştir.

Mehmet Aa, 2017a, Tıva Kahramanlık Destanlarında Düşmanı Sa rgsn Keserek Yok Etme, International Conference: The West of The East, The East of The West, Prague/Praha, Czech Republic, 63-70.

Makalede, Altay Türklerinin sahip oldukları sa örgüsünün anlamlarına ve temsil ettiklerine değinilmekle birlikte sa örgüsünün kahramana ne zaman yapıldığı, törenleri destandaki örneklerle ayrıntılı şekilde aktarılmaktadır.

Mehmet Aa, 2017b, “Kültür ve Dayatma: Türk Kültüründe Sol El Tabusu”, International Conference: The West of The East, The East of The West Proceedings, Prague/ Czechia, 205-212.

Makalede, sağ ve sol kavramlarının çeşitli dillerdeki kullanımlarıyla birlikte bunların anlamlarına değinilmiştir. Devamında sağ ve sol ele yüklenen tabular çeşitli ülkelerden örneklerle aktarılmıştır.

Mehmet Aa, 2018, “Geleneksel Türk Dünya Görüşünde Suret/Sima Algısı,” Doğu Batı Konferansı III. International Conference The West of The East, The East of The West, 17-21.

Tek Tanrılı dinlerde, hadislerde ve tasavvuf kitaplarında yüze yüklenen manalara değinildikten sonra Alevi-Bektaşî geleneğinde yüz hakkında açıklamalarına değinilmiştir. Sonrasında yüze dair eski inanışlardaki tabu örneklerine değinilmiştir.

“Geleneksel Türk dünya görüşündeki suret/sima/yüz algısını Tanrı ve insan birlikteliği, ruh ve suret ilişkisi, var olma (yaşam) ve yok olma (ölüm), seçilmişlik, portre tabusu, suret/sima/yüz ve huy/karakter ilişkisi esasında ele alan bu çalışmada daha çok suretin resmedilmesine yönelik tabunun kökenlerine vurgu yapılmış, suret/sima/yüz ile ruh ve yaşam arasındaki bağlantıya dikkat çekilerek suretin kaybının ölüm anlamına geldiği bir kez daha ifade edilmiştir.” (s. 20-21).

Müge Aktan Yılmaz, 2019, “Beden Folkloru Bağlamında Kutsal Ziyaret Geleneği”, *International Journal of Language Academy*, 7 (2), 582/594.

Beden folkloru kapsamında kutsal mekanlardaki uygulama örnekleri tasniflendirilerek verilmiştir. Siirt’teki kutsal mekanlarda ortaya çıkacak beden üzerine uygulama örneklerinin tasniflendirilmesinde örnek teşkil edecektir.

Emine Taş, 2020, *Halk Kültüründe Baş*, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2020, Cilt: 13, Sayı: 29, s. 87-108.

Makalede başın tanımı, sembolik manaları aktarıldıktan sonra başla ilgili kültürel ve inançsal uygulama örneklerine yer verilmiştir. Baş üzerine yapılan kansız kurban örnekleri de verilmiştir. Saçın anlamına da yer verildikten sonra başla alakalı deyim örnekleri ifade edilmiştir.

Elvan Eser, 2022, *Burun Üzerinden Gerçekleştirilen İkonoklazm Hareketi*

Makalede burun uzvunun görünürlük bakımından açık olması, zamanda-mekânda değişikliğe uğramaması açısından şeffaf semboller içerisinde yer aldığı, farklı mekanlardaki ikonların burunlarına yapılan örnekleri aktarılmıştır. Bu örneklerle, burun uzvuna yüklenen semboller de ifade edilmiştir. “Mezopotamya halklarının dini itikadında insanlaştırılan tanrılar yaşamsal kabiliyetlerini ağız ve burun sembolleri” sayesinde edinebilmişlerdir. Bunlara göre burun ikonunun var ve hüküm sahibi olabilmesi için nefes alması gerekmektedir, bu husustan dolayı da burun tüm uzuvlardan üstündür. Burun, ikonlara yaşama yetisi vermekle birlikte ikonun kudretini de ortaya çıkarmaktadır.

Beden hakkındaki makaleler fazladır. Burada tezde istifade edilen öncelikli kaynaklara yer verilmiştir.

1.5.3. Siirt Kültürü Üzerine Yapılan Çalışmalar

1.5.3.1. Kitaplar

Rezan Karakaş, 2014. Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri. Ankara: Maya Akademi Yayınevi.

Kitapta öncelikle Siirt hakkında genel bilgiler, halk bilimi unsurları (kavramlara) yer verilmiştir. Sonrasında Siirt menkıbelerinde yer alan olağanüstü durumlar ve motifler 26 başlıkta yer almıştır. Üçüncü bölümde ise, Siirt'teki türbelerde yapılan ritüeller, dördüncü bölümde ise, Siirt menkıbeleri ve ritüellerinde kült unsurları kutsal mekanlardaki örnekler üzerinden açıklanmıştır.

Rezan Karakaş, 2020, Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü). Ankara: Gazi Kitabevi.

Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin'de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihî, Kültürel ve Edebî Doku adlı Tübitak projesinin bir ürünü olan bu kitap, Siirt örneklemini de barındırmaktadır. Eserde, Dicle Bölümü'ndeki dört şehirle birlikte Siirt'te insan bedenine dair inanışlara ve uygulamalara da yer verilmiştir. Ancak bu bölümde Siirt örneklemini hakkında verilen bilgiler kısa olmakla birlikte bedene ait inanış ve uygulamalarda bedenin önemi, işlevleri ve yorumları analiz edilmemiştir. Kitapta, Karakaş'ın inanışlara yönelik tasnifi şöyledir: Geçiş dönemleri (doğum-evlilik-ölüm-sünnet-asker uğurlama ve karşılama-hacca uğurlama ve karşılama), kültlerle ilgili (ağaç-ateş-dağ-demir-mezarlık; atalar-su-taş-toprak), kutsal mekanlara yönelik (belirlenmiş türbeler, ziyaret yerleri, mezarlar), halk hekimliği, alternatif tıp, insan davranışıyla ilgili (büyü-fal-muska-nazar-rüya-uğur ve uğursuzluk-dua ve beddua-ıslık çalmak-sakız çiğnemek), insanın durumuyla ilgili (bebek ve çocuk-erkek-kadın-çoban-misafir), hayvanlarla ilgili, nesnelerle ilgili, yiyecek-içeceklerle ilgili, gök cisimleriyle ilgili, doğa olaylarıyla ilgili, olağanüstü varlıklar ve yerlerle ilgili, zamanla ilgili (özel günler; aşure-bayram ve arife günleri-Hıdırellez, haftanın günleri, günün vakitleri-aylarla ilgili), sayılarla ilgili, renklerle ilgili, diğer halk inanış ve uygulamalar (kurban ve adak-mevlit).

Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar 1, 2020, Ed. Bülent Akın, Çanakkale: Paradigma Akademi.

Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar 2, 2021b, Ed. Rezan Karakaş, Çanakkale: Paradigma Akademi.

Bu iki eser birbirinin devamı niteliğindedir. *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihî, Kültürel ve Edebî Doku* adlı Tübitak projesinin ürünü olan bu kitaplarda, Siirt, Diyarbakır, Mardin, Şanlıurfa, Gaziantep, Batman ve Şırnak illerindeki çeşitli kutsal mekanlar halkbilimi saha çalışmaları, tarih ve ilahiyat disiplinlerinin de içerikleriyle karşılaştırmalı incelemeler ve analizler şeklindedir. İlk kitapta 9 makale, ikinci kitapta 10 makale mevcuttur. Siirt hakkında da kutsal mekanlardaki inanış ve ritüeller, kutsal sular, yeme içme kültürü ve daha birçok konu yer almaktadır.

1.5.3.2. Lisansüstü Tezler

İbrahim Taşpınar, 2006. Siirt İli ve Çevresi Yaygın Halk İnanışları, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fırat Üniversitesi, Elâzığ.

Siirt’teki ilk bölgesel ve mekânsal açıdan yapılan folklorik çalışma örneklerindendir. Siirt’teki yaygın halk inanışlarını geçiş dönemleri (doğum-evlilik-ölüm), ziyaret yerleri, bereket, uğur ve uğursuzluk, Hac ve asker uğurlama olarak 6 kategoride ele almıştır. İkinci bölümde de bu halk inançlarının eski Türk inancına yansıyan yönlerine değinilmiştir.

Bayram Erdemci, 2010, Eruh ve Pervari Yöresinde Kutsal Mekân Anlayışı ve Yyagın Halk İnançları, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Van.

Siirt’in Eruh ve Pervari ilçeleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra bu iki ilçedeki geçiş dönemleri (doğum-evlilik ve ölüm), tabiat olayları ile ilgili, hastalıkla ilgili, halk tarafından inanılan bazı hikayeler, ziyaret yerleri ile ilgili inanışlar ve değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Ali Çelik, 2012, Siirt ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Fırat Üniversitesi, Elâzığ.

Bedene dair inanış ve uygulamaların mekanları genellikle ziyaret yerleridir. Bu yüksek lisans tezinde; ziyaret yerlerinin yapılış tarihleri, ziyaret yerlerindeki inanışlar,

kutsal mekânların ziyaret amaçları ve ziyaret yerlerinin tipolojilerine yer verilse de ziyaret yerlerinde beden hakkındaki inanışlara ve bu inanışların doğurduğu uygulamalara yer verilmemiştir.

Süleyman Cengiz Ege, 2019, Toplumsal Bellek ve Mekânsal Temsiller: Tillo (Siirt) Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Bu yüksek lisans tezinde mekâna bağlı oluşan bedensel tavır ve tutumları Siirt'in ilçesi olan Tillo örneklemini üzerinden açıklanmaktadır. Mekân-toplum ve bellek içerikleri ayrıntılı şekilde açıklandıktan sonrasında kamusal mekân pratiği olarak Tillo'daki cami, mescit, medrese, türbe örnekleri aktarılmıştır. Bu mekanların analizi toplumsal ve mekânsal belleğe göre yapılmıştır.

Neriman Altındağ, 2021, Siirt'in Kurtalan İlçesinde Halk Hekimliği Uygulamaları. Yüksek lisans tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Van.

Halk hekimliğine yönelik saha çalışması örneklerinin yer aldığı bir tezdır. Örneklem, Siirt'in ilçesi olan Kurtalan'dır. Bu tezdeki dördüncü bölümde baş ve baştaki uzuvlara yönelik halk hekimliği sağaltma analizlerine örnek teşkil eden bir çalışmadır. Tezde, halk hekimliği sağaltımları ve sahadaki örnekleri ayrıntılı şekilde aktarılmıştır.

Can Çara, 2022, Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Unsurlar, Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Mardin.

Bu tezde, Siirt merkezde kutsal kabul edilen ağaç, ateş, su, taş/kaya, atalar, veli/evliya kültleri ve bu kültlerin sağaltım örneklerine yer verilmiştir.

Erdem Akın, 2022, Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Sünnilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi: Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Ankara.

Tezde, öncelikle halk dini/ dindarlığı, inanç, inanış, kültür kavramları ayrıntılı şekilde benzer muhteviyatlarla açıklanmıştır. Üçüncü bölümde, halk dininin vazgeçilmez unsuru olan ziyaret fenomeni, tezin saha çalışması olan bölgelerdeki

inanç sitemlerine (Alevi, Sünni, Süryani) uygun şekilde açıklanmıştır. Sonrasında Diyarbakır, Siirt, Mardin'deki ziyaret yerleri, ziyaret yerlerindeki halk inanışları, ritüeller ayrıntılı şekilde analiz edilmiştir. Devamında ise, ziyaret fenomenine bağlı inanç anlatı geleneği ve sahadaki örnekleri incelenmiştir. Bu doktora tezi Siirt'teki ziyaret yerlerini ve bu yerlerdeki genel ritüelleri ve inanca bağlı anlatıları açıkladığı için bu çalışmadan farklılaşmaktadır.

1.5.3.3. Makaleler

Yaşar Kalafat, 2006. "Siirt Yöresinde Yatırlar Etrafında Şekillenmiş Halk İnançları ve Kesik Baş Motifi", Geçmişten Günümüze Uluslararası Siirt Sempozyumu. İzmir: Şarkiyat Araştırmaları Derneği.

Siirt'teki yatırlar etrafında gelişen halk inanışları ve kesik baş motifinin yer aldığı çalışmada inanış ve uygulamaların neden yapıldığına dair yorumlar yer almamıştır.

Rezan Karakaş, 2012. "Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular", Turkish Studies, 7 (4), 2149-2161.

Makalede öncelikle anasır-ı erbaa'nın dört unsurundan birisi olan su'ya mitolojiden, destanlara, halk kültürüne kadar yüklenen anlamlar, semboller üzerinde kısaca bahsedilmiştir. Sonrasında Siirt'te yer alan bazıları kutsal mekanlarda bazıları da direkt kutsallığın kendisine atfedildiği sular, su kaynakları olarak bahsedilen örnekler üzerine analizler yapılmıştır.

Nurettin Özgen, 2012. "Siirt'in İnanç Turizmi Mekanları: Ziyaret (Veysel Karani) ve Tillo (Aydınlar) Örnekleri", Doğu Coğrafya Dergisi, 17 (27), 251 – 272.

Makalede öncelikle inanç turizmi ayrıntılı şekilde açıklanmış, bu turizmi etkileyen hususlara değinilmiştir. Sonrasında Türkiye'de inanç turizmi hakkında bilgi verildikten sonra Siirt örneklemindeki iki ilçenin inanç turizmi analiz edilmiştir. Bunlar; Baykan, yoğun şekilde ziyaretçi akınının olduğu Veysel Karani ve Tillo İbrahim Hakkı türbeleridir. Son kısımda ise Siirt'in genel ekonomik ve turizm sektörüyle ilgili problemleri, bunlara ilişkin çözüm önerileri ifade edilmiştir.

Sedat Çelik & Nurdan Şarman, 2013. "Siirt'in İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma", International Conference on

Religious Tourism and Tolerance Proceedings. Editör: Kar, M. Konya: Aybil Yayınları.

Makalede öncelikle inanç turizmi ayrıntılı şekilde açıklanmış sonrasında Siirt'in genel durumunda inanç turizminin potansiyeli yorumlanmıştır. Özellikle Tillo'da yer alan İsmail Fakirullah ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın türbelerine olan ziyaret yoğunluğu inanç turizmi açısından yüksek bir potansiyele sahiptir.

Rezan Karakaş, 2014. "Siirt Halk Kültüründe Kutsal Ağaçlar ve Türbeler", Millî Folklor, 26 (102),168-179.

Makalede öncelikle ağacın Türk kültüründeki yeri hakkında bilgi verildikten sonra, kutsal ağaç ve türbe içeriklerinin birleştiği noktalara değinilmiştir. Türbelerde yer alan halkın kutsaliyet arz ettiği ağaçlarda inanişaya dayalı yapılan uygulama örneklerine yer verilmiştir. Siirt'teki kutsal ağaçlar ve türbeler üzerine yazdığı çalışmada bireylerin yaptıkları inaniş ve inanişaya bağlı uygulamaların beden üzerine olan etkisinden kısaca bahsedilmiştir.

Erdem Akın, 2021, "Ritüelleri ve İnanç Anlatılarıyla Halk Dininin Özel Bir Görünüm Alanı: Kadın Dindarlığı (Siirt İli Örneği)", Gaziantep University Journal of Social Sciences. 20 (2), 1012-1029.

Makalede öncelikle din-dindarlık, dini tutum ve dini eylem, dindarlık boyutları gibi içeriklere yer verilmiştir. Sonrasında bir dindarlık tipolojisi, kadın dindarlığı bağlamında kitabî din ve halk dini dikotomisi olarak kadın dindarlığı; Siirt kadınının ziyaret yerlerindeki inaniş, uygulama ve menkıbe örnekleri üzerinden analiz edilmiştir.

Aynur Koçak & Hilal Otyakmaz Aydın, 2023, Yaşamın Özel Dönemlerinin Vazgeçilmezi Yumurta: Siirt ve İlçeleri Örneği, Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, Cilt 6, Sayı 2, s. 204-218.

Makalede öncelikle kısaca yumurtanın mitik kaynaklardan gündelik hayata yönelik sembollerine ve işlevlerine değinilmiştir. Sonrasında yumurtanın; geçiş dönemleri (doğum, bebeklik ve çocukluk, evlilik) ve özel dönemler (kutlama: yumurta bayramı, sağaltım, kötüyü yok etme) olmak üzere Siirt ve ilçelerindeki saha çalışmasından elde edilen örnekler ve değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Siirt hakkındaki kitap ve tezler fazla değildir. Burada geneline yer verilmeye çalışılmıştır. Makaleler ise fazladır, bu sebeple burada Siirt halk kültürünün ön plana çıkarıldığı çalışmalara yer verilmiştir.



2. DİSİPLİNLER AÇISINDAN BEDEN-BAŞ

Bu bölümde baş ve baştaki uzuvlar hakkında; fizyolojik, felsefik, antropolojik, psikolojik, sosyolojik, kültürel ve dinî yaklaşımlara yer verilmiştir. Bu bölümlerde yalnızca baş uzvu yer almayıp genel olarak insan bedenine ilişkin aktarımlar mevcuttur.

2.1. Fizyolojik Yaklaşım

Canlılar bilimi anlamını taşıyan biyoloji, “morfoloji ve fizyoloji” olarak ikiye ayrılır. Bunlar da inceledikleri alan ve içeriklerine göre çeşitlere ayrılır. Morfoloji, şekil ve yapıyı inceler; anatomi de bunun bir kolunu içerir (Erkoç, 1967). Hücrelerin bir araya gelmesi, dokuları, dokular sistemleri, sistemler tüm vücudu oluşturur. Fizyoloji ve anatomi bu birimleri hücreden başlayarak incelemeye başlar. Fizyoloji, canlı maddedeki fonksiyonu araştıran bilim iken (Guyton, 1976), anatomi ise insan dokularını bölgesel ve şekilsel olarak gözle görülebilen şekilde inceler. Tıp alanını ilgilendiren “insan anatomisi”dir (Hatipoğlu, 2012). Fizyoloji ve anatomi bölümlere ayrılır.

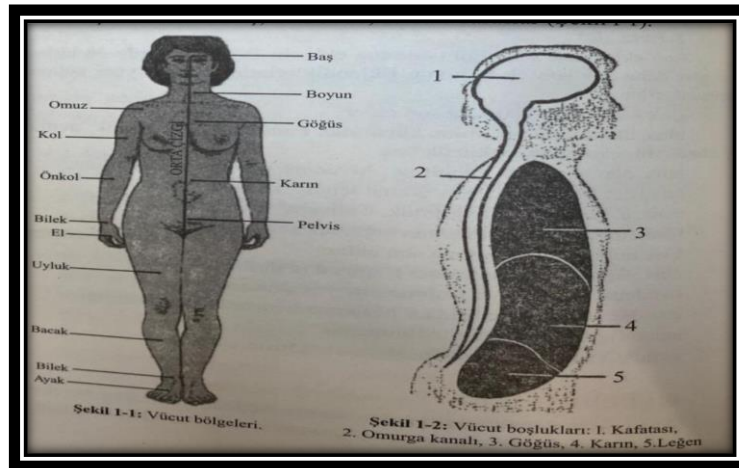
Fizyoloji; insan vücudunun görevsel ve işlevsel olarak çalışma mekanizmasının derinlemesine açıklanmasıdır. Yaşamın kökenini, gelişimini ve ilerlemesini, problemleri, var olan tipleri ve karakterleri inceler. Bu sebeple, fizyolojinin çalışma alanı geniştir ve “virüs-bakteri-hücre-bitki-insan fizyolojisi” olmak üzere beş kategoride incelenir. İnsan fizyolojisi, varlığındaki her fonksiyonun her çeşidine karşı bir incelemedir. Hücrelerdeki kimyasal reaksiyonlardan, sinirsel yapıya, kaslardan, gözümüzü uyarmak ve dünyayı görmek için ışık enerjisinin kimyasal enerji haline geçişinin en küçük detayına kadar inceler. Bizi diğer varlıklarla hem benzer hem de farklı kılan canlı olmamızın temel göstergeleri insanoğlunun kontrol gücünün ötesindedir. Örneğin; açlık bizi besin aramaya, korku bizi bir yere kaçmaya, sığınmaya mecbur eder. Soğuk karşısında ısınmak için çareler ararken, sıcak karşısında soğuk tarafa kaçmak isteriz. Diğer bazı kuvvetlerin etkisiyle de arkadaşlık kurmak, eş bulmak, üremek gibi işlevler de yapabiliriz. Bunlar insan varlığına

otomatik bir sistem yüklenmiş olduğunun bir göstergesidir. Duyan, hisseden, bilen, akıl sahibi bir varlık olan insanoğlu daha birçok farklı yeteneklere sahiptir ve bu bilgi ve beceriler insan vücudunun fonksiyonel organizasyonu ile birlikte beden kontrolünü de sağlamaktadır (Guyton, 1976).

Genel tıp, özelde anatomi ve fizyoloji konuları hakkında ilk yorumlar Yunanistan'da görülmüştür. Yunanlı ünlü düşünür ve hekim Hipokrat (M.Ö. 460-377), anatomi ve fizyolojiye önemli katkılar sağlamıştır. Yine Yunanlı bilgin Aritotle (M.Ö. 384-322), “anatomia” terimini ilk kullanan kişidir. Ünlü Türk bilimci, hekim ve düşünür İbni Sina (980-1037), ünlü kitabı olan “Tıp Kanunu”nda anatomi ve fizyolojinin konularına değinmiştir. Türkiye’de modern anatominin kurucusu Mazhar Paşa’dır (1845-1920). Fizyoloji ise, 16. Ve 17. yüzyıllarda batıdaki ilk çalışmalarla duyulmaya başlamıştır ve ilk fizyoloji çalışmalarını yapan kişi İngiliz bilimci William Harvey olmuştur (1578-1657). Türkiye’de 14 Mart 1827’de açılan Askeri Tıp Okulu’nda fizyoloji öğretilmeye başlanılmış ve Dr. Mehmet Şakir Paşa ilk fizyoloji bilimcisi olmuştur (Hatipoğlu 2012). Ayrıca Türkçe ilk fizyoloji kitabını çeviren kişi Mustafa Behçet Efendi’dir. On sekizinci yüzyılda Tercüme-i Fisiologia-Marc Antonio Caldani tarafından yazılmış “Fisiologica” adlı eseri çevirir (Kâhya, 2017).

Bu iki bilim dalıyla insan vücut yapısı anlaşılır. Yapıları incelenen organ ya da oluşumların fonksiyonları ve ilişkileri de araştırılarak (Hatipoğlu 2012) anatomi ve fizyoloji alanları parçadan bütüne şeklinde bedene bütüncül bakar. Beden bir bütündür ve bu bütünün parçaları sürekli birbirleriyle etkileşim içerisinde olması sebebiyle hiçbir uzuv tek başına yorumlanamaz.

Resim 1. Vücut Bölgeleri



Kaynak: Hatipoğlu 2012, s.18

Bu kapsamda insan vücudunun ana bölümleri; baş, gövde ve yan taraflardır (Hatipoğlu 2012).

2.2. Felsefik Yaklaşım

Felsefeyi pek çok filozof “belli özellikleri olan bir düşünme tarzı üzerinden dünyayı anlama ve yorumlama faaliyeti” olarak açıklamaktadır. Ancak felsefeyi tanımlamak zordur ve felsefenin özünü ortaya koyan sınırlayıcı tanımlardan, kesin açıklamalardan kaçınmak daha doğrudur (Cevizci, 2012). Felsefenin tarihine bakıldığında, Rönesans ile filozoflar değişim ve dönüşümler yaşamışlardır. Bilim ve dinin ayrılmasıyla felsefenin soruları da değişkenlik göstermiş, beden felsefesi de bu süreçten sonra ortaya çıkmıştır. Beden bu zamanda, “genel anlamda yitip giden, ruha yardımcı olan, ruhun sadece bir mekânı olmaktan başka bir değeri olmayan” olarak görüldüğü için beden felsefesi müstakil bir alan olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca bu konu uzun uzadıya tartışılmaktadır. Beden felsefesi ise³; varlık, ahlak, bilgi, zihin felsefesi vb. gibi alanlarda aktif (Gültekin, 2022) olan bir bilinçtir. Platon’a (2010) göre beden, ruhun kılavuzudur. Eğer ruh olmasaydı beden başına buyruk, yalnızca kendisine haz veren şeylerin peşinde koşardı. Ruha eğrilik, bedene hastalık, yaşayış durumuna yoksulluk şeklinde 3 kötüleme yer almaktadır. Bunların en çirkinini ise, ruhun kötülüğü olan eğriliktir. Çünkü ruh çirkinleşirse, beden de yaşam da çirkinleşmektedir. Bu sebeple beden felsefesinde insanın; beden ve zihin ya da ruh olmak üzere iki varlıktan meydana geldiği üzerinde durulmaktadır (Cevizci, 2012). Çünkü felsefe derin düşünme sanatıdır ve bu düşünme bu doğrultuda beden üzerinden olmaktadır. Bazı insanlara elinde yüksek miktarda para olması haz verirken bazı insanlara da kendisi için özel seçtiği, kutsal kabul ettiği zamanda ya da mekânda bir ritüel yapmak haz vermektedir. İnsan hedeflerine yalnızca maddiyatla ulaşamaz ya da maddiyat bir yere kadar etkin roldedir. Haz doyumunu yaşayan insan tıkanmakta ve yeni arayışlara girmektedir. Değerler, hazlar kişiden kişiye değişkenlik gösterdiği için burada; varlığını, evreni sorgulama, merak etme, anlamlandırma çabaları felsefeyi ortaya çıkarmaktadır. Beden felsefesinde de beden uzuvları bu sorgunun içerisine dâhil olmaktadır. Örneğin; baş ve baştaki uzuvlara yönelik yapılan uygulamaların yapılma nedeni kaynak kişilere sorulduğunda, genelde büyüklerden görülenin aynı şekilde

³ Beden felsefesini; Hume, Locke, Sartre, Spinoza ve Bergson’un bakış açılarıyla ayrıntılı şekilde işleyen kaynak için bk.: (Gültekin, 2022).

devam ettirilmesi, kuşaktan kuşağa aktarımın olduğu görülmüştür. Ancak bu uzuvlara yapılan uygulamaların her birinin kökeninde bir haza, ahlaka, etiğe ya da maddi-manevi değerlere bağlı anlam, amaç, işlev yatmaktadır. Bu doğrultuda inanışa bağlı uygulamaların arka planında değerler felsefesi de yer almaktadır. Değer felsefesi: “Hangi şeylerin, özelliklerin, durumların iyi veya arzu edilir olduğunu konu edinen felsefi görüşmelerin ve tartışmaların yer aldığı inceleme alanıdır.” Değerler insanları, eylemleri, olayları; “doğru-yanlış, güzel-çirkin, çekici-itici” gibi kavramlar aracılığıyla oluşan tavırlarla ilgilidir (Kuyurtar, 2022). Burada halkbilimi çalışmalarına felsefik bakış açısı destek vermektedir.

Felsefesinin önde isimlerinden Aristoteles’in beden felsefesi üzerine yazdığı içeriği fizyonomi olan ve *Secretum Secretorum* (Gizemlerin Gizemi) ve *Physiognomonica* adlı eserleri mevcuttur. Bu eserlerde fizyonomi ilmine dair önemli bilgiler yer almaktadır. *Secretum secretorum* adlı eserde (1920), İskender’e yazdığı kısa bir mektup yer almaktadır. İskender’in bu ilmi devlet kademelerinde görevlendirecek kişileri seçerken kullanabileceği üzerine bahsetmektedir. Burada ayrıca fizyonomi hakkındaki fikirlerini, fizyonomi ilmini *Physonomyas* adlı bir filozofun ortaya attığını ifade etmektedir. Eserde; yüz teni, göz, burun, ağız kısacası yüzdeki organların şekillerine göre karakter tahlilleri yer almaktadır. Örneğin yüzle ilgili; soluk yüzlü birisini görürseniz onun arkadaşlığından kaçınmak gerektiği, orantılı yapıya sahip kişinin siyah ve derin gözlü, siyah saçlı, orta boylu ve yuvarlak yüzlü olduğundan bahsetmektedir. Orantılı yapıya sahip kişilerin, ten rengi beyaz ile kırmızı yahut orta derecede kahverengi karışımı, kafaları ne büyük ne küçük, ortadır. Bu kişiler, zorunlu durumlar dışında konuşmazlar ve sesleri de orta düzeydedir. Mizaçları da dalağa ve safraya eğilimlidir. Aristo böyle bir kişinin mükemmel bir insan olduğunu da eklemektedir. Bu bilgiden sonra vücudun organları hakkında kısaca bilgiler vermektedir.

Aristo’nun diğer eseri *Physiognomonica* (1913)⁴ ise, başlı başına fizyonomi üzerine bir eser olup bu ilim hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Bu eser 6 bölümden oluşmaktadır; ilk 4 bölüm beden ve ruh ilişkisi, beden uzuvları hakkında yorumlar, karakterler, diğer iki bölüm ise, hayvanların ruh ve bedeni hakkındaki öngörüler şeklindedir. Hayvanlar ve insanlar hakkında fizyonomiye dayalı metotlar

⁴ Bu eserde özellikle beden uzuvlarının tahlilleri, 49-57, 62, 66 sayfalarda aktarılmaktadır.

geliştirilmiştir. Kitabın başında bu metotlardan birine yer verilmiştir. Bu 3 metot fizyonominin uygun şekilde kullanılabildiği metotlardır. İlk yöntem fizyonominin temelidir. Her bir hayvan cinsi üzerinden kendine özgü bir hayvan formu olduğu çıkarımı ve bunun üzerinden zihinsel bir karakter ve insan ruhuna benzer bir ruhun olup olmadığına bakılmıştır. İkinci yöntemi benimseyenler de aynı şekilde ilerlemişlerdir ancak yalnızca hayvanlar üzerinden gitmeyip çeşitli insan ırklarının da görünüm ve karakter farklılıklarındaki işaretlerini de almışlardır. Birinci grubun hayvan cinslerinden aldığı gibi onlar da farklılıkları insan cinslerinden almışlardır. Üçüncü yöntemde ise; öfke, korku, erotik durumlar, heyecan ve diğer tüm tutkular gibi farklı ruh hallerinin karakteristik yüz hallerine yansımaya bakmışlardır. Aristo sonrasında bu metotları eleştirmektedir ve eklenmesi gereken usuller üzerinde durarak çeşitli karakter özelliklerine bağlı beden uzuvlarının görünüşlerini aktarmaktadır. Küstah, iyi ahlaklı, somurtkan, hüznü vb. kişilerin beden uzuvlarının nasıl olduğuna dair hususlar yer almaktadır. Örneğin; küstah kişinin yüzü, yuvarlak ve göğsü yüksektir. Somurtkan kişinin yüzü; soluk, buruşmuş ve çizgileri fazladır. Sinsi adamın yüzü; şişman, yuvarlak, kırışık ve gözlerinde uykulu bir ifade yer almaktadır. Zihni küçük insanların yüzleri de küçüktür. Bu açıklamalardan sonra hayvanların karakter özellikleri ile beden uzuvları insanlarınki gibi açıklanmakta ve insanlarla da benzerlikler kurulmaktadır. Örneğin panter; cesur, kadınsı bir tipe daha yakın, yüzü ve gözleri küçük, ağzı büyüktür. Sığırlardaki gibi insanda da yüz etli ise tembelliğin göstergesidir. Eşek ve geyiklerdeki gibi sıska yüz; çalışkanlık, kemikliyse korkaklık göstergesidir. Küçük yüz maymun ve kedilerdeki gibi küçük ruhun işareti iken büyük yüz eşek ve sığırdaki gibi, uyusukluğun alametidir. Orta yüz idealdir. Kötü görünümlü yüz uyumsuz, hoşgörüsüz ruhu ifade etmektedir. Kolay kızaran bir yüz utangaç insanı temsil etmektedir. Bu örnekleri arttırmak mümkündür. Fizyonomi⁵ eserleri, baş ve baştaki uzuvlar olmak üzere tüm beden felsefik açıdan yorumlanmasına dair örneklerdir ve Siirt'teki saha çalışmasında derlenen uzuvlara dair inanış örneklerini destekler mahiyettedir.

⁵ Fizyonomi hakkında ayrıntılı bilgi tezin 3. bölümünde yer alan İslâmiyet-Tasavvuf başlığındaki “Kıyafetnâme” kısmında yer almaktadır.

2.3. Antropolojik Yaklaşım

Arkeologlar, yaklaşık olarak 3 milyon yıl öncesine ait insan eserlerini ortaya çıkarmışlardır. Antropoloji; mağaralardan, buralarda yaşayanlara, Antik Yunan, Roma, Mısır, 21. Yüzyıl Amerika'sına kadar var olanların kullandıkları nesnelerin küçük parçalarının kökenlerini ve tarihlerini analiz eder, yorumlar ve değerlendirir. “Mağara resimlerini, resim yazılarını, atılmış taş aletleri, toprak kapları, sepetleri” (D’Amato, 2006) vb. gibi toplumların kalıntılarını inceleyen daldır. Bu kalıntılar, alfabelerden ve kitaplardan önce var olan insanlık kayıtlarının belgeleridir. Antropolojinin en büyük dalı olan kültürel ve sosyal antropoloji ise, “nesilden nesile kelimeler ve kavramlar yoluyla aktarılan insan bilgisini, değerlerini ve öğrenilmiş gelenekleri tanımayı ve analiz etmeyi amaçlamaktadır.” (s. 779) Antropolojinin dalları içerisinde sosyal-kültürel, biyolojik, tıbbi ve dil antropolojisiyle birlikte arkeoloji de (Aydın, 2007) yer almaktadır. Baş ve baştaki uzuvların anlamları ve sembollerine yönelik aktarımlar beden antropolojisi içerisinde yer almakla birlikte bu uzuvlar hakkındaki inanış ve uygulamaların analizleri sosyal-kültürel antropoloji içerisinde değerlendirilmektedir. Tezin içeriği bu dallardan ağırlıklı olarak sosyal-kültürel antropolojiye dâhil olmaktadır. Antropolog W. Bascom’a (2003) göre folklor, kültürel antropolojidir. Halk bilimi, kültürel antropolojinin konuları içerisinde yer alan günümüz toplumlarının geleneklerini, göreneklerini ve kurumlarını incelemektedir. Bir antropolog saha çalışmasında etnografik çalışmalar yaparken aynı zamanda sahada halkın kültürel bilgisi olan halk yaratmalarına da bakmalıdır. Çünkü kültür ortak mirastır, kültürün her ögesi birbiriyle bağlantılıdır ve halk bilgisi de kültürün temel yapıtaşlarını oluşturmaktadır. Bu sebeple tezin dördüncü bölümündeki saha çalışmasında elde edilen uygulama verilerinin yorumlanmasında kültürel antropoloji de devreye girmektedir. Kültürel antropoloji içeriğinde “kültür-baş” ilişkisi değerlendirilmektedir.

Kültürel antropolojinin toplumsal olguyu inceleyen kısmı ise, “Sosyal Antropoloji” olarak geçmektedir. Bu kısım; evlilik adetleri, örfler, adetler ahlâksal amaçlar, folklor, inançlar sistemi, din, dil ve dille düşüncenin ilişkileri vs. inceler (Şahin, 2012). Bu içerikte doğum, evlilik, ölüm adetleri, örfler ve diğer adetlerde baş hakkındaki inanış ve uygulamaların kültür-baş-baştaki diğer uzuvlarla ilişkisi içerisinde değerlendirilmektedir. Örneğin; saha çalışmasındaki verilerde evlilik adetlerine yönelik gelin ve damadın başına kına gecesi ve düğün günü şekerler

saçılmaktadır. Başa şeker saçma adeti olduğu gibi, gelin ve damadın yatağının üzerine de Arapça salavatlar ve zılgıt çekerek şeker saçma da yer almaktadır. Neden şeker başa ve yatağa saçılır? Bütün bedeni ve başı içeren bu iki uygulama kültürün temel öğelerini içeren adetlerdendir. Bunun gibi birçok uygulama örneği tezin dördüncü bölümünde yer almaktadır.

Diğer bir antropolojinin dalı olan tıbbi antropoloji ise, halk hekimliği, halk sağaltımı gibi içeriklerinin de açıklanmasında destek olmaktadır. Tıbbi antropoloji, uygulamalı halk sağaltımları, sağlık sorunlarıyla ilgili genel algılar ve bunlarla baş etme metotlarını içermektedir. Klinik tıp ve halk sağlığına yönelik uygulamalar, klinik ortamlarından toplumlara kadar çeşitli yerlerde biyotibbin uygunluğunu arttırmak amaçlıdır. “Tıbbi antropolojideki etnografik araştırmaların çoğu, şifanın sembolik yönlerine ve belirli kültürel bağlamlarda hastalığın anlamına” yöneliktir. Hastalığın incelenmesinde doğa-kültür unsurlarına önem vermektedir (Lambert, 2000). Hastalık ve tedavi süreçlerinde kültürü merkeze alarak çalışmalar yapılmasına bu dalda dikkat edilmektedir. Modern/bilimsel tıbbi yöntemlerin ulaşamadığı ya da çözüm bulamadığı “yerel” kültürel bilgilere ulaşarak herhangi hastalığa neden olan sebepleri, sosyal/kültürel problemleri analiz etmektedirler (Kaplan, 2010).⁶ Buna saha çalışmasında şahit olunmuştur. Baş ve baştaki uzuvlara ait uygulamaların başlıklarında halk hekimliğine yönelik sağaltım örneklerinin kültürel; kuşaktan kuşağa aktarım, şifahi usullerle ocaklılar, pîrikler, ebeler tarafından devam ettirildiği gözlemlenmiştir.

Antropolojinin öncelikle ve ayrıntılı şekilde incelediği malzemeler; mağara duvarları, mezarlar ve heykellerdir. Aşağıda bu unsurlarda yer alan baş ve baştaki uzuvlara yönelik bilgiler aktarılacaktır:

2.3.1. Mağara Duvarları

Mağara duvarlarında Üst Paleolitik dönemin son yılları içerisinde gerçekçi ve canlı hayvanlarla özdeşleştirilen çizimler yer almıştır. Sonrasında iki ayaklı figürlerin detaylandırılmasıyla insanla alakalı çizimler görülmüştür. Mağaralarda yer alan insan resimlerinin mitolojik bir açıklaması; resimlerin ilk atalarla, önceki nesillerle bağlantıyı ifade etmesine yöneliktir. Bu resimlerin içeriklerinde avlanan insan, avlanma metotlarını gösteren insan (Smyntyna, 2006) çizimleri yer almaktadır.

⁶ Tıbbi antropoloji ve halk hekimliğine yönelik ayrıca bk.: (İşler vd., 2020).

Dünya'daki Akdeniz (İtalya, güney Fransa ve güneydoğu İspanya) bölgelerindeki mağara duvarlarında çok sayıda insan el izine rastlanılmıştır (Smyntna, 2006). Pakistan'ın İndus Vadisi'ndeki mağaralarda M.S. 8. Yüzyılda bulunan en yaygın unsur boncuklardır. Mağara resimlerinde ise altın taşlar, çeşitli kolyeler, yüzükler, bilezikler ve kemerler takan Budist kadın tasvirleri yer almıştır (Hodge & Etmanskıe, 2006). İspanya'daki Altamira Mağarası'nda insan elinin ana hatları, vahşi hayvan görüntüleri, soyut figürler ve şekiller yer almaktadır. Hayvansal olmayan sembollerin çoğu, erkek ve kadın cinsel organlarının temsilleri olarak yorumlanmıştır (Willermet, 2006).

Çatalhöyük'te Neolitik Çağ'ın başlarında çizildiği düşünülen duvar resimlerinde, siyah benekli leopar postları ve aynı malzemeden yapılmış başlıkları olan insan resimleri yer almaktadır. Duvarda akrobat olarak çizilen iki insan çıplaktır. İki insan ve başsızlar dışında çoğu insanda aynı kıyafet ve leopar derisinden bereler mevcuttur. Bunlar avcılardır. İki tane merkezi insan figürü başsızdır. Başsız insan figürlerinin kimliği önemlidir ve bunların, diğer insanların ölü ataları olabileceği yorumu yer almaktadır. Bu insanlar, "geçmişin büyük avcılarını" temsil ederek yaşayanları bu şekilde avlanma törenlerine, ritüellerine davet etmektedirler (Mellaart, 1967). Çatalhöyük'te araştırma yapan Lewis-Williams (2004) ise bu başsız figürlerin, evrenin en alt seviyesinde hayvan gücünü elde eden ve kontrolünü sağlayan atalar olabileceği görüşünü de eklemektedir. Williams (2004) ayrıca; kıyafetli ve iki başsız kişilerin olduğu topluluk çizimlerinde, şamana benzer elinde muhtemelen davul olan kişiler, dans edenler, ellerinde ok gibi unsurların yer aldığı kişilerin varlığına bağlı olarak avlanma sahnesinin canlandırıldığını aktarmaktadır. Şamanist toplumlarda etinden faydalanılan hayvanların avlanması, doğaüstü güçlerle olmaktadır. Güney Afrika San'larında boğa antiloplarının sadece avladıkları etler değil tüm yaratıklardan daha fazla güce sahip olduğu için gücünden de faydalanmaktadırlar. Bu hayvan avlanırken gücünü tam şekilde kullanması için San'lar trans/şifa dansı yapmaktadırlar. Bu dansla hayvan kolay avlanmaktadır.⁷ (Williams, 1977).

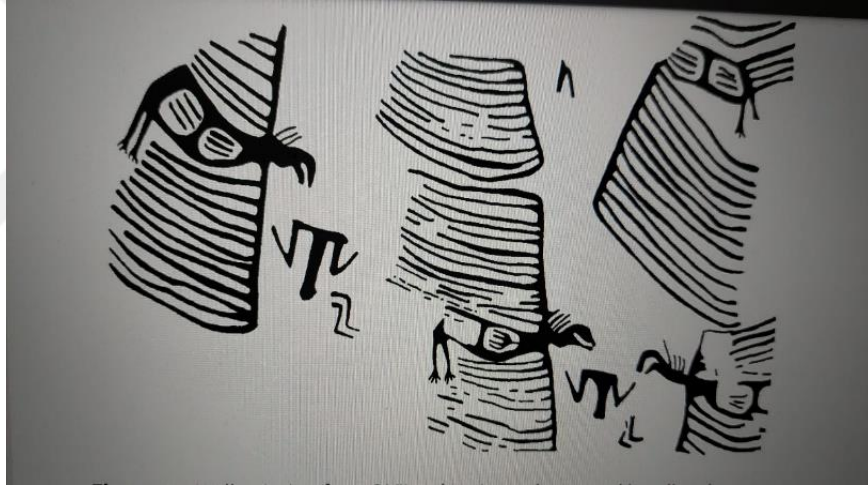
Çatalhöyük'teki diğer bir mağara duvarında yer alan başsız, ayak kısımları alacalı insanlar ve onları yiyen akbabalar mevcuttur.⁸ Bu da şamanistik inancın bir

⁷ Bu kavim için bu hayvan önemlidir. Çünkü bu hayvanı, üç geçiş törenleri olan; erkek çocuklarının ilk öldürme, kızların ergenlik ritüelleri ve evlilikte sembol olarak kullanmaktadırlar (Williams, 1977).

⁸ Resim 1.'ye bak.

özelliğini yansıtmaktadır. Therianthropy,⁹ denilen olay, şamanistik inançların ortak özelliğidir. Burada bazı akbabaların bacaklarının insan bacağı şeklinde olmasına mukabil (Mellaart, 1967)¹⁰; akbabaların maddiyat ile maneviyat arasındaki ayrımı yansıtmaması, bu hayvanların yalnızca leş yiyen değil, bedenden arınma ve eklemlerin parçalanmasıyla ilişkili olan varlıklar oldukları yorumu yapılmaktadır (Williams, 1977). Maneviyatta ise akbaba, dünyaya tamah eden kötü nefistir. Başsızlık motifi ise, başın bedenden ayrılması, şamanın ruhsal deneyimlerinde ölümü ve yeniden doğuşunu canlandırmaktadır (Eliade, 1999). Mağara duvarlarındaki insan figürlerine yönelik çalışmalar fazladır. Baş ve baştaki uzuvlara yönelik mağara duvarlarında farklı çizimlerin az olduğu görülmüştür. Burada kısaca başsız insan, altın taşlar, çeşitli kolyeler, yüzükler, bilezikler ve kemerler takan Budist kadın tasvirlerine yer verilmiştir.

Resim 2. Çatalhöyük Duvar Resimleri

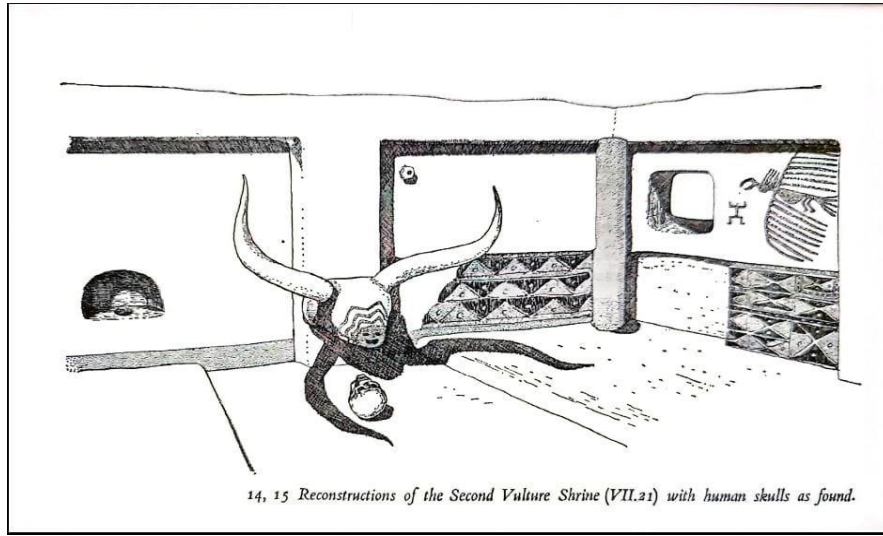


Kaynak: Mellaart, 1967, s. 95

⁹ “Yunanca thērianthrōp + os canavar-insan (thēri- therio- + anthrōpos insan, insan varlığı)” insan ve hayvan formunun birleşimi anlamına gelmektedir (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/therianthropic>). Mitolojide insanların biçim değiştirme yoluyla hayvanlara dönüşme yeteneğidir (Küçük, 2022). Bir çeşit metamorfoz, don değiştirme usulüdür. Türk Söylence Sözlüğünde (Karakurt, 2011) bu kelime “kabulgan-şekil değiştirme” kelimesi olarak geçmektedir (s. 114).

¹⁰ Resim 2.’ye bak.

Resim 3. Çatalhöyük Duvar Resimleri



Kaynak: Mellaart, 1967, s. 82

2.3.2. Mezarlar

Ölülerin mezarlara konulması homo sapien¹¹ ve homo neandertal¹² topluluklarında bilinmektedir. Mezarlık kültürü insan varlığının en eski tanığıdır. Ritüel uygulamalarla ilişkilendirilen gömme olayı, insan kültürünün evrensel bir ögesi olmakla birlikte öteki dünyanın farkındalığını göstermektedir. Mezarlıklar evrenseldir. Tüm yakın insan topluluklarının son ortak atasında var olan gömüler için güçlü belgeler yer almaktadır. En eski mezarlardan 100.000-90.000 yıl öncesine ait bilinenleri bugünkü İsrail topraklarındadır. Mezar nesneleri; hayvan kalıntıları-dişleri, kemikler, taş aletleri vb. gibi çok çeşitli unsurlardan oluşmaktadır ve bu nesneler ölülerin diğer dünyada faydalanması, beslenmesi için büyülü amaçlara sahiptirler. Orta Paleolitik ve erken Üst Paleolitik¹³ dönemlerde bu eşyalar mevcuttur.

Roma'nın güneydoğusunda San Felice Circeo yakınlarında Guattari Ölüler Mağarası'nda insan kafatası bulunmuştur. Neanderthal zamana ait olduğu aktarılmıştır (Campbell, 1995). İsrail'de bulunan Kebara Mağarası'ndaki mezarda, baş ve alt

¹¹ İnsan türü. Tüm insanlar homo sapiendir, yani her insan bireyi aynı cinse, aynı türe aittir. İnsanoğlundaki bu biyolojik birlik DNA kanıtlarıyla gösterilmektedir. Türdeki fiziksel farklılıklar alt sınıflandırmada yer almaktadır (Birn, 367).

¹² Homo sapiensin yaşadığı yaklaşık 70.000 yıl öncesine dayanan zaman dilimine denilmektedir (Groves, 2006; Sponsel, 2006).

¹³ Avcı-toplayıcı ve taş-alet uygulamalarıyla yaşamlarını sürdüren küçük göçebe topluluklarıdır (Porter, 2006).

uzuvları eksik olan çok fazla iskelet bulunmuştur (Happe, 2006). Üst Paleolitik dönemde taş ve kemik araçları gibi organik malzemeleri aletlere dönüştüren Orinyasiyen kültürüne ait İspanya'daki Cueva Morin Bölgesindeki mezarlarda insanların iskelet kalıntıları yerine doğal ceset kalıpları bulunmuştur. Bu kişiler sırt üstü gömülmüşlerdir, baş ve ayakları ise yukarıdaki örnekte olduğu gibi çıkarılmıştır. Başın yakınında bozulmamış bir kuvarsitten yapılmış bıçak, gövdenin üstünde büyük bir hayvan, bacakların üzerinde ise daha küçük bir hayvan mevcuttur (Hodge, 2006).

Mezar höyükleri¹⁴, insan kalıntılarından ve eşyalardan oluşmaktadır. Arkeologlar mezar höyüklerinin analiziyle bir kültürün; sosyal, politik ve dini yaşamını yeniden yorumlamaya çalışmaktadırlar. Cesedin nasıl bulunduğunu, nasıl giydirildiğini ve konumlandırıldığını incelemektedirler. Mezarlıklarda, “mücevher, çanak, çömlek, giysi, muska, saç tıraşı ve fetiş denilen nesneler” (Hodge & Etmanskıe); M.Ö. 600 yıl civarlarında Yunanistan'daki zengin mezar höyüklerindeki, prens ve prenses mezarlıklarından mücevherler çıkmıştır. Bu malzemelerin ölen kişinin dünyada kullandıkları olması muhtemeldir. Bunların mezarlara konularak, ölenin ruhunun rahatlaması ve rahat şekilde öteki dünyaya geçişi içindir. Yine Yakın Doğu ve Orta Asya'daki kadın mezarlarında, örgü örenler için iğneler ve yemek yapanlar için havan ve değirmen gibi araçlar yer almaktadır. Erkek savaşçıların mezarlıklarında ise, ok ve mızrak ucu bulunmaktadır. İlk yerleşimcilerin mezarları daireseldir ve bu düzen eşitlikçi bir yaşam tarzını göstermektedir (Hodge & Etmanskıe, 2006; Crete, 2006). Körfez kıyısı tüccarlarına ait bulunan kazılarda içi boş bebek yüzü, kadın ve içleri oyulmuş figürler yer almıştır (Geller, 2006). Ayrıca Avrupa Üst Paleolitik kültürlerindeki mezarlarda, kesilmiş ve kırılmış dişler yer almaktadır (Laub, 2006).

Eskiden günümüze kadar ölenler genelde toprağa gömülmektedir. Ancak bazı boylar ölülerini köpeklere yedirmekte, kimileri ağır taşların altına koymakta, kimileri de büyük ağaç kovuklarının altına saklamaktadırlar. Ölüyü suya atanlar ve yakanlar da mevcuttur (Uraz, 1994). M.Ö. 3700 tarihlerinde Orta Asya'daki Yenisey Nehri'nin kollarından Karasuk bölgesindeki mezarlarda; ölülerin bazıları uzanmış bazıları da çömelmiş durumda gömülmüşlerdir. Burada ölü küllerine de sıkça rastlanmıştır.

¹⁴ “Tarih boyunca türlü sebeplerle yıkılan yerleşme bölgelerinde, yıkıntıların üst üste birikmesiyle oluşan ve çoğu kez içinde yapı kalıntılarının gömülü bulunduğu yayvan tepe, toprak yığını.” (TDK, 1998, 1007).

Mezarlarda insan yüzü kamalar¹⁵, ok başları, bakır ve bronz eşyalar da yer almaktadır (Yücel, 2000: 18). Üst Paleolitik çağda ölüleri toprağa gömme uygulaması yaygınlaşmıştır (Eliade, 2003a).

1969'da Melbourne Üniversitesi'ndeki Jim Bower, Avustralya'da bulunan Mungo Gölü kıyısında 40.000 yıl öncesine dayanan yakılarak öldürülmüş, kömürleşmiş kadın kemikleri bulmuştur. Bu kemikler dünyadaki en eski kadın yakılan mezarıdır. Bundan beş yıl sonra Mungo adamı olarak adlandırılan, aynı yerden erkek iskeleti keşfedilmiştir. Bu kişi mezara gömülmeden önce, elleri kenetlenmiş, dizleri bükülmüş, vücudunun her yerine aşı boyası sürülmüştür (Church, 2006). Kırgızistan Talas Nehri kıyısında M.Ö. II ve M.S. II. yüzyıllar arasına ait bulunan mezarlardaki cesetler mumyalanmış ve elbiseleri de korunmuştur. İki cesedin birisi erkek, diğeri ise kadındır. Erkeğin yüzü geniş ipek gömlekle korunmuştur. Kadının başı, kırmızı ipek kumaşla örtülüdür ve bu örtü ensesine bağlıdır. Boynunda boncuktan bir gerdanlık yer almaktadır. Kadının yanındaki duvarda açılan oyukta; kulplu bir tahta kupa, baş ucunda yemek kalıntıları, tahta tabak, su testisi, ayak ucunda ise, yemek pişirmeye uygun toprak kap ve kabak mahfaza, yine baş ve ayak ucunda topraktan yapılmış şamdanlar yer almaktadır (İnan, 1998).

Ölen kişinin tabuta konulmasına dair diğer bir örnek Çin'in Sanyuan Köyüne dairdir. Burada ölen kişinin tabutu yarı kapalıdır, sadece baş ucu açıktır. Ölen kişinin yüzü görülebilmektedir ve yüzün üzerine beyaz bir bez parçası serilmektedir. Tabutun üstüne bir tütsülük ve gaz lambası yerleştirilmektedir. Ölen kişinin beli ve ayakları siyah ipliklerle bağlıdır (Chen, 2006). Tabuta koyulan eşyalar farklılık göstermektedir. Kazaklarda ölünün karısı ve kızlarının saçları kesilerek, diğer eşyalarıyla beraber ölü ile defnedilmektedir (Kalafat, 2010a). Saç burada hayata yönelik canlılığı ve yaşamı temsil ettiği için ölenin ardından saçını kesen eş ve evlat, biz de senin ardından öldük mesajı vermektedir. Ölünün başına yapılan farklı bir uygulama örneği de Sibiry'a da yaşayan Samuettlere aittir. Bunlar; ölüyü giydirip başına bir tencere geçirirlermiş. İnançlarına göre ruh ölenle beraber olduğu için ölenin vücudu çürüyünce ruh o tencerenin içinde kalarak kendisini korumaktadır (Uraz, 1994). Bu inanıştan, ruhun baştan çıktığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

¹⁵ "Silâh olarak kullanılan, ucu sivri, iki ağzı da keskin uzun bıçak." (TDK, 1998, 1177).

Hakas Türklerinden olan Sagaylar, şaman olan ölüyü tabuta koyduktan sonra baş tarafından çıkararak mezara götürürlermiş. Şamanın davulunu ve davul tokmağını kırarak mezarının başındaki bir ağaca yahut sırığa asarlarmış. Şamanın defin törenine kadınlar katılamazmış. Ölü resmen Hristiyanlığı kabul eden birisiyse başını doğu tarafa, şamanî ise batıya doğru koyarlarmış. Ölü elbiseleri, rakı, atının eğer takımıyla birlikte gömerlermiş (İnan, 2020).

Bahsedildiği üzere ölüyü baş tarafından evden çıkarma, tabutta başını açık bırakma, baş tarafına mezarlık dikme gibi baş etrafında yapılan uygulamalar sıkça görülmektedir. Burada başa dair genel inanışların var olduğu gözlemlenmektedir. Baş ve baştaki uzuvlar eski kavimlerden günümüze değin kutsal görüldüğü için saygıyla muhafaza edilmiştir. İnsan bedeninde gökyüzüne ve Tanrı'ya en yakın uzuv baştır. Bu sebeple, onun varlığı da yokluğu da kutsallıkla ve canlılıkla özdeşleşmektedir.

2.3.3. İdoller-Heykeller

Homo sapienslerin ilk fildişinden insan ve hayvan heykelleri yapan kişiler oldukları aktarılmaktadır (Russell & Etmanskıe 2006). M.Ö. 3500'de Sümer şehirlerinde tanrıları, rahipleri, askerleri, köleleri ve hayvanları gösteren heykeller ve figürler yapılmıştır. Bu Sümer tapınakları topraktan yapılarak yükseklerle inşa edilmiştir (Pal, 2006). Hindistan'da 12. yüzyıldan kalma heykeller arasında sarkan inci küpeler ve siyah taştan kesilmiş değerli taşlar, Hindistan'daki mücevher egemen sınıfın gücünü yansıtmaktadır (Russell & Etmanskıe 2006).

Tarih öncesi taşınabilir sanat; taş, kemik, boynuz, fildişi veya deniz kabuğundan yapılmış küçük, taşınabilir nesnelerden oluşmaktadır. Bu nesneler hayvan, insan veya sembol resimleriyle süslenmiştir.¹⁶ Bazıları da hayvan ve insan heykelleri şeklindedir. Batı Avrupa'dan Sibirya'ya kadar bulunan bu figürlerin neredeyse tamamı kadınlara aittir. Bunlara "Venüs heykelcikleri" denilmektedir ve genellikle; meçhul, şehvetli, şişman kadın bedeni, göğüslere, mideye, kalçalara ve kasık bölgelerine yoğun vurgunun yapıldığı heykellerdir. Willendorf Venüs'ü kireç taşından oyulmuş, avuç içi kadar yer alan bir heykelciktir. Ağır kalçalı, hacimli göbek, göğüsleri büyük, etli bir kadındır. Kolları küçük ve göğüslerinin üzerinde, her iki bilekte bilezikler vardır. Başı öne doğru eğilmiştir ve yüzünde oyuk yoktur. Ensesine

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Ateş, 2001).

kadar uzanan özenli örgüsü vardır. Örgüler başının etrafında 7 eş merkezli bantla sarılıdır. Heykel kırmızı aşı boyasıyla kaplanmıştır. Venüs heykelciklerinin neyi temsil ettiğine yönelik birçok husus yer almaktadır. Göçebe Paleolitik toplumların sosyal bağlamları tam olarak anlaşılamadığı için Venüs heykelciklerinin rollerine yönelik fazlaca yorum yer almaktadır. Bu heykelcikler hakkında en fazla yapılan yorum, doğurganlık fetişi¹⁷ ya da tanrıçası olduğuna yöneliktir. Heykeli kaplayan kırmızı aşı boyası ise, hayat veren bir malzeme olduğu düşünülen adet kanını simgelediği şeklinde aktarılmaktadır. Ağır kalça, hacimli göbek, göğüslerin büyüklüğü; seks ve üremeye işaret etmektedir. Küçük ve elde taşınır olması erkeklerin av gezilerinde ellerinde taşımalarına yönelik olduğunu göstermektedir. Venüs heykelciklerinin yüzü olmadığı için kimliklerinin de olmadığını, anonim cinsel objeler olarak yer aldıklarını ifade edenler de mevcuttur. Bunları kişisel takı ya da muska amacıyla tercih edenler de vardır (Willermet, 2006; Stevens, 2006) Güneydoğu Avrupa ve Yunanistan’da görülen Cilalı Taş Devri Vinca kültürünün heykellerinde üçgen yüzler, büyük gözler ve vücut süslemeleri yer almıştır. Bu heykelleri ana tanrıça veya doğurganlık içerisinde değerlendirmektedirler (Gregory, 2006). Orta çağ insan figürlerinde; köpek başlı ya da başsız, tek gözleri göğüslerinde yer alan insan figürleri yer almaktadır. 16. yüzyıl başlarına kadar tüm dünya haritalarında uzak bölgelerde yaşayan insanlar, “at kafalı, tek gözlü, tek ayaklı ya da başka tuhaflıklar taşıyan figürler” şeklinde gösterilmişlerdir (Güngören, 1998).

İdoller ve heykellerle alakalı aktarımlar fazladır. Bunlardaki baş ve baştaki uzuvlar hakkında yer alan örnekler de çeşitlidir. İdollerde özellikler; büyük baş, büyük göz ya da tek göz, örgülü saçların varlığı söz konusudur.

2.4. Psikolojik Yaklaşım

Psikoloji (Gürün, 1991): “Yaşayan varlıkların iç ve dış uyarılara karşı gösterdikleri tepkilerin nedenini ve nasıldığını birlikte inceleyen bilim dalıdır.” 19. Yüzyılın ikinci yarısında tam bağımsız bir bilim dalı olarak hızla ilerleyen psikoloji, tıp, eğitim, endüstri, ticaret, adalet alanlarıyla birlikte; biyoloji, fizyoloji, fizik, halkbilimi vb. dallarıyla da iç içedir (s. 121). İnsan madde ve mana bütünlüğünden

¹⁷ Tapıncak [fetiş, put]: “Geçici olarak ruhsal varlıklara barınaklık yaptıklarında doğaüstü bir güce erişilerek bulundukları yerlerle taşıyanlara kendi güçlerini katan, ruhların ayrılmasıyla güçlerini yitiren doğal ya da yapay nesnelerden her biri.” (Acıpayamlı, 1978, 92).

oluşan bir canlı olması nedeniyle beden ve psikoloji bir bütün halindedir. Tıp, bedenle ilgilenirken, psikoloji ruhla ilgilenmektedir. Psikolojisi bozuk kişinin, nevrozdan, ülsere ve daha farklı birçok hastalığa yakalanması daha kolaydır. Çünkü hastalık; “biyolojik, besinsel, kimyasal, fiziksel, psikolojik ve toplumsal” (Metintaş, 2018, 237, 255) olmak üzere etkenlere ayrılmaktadır. Bunların içerisinde psikoloji de önemli ve öncelikli bir etkidir.

“Bedenin deneyimleyerek dışarıdan aldığı ve özümseyerek içselleştirdiği duygular ve duyular”ın harmanlanmasıyla insanda bir bilinç oluşmaktadır. İnsan, beden, zihin/bilinç/ruh bütünlüğünde bilincine yüklediği anlamlarla bedenini yönlendirmekte ve sosyal-kültürel bir varlık olarak hayatını devam ettirmektedir (Sezer, 2023, 88). “Kişinin başkaları tarafından nasıl algılandığına ilişkin değerlendirici yargılara dayanan, kişinin kendi bedeni hakkındaki öznel kavrayışı” (Strickland, 2001) beden imgesini vermektedir (s. 85). Beden imajı, “kişinin kendi dış görünüşü, bedensel işlevleri ve diğer özellikleri hakkındaki algılarıyla” birlikte bireyin kişiliğiyle de ilişkilidir. Bahsedilen konuların her birinde psikoloji öncelikli rol oynamaktadır (375).

Psikolojinin alt dallarından birisi olan “biyolojik- fizyolojik psikoloji; bedendeki fizyolojik süreçleri, hormonal sistemleri ve beynin işleyişini, davranışları, zihinsel süreçleri” açıklamaktadır. “Genetik faktörlerin kişilik ve davranışlarımızla olan bağlantısı, organlarımızın stresle başa çıkmadaki rolü” gibi konuları işleyen bu dal içerisinde baş uzvu önemli rol oynamaktadır (Cemalcılar, 2012). Burada psikosomatik ağrı denilen; “kronik ve fiziksel semptomları olan ancak tıbbi bir açıklaması olmayan bir rahatsızlık.” Devreye girmektedir. Bu ağrı kişinin psikolojik durumuyla bağlantılı şekilde tetiklenen fiziksel bir ağrıdır. Baş ağrıları ve migren buna örnektir (Saeed, 2017). Biyolojik-fizyolojik psikolojinin temel unsuru bedendir. Bedendeki incelenmesi gereken uzuv ise, baştır. Kafa rahatsa, psikoloji de rahattır ve kişinin bedeni hasta değildir. Aksi durumda beden hastalığa yakalanmaya elverişlidir.

Sosyal ve kültürel psikoloji alt dalları ise, halkbilimi konularının incelenmesinde destek olan diğer birimlerdir. Nitekim saha çalışmasında yapılan yönlendirilmiş röportaj sonucunda elde edilen baş ve baştaki diğer uzuvlar hakkındaki verilerin analizlerinde bu iki alan da etkidir. Sosyal psikoloji (Cemalcılar, 2012): “İnsanların birbirlerini nasıl etkilediklerini, birbirleriyle olan ilişkileri ve grup içindeki davranışlarını inceler.” (s. 16) İnanç-baş algısı, inanç-göz algısı, inanç-ağız algısı vb.

şekilde baştaki bütün uzuvların inanca bağlı mekanlarda yapılan uygulamalarla, insanların birbirlerini nasıl etkiledikleri, inanış ve inanışa dair uygulamalarda birbirleriyle olan ilişki alışverişleri, plasebo etkisi gibi konuları direkt incelediği için halkbilimi analizlerine de yardımcı olmaktadır. “Gruplar arası ilişkilerle ilgilenen sosyal psikologlar ise insanların aidiyet hissettikleri milliyet, cinsiyet gibi grupların davranışlarını ve başkalarına yaklaşımlarını nasıl etkilediğini” (s. 16) analiz etmektedir. Hiddet, öfke kontrolsüzlüğü ve saldırganlık gibi daha çok sosyal hayatı ilgilendiren hastalıklarla sosyal psikoloji ilgilenirken; sinir krizleri, panik atak, depresyon ve buhran gibi kişinin öz benliğini ilgilendiren ruhsal hastalıklarla da psikoloji ilmi ilgilenmektedir. İnsan psikolojisinin bozulması odaklı yaşanan hastalıklar günümüzde sıkça görülmektedir. Bu hastalıkları psikiyatri, psikoloji ve kısmi olarak halk hekimliği tedavi etmektedir ancak halk hekimliğinin ya da diğer ilimlerin yeterli gelemeyişi yerlerde sosyal psikoloji de devreye girmektedir. Saha çalışmasında psikolojik hastalıkların tedavi edilebilirliğine dair kaynak kişi şunları aktarmaktadır: “*Siirt’in Fersav Köyü’ndeki Şeyh Muhammed Hazin Türbesi’nde bulunan zinciri akli melekelerini yitiren bir adama bağlayıp sabaha kadar mekânda yatırıp sabah Allah’ın izniyle iyileşerek gittiğini annemden dinlemiştim.*” (KK. 151). Ayrıca saha çalışmasında gözlemlenen olay da şu şekildedir:

“Bir kız çocuğunun bedeni türbenin içerisinde zincirlenmişti. Kız çocuğu çılgık atıyordu. Akıl sağlığında sıkıntılar baş göstermişti. Annesi, şifa bulması için türbeye üç Çarşamba gittiklerini, çocuğun ruhen rahatladığını, ayrıca tam iyileşsin diye doktora da tedavi ettirdiklerini ifade ettiler. Kızın babası, yengesinin psikiyatri hastası olduğunu ve onun direkt bu türbeden Allah’ın izniyle şifa bulunduğunu söyledi.” (KK. 142, KK. 144).

Bahsedilen zincir halk tarafından kutsal kabul edilmektedir ve bedensel ya da ruhsal hastalıkları olanlara bu zinciri bağlamaktadırlar. Sinir krizleri, panik atak, depresyon, buhran geçirenleri üç çarşamba ikindi vaktine kadar götürüp zincirlerler. Buraya giden kişilerin çoğu şifa bulmak için gitmektedir. Buradaki zinciri bedenine bağlamak inancın insan psikolojisine olan etkisiyle ilgilidir. Bu olayda bedenin zincirlenmesiyle insan psikolojisi arasındaki bağlantı şudur; zincirlenen görüntüde bedendir ancak aslında zincirlenen kötü ruhlardır. Bedeni zincirleme sembolü ile, bedendeki soyut olan kötü ruhları somut bir şekilde tutmak, hapsetmek amaçlanmaktadır. Bedeni hapseden kötü varlıklardan kurtulma, bedeni rahatlatma ve

huzura kavuşturma psikolojinin temel hususlarından. Bahsedilen psikolojik hastalıkların tedavi edilmesi, bedeninin rahatlatılıp huzura kavuşturulması, ruh-beden bütünlüğünün desteklenmesi amacıyla; öteki dünya ve bu dünya arası geçiş mekanları denilen manevi merkezlere (türbeler, yatırlar, mezarlar...) bu kişiler götürülmektedir. Ayrıca Siirt-Tillo ve diğer ilçelerde halk tarafından kutsal kabul edilen çeşme veya kuyu suyundan içmenin kişinin şifalanma ile ilgili ne muradı varsa gerçekleşeceği inancı da yaygındır. Sosyal psikolojide yer alan toplumsal ruh halinin davranışlar üzerinden sözsüz şekilde yansımalarını görmekteyiz. Siirt ve ilçelerinde İslami açıdan veli kültürünün canlılığı, dinamik Nakşi kolları üzerinden inanç ve uygulama arasında yoğun ilişki olmasına bağlı olarak bu tarz vakalar sıkça gözlemlenmektedir.

Kültürel psikoloji de ise, kültürün insanları hayatlarını nasıl şekillendirdiğini, düşünce ve davranışlarına nasıl yansıdığını incelemektedir. Bu içeriklerle kültürel psikoloji de yukarıda bahsedilenleri destekler mahiyettedir. Farklı kültürlerdeki yaşayış şekilleri, normlar, gelenek, görenekler insanları psikolojik olarak etkilemekte ve bu etkiler davranışlarına yansımaktadır. Kültür psikolojisi de burada devreye girmektedir. Farklı kültürlerde yetişen insanlardan, aynı kültürde yetişen insanlara kadar kültürün psikoloji üzerinde nasıl etkilerinin olduğu, kültür-psikoloji alışverişini değerlendirmektedir (Cemalcılar, 2012). Doğu bölgesinde yaşayan bir kişinin kültürel psikolojisi ile batı bölgesinde yaşayan bir kişinininki aynı olamaz. Bölgeden bölgeye; töre, inanç, gelenek, görenek, değer yargıları değişmektedir. Baş ve diğer uzuvlara yönelik yapılan uygulamalar özellikle inanç olgusu üzerinde Siirt ve ilçelerinde yaygın iken Ege, Akdeniz taraflarına gelindikçe kültüre bağlı olarak yerini inançtan öte geleneksel uygulamalara bırakmaktadır. Siirt'in ilçelerinde bir çocuk konuşmıyorsa türbe türbe gezdirilmekte ve türbelerin anahtarları çocuğun ağzına konulup döndürülmektedir. Kişiler buradan şifa geleceğine inanmaktadırlar. Bunu batı taraflarındaki bir bölge halkına sorduğunuzda öncelikle türbe ziyaretlerinin az yapıldığını ya da yapılmadığını, hastalık durumlarında da doktor doktor ya da dil terapistlerini gezdiklerini aktarmaktadırlar. Kutsal mekân algısının yoğun olduğu Doğu-Güneydoğu Anadolu Bölgelerindeki inanış ve uygulamalar da bölgenin kültür psikolojisine göre şekillenmiştir. Örnekleri arttırmak mümkündür. Bu doğrultuda kültür psikolojisi, halkbilimi saha çalışmalarında elde edilen verileri destekler mahiyettedir.

2.5. Sosyolojik Yaklaşım

Sosyoloji, toplumsal ilişkilerin insan davranışlarını nasıl etkilediğini, toplumların bu ilişkilerle nasıl gelişip değiştiğini incelemektedir. Toplumsal davranış ve insan gruplarının sistematik çalışması sosyolojik çalışmaları vermektedir (Schaefer, 2005, 3). Bu bilim insan toplumlarındaki davranışları, inanç ve kişilikleri analiz etmektedir (Özkalp, 2012). Sosyolojide yer alan kuramsal yaklaşımlar; sembolik etkileşimci yaklaşım, işlevselci/ fonksiyonalist yaklaşım, çatışmacı yaklaşım olmak üzere üçe ayrılmaktadır (Kasapoğlu, 2012). Kişi, önem atfettiği davranışı gerçekleştirmektedir. Bu davranışlar toplumdaki diğer insanlarla giriştiği sosyal etkileşimden kaynaklanmaktadır. Kişinin karşılaştığı durumları yorumlaması ve ulaştığı sonuçlara bağlı olarak davranışlarını değiştirmesi durumu söz konusudur. Bu davranışları yorumlama ve anlamlandırma sürecinde semboller ve işaretler yer almaktadır. Sembolik etkileşimcilik burada devreye girmektedir (Kasapoğlu, 2012). Sembolik etkileşimcilik, halkbilimi çalışmalarının analizlerinde de faydalanılan bir daldır. Baş ve baştaki uzuvlara yönelik dünyadaki eski kavimlerden günümüze değin inanış örneklerdeki semboller ve analizler örnek verilebilir. Başa yüklenen kutsallık ve buna bağlı toplumda kişilerin birbirlerinin başlarına vurmalarının yasak olması örneğinde olduğu gibi, başa yüklenen çeşitli sembolik manalar kişilerin davranışlarına yansımaktadır.

Sosyolojide, baş ve baştaki uzuvlara yönelik yorumları beden sosyolojisi alanında değerlendirmek mümkündür. Beden sosyolojisi, bedenlerin nasıl olduğunu, bedenlerin ve duyuların nasıl yaşandığını, kullanıldığını açıklamaktadır. Aslında bu, gündelik rutinleri, şartları, gereksinimleri bedene yönelik açıklamaktır. “Bir sosyal eylem teorisi, duygular, hisler, algılar, kimlikler ve failin zaman ve uzamdaki devamlılığı ile ilgili varsayımlar” bilinmelidir ki, beden sosyolojik olarak açıklanabilir (Kaderli, 2020). Turner’a göre (2019) beden, doğanın ve kültürün bir parçasıdır. “Beden yazım ortamı, dil ve din yoluyla doğa üzerine insan emeğinin konjonktüründe esastır. Dolayısıyla dünyanın doğal düzeni ve kültürel düzenlenmesi arasında insan türünün konjonktüründe hayatıdır.” (s. 71) Bu sebeple seksenli yıllarda biyolojik bedenin yanında “sosyal beden” algısını da keşfetmişler, bu sayede beden sosyolojisi alanındaki araştırmaları ilerletmişlerdir. Beden sosyolojisinin ilgilendiği beden, fiziksel beden olmayıp, daha çok sosyal, topluma dönük bir beden algısıdır. Kültür, toplum, tarih, coğrafya bedeni nasıl şekillendirmektedir? Bu soruya beden

sosyolojisi cevap aramaktadır (Canatan, 2015). Beden, sosyolojik teoride çevrenin bir özelliği olarak, topluma dâhil edilen toplumun bir parçasıdır. Bu doğrultuda beden sosyolojisi¹⁸; insanın bedenlenmesinin toplumsal doğasıyla, toplumsal üretimiyle, bedenın toplumsal temsili, söylemiyle ve ayrıca bedenın toplumsal tarihiyle ilgilenmektedir (Turner, 1992). Douglas’a göre (2007) beden; karmaşık bir yapı olmasına rağmen farklı kısımlarının işlev ve ilişkileri birer sembol kaynağıdır. Bedeni, toplumun bir simgesi olarak kabul etmediğimiz sürece; ifrazat, anne sütü, tükürük gibi maddelerin kullanıldığı ritüelleri açıklamak zordur. Çünkü beden hem toplum hem de kültür için dışsal bir varoluş biçimi ve düzeni sağlamaktadır.

Genel olarak insanın yaratılışa bağlı olarak var olma duygusu bir bütünü parçası olması duygusuyla çelişmez. İnsan kendi kimliğiyle dünyaya kök salmanın bilincine varır. İnsan teniyle Dünya’nın teni arasında ortak deri sınırı yoktur. İnsan fizyolojisi ilkesi evren bilimine hatta tanrıbilimine bağlıdır. İnsan bedeni insanın dünyanın içinde bulunduğunun göstergesidir yoksa yeni doğan bir bebeğin ortaya çıkardığı bir kopuşun, bir farkın nedeni değildir. Kişi kendisini aşan toplumsal ve evrensel bir bütüne bağlıdır, teninin kalınlığı Dünya’nın bir çeşit özetidir (Breton, 2018).

Beden zihnin aynasıdır. Örneğin; hasta bir kişi doktorda bulamadığı çareyi kutsal kabul edilen bir mekâna (türbe, yatır gibi) giderek arıyorsa, bedenindeki hasta yere inanışa dayalı yaptığı ritüellerle telkine bağlı sağaltım gerçekleştiriyorsa ve bundan etkilenen kitleler de bu sayede ritüellere devamlılık kazandırıyorlarsa bu sosyolojik anlamda, inanç kültürüyle harmanlanan bir zihin-beden ilişkisinin dışa vurumudur. Kutsal kabul edilen mekânda birden çok kişinin birbirine bakarak başına, gözüne, ağzına yaptığı bir ritüel artık toplumsal bir olgu haline geldiği için sosyolojiyi de ilgilendirmektedir. Çünkü burada kitle psikolojisi etkindir. Bunlara göre bedendeki temel ve öncelikli uzuv olan baş ve baştaki uzuvlara yönelik inanışların toplumsal planda anlamları, ne söylemek istedikleri, kişinin ve kitlenin yaptığı ritüel vasıtasıyla topluma verilmek istenilen mesajlar gibi birçok sorunun cevabını sosyolojik bakış açısı aranmaktadır.

¹⁸ Beden sosyolojisi hakkında ayrıca bk.: (Canatan, 2016).

2.6. Kültürel Yaklaşım

Kültürel incelemeyi açıklamak için öncelikle kültür kelimesinin tanımına bakmak gerekmektedir. Tylor'a (2024) göre kültür veya uygarlık; "bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve toplumun bir üyesi olarak insan tarafından edinilen diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür." İnsan düşünce eylemlerini içeren her konu kültüre girmektedir. Malinowski'ye (1992) göre ise kültür, çeşitli halk gruplarının yapısal hak ve görevlerinden, düşünce ve becerilerine, tüketim maddelerine kadar inanç ve alışkanlıklara dayalı her unsuru içermektedir. Sözcük, "cultura"dan gelmektedir. İlk kez cultura kelimesini Voltaire, "insan zekasının oluşumu, gelişimi, geliştirilmesi ve yüceltilmesi" anlamlarında kullanmıştır. Kültür, çok anlamlılığa sahiptir. "Bilimsel anlamdaki kültür: Uygarlıktır. Beşerî alandaki kültür: Eğitim sürecinin bir ürünüdür. Estetik alandaki kültür: Güzel sanatlardır. Maddi (teknolojik) ve biyolojik alanda kültür: Üretme, tarım, ekin, çoğaltma ve yetiştirme." Kültür, içgüdüsel ve kalıtsal değildir, her birey kültürü doğduktan sonra yaşantısı içerisinde gördükleri, kazandığı alışkanlıklar neticesinde benimsemektedir. Kültür toplumsal olduğu için her bölgenin kültürü kendisine has özellikler taşımaktadır. Kültür ihtiyaçları karşılayabilen ve doyuma sebep olan dinamik bir unsur olmakla birlikte değişkendir. Çünkü kültürler, "yayıma, ödünç alma, öykünme, vb." yöntemlerle yakın kültürlerle benzerler ve kültürel sistemin unsuru olan bireylerin biyolojik ve psikolojik istek ve ihtiyaçlarını karşılama hususunda uyum gösterirler. Koşullarla kültür kendisini değiştirmektedir (Güvenç, 1979).¹⁹

Anlaşıldığı üzere kültürün tanımı geniş bir yelpazeye sahiptir. Burada kısaca aktarılmıştır. Kültürel inceleme ise; tarihsel ve kültürel kalıntılara öncelik veren, etnik grup, cinsiyet, kuşaklar gibi bireylerin toplumsal özelliklerindeki çeşitlilikleri ve kimlikleri de sorgulayan geniş bir inceleme alanıdır. Kültürel inceleme, toplum ve insan bilimlerine ait işlenebilecek her konuyu kapsamaktadır (Mattelart & Neveu, 2007). Bu incelemelerin temelinde, kültürel olguların oluşmasını sağlayan etmenleri ve bunları yöneten yasaları ortaya koymak hayati bir öneme sahiptir. Çünkü kültürel incelemelerin temeli, tarih öncesi topluluklardan ortaya çıkan arkeolojik kalıntıların tarihte kaydedilen ırklar arasındaki farklı uygarlık aşamalarıyla kıyaslanmasıyla ilkel

¹⁹ Kültürün tanımı için ayrıca bk.: (Kroeber & Kluckhohn, 1952).

durumlar hakkındaki tahminleri ortaya çıkarmaktadır. Bu ilkel varsayımlar farklılıklara ve uzaklıklara rağmen modern uygarlaşmamış kabilelerin kültürel unsurlarıyla benzerdir. O halde kültür, sürekli yozlaşmasına rağmen medeniyete doğru ilerlemektedir (Tylor, 2023). Nitekim Tylor'un bu görüşünü tarih sonrası dönemlerin kültürel bulgularına yönelik de yorumlayabiliriz. Kültürün alma-verme etkileşimi aynı zamanda kültürel incelemelerin yapıtaşları olan inanç ve inanca dair uygulamalar için de geçerlidir. Saha çalışmasında kaynak kişinin aktardıkları bunu destekler mahiyettedir. Siirt'te yirminci yüzyılın başlarına kadar yaşayan Ermenilerin (Aktaş, 2016) kültürel unsurları günümüzdeki yerel halkta gözlemlenmektedir: *"Ay çarpması ya da ishal olan çocukların sağ, sol kol, alın ve ayaklarına T şeklinde çizgiler çizeriz. Bunu, çocuk korunsun, Allah muhafaza etsin, diye yaparız."* (KK. 43, KK. 52).²⁰ Kaynak kişi bu T uygulamasının kökeninin Ermenilerden kaynaklı olduğunu, onlardan yerel halka geçtiğini ifade etmektedir. Merkezde ya da diğer bazı ilçelerde hasta çocuğun yanağına isle T şeklinde çizenler de vardır (KK. 28). Bu uygulamanın da Ermenilerden kendilerine kaldığını ifade etmektedirler (KK. 43, KK. 52). Başka bir kaynak kişi de şunları aktarmaktadır: *"Biz Ermenilerle aynı yerde yaşamışız. Halam yeni doğan kız bebeği pazar günü yıkayın, Hristiyanların, Ermenilerin güzelliği senin kızına olsun, derdi."* (KK. 66). Bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere kültür, sürekli alışveriş halinde olan bir bütüncül sistem zinciridir. Kültürün analiz edilmesi, kültürel verilerin çözümlenmesidir. Sahada elde edilen inanışa bağlı ritüeller kültürün temel taşlarıdır, bunların derlenmesi ve çözümlenmesi ise kültürel incelemenin birer saç ayağıdır. Sahada yapılan derleme ve derlenen verilerin kültürel çözümlenmesiyle; bölgenin doğumdan ölüme kadar olan inanışlarını, örf ve âdetlerini, halk hekimliğini, kısacası kültüre ait birçok husus ortaya konulmaktadır.

Modern medeniyet doğal yorumlardan uzaklaşarak maddeci bir zihniyette yoğunlaşmıştır (Guénon, 2022). Bahsedilen maddeci bir zihniyetle kültür ve unsurları yorumlanamaz. Kültürün temel yapıtaşlarından olan inanış ve inanışa bağlı uygulamaların mekânı beden olması hasebiyle, bedene yalnızca maddi bir zihniyetle bakılırsa halk bilimi malzemeleri yorumlanamaz. Siirt ve ilçelerinde baş ve baştaki diğer uzuvlar üzerine uygulanan ritüellerin uygulama amacının bedene yüklenen

²⁰ Bölgede bazı kaynak kişiler çocuğun yalnızca alnına değil, kollarına, yüzüne, ayaklarına da is sürmektedir. Çünkü bu hastalıktan dolayı ağızdan köpük gelenler, ishal olanlar, kusanlar hatta ölenlerin bile olduğu (KK. 34) aktarılmaktadır.

maddi ve manevi mana bütünlüğüne sahip olduğu gözlemlenmektedir. Beden zahirde maddi bir varlık olsa da bātında maddenin manayla birleştiği bir inşadır. Bu inşa üzerine yapılan uygulamalar hem kültürün ihyasını hem de devamlılığını sağlamaktadır.

Kültürel inceleme yapılırken verilerin çeşitliliğine göre halkbilimi, antropoloji, sosyoloji, psikoloji gibi bilimlerden ve bu bilimlerin alt dallarından faydalanılmaktadır. Yukarıda bunlar hakkında kısaca bahsedilmiştir. Tezin dördüncü bölümü, baş ve baştaki uzuvların teker teker açıklanarak sahadaki inanış ve uygulama örnekleriyle ve bunlara benzer örnek kültürel verilerle desteklenmesi şeklinde olduğu için kültürel inceleme yaklaşımına da dâhil olmaktadır.

2.7. Dinî Yaklaşım

Bu bölümde öncelikle inanç sistemleri başlığı içerisinde; animizm, fetişizm, dinamizm, totemizm, Şamanizm ve ritüellerde insan bedeni, baş ve baştaki uzuvlar üzerine aktarımlar yapıldıktan sonra mitik anlatılarda, tek Tanrılı dinlerde (Musevilik, Hristiyanlık, İslamiyet-tasavvuf) de aynı şekilde bahsedilen uzuvlar hakkında bilgilere yer verilecektir.

2.7.1. İnanç Sistemleri

İnsan oluşumunun temel yapıtaşı olan bedene dair mitolojiden inanç sistemlerine ve dinlere kadar birçok düşünce dile getirilmiştir. İnsan denince akla gelen ilk husus beden olmuş, dolayısıyla insan üzerinde öncelikli incelenen kavramlar da beden ve uzuvları olmuştur. Beden ve uzuvları üzerine yüzyıllardır birçok inanç sistemlerinde sembol, inanış ve uygulamalar yer almıştır. Burada bu inanç sistemlerinden ilk olarak animizm üzerinde durulacaktır:

Etnolojide dinin başlangıcını açıklamaya çalışan bazı kuramlar yer alır. Bunlardan birisi de animizmdir. Bu teoriyi ilk defa ortaya atan kişi İngiliz etnolog Edward B. Tylor'dur (1832-1917). *Primitive Culture* (İlkel Kültür) adlı eserinde bu teoriyi ayrıntılı şekilde aktarmıştır (Örnek, 1995). 19. yüzyılda Avrupalı sosyal bilimciler, insanlığın ilk dini için farklı terimler (fetişizm, totemizm ve animizm) kullanmışlardır ancak her bir terim “benzer şekilde “ilkelerin” ya da “vahşilerin” maddi nesnelerin anlamını ve değerini ölçmekten” geri kalmıştır. Animizm: “Cansız varlıkların canlı olduğu iddialarının yanı sıra canlı varlıkların canlı olmadığı

iddialarına izin veren zihinsel bir yönelimdir.” (Cherry, 1992). Animistik düşünce aşamalarından önce “ilkelerin cansız varlıkların bazılarının canlı varlık kabul ettiği ve belirsiz batıl inançları ve büyüsel inançları beslediği preanimist bir aşamanın gelmesi daha muhtemeldir. Marett’e göre, animistik düşüncenin temelinde olan budur. Her inanç sistemi gibi animizmin doğuşunu destekleyen ön hazırlık aşama durumu “preanimist dönem” olabilir. Marett, dini uygulamaların rasyonel düşüncelerden ziyade derinden hissedilen zorlamalardan kaynaklandığını ve bu tür uygulamaların, içerikleri değerlendirilmeden önce belirsiz kurumsallaşmaya felsefi olarak yanıt verme yolunda olabileceğini savunmaktadır (Cherry, 1992).

Animizm, insanlık ölçeğinde çok düşük kabileleri karakterize eder ve bu nedenle, geçişinde derin bir şekilde değiştirilmiş ancak ilk andan sona kesintisiz bir sürekliliği koruyarak, yüksek modern kültürün ortasına yükselir. Tylor, “animizm teorisinde maddeyi “ölü” kabul ettiği için onun teorisi materyalizm üzerine kurulmuştur.” (Chidester, 2005; Aydoğan, 2021). Tylor’a göre animizm (2023) vahşilerden uygar insanlara kadar din felsefesinin temelidir. Animizm teorisi iki dogmaya dayanır. Birincisi; bedenin ölümünden veya yok edilmesinden sonra varlığını sürdürmeye muktedir bireysel yaratıkların ruhları ile ilgili; ikincisi güçlü tanrılar seviyesine kadar yükselen ruhlarla ilgilidir. O zaman buradan şu soru ortaya çıkmaktadır: Canlı bir beden ve ölü bir beden arasındaki fark nedir? Tylor, eserinde bu sorularla birlikte; uyanma, uyuma, trans olma, hastalık, rüyada ve gerçekte görülen insan şekilleri ve ruhları açıklamaya çalışır. Bu olaylarda ruh insan bedeninin neresindedir ve nasıldır? Tylor (2023)’a göre; insan bedeninden ayrı hayal gibi olan ruhun, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürmesi ve insanlara görünmesi; bu ruhun diğer insanların, hayvanların ve hatta nesnelerin bedenlerine girebileceği, onları tutabileceği ve onları hareket ettirebileceği görüşünü ortaya çıkarmıştır. Normalde insan bedeninde ikamet eden ruh ona hayat verir. Diğer ikinci ruh ise bedenlerin etrafında asılı kalır, gezinir ve yaşayan bedenleri dışarıdan etkiler. Bu ruhlar teorisidir ve bu teori beraberinde bahsedildiği üzere bedenlenme teorisini getirmektedir. Tylor’un bu görüşüne göre bir beden varlığı diğer tarafta ise bedeni terk eden ve uzayda istediği şekilde salınabilen ikinci benlik durumu ortaya çıkmaktadır (Durkheim, 2018). Batı Afrika’daki zencilerden ataları ölen kişiler rüyalarında onları gördükleri zaman ölü olan bu kişilerin ruhlarıyla hala hayatta oldukları inancı yer almaktadır. Bütün rüyaları da ölen arkadaşlarının ruhlarından onlara gelen ziyaret

olarak görmektedirler. Yeni Zelandalılar, rüya gören ruhun bedeni terk edip sonra geri döndüğünü, hatta arkadaşlarıyla sohbet etmek için ölümler bölgesine seyahat ettiğini düşünmektedir. Bu doğrultuda Tylor'un animizmi (2023); evreni tüm parçalarıyla canlandıran ve kontrol eden daha geniş bir ruhsal varlıklar doktrini olduğunu, genel bir insan ve doğa felsefesi olarak tanımladığını örnekler üzerinden görmekteyiz.

İlkel toplumlarda ruhun bedenle bütün olduğu görüşü yaygındır. Beden yaralanırsa ruh da yaralanır. Bu yüzden ruhun bedenle birlikte yaşlanması gerekir. Animizmde yer alan bedenin ruhla olan süreklilik halinin inançlara yansması durumu, bir insan felç geçirdiyse ya da delirdiyse onu tahrik eden kötü bir ruh bedenine girmiştir inancı üzerinden de görülebilir. Bu ruh ölen atalardan birinin ruhu da olabilir. Ölen akrabaların ya da arkadaşların ruhlarının geri dönmesi inancını Tylor (2023) farklı ülkelerdeki örneklerle aktarmaktadır. Örneğin; Çin'de bir kişinin başı dönüyorsa, bir uzvunda fonksiyon kaybı varsa, mesela gözün körlüğü, kulağın duymaması gibi veya açıklanamayan bir hastalık yaşıyorsa bu kişinin ruhunu, bedenini kötü bir iblis, ya da geçmiş yaşantıdan eşlerinin ruhu ele geçirmiş inancı hakimdir. Animistik yorumda, her hastalık gelen kötü ruhların (hastalık-kehanet) etkisiyle açıklanabilir. Ruhların gücü, kendilerine ne atfedilirse bunun sonucu olarak etkisini iyi ya da kötü olarak arttırmaktadır. Tylor'a göre (2023) animizmde ruhun doğası, en kaba aşamadan en kültürlü aşamaya kadar sıradan bir varlık olarak yerini alır. Ruhun iyi ve kötü şeytanlara dönüşerek hareketsiz bedenlerde ya da insan, hayvan vb. varlıklarda hareketlenmesi, hastalık yapması, bir nesnede bedenlenen ruhun ona bağlı işleyip ondan üretilen fetiş ve animizmi açıklamaktadır. Animizmde, ruhların bağımsız ya da insan, hayvan veya diğer bedenlere girebildikleri görüşüyle birlikte, bedenlenme teorisine göre; bedene giren bu ruh orada korunmuş ve yerini bulmuş olmaktadır (Durkheim, 2018).

Doğada iyi ve kötü birçok ruh bulunur. İlkeller doğa olaylarını bu cinlere ya da şeytanlara bağlarlar. Hayvanların ve bitkilerin değil, cansız varlıkların da bu ruhlarla canlandıklarına inanırlar (Freud, 1996). Animizmin, doğada insan ruhuna benzer ruhların bulunduğunu kabul eden, doğaya, eşyalara aktarılan ruhların var olduğunu iddia eden bir din olduğu aktarılmıştır. Bu tür dinlere XVIII. yüzyılda "fetişizm", XIX. yüzyıldan sonra "animizm" denilmiştir. Animizmde, ruh canlıdır ve ölmez. Ruhun (can) bedene ya da bedenin bazı parçalarına bağlı olduğuna inanılır. Avustralya'daki yerli halka göre ruh, böbreklerdeki yağ tabakasına bağlıdır. Ruhun canlı olduğu inancına

bağlı olarak, bedeninin dışında iken de onu etkilemeye devam ettiği, ruh bedeni bırakırsa bedeninin öleceği düşüncesi hakimdir. Ölen kişinin ruhu, cesedine bağlı olduğu için yaşayanlardan öç almak isteyebilir, bunu önlemek için ölenin cesedine özen gösterilir, yaşamaya devam ettiğine inanılır ve ölen kişiye kutsamalar devam eder. Ölen kişilerin mezarlarına sevdikleri yiyecekler, yaşarken sevdiği eşyalar bu sebepten dolayı bırakılmaktadır (Turan, 1990; Tezcan, 1991).

Yukarıda bahsedildiği üzere, animizde ruhlar her şeye sahip oldukları için, hastalıklar veya diğer kötülükler kötü ruhların etkisinden olduğu inancı yaygındır. Bu kötülüklerden korunma yolları sihir ve büyüdür. Büyü, animizmin tekniğidir. Büyü; kişilerde ve doğada var olan ruhsal gücü birtakım sözler ve eylemlerle etkilemektir. Yüksek sesle veya makamla okunan sözlerin, kötü ruhların etkisini gidereceğine, hastalıklardan kurtulacağına inanılır. Yağmur yağması ve güneş açması için de bu ritüeller gerçekleştirilir. Büyülü güce sahip olduğu düşünülen muska, nazarlık gibi nesneler de kullanılabilir (Turan, 1990).

Evren Animizm dinine göre ruhlarla doludur ve bu ruhlar tarafından yönetilir. Animizm bazı değişikliklere uğrayarak gelişmiş toplumlarda örneğin; Çin’de “sinizm” ve onun sistemleşmiş hali “Konfüçyanizm”, Japonya’da “Şintoizm” gibi inançlarda devam etmiştir. Ayrıca animizde, ruhun ölmezliği ve bir varlıktan başka bir varlığa geçebileceği görüşü *tenasüh* (ruh göçü) kavramını ortaya çıkarmıştır. Ölülerin canlandığını ortaya atan bu görüş günümüzde de *hortlak*, ruhların iyi ve kötü olması, *peri* ve *cin* kavramlarını beraberinde getirmiştir. Bu düşünceler üzerine yapılan dinsel-büyüsel eylemlerin kökeninde animizmin etkisi söz konusudur (Turan, 1990).

Ön Asya’daki animistik deneyimlerle Amerika’daki, Avustralya’daki ve Asya’daki deneyimler arasında pek fark görülmez (Demirci, 2013). Türklere bakıldığında ise; İslamiyet öncesi totemizm, natüralizm ve animizm inançlarından etkilenip bunlardaki inanç ve uygulamaları Şamanizm’de birleştirdikleri söylenebilir. Türklerde ata ruhlarına tapınma anlamına gelen animizm, göçebe-çobanlık döneminin ürünüdür. Hayvan sürülerinin servet haline gelmesi ve babadan oğula aktarılmasıyla, soyun ataya göre kutsandığı bir toplumda ata ruhlarının kutsanması animizmi beraberinde getirmiştir (Sencer, 1999).

Animizmin bedene yönelik etkileri hakkındaki aktarımlar fazladır. Burada kısaca bahsedilerek diğer bir inanç sistemi olan fetişizme devam edilecektir:

Animizme, XVIII. yüzyılda “fetişizm” denilmektedir. Fetişizm; “sihir, gizem gücü, büyü, perili nesne” demektir. Auguste Comte, ünlü 3 Hal Yasası’nda (teolojik, metafizik, pozitif hal) fetişizm kelimesini kullanmıştır. XIX. yüzyıldan sonra ise bu kelime yerine “animizm” kullanılmaya başlanmış ve Tylor’un çalışmalarıyla animizm ön plana çıkarılmıştır. Bu iki inanç sistemi arasında “mana, tabu, atalar” olmak üzere benzer kavramlar yer almaktadır (Turan, 1990).

“Fetiş terimi; Avrupalı Hristiyanlardan değil, Afrikalıların nesneleri ölçebilecekleri kararlı bir değer sistemine sahip olmadıklarını iddia eden Avrupalı tüccarların Batı Afrika’daki kültürlerarası ticaret ilişkilerinden ortaya çıktı.” Ritüellerde kullanılan tüy, kemik, kumaş gibi nesnelere değer veren Afrikalılar, Avrupalıların getirdikleri ticari malları küçümsedikleri için “Avrupalı Hristiyanlar, Afrika ritüel nesnelere Portekizce ‘feitiço’dan’ türeyen ‘fetiş’ ile sihir ve büyücülüğün kötü enstrümanlarına” gönderimde bulundular. Afrikalılar ağaç, balık, bitki, çakıl taşları, hayvan pençeleri, sopalar vb. nesnelere saygı gösterip ve kutsal kabul edip onlara tılsımlı diyorlardı. Fetişizm, belirli maddi nesnelerde cisimleşen veya bunlara bağlı olan ya da bunlar aracılığıyla etki taşıyan ruhlar doktrini. Animizmin bir nevi teyididir. Bunlar fark edilmeden birbirini içine girip karıştırılmaktadırlar (Tylor, 2023; Pietz, 1985; Chidester, 2005).

İçinde majik gücün veya cinin bulunduğu inanılan taş, pençe, post, deri, bez parçası, figür vb. nesnelerden yarar ummak için yapılan çeşitli pratiklere *fetişizm*, nesnelere de *fetiş* denilir. Fetişler put ya da ilaç olmamışlardır, uğurluk olarak kabul edilmişlerdir. Fetişin etki derecesi içindeki güce bağlıdır. Güç azalırsa, fetişe kan, yemek vb. sunularak gücü artırılır. Etkisi devam etmezse de gücünü kaybettiğine ya da içindeki cinin uzaklaştığına inanılır ve bir kıyıya atılır. Ünlü fetişler çivili fetişlerdir, fetişlerin üzerine çivi çakılır. Hastanın neresi ağrıyorsa, fetişin o kısmına çivi çakılarak analogi büyüsü yapılır, fetişin içindeki cine istenileni hatırlatmak için çivi çakılmakta istek yerine gelince çıkarılmaktadır. Fetişizm görüldüğü üzere, dinsel özellikten öte büyüsel özellik taşımaktadır (Van Baaren, 1964, 123-124’ten aktaran Örnek, 1995, 46-47). Fetiş, dini ibadetin nesnesidir, bir zencinin aklına gelen gizemli nesneler olabilir veya bir rahip tarafından fetiş kutsanmış olabilir. Fetiş görebilir, duyabilir, anlayabilir ve hareket edebilir, sahibi ona tapar, onunla sevgili ve sadık bir arkadaş gibi konuşur, üzerine içkileri döker ve tehlike zamanlarında yüksek sesle ve ciddiyetle onu çağırır. Batı Afrika fetişlerle doludur. Her yolda, geçitte, evin kapısında bulunur, her insanın

boynuna tılsım gibi asarlar, hastalıktan koruduğuna inanırlar. Fetişler ihmal edilirse hastalık bulaştırırlar. Yağmur getirirler ve denizi balıklarla doldururlar. Hırsızları yakalar ve cezalandırırlar, sahibine cesur bir yürek verirler ve düşmanlarını şaşırtırlar. Fetişin, eğer doğru fetiş ise, yapmayacağı veya geri alamayacağı hiçbir şey yoktur (Tylor, 2023).

Basit veya kıymetli taşlarla birtakım maddelerin kutsal kabul edilmesi, bunların uğur getireceği ve kötü gözlerden koruyacağı inancı fetişizmin temelidir. Büyü de bunlarla yapılmaktadır. İnsan elinin değmediği işlenmemiş ham maddeler fetişler. Nazar değmesin diye asılan taşlar, diken ve sarımsaklar, nişansız siyah tavuk kanı ile yazılan muskalar, kurşun dökmeler, domuz yağı sürme ve deve sidiği içirme gibi uygulamaların kaynağı fetişizmdir (Uraz, 1994).

Müslümanların hurafelerinden olan muska ve tılsımların kökeni İnan'a göre (1976) putperestliğin ilkel şekli olan fetişlerdir. İlkel inanca göre; bazı nesnelerde uğur veya uğursuzluk vardır. Kişi, uğurlu nesneyi boynuna asar veya yanında taşır. Bu nesne, bir taş parçası, bir bitki, bir mavi boncuk, kurt dişi, ayı veya kartal tırnağı olabilir. Bu kutsal olduğuna inanılan nesnelerin kişiyi hastalıklardan, kötü gözlerden, her türlü sıkıntılardan koruyacağına inanılırdı. Sonraları dini formüller, garip işaretli yazılan kâğıt parçaları eski fetişlerin yerini tutmuştur. “Altaylılarda *tös-töz*, Yakutlarda *tangara*, Uranhalarda *eren*, Moğol-Buretlerde *ongon* denilen putlar-fetişler” (İnan, 2020) yer almıştır. Bunlar; keçeden, paçavralardan veya kayın ağacından yapılır. Bir kısmı çocukların bebeklerine benzer, bir kısmı da tavşan, tilki ve başka hayvan derilerinden olabilir. Duvarlara, sııklara asarlar, çantalarında gezdirirler. Ava veya önemli bir sefere çıkarken bu putlara saçı saçarlar ve kendilerine şans getirsın diye ağızlarına yağ sürmektedirler (s. 43).

Fetişler kıymetli taşlar olduğu gibi baş ve gözlerin yer aldığı kadın put örneklerini de barındırmaktadır. Tarih öncesi taşınabilir sanat; taş, kemik, boynuz, fildişi veya deniz kabuğundan yapılmış küçük, taşınabilir nesnelerden oluşmaktadır. Bu nesneler hayvan, insan veya sembol resimleriyle süslenmiştir. Bazıları da hayvan ve insan heykelleri şeklindedir. Batı Avrupa'dan Sibirya'ya kadar bulunan bu figürlerin neredeyse tamamı kadınlara aittir. Bunlara “Venüs heykelcikleri” denilmektedir ve genellikle; meçhul, şehvetli, şişman kadın bedeni, göğüslere, mideye, kalçalara ve kasık bölgelerine yoğun vurgunun yapıldığı heykellerdir. Willendorf Venüs'ü kireç taşından oyulmuş, avuç içi kadar yer alan bir heykelciktir. Ağır kalçalı,

hacimli göbek, göğüsleri büyük, etli bir kadındır. Kolları küçük ve göğüslerinin üzerinde, her iki bilekte bilezikler vardır. Başı öne doğru eğilmiştir ve yüzünde oyuk yoktur. Ensesine kadar uzanan özenli örgüsü vardır. Örgüler başının etrafında 7 eş merkezli bantla sarılıdır. Heykel kırmızı aşı boyasıyla kaplanmıştır. Venüs heykelciklerinin neyi temsil ettiğine yönelik birçok husus yer almaktadır. Göçebe Paleolitik toplumların sosyal bağlamları tam olarak anlaşılamadığı için Venüs heykelciklerinin rollerine yönelik fazlaca yorum yer almaktadır. Bu heykelcikler hakkında en fazla yapılan yorum, doğurganlık fetişi ya da tanrıçası olduğuna yöneliktir. Heykeli kaplayan kırmızı aşı boyası ise, hayat veren bir malzeme olduğu düşünülen adet kanını simgelediği şeklinde aktarılmaktadır. Ağır kalça, hacimli göbek, göğüslerin büyüklüğü; seks ve üremeye işaret etmektedir. Küçük ve elde taşınır olması erkeklerin av gezilerinde ellerinde taşımalarına yönelik olduğunu göstermektedir. Venüs heykelciklerinin yüzü olmadığı için kimliklerinin de olmadığını, anonim cinsel objeler olarak yer aldıklarını ifade edenler de mevcuttur. Bunları kişisel takı ya da muska amacıyla tercih edenler de vardır (Willermet, 2006; Stevens, 2006) Güneydoğu Avrupa ve Yunanistan’da görülen Cilalı Taş Devri Vinca kültürünün heykellerinde üçgen yüzler, büyük gözler ve vücut süslemeleri yer almıştır. Bu heykelleri ana tanrıça veya doğurganlık içerisinde değerlendirmektedirler (Gregory, 2006). Orta çağ figürlerinde; köpek başlı ya da başsız, tek gözleri göğüslerinde yer alan insan fetişleri yer almaktadır. 16. yüzyıl başlarına kadar tüm dünya haritalarında uzak bölgelerde yaşayan insanlar, “at kafalı, tek gözlü, tek ayaklı ya da başka tuhaflıklar taşıyan figürler” şeklinde gösterilmişlerdir (Güngören, 1998). Bu fetişlerdeki bahsedilen göz imgesi, Mezopotamya’da her zaman kuvvetli bir tılsım olarak görülmüştür. Suriye’nin kuzey doğusunda bulunan “Göz Tapınağı” denilen bölgede binlerce küçük göz biçiminde idol ve “kaymak taşı, kireç taşı, sabun taşı ve siyah cilalı kilden yapılmış insana benzeyen figürler” (Black & Green, 2003) bulunmuştur. Bu örneklerin içerisinde, geniş gözler, üç göz, üst üste iki çift göz gibi idoller yer almaktadır (s. 90).

Fetişizmde aktarılanlara göre; bedeni korumak, gözetmek ve huzura kavuşturmak için kutsal kabul edilen fetişleri muhafaza ederek onların gönüllerini alırlar. Fetişe verilen önemle bedenin ve bedendeki kutsal olan baş uzvunun kötülüklerden korunacağına inanmaktadırlar. Eski kabilelerden günümüze değin kutsal sayılan fetişlere bağlı uygulanan bedensel pratiklerle halk inanışları devam edegelmiştir.

Diğer bir inanç sistemi ise; dinamizmdir. Kelimesinin aslı Yunanca'da *dynamis*= *kuvvet*'ten gelmektedir. Bu terimi Van Gennep 1907 yılında ilk defa kullanmıştır. Dinamizm (Örnek, 1971): “Doğada var olduğu sanılan, özellikle etkisi belli nesnelerde, hayvanlarda ve insanlarda daha belirgin olan soyut, dinamik hayat kuvveti.” Bu alışılmışın dışında olan kuvvet, çeşitli şekilde (oruç tutmak, inzivaya çekilmek vb.) elde edildiği veya çoğaltıldığı gibi yerine getirilmezse de yok olabilir. Dinamist dünya görüşünün tabu tasarımıyla sıkı ilişkisi vardır (s. 66-67). İnsanoğlu çevredeki olaylarla, bitki örtüsü, hayvan çeşidi, taş, kaya, orman, su, vb. gibi nesnelerle sürekli ilgilenmiş ve bu varlıkları yorumlamaya çalışmıştır. Örneğin; hayvanlar insanlara diğer varlıklara nazaran daha çok benzedikleri için, hayvanların sürünme, yüzme, uçuş, çabukluk, ağırlık, sessizlik vb. gibi özellikleri insanların dikkatini çekmiştir. İnsanlar kendi üstünlüklerini akli kıyaslarla fark etmişlerdir. İlkel toplumlardaki yaşlı kimselerin, şamanların, büyücülerin, savaşçıların, avcılarının diğer insanlara nazaran daha iyi konuşabilme, daha hızlı hareket edebilme, sezgilerin açık olması, fiziki yapı, cesaret vb. gibi özelliklerle çevrelerinde sadece korku ve saygı uyandırmamışlar aynı zamanda olağanüstü yeteneklere de sahip olduklarını düşündürmüşlerdir. Bu etki, nitelik ve kuvvetler normalden olağanüstü duruma geçmeyi beraberinde getirmiştir. Bu dinamik ve üstün kuvvette olma gücü dinamizmi göstermektedir. Dinin başlangıcını dinamist dünya görüşünde arayan da vardır. Örneğin R.R. Maret, dinamizmin insanları ilk olarak büyüsel ritlere sevk ettiğini sonrasında bu ritlerden dinin geliştiğini ve büyüsel sözlerden de duanın ortaya çıktığını öne sürmüştür. K. Dittmer de dinin başlangıç ve gelişme yönünde dinamist görüşün aktif rol oynadığı, büyüün dinamist görüşte temellendiği, sonraki dönemlere aktarıldığını bahsetmiştir (Dittmer, 1954, 77'den Örnek, 1995, 28-29).

İlkel insanları çevreleyen görünmeyen güçler kişisel veya kişisel olmayan olabilir. Bunlardaki dinamizm doğa üstü olan inançtır. Mana onlara göre, akışkan ve dinamiktir (Smart, 1984). İnsanlar dinamizme *mana anlayışı* kavramını da yüklemişlerdir. Yukarıda bahsedilen dinamikliği gösteren kuvvete Melanezya'da *mana* denilmiştir. Mana, tanrıların, insanların, hayvanların, bitkilerin kısacası her varlığın içerisinde olabilir. Mana'nın yoğunluğu, gücü ve etkisi içinde bulunduğu insana, bitkiye ya da diğer nesnelere göre değişmektedir. Mana'nın olumlu, topluma ve insana yararlarının olduğu gibi olumsuz yanları da yer alır. İnsanlar onun zararlarından korunmak için birtakım kaçınmalara dikkat ederler (Örnek, 1995).

Bahsedilen negatif dinamik olaylara karşı bedeni, özellikle de baş ve baştaki uzuvları korumak amaçlı yapılan dinsel-büyüsel ritüeller yer almaktadır. İnsanların hayatlarındaki geçiş süreçlerinde negatif, soyut ve dinamik bir güçten bedenlerinin olumsuz etkilenmemesi için uygulamalar yapılmaktadır. Bunların örneklerine tezin dördüncü bölümünde yer verilecektir.

İnanç sistemlerinden etkin ve yaygın olarak bilinen diğer birisi de totemizmdir. Totemizmde insan bedenine bakılacak olunursa öncelikle totem kelimesinin kökeninin Kuzey Amerika'daki Algonquin kabilesine dayandığı aktarılmaktadır. Antropologlar totem kelimesine tabu ve mana kelimelerine nazaran daha geniş anlamlar vermişlerdir. Bir kabile, kendisinin belirlediği bir hayvanla (ayı, kurt, yılan olabilir) ya da bitkiyle - bu totem olur-kendisini müttefik sanabilir. Totem bunun dışında bir nesne; taş, nehir, gök cismi vb. de olabilir. Bu belirlenen totemle kabilenin ilişkisi yoğundur, totem olan nesne genellikle klanın büyük atası kabul edildiği için ona büyük nezaket ve hürmet gösterilir. Totem için törenler yapılır. Bazı bilim adamları totemi dinin kökeninde ve büyümesinde anahtar olduğunu ifade ederler. Totemizm, ilkel insanların insan dışındaki yaratıklar veya varlıklarla derin akrabalık duygusuna dayanır. Bir kabilenin sosyal hayatındaki tabudan kaynaklı kısıtlamalara benzer şekilde totemizmin de kuralları vardır. Totemizmin bir sosyal bir de ritüel boyutu vardır. Bir klanın totemizminin sosyal yönü; kan bağına karşı, evlilik ve soy gibi tutumlarda görülür. Avustralya yerlileri arasında evlilik dışarıdan olmak zorundadır, totem grubu dışından bir eş alınmalıdır. Totemin ritüel yönünde ise; bir klanın üyelerinin, klanın ilgili olduğu belirli bir hayvan veya bitkiyi öldürmesi, yemesi, özel durumlar dışında yasaktır (Smart, 1984).

Totemizmde de animizm gibi ölen ataların ruhuna önem verme, onlar için adak adama geleneği vardır. Bunu yaşayan insanların doğurganlığını arttırmak için de yaparlar. İlkel halk arasında, ölen kişinin ikinci varoluşuna yardımcı olmak, ölen kişinin manasının bedeniyle sınırlı olmadığını göstermektir. Bu sebeple ölülerin ruhlarına şefkatle muamele edilir. Ayrıca yaşayanlar, ölülerin ruhlarını bir güç kaynağı gibi gördükleri için onlardan korkarlar ve kaygı duyarlar. Birçok insan medyumlar aracılığıyla ölülerle temas kurabileceğini düşünür. Bu çoğu ilkel dinin özelliğidir. Özel mizaç özellikleri olan, ölülerle irtibat sağlayan, vecd yeteneğine sahip, ruh dünyasının kişilikleri olan şamanlar burada devreye girmektedir (Smart, 1984).

Genellikle tehlikeli ya da tehlikesiz ve korkulan bir hayvan, nadir olarak bir bitki ya da bir doğa gücü (yağmur, su) olup klanın bütünüyle ilişki içerisinde. Totem, klanın atası, koruyucu ruhu veya gözeteni, yol göstericisi, çocukları koruyanı, iyilik yapıcısı, kehanetleri bildiricisidir. Totem için yasak olan herhangi bir eylemi yapan cezalandırılır. Bir totemin özelliği tek olan varlık ya da nesne de değildir, türün hepsinde geçerlidir. Toteme mensubiyet anne ya da babadan miras yoluyla çocuklara geçer. En az olarak 3 çeşit totemden bahsedebiliriz: 1- Kuşaktan kuşağa geçen kabile totemi; 2- Bir cinse özgü, belli bir kabilenin bütün erkek üyelerine ya da kadın üyelerine ait, karşı cinsten üyeleri içerisine dâhil etmeyen, 3- Tek bir kişiye ait, ondan çocuklarına geçen bireysel totem. Totemizm hem dinsel hem de toplumsal bir sistemdir. Din açısından, insanla totemi arasındaki saygı ve itibar, toplumsal bakımdan da klan üyeleri ile kabileler arasındaki karşılıklı yükümlülükleri ifade eder (Freud, 1996).

Bu sebeple herhangi bir totemi tüketen kişi bedeniyle ciddi şekilde cezalandırılır. Örneğin; Samoa'da her insanın genellikle hayvan şekillerinde tanrısı vardır ve insan bu kutsallardan birisini yerse, tanrının kendisini yiyen insanın bedenine girerek orada bu insanı öldürene kadar yenmiş olan hayvanın aynısından doğurarak bir oç alacağından bahsedilir. Yine başka bir örnekte; tanrısı dikenli deniz kirpisi olan bir insan, bu yaratıklardan birisini yerse, midesinde dikenli deniz kirpisi büyür ve kişiyi öldürür. Bunlar gibi birçok örnekten ortaya çıkan sonuç; totemi yiyen kişi bedeninden, canından olmaktadır. Bir başka görüşte ise, domuza dokunanın kendisini ve giysisini yıkaması gerekir. Domuz kutsaldır. Kutsala dokunmanın oluşturduğu etkiyi ancak yıkamak ya da uzaklaştırmak çözer. Mesela Yahudiler, kutsal yazıları okuduktan sonra ellerini yıkarlar (Frazer, 1992).²¹ Bunların dışında yasak her zaman mutlak olmaz, insanlar zorda kaldıkları zaman totemi tüketebilirler (Durkheim, 2018).

İnsanoğlu, kendisi için belirlediği totemi kendisiyle aynı şey olarak kabul eder. Yani hem insan hem de totem türünden bir hayvan ya da bitki olduğuna inanır. Bir bedende çift varlık var olabilir inancı vardır. Arunta ve Ilpirra kabilelerinde kanguru totemi vardır. Bu totem insanlaşır ve insanın bedenine girer. Buradaki yerli bir kişinin fotoğrafını çeken şahıslar, bu kişiye fotoğrafını gösterdikleri zaman, “kanguru benimle

²¹ Totemizm hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Frazer, 1910).

aynı” demiştir (Spencer & Gillen 1899). Kanguru onun totemi olduğu için bedeninde onunla var olduğunu düşünmektedir.

Totemle ilgili imgeler, yalnızca evlerde, silahlarda, kanoların kenarlarında, kap kacaklarda ya da mezarlarda yoktu. İnsanlar bedenlerine de totemleri asarlar, çizerler, totem bedenle bütünleştirilerek kişinin bir parçası haline gelirdi (Durkheim, 2018). Bir yerde totem kuş ise, insanlar bu kuşun tüylerini başlarına takmışlardır. Klanlarda saç kesme biçimleri vardır. Kartal klanında saç, iki püskül başın önünde, bir tanesi de arkada bırakılacak şekilde kesilir (Müller, 1855,327’den Durkheim, 2018, 115). Kaplumbağa klanında ikisi başın iki yanında, biri önde ve biri arkada 6 parça bırakılarak başın her tarafı tıraş edilirdi. Bu tıraş şekliyle, hayvanın iki ayağı, başı ve kuyruğu taklit edilirdi (Dorsey, 1884). Ergenlik yaşına gelen bir erkek çocuğun iki ön dişinin kırılması, örneğin; Aruntular arasında dişlerin çıkarılması ayini, yalnızca yağmur ve su klanlarında yapılmıştır. Bu geleneğin amacı; insanları kenarları beyaz ortası siyah bulutlara benzetmektir. Bulutlar bu sebeple ailenin bir parçası kabul edilir. Bu kabile de erkeklik organına da derin yaralar açılır ve cilde belirli çizgiler çizilir. Erkeğin kız kardeşine ve gelecekteki karısına da benzer yaralar açılır. Bu yaralar *çurunga* adı verilen kutsal nesnelerin (totemin alameti) üzerine çizilir. Bu kutsal nesne olan totemlerin çizili olduğu elbiseleri klanların ortak bir durumda ve dini bir törende giymeleri zorunludur. Totemler, dini törenlerde kullanılırlar, dini törenin bir parçasıdırlar. Bu sebeple totemler dini bir özelliği de içerirler. Totem, kutsal varlıkların temel örneğidir ve totemizm bir büyü sistemidir (Spencer & Gillen, 1899; Frazer, 1992; Durkheim, 2018).

Totemin bedenle bağlantısı, totem olan herhangi varlık ya da nesnenin bedende tüketilmemesi ve kullanılmamasına yöneliktir. Totem bedende ancak sergilenmektedir. Totemin kutsal kabul edilmesine, özellikle üst bedende (baş olmak üzere) taşınmasına dikkat edilmektedir. Beden fiziki açıdan totemle ters orantılıdır, ruhsal açıdan doğru orantılıdır. Totem olan her zaman yüceltildiği için bedensel herhangi bir eyleme maruz kalmaz. Totem için yapılan şöenler ve törenler de beden ruhsal açıdan tatmin edilmesi, totemin bedeni koruduğu inancıyla beden rahatlatılması söz konusudur. İnsanla totemi arasında yaşamın ya da ruhun bir değiş tokuşu söz konusudur (Frazer, 1992).

Sonuç olarak; mezkûr inanışlarda ruhlar, hususen de atalar ruhu dedikleri, yarı insan yarı hayvan olan efsanevi atalara inanma önemli bir yere sahiptir. Bahsedilen bu

inançların temelinde kutsal bir beden anlayışı vardır. Bedenin varlığıyla daim olan ruh da kutsaldır inancı hakimdir. Bedenin ve ruhun kutsallığının muhafazasına bağlı olarak bunlar için kullanılan nesneler de kutsaldır. Bu nesneler ilkel zamanlardan beri totem ya da fetiş olmaktadır. İsimler değişir ancak yüklenen anlamlar yüzyıllar boyunca devam etmektedir. Çünkü insanoğlunun bedeni ve ruhu inanmaya ve inancının pratiklerini yapmaya meyillidir. İnanılan ne olursa olsun bedenle eyleme geçirilerek o inanç olgunlaştırılır ve devamlı yapılan ritüeller o inancın kişide tekamüle ermesine sebep olur.

İnanç sistemlerinden bir diğeri de Şamanizm'dir. Şaman kelimesinin aslı hakkında çeşitli görüşler yer alır. Bir kısmı Tunguzca *saman* 'dan, diğer bir kısmı Sanskritçe *sramana* 'dan (dilenci, keşiş) geldiğini öne sürerler. Türk kavimlerinde ise şamana "kam" denilmektedir (Örnek, 1971; 1988). İnan (2020), şamana Eski Türkçe'de *kam* denildiği, *şaman* ve *bakşı* kelimelerinin yabancı dillerden geçtiğini ifade eder.

Şamanizm ise, "trans haline geçebilme yeteneğindeki kimselerin (şamanların) metafizik varlıklarla ilişkiler kurarak onların doğaüstü yetenek ve kuvvetlerine sahip olmaları ve bunu toplum adına kullanmaları; bu iş için yapılan dinsel-büyüsel pratikler ve törenlerdir." (Örnek, 1971). Şamanizm'in din olup olmadığı hakkında farklı görüşler yer almaktadır. Çeşitli din ve dünya görüşlerinin birleştiği bir inanç ve teknik sistemidir, şeklinde de ifade edilmektedir. Bir kimsenin şaman olup olamayacağı çocukluğundaki bir takım ruhsal ve fizyolojik belirtilerden (çekingenlik, kederli ruh hali, sık sık olan baş dönmeleri, bayılmalar, gelecekte haber verme, hayal görme vb...) belli olur. Bu durumları yaşayan çocuklar yaşlı bir şamanın yanına eğitime verilir. Şaman adayına, birtakım özellikler öğretilirken hususen trans haline geçebilmeyi sağlayan sistematik egzersizler öğretilir. Eğitim ve öğretim esnasında "şaman davulu" verilir. Görevleri 4'e ayrılır: "1-Doktorluk, 2-Ölen kişilerin ruhlarının öteki dünyaya gidene kadar yanlarında eşlik etmek, 3-Anma törenlerini yönetmek, 4-Gelecekte haber vermek. Şaman bunları yapmak için özel giysisini giyer, davulunu çalar, şarkısını söyler, oynar, kendisinden geçerek cinlerle konuşur, yeraltına ve gökyüzüne yolculuklar yapar. Kadın şamanlara da rastlanır (s. 216-218). Şaman, büyücü, tabip ve ruh avcısıdır. Şamanizm, "ruhlarla değiş tokuştan en üst seviyede kazanç elde etme olgusudur." (Güngör, 2012, 55,117, 120) Bu aktarılanlara göre herkes şaman olamaz. Herhangi bir esrik kişi hemen şaman sayılmaz. Şaman

olabilmesi için, ruhunun bedenden ayrılarak göğe yükselmesi ya da yer altına inmesi karşılığında kişi özel bir esrimenin uzmanıdır (Eliade, 1999). Görüldüğü üzere şaman olabilmek için ruh beden bütünlüğünü yakalamak gerekmektedir. Şamanlık için eğitim sürecinde bu tür seanslar devam ettiği için şamanın beden terbiyesi önemlidir. Bedenini terbiye eden şaman ruhunu da huzurla göğe çıkartır ya da yere indirir. Bunların hepsi birer törenle gerçekleştirilmektedir.

Güngör'e göre (2012) Şamanizm²², bir din değildir. Paleolitik dönemden beri var olan, temelinde ruhlara inanış ve ruhlarla ilişkinin yer aldığı, avcı toplumlarda av ile avcı arasında, tarım toplumlarında ata ruhlarıyla insanlar arasındaki ilişki sistemidir. Şamanizm, “insanların yaşadığı dünyaya paralel bir ruhlar dünyası olduğunu kabul eden dünyevi işlerde ruhların desteğini sağlamak için başvuru ve tedavi yöntemidir.” Şamanın temel görevi, insanların faydasına ruhlarla insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek, iyileştirmek, kötü ruhların etkisinden ve zararlarından korumaktır. Bu vazifeye erişene kadar da kendi bedenini farklı törenlerle eğitime alır. Şamanizm ve beden ilişkisi burada devreye girmektedir. Şaman olacak kişinin ruhunun hafiflemesi, ten varlığına takılmadan yolculuk yapabilmesi için bedeninin işkencelerden geçmesi, parçalara ayrılması, tüm iç organların yenilenmesi, sırra erme gibi simgesel bir ölüm denilen olaylardan geçebilir. Bunlar rüya yoluyla da olabilir. Bu acıların sonucunda şaman açıklamalarla (vahiyle), ölmüş şamanların ruhlarıyla, gök ve yer alemlerinin ruhlarıyla muhatap olabilir. Örneğin bir Yakut Şaman adayının bedeninin tüm parçaları demir bir kancayla ayrılıp, bütün etleri kemiklerden temizlenir, tüm vücut sıvıları bedenden boşaltılır ve gözler yuvalarından çıkarılır. Sonrasında kemikler bir araya getirilip demirle birbirine bağlanırmış. Bu parçalanma töreni 3 ile 7 gün arasında sürermiş. Şaman çığırının bedeninin parçalanması ve organlarının yenilenmesi, ritüel olarak ölme, yeniden dirilme ve ulaşılan mistik olgunluğu temsil etmektedir. Sırra ermeyle beden parçalanması ve göğe çıkma birlikte de olabilir. Sibiryalı şaman adayları kendi vücutlarını, ataların ruhları veya kötü ruhlar tarafından kesilip parçalandığını görür. Sonra kemikleri tekrar toplanıp demirle birbirine bağlanır, etleri yenilenir ve geleceğin şamanı yeniden dirildiğinde bıçak veya kılıç saplanması, kızgın demirden, vb. etkilenmeyen yeni bir bedene sahiptir. Aday bu yeni bedene ulaşmak için çok sıkıntılardan geçer. Güney Amerika şamanlarının vazifeleri bu aktarılanlarla da bitmemektedir. Hava olaylarını

²² Şamanizm hakkında ayrıca bk.: (Smart, 1984).

kontrol etme, doğuma katılma ve doğumları kolaylaştırma, gelecek olayları haber verme gibi özelliklere sahip oldukları için toplumda büyük bir saygınlık ve yetkinlikleri vardır (Eliade, 1999; Hoppál, 2012). Kırgız-Kazak baksısı: “Gökte beş ruhum var; bunlar beni 40 bıçakla kesiyor, bedenime 40 çivi saplıyorlar, vb.” (Radloff, 1870, IV/60’dan Eliade, 1999, 67) şeklinde bunu aktarmaktadır. Asıl sırta erme sürecinde şamanın gözlerinden, beyninden ve vücudunun içinden ruhunu çıkarırlar. Bu sayede cinler veya ruhlar geleceğin şamanının en iyi özelliğini bilmiş olurlar (Rasmussen, 1929). Şaman adayları bu usullerden sonra süslü kıyafetlerle donatılırlar. Şamanların giydikleri yeni kıyafetler ve süslerle onlara hayvan biçiminde (kuş, geyik, ayı) yeni ve sihirli bir beden vermek amaçlanır (Eliade, 1999).

Şamanlar başa ve başa takılan süslemelere ayrı önem vermişlerdir. Yenisey boyundaki Evenkiler ve Ketler, şamanın gücünün başında olduğuna inanmışlardır. Şamanın başlığında haç şeklinde bir rozet bulunur ve bunun ortasında çember yer alır. Bu çember, gökle, yani kozmosla ilişki kurmada yardımcı olmak için vardır. Bu çubuk dünya direğini temsil eder. Bu merkezileşmede şaman dünya ve kozmos arasında arabuluculuk yapmaktadır. Bu sebeple başta kuş motiflerine özellikle dikkat ederler. Kuş, şamanın göğe esrimesinin temsilidir (Hoppál, 2012).

Şamanistlere göre bütün dünya ruhlarla doludur; dağ, taş kendisi ruhtur görüşüyle ilkel animizm devrinin inancını yansıtmaktadır (İnan, 2020). Şamanist ayinlerde insan, tabiat, hayvan vb. ruhlarla iletişim önemlidir. Buna bağlı olarak insandaki beden ve ruh bütünlüğü her inanışta ön planda olduğu üzere Şamanizm’de de ön plandadır. Şamanın göklere yolculuğa çıkabilmesi ve esrimesi için yukarıdaki örneklerde olduğu üzere beden ve ruh eğitimi tamamlaması gerekir (Eliade, 1999). Diğer birçok meditasyonda da bu geçerlidir. Beden arınmadan ruh arınmaz. Öncelikli amaç bedeni tecrit etmektir. Çünkü çırak şaman usta olduktan sonra sıkıntılı ve hastalıklı ruhlarla sürekli uğraşır, onları yer altına göndermekle vazifelendirilir. Hasta olan kişinin asıl ruhunu kişiye yeniden yerleştirir. Bunun gibi sıkıntılı süreçlerden ancak şamanın kendi bedenindeki aşmışlığıyla yol alınabilir. Böylece şaman, şamanlık için güç ve bilgiyi atalarından aldıktan sonra bu kuvvetle, kendi ruhunu bedeninden ayırmayı, aydınlık-ışık dünyasına ya da büyük karanlığa göndermeyi yapabilir (Radloff, 2008).

Beden her asır kutsal kabul edilir. Rahip kadın ve iktidarsız (döllenemeyen) şamanların bedenlerine Tanrı girer ve onların ağzından konuşur. Bu bedenlenme

çarpılma değildir, ölümlerin ya da ataların ruhları bu şamanların bedenlerini ele geçiremez. Bunların bedenlerine yalnızca tanrılar kendi ifadeleri için girerler (Eliade, 1999). Bu aktarılanlara göre insan bedenini geçirdiği eğitim süresinden sonra kutsallaştırır ve kutsal olan beden kutsallar tarafından uğrak mekânı haline gelir.

Şamanizm’de şaman olacak adayın eğitiminden sonraki aşamalarına kadar beden üzerine olan inanış ve uygulamalar yoğunudur. Bu öğretilerde, beden başlı başına çok önemlidir ve her aşamada bedensel pratikler öne çıkmaktadır. Bu sebeple şaman adayı, bu yolculuğunda bedenini ve ruhunu öğretiye tabi tutarak kendini eğitmekte ve ilerletmektedir.

Bahsedilen inanç öğretilerinin her birinde inanca dayalı pratiklerin olduğu aktarılmıştır. Bu uygulamalar, pratikler ritüel olarak da anılmaktadır. İnancın olduğu yerde inanca dayalı ritüellerin olması kaçınılmazdır. Bu doğrultuda, inanç sistemleri başlığının içerisinde ritüellerde beden, baş ve baştaki uzuvlar hakkındaki açıklamalara da aşağıda değinilecektir:

Ritüel, TDK’da; “âdet haline gelmiş ayin” (2011, 1980) olarak geçmektedir. *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals* (Salamone, 2004) adlı eserde ritüel; geniş ve karışık bir kavram olmakla birlikte statik olmayıp yüzyıllar boyunca kültürler arasında büyük farklılıklar gösteren bir kelime olarak yer almaktadır. Ritüel, daha çok görülerek anlaşılan bir olgudur. Antropologlar, folklorcular, din alimleri, tarihçiler, sosyologlar, psikologlar ve diğer uzmanlar ritüel kavramıyla ilgilenmişlerdir. Antropolojik literatür, dünyadaki binlerce kültürün ritüellerinin analizleriyle doludur. Ritüelin kendisini sıradan ve gündelik deneyimlerden, eylem biçimine, zamana, mekâna, icraya, işleve ve farklılaşmasına kadar sınıflandırmak zordur. Bağlam ve performans metotları burada devreye girmektedir. Her ritüel belirli durumsal ve daha geniş sosyokültürel koşullara bağlı ortaya çıkan bir eylem, süreç ve deneyimdir. Ritüelin ilk bileşeni bağlamıdır; ikinci bileşeni bağlama bağlı olarak gerçekleşen eylem, içerik, form, icra, anlam ve işlevleridir. Ritüelin ne kendisi ne de icrası performans ortamı olmadan açıklanamaz (Kaderli, 2020). Bell, *Ritual Theory, Ritual Practise* (1992) adlı eserinde; ritüel için bahsedilen bu köken, amaç ve etkinlikler sistemine “ritüelizasyon” demektedir. Ritüelleştirme, tasarlanmış, yapılanları ayırt etmek ve ayrıcalık sağlamak için düzenlenmiş bir hareket etme biçimidir. Ritüeller ancak pratiklerle yani uygulama bağlamında anlaşılmaktadır. Bedeni ele alırken, ritüellerin bedenleri şekillendirmesinde deneyimlenen ortamlar

birlikte şahısların bedenleri yorumlanmaktadır. Ritüelleştirme sisteminde yaygın olarak; ritüellerdeki farklılaşma stratejileri, biçimselleştirme ve dönemsellik yoluyla yer alan bedenin merkeziliği, bedenin bir çevreyi tanımlaması ve sırayla o tanımların şemalanması konuları işlenmektedir. Bedenin etkileşimine uygun bir ortam sonucunda; ritüel neyi yansıtıyor, neyi ima ediyor, neyi tersine çıkarıyor gibi soruların cevapları aranmaktadır. Ritüel karşısında bedenin hareketleri, bedenle ilgili tanımların şemasını oluşturmaktadır. Bir ayin, genel olarak insan eyleminin kültürel biçimleriyle yorumlanıyorsa, ritüelleştirilmiş eylemler de bahsedilen hususlara bağlı bağlam ve icradan ayrı yorumlanamaz. “Ritüelizasyon, paylaşılan inançların aktarımı, hâkim bir ideolojiyi içsel bir subjektivize olarak aşılama ya da katılımcıların birlikte düşünecekleri kavramlar sağlama meselesi değildir.” Ritüeller kurallı, sistemli bir sosyal sistemde çalışmak yerine gevşek şekilde koordine edilen aktiviteler, sosyal ilişkiler üzerinde farklılaşırlar ve bütünleşirler. Ritüellere bir güç dayatılamaz, kendisi başlı başına gerçekleşme potansiyeline sahip bir deneyimleme ve eyleme biçimidir (Kaderli, 2020). Bedende uygulanan ritüeller, içsel kabul edişin dışa yansımasıdır. İçinde riti kabul etmeyen, sindirmeyen bir şahıs bedeninde o riti tam olarak gerçekleştiremez. Ayrıca bu yaptırımla da gerçekleşemez. Ancak kişinin ritüeli bedeninde kabullenmiş ve kendisinin isteğiyle yapması gerekmektedir. Bunları özetler mahiyette *The Antropology of Performance* adlı eserinde Turner (1988) ritüel için; “kültürel süreçlerin ana sınıflandırmalarını, kategorilerini ve çelişkilerini ortaya koyan dönüştürücü bir performanstır” demektedir.

İnsanın beden ve ruhtan oluştuğunu genel olarak bütün dinler ve mitoloji de kabul etmektedir. Beden, kötü ve kötülüklerin kaynağı, ruh ise, iyi ve iyiliklerin göstergesidir (Özcan, 2013). Bu inanişaya göre beden hakkında özellikle de baş ve baştaki uzuvlara yönelik ritüeller geliştirilmiş ve bu ritüeller asırlarca devam edegelmiştir. İlk insanlar karşılaştıkları sosyal olaylar, sıkıntılar, çelişkiler, hastalıklar ve daha birçok olayı anlamlandırmakta güçlük çekmiştir. Bunları anlamak ve kontrol altına almak düşüncesiyle animistik düşüncenin de etkisiyle kötü ruhları kovup, iyi ruhların yardımına kavuşacağı inancıyla (Mömin, 2013) büyüsel ritüelleri geliştirmişlerdir. Bunların kaynağında Şamanizm’in izlerini de görmek mümkündür.

İlkel kabilelerde insanın bir hayvandan ya da bir bitkiden doğduğu, bir hayvanın zamanla insan biçimine dönüştüğü inancı yer almaktadır. Bu ortak köken inanişlarının kaynağı totemizme dayanmaktadır. Mitsel güçlerin, bitkilerin ve özellikle

de hayvanların Haidalar, Tlinkitler, Tsimshianlar gibi toplumlarda insan doğasına katıldıkları inancı hakimdir. Bu varlıklar insana katıldıklarına göre, insanda kutsal olan bir şeyler vardır. Bu nitelik bütün bedene yayılmaktadır ancak kan, saç gibi organlarda ve dokularda daha belirgindir. İnsan kanı, Avustralya'nın merkez kabilelerinde ön planda tutulan bir kutsaldır ve ibadetin en çok saygı gösterilen aletlerini takdis etmektedir. Belli zamanlarda Nurtunjalar baştan aşağı insan kanıyla kaplanırlar. Aruntalar'daki Emulalara mensup erkekler bütünüyle kanla kaplı toprak üzerine kutsal amblemlerini çizerler. Totem hayvan ya da bitkiye bu kan bolca dökülür. Kanın yer almadığı dini tören yok gibidir. Saça da aynı şekilde önem verilmektedir. Merkez yerlileri, dini fonksiyonlarına insan saçından yapılma kemerler takarlar, bu kemerlerle belirli ibadet aletlerini de sararlar. Saç kesme merasimi de ayinsel bir törendir. Saçı kesilen kimsenin yüzü annesi tarafından mitsel ataların toplandığına inanılan göğe dönük şekilde yere çömeltilir. Bir insan öldüğü zaman saçları kesilir, bir kadın ve ergen olmayan bir erkek bu saçı göremez (Spencer & Gillen, 1899; Durkheim, 2018).

İnsanoğlunun ritüeli, dinsel fikirlerin sosyal varlığını ve etkilerini aktarmak için kullandığı gözlemlenir. Ritüel davranışlar, duygusal, bilişsel ve sosyal işlevleri açısından “adaptif²³ evrimsel mekanizmalardır.” Ritüel, zamansal ve uzamsal olarak ayrılan bir farklı deneyim olsa da ritüelistik olarak doğallaştırılan, normalleştirilen ve içselleştirilen tüm söylemleri içermektedir. Ritüellerin bir hedefi vardır. Tüm ritüellerin temel amacı, duyumsama, hissetme ve hareket etme karelerini gündelik hayat deneyiminin algı ve anlam potasında eritebilmektir (Kaderli, 2020, 334-335, 339). Bu oturmuş uyumluluk, ritüelin yüzyıllar boyunca devamlılığını sağlamaktadır. İnsan neden ritüel yapma ihtiyacı hisseder? Sorusu, insan bedeninde ritüel neden önemlidir ve insan bir ritüeli gerçekleştirdiğinde neden bedeninde rahatlama duygusu hissetmektedir? Sorularıyla devam eden ve halk inanışları ve pratikleri hususunda sürekli araştırılan bir konudur. Ritüellerin temelinde beden, bedenin de temelinde baş yer almaktadır. Çünkü ritüellerde, çatışmayı çözme (hem bireysel hem de toplumsal) ve rahatlama işlevleri yer almaktadır. Bu da hem doğal hem de kültürel sürecin devamlılığıdır. Ritüel, gerçek olanın sembolik olanın lehine bastırılması ya da ona uyarlanması şeklindeki süreci rahatlama işlevini yansıtır (Kaderli, 2020). Ritüelin

²³ Uyumlu, adapte olmuş demektir.

getirdiği rahatlama mekanizması, tezin dördüncü ve sonuç bölümlerinde yer alan saha çalışmasındaki analizlerle de gözlemlenmektedir.

İnsanoğlunun bedeni kültürdür. Bedenin her uzvu kültürün farklı unsurlarını yansıtmaktadır. Bunu da beden üzerinden gerçekleştirilen ritüellerle gözlemlemekteyiz. Ritüeller, bedeni yeniden disipline etmek, ona yeni bir duruş anlamı yüklemek (Kugle, 2003) gibi görevler üstlenirler. Ritüel, öngörülenin uygun şekilde yerine getirilmesine yönelik, pratik disiplinlere bağlı, kendi içerisinde anlamlı, bu anlamların çözülebilmesi, uygun performansı yorumlayabilmesi için gerekli fiziksel ve dilsel becerileri gerektiren bir kavramdır (Asad, 1993). Bu becerilerin kökleri de bedende yer alır. Ritüellerin kalbi bedendir (Kugle, 2003). Bu sebeple inanışa bağlı olarak gerçekleştirilen ritüeller bedende gösterime çıkar. Özellikle geçiş ritüellerinde ve halk hekimliğine yönelik sağaltımlarda beden sembolizmi iç içedir. Bedensel değişim ritüel için bir tür katalizör durumundadır; hastalık, erginlenme, ölüm, vb. değişimler ritüeli uygulamak için potansiyel nedenler olurken beden de bunlar için fiziksel bir araç vazifesi görmektedir. Bu vazifede beden aktif katılım ve sosyal etkileşimle kişiden kişiye değişebilen anlam üreticisidir. Ritüele yüklenen anlam ancak “uygulayım sal deneyim” yoluyla ortaya çıkabilir. Sonuç olarak ritüelde bedenleşmiş deneyim ve eylem bir bütündür. Beden, ritüellerin gösterge merkezi olmakla birlikte eş zamanlı bir düşünme, algılama, bilme, anlamlandırma, eyleme ve dönüştürme birimidir (Kaderli, 2020). Ritüeller bedende anlam kazanır ve o anlam beden üzerinden yorumlanarak kültürel değerlerin aktarımını sağlar. Bedensel pratikler ritüeller vasıtasıyla icra edildikçe unutulmaz ve somut olmayan kültürel miras bu aktarımla devam eder. Ritüel ve beden bütünlüğü de sosyo-kültürel yapıyı doğrudan yansıtır.

Kültür ve kültüre ait mevzuların bir toplumda ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunlar karşımıza evrimsel yaklaşımla birlikte psikanalitik ve sembolik deneyim süreçlerini çıkarmaktadır. Sembolik deneyimde, bir sembol farklılık tarafından işaretlenir ve sembol içerisindeki tüm ötekilik ve yabancılıklar diğer insanlarla karşılaşmanın “kuvvetlendirilmiş ve pekiştirilmiş” deneyimini vermektedir. Sembolik deneyim, kültürel geleneklerle ortaya konulan kuvvetlendirilmiş ya da katılmış deneyim olmakla birlikte bireyler tarafından deneyimlendiği zaman yaşantı içerisinde ortaya çıkan durumlardır. Psikanalitik açıdan da kültürün insan yaşamı üzerinde oluşturduğu travma etkisinde, ritüellerin yapay telafi mekanizmalarını geliştirdikleri

söylenebilir (Kaderli, 2020). Gözlemlenen uygulamalarda, pratiği yapan kişinin yüzünde beliren haz, mutluluk, huzur, onarıma veya onarılmaya bağlı güven ve rahatlama duyguları ritüelin oluşturduğu telafi mekanizmalarıdır. İnsanoğlu kutsal kabul ettiği her oluşu bedeniyle ifade etmeye ihtiyaç duyduğu için ritüeller ve beden ayrılmaz bir bütündür. İnanca bağlı deneyimlemenin merkezi bedendir. Varoluşsal yaklaşıma göre ritüel; akıl ve bedenin bir sentezi olarak dünyada vardır. Beden ritüelde farkındalığın ve bilincin kendisidir. Beden ritüelin temel boyutunda iken sembolik ya da pratik boyutlarıyla ele alınmıştır. Sembolik yaklaşımlarda²⁴ bedenin gösterilmesi ön plana çıkarken; pratik yaklaşımlarda icra edilen bedensel pratikler ön plandadır. Bedenin sembolik yönleri klasik antropolojinin ritüel yaklaşımlarının merkezindedir. Bu da ritüelin sembolik ve dışa vurumsal bir eylem olduğunun göstergesidir (Kaderli, 2020).

Ritüellerin bedenle ilgili rolünde iki husus ön plana çıkar. Birincisi; beden sembolizmi, diğeri de bedensel pratik yani uygulama teorisidir (Nillson, 2004). Ritüel sırasında gerçekleştirilen fiziksel eylemi yani bedensel uygulamayı gözlemlemek önemlidir. Saha çalışmasında beden sembolizminin çözümlenmesini bedensel pratikler üzerinden görerek yorumlarız. Beden sembolizmi bedensel uygulamalarla çözülmekte ve kendini ele vermektedir. Aslında, pratik üzerinden teori anlamlandırılmaktadır. Beden her olayın kendisinde toplandığı gösterge mekânı olması nedeniyle zengin sembolik yapıya sahiptir. İnsandaki bedensel değişimler (hastalık, olgunlaşma, doğum yapma, yaşlanma, ölüm vb...) ritüel için bir katalizör oluşturabilir. Bunlar insandaki değişimleri tanımlayabilen, onaylayabilen veya reddedebilen ritüel tepkilerin temel sebepleridir. Van Gennep'e göre geçiş ayinleri hakkındaki fikirleri gösteren ritüel eylemler, katılan bireyin sosyal kimliğini yeniden tanımlar. Beden sembolizminin pratiğinde beden pasif kalmaz, ritüeldeki aktif katılımı, katılımcıdan katılımcıya değişebilen bir anlam üretir. Her bireyin ritüele yüklediği değer ve bakış açısıyla ritüelin anlamı zenginleşir. Sosyal ve kültürel yapılarla birlikte bireysel faillik ve insan eylemi ilişkisi birlikte yorumlanır (Nillson, 2004). Asad (1993, 75)'in yorumu bu hususları özetler niteliktedir: "Beden ritüelde, simgesel anlam sistemleri olarak değil, bedenleşmiş yeteneklerin bir toplamı" olarak analiz edilmelidir. Çünkü, ritüel her durumda stratejik bir mekanizmadır ve bu stratejik yapısıyla yeni, anlamlı ve yetenekli sosyo-kültürel bedenler oluşturur (Kaderli, 2020).

²⁴ Tezin Kültürel Yaklaşım bölümünde Sembolik Yaklaşım yer almaktadır.

Bu ritüel pratikler fiziksel hareketler aracılığıyla kendilerine özgü uzamsal ve zamansal bir çevre oluşturlar (Bell, 1992) Bu çevre kültürel bedenlerin inşasını da yansıtır. Ritüeller, kültürel bedenler vasıtasıyla duyguların dışa vurulmasını güvenli şekilde sağlar. Ritüel ortamlar; görme, işitme, tatma, dokunma ve koklama duyularımızı uyaran ve harekete geçiren çeşitli araçlar içerir. Bunlar sembolik işlevlere ve anlamlara sahip oldukları için bedende geçerlilik ve onaylama kazanırlar. Pratikler uygulandıkça pekiştirilerek nesilden nesile aktarım sağlanır. Buna örnek dinsel ritüellerden, tekkelerdeki zikir ayinleri verilebilir. Ritüel söylemin, tüm duyuların, duyguların, düşüncelerin üst üste bindiği bu deneyimlemeyle ritüelin insan bedenini nasıl bir anda değiştirdiği ve dönüştürdüğü gözlemlenebilir. Gündelik bir süreçte bu şekilde bir bedenleşmiş deneyimlemeyi yaşamak ise zordur (Kaderli, 2020).

Aktarılanlardan çıkan sonuç ise; bir ritüelin bedende gerçekleşmesi için o ritüelin benimsenmesi ve içselleştirilmesi gerekmektedir. Sonra ritüelin devamlı halde pratikleşmesi doğal bir süreci beraberinde getirir. Bu ritüelin bedende yerleşmişliği *bedenleşmiş* halini gösterir. Beden üzerinde uygulanan ritüeller, saha çalışmasında performans icra ve işlevsel yönetime göre canlı ve dinamik bir şekilde gözlemlenir. Bir ritüelin aynı yörenin farklı ilçelerinde farklılaştığı sahada görülebilir (Campbell, 2009). Kültürel performanslar icra edildikleri zaman anlam ve işlev kazanmış oldukları için (Abrahams, 1977) performansla birlikte diğer kültürel anlamlarla buluşur, birleşir ve kendi kültürlerini ortaya çıkarırlar (Mason, 1994). Bu icrayı yapan aktif rol beden olması hasebiyle ritüellerle yorumlanmış bir bedenin önemi de ortaya çıkmaktadır. Ritüelin “anlamı, işlevleri, deneyimi ve de ortaya çıkardığı dönüştürücü etki” (Kaderli, 2020) sonuç bölümünde de yer alacaktır. Tezin dördüncü bölümünde baş ve baştaki uzuvlara yönelik dünyadaki eski kavimlerden günümüze yönelik ritüel örneklerine yer verildiği için burada kısa geçilmiştir.

2.7.2. Mitik Anlatılar

Kozmik anatomide; “insan kafasını dağ zirvesiyle, sırtı yükseklikle, elleri (kolları) nehir kollarıyla, dere ve ağaç dallarıyla, damar ve sinirleri (insan vücudundaki) ağaç kökleri” (Lvova vd., 2013) ne benzetilmektedir. Mitolojide insan yaratılışı hakkında çeşitli yorumlar vardır. Bir rivayette; Titanlarla olan savaşta Tanrı Zeus’u tutan bir Titan’ın, Titanların soyundan gelen Prometheus ve kardeşi Epimetheus’a insanı yaratma görevi verildiği söylenir. Prometheus bütün tanrılardan

daha akıllıdır ancak kardeşi sürekli onun düşüncelerini değiştirdiği için aklını kullanmakta zorluk çekerek. Yaratılış konusunda da böyle oldu. Epimetheus, insanı yaratmadan önce en iyi armağanları hayvanlara verdi. Örneğin; kuvvetlilik, cesaret, kurnazlık, kanat, vb....Sonunda pişman olup kardeşine bunları anlattı. Kardeşi de insana, diğer varlıklardan üstün kılınan daha soylu, tanrılara benzer bir biçim verdi. Diğer bir rivayette ise; insanoğlunu tanrılar yaratmıştır. Tanrılar önce altın soy yaratmışlar ve bu soya acı ve keder vermemişlerdir. Bu soyun insanları kısa ömürlerini tanrılar gibi geçirerek öldükten sonra da ruhları insanların koruyucusu olmuştur. Sonra ölümlü olan gümüş soydan insanları yaratmışlardır. Bunlar daha akılsız oldukları için sürekli birbirleriyle kavga edip birbirlerini öldürüyorlardı. Bunlardan sonra da sürekli savaşan, güçlü, kuvvetli birbirini sürekli öldüren pirinç soy gelmiştir. Sonrasında tanrısal kahramanların soyu yer aldı. Bunlar da şarkılara, destanlara, şiirlere konu oldular ve isimleri günümüze kadar geldi. Beşinci soy, şimdi dünyada yaşayanların soyu olan demir soyudur. Çağları da kötüdür, kendileri de kötüdür. Zamanla daha da kötüleşeceklerdir (Hamilton, 1983). Buraya Granger (1983) Gümüş çağından sonra Tunç çağını da ekler. Tunç silahlar kullanıp güçlenen insanoğlu Tanrılara ihtiyacının kalmadığını düşünür ve tapınaklara gitmemeye başlar. Tanrı Zeus buna kızar ve insanların yaratıcısı olan Prometheus'u Kafkas Dağı'nın tepesinde bir kayaya bağlayarak ölüme terk eder. İnsanların üzerine de Tufan'ın dalgalarını bırakır. Bütün insanlar boğularak ölür. Sular çekildikten sonra sağ kalan Prometheus'un oğlu Deukalion ile karısı Pyrrha, birtakım kurbanlar kesip Zeus ile aralarını düzeltirler ve insanları yine yeryüzüne getirmesi için onu ikna ederler. Themis'in öğütlemesi üzerine yüzlerini örtüp “analarının kemiklerini” yani topraktan kopartılan taşları arkalarına atarlar, Deukalion'un taşları birer erkek, Pyrrha'nın taşları kadın olmuştur. Bu süreçten sonra da Demir çağı başlamıştır. Hamilton (1983, 56)'da tufan daha ayrıntılı anlatılır. Tufan'dan kurtulan Deukalion ve eşi, tapınağa giderler ve yalnızlıklarını nasıl gidereceklerini sorarlar. Orada bir ses: “Yüzlerinizi örtün ve annelerinizin kemiklerini arkanıza atın.” Deukalion ve eşi bunu yapamayacaklarını düşününce akıllarına annelerinin topraktan, kemiklerinin de taştan yapıldığı gelir. Kimseye zarar vermeden taşları arkaya atarlar. Taşlar yere değerek insan şeklini alır. Bunlara taş insanlar adını verirler ve insan soyu bu şekilde devam etmektedir.²⁵

²⁵ Ayrıca bk.: (Leeming, 2018).

Mitolojilerde genel olarak insanın yeryüzünde görülmesi tanrılarla birlikte olur. İnsan toprağın çocuğudur. “Attika’da Eretheus, Arkadya’da Palesgos, ‘ormandan taşlarla bezenmiş yüksek dağlardan ve bizi besleyen topraktan’ fıskırdılar. Başka bir efsanede, ‘kayın ağaçlarının kabuğu, meşelerin gövdesi yarılp içlerinden’ ilk insanlar çıktı.” Bazı efsanelere göre de “Tanrı Zeus balçıktan bir kadın heykeli yaptırıp buna can verdi; bu ilk kadın “Pandora”dır. Athena tarafından süslenip Aphrodite tarafından güzelleştirilen Pandora, Epimetheus’a verildi ve bütün insanların anası oldu.” (Granger, 1983, 44; Hamilton, 1983, 52)

Mitleri yaratan insan, yaratılış nedenlerini ihtiyaçlarına göre belirlemiştir. Kozmik dağdaki tanrılar yalnızlıktan sıkılıyor, çalışmaktan yoruluyor, yarattıklarının övülmemesinden şikâyet ediyorlardı. Onları övecek, yalnızlıktan kurtaracak, hizmetlerini görecektir varlık insandı (Koçak, 2016). Hint mitolojisinde insan için Puruşa denilmektedir ve evren insan biçiminde ruhtan oluşmuştur. İnsan, bütün evrenden önce gelerek bütün kötülükleri yaktığı için insandır. “İnsanın (Puruşa) bin kafası, bin gözü ve bin ayağı vardır. Yeryüzünün her yerini kaplar, on parmak ötesine taşar.” İnsanı böldüklerinde ağzı brahmin, kolları soylular, iki bacağı halk, ayaklarından hizmetçiler, zihninden ay, gözünden güneş, göbeğinden atmosfer, başından gökler oldu. Bu insan yalnız olduğu için neşesizdi. Bir ikinciye arzuladı. Bedeni birbirine sımsıkı sarılmış bir erkekle bir kadın büyüklüğündeydi, cinsi onların cinsiydi. Kendisini iki parçaya ayırdı, ondan karı ile koca meydana geldi. Kadınla koca birleşti ve insan soyu doğdu (O’Flaherty, 1996, 25, 30).

Çin mitik kaynaklarına göre ilk insanı yaratan ana kadın Tanrıça Nugua’nın kendisi de bir insana benziyordu. Bacaklarının yerinde bir ejderha kuyruğu vardı. Nugua, Tanrı Pangu’nun yarattığı dünyayı gezdi ve yaratılışın tamamlanmadığını gördü. O, bütün canlılardan daha üstün olacak bir yaratığa hayat vermeye karar verdi. Nugua Tanrıça, San Nehri’nin yatağındaki maddeyi kullanarak insanı oluşturmaya karar verdi ve yataktan avuç avuç çamur alıp küçük insanlar oluşturdu. Onları kendisine benzetti ama onlara ejderha kuyruğu yerine uyumlu iki ayak verdi. Yürümeye hazır olduklarında onlara yaşam soluğu üfledi. Bazılarını Yang, erkek, saldırgan ögeyle, bazılarını Yin, kadın, uysal ögeyle doldurdu. Nugua insanları tek tek yaratmaktan yorulunca nehir yatağındaki ıslak çamura bir ip yerleştirip ipin üst ucu tamamen kaplanana kadar suda dolandırdı. Daha sonra ipi aldı ve sahile doğru sallayınca her damla çamur bir insan haline geldi. Bu insanlar Nugua’nın kendi eliyle

yaptığı insanlara göre daha fakir ve akılsız oldular. Nugua'nın kendi eliyle yaptığı insanlar, daha zengin ve akıllılardı (Rosenberg, 2003).

Mayaların ilk yaratılış hakkındaki rivayetleri de benzer şekildedir. Yaratıcıların sözleriyle yeryüzü yaratılır. Yaratıcılar yarattıklarından kendilerini övmelerini istediler ve bu konuda onlardan hoşnut olmadılar. Yarattıklarına: “Sizlere verdiklerimizi geri almayacağız. Ancak bizi övemediğiniz ve sevemediğiniz için, bunu yapacak başka canlılar yapacağız. Bu yeni yaratıklar sizlerden üstün olacaklar ve sizleri yönetecekler. Sizlerin kaderi onlar tarafından parçalanmak ve etinizin yenmesi olacak. Böyle olsun!” Yaratıcılar önce çamurlu toprağa şekil vermeyi denediler ama bu yaratık çok yumuşak oldu. Yeni yaratıklar yapmaya karar verdiler ve tahtadan yapılmış yaratıklar yaptılar (Rosenberg, 2003).

Yeni Zelendalı Maoriler de ilk insanın yaratılışı hakkında; hayatın yaratıcısı olan tanrıça Tane'nin, Baba Rangi'yle Anne Papa'nın kanlarından elde ettiği kızıl çamuru yoğurmakla insanı yoğurduğundan bahseder. İlk yaratılan kadın oldu. Tanrıça Tane kadının burun deliklerine üfledi ve ona: “Toprak Kız” adını verdi. Tane yaptığı kadını sevince onların sevgisinden Şafak Kızı doğdu. Tane, Şafak Kızını da sevince bu sevgiden ilk erkek ve kadın olan insanlar meydana geldiler (Rosenberg, 2003).

Buraya kadar bahsedilen mitik rivayetlerin çoğunda ilk insan kilden ya da çamurdan yaratılmıştır. Eliade (2002), ilkel efsanelerin çoğunun ilk insanın kilden ya da tozdan yaratıldığını söylemektedir. Mezopotamyalılarda ise gelenek olarak Tanrı Marduk'un yalnızca toprağı değil aynı zamanda kendi kanını da insanın yaratımında kullandığı aktarılmıştır. “Kanımı pıhtılaştıracam, kemik yapacağım ondan. İnsanı ayağa kaldıracam, gerçekten bir insan olacak ... insanı yapacağım, yeryüzünde yaşayacak ...” (s. 60).

Türklerdeki ilk yaratılış Orhon Kitabelerinde yer alan: “Üstte mavi gök alta da yağız yeryüzü yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğulları yaratılmış.” (Tekin, 1998, 39) yazısıyla geçmektedir. Burada insanoğulları ya da kışoğulları ile hem kadınlar hem de erkekler kastedilmiştir (Güngör, 2012). Eski Türk mitolojilerinden Verbitski'nin tespit ettiği Altay mitolojisinde; kâinatın başlangıcında, Tanrı Ülgen ile Kışoğlu'nun (Erlik) varlığı söz konusudur. Orta Asya ve Sibirya efsanelerinde de bu şekildedir. Bu mitolojiye göre, Tanrı Bay- Ülgen dünyayı altı günde yarattıktan sonra yedinci gün uyur. Bir gün yattıktan sonra uyanır ve yaptıklarına bakar. Toprağın

üzerinde kilden yaratılan, her çeşidin üzerinde toplandığı varlık insan durmaktadır. Yaratılan ilk insan “Erlik” adını alır.²⁶ Erlik Tanrı’yla rekabete girip haddini aştığı için Tanrı onu beğenmez ve bedeni topraktan, kemikleri kamıştan, kulaklarına nefes üfleyip can verdiği, burnuna üfleyip akıl verdiği 7 insanı yeniden yaratır. Bu yaratım modeli Yakut Türklerinin yaratılış destanına benzer ve yeni bir efsane modelidir. Potanin’in derlediği bir Altay yaratılış mitinde de insanın eti topraktan kemikleri de taştan yaratılmıştı. Buryat Moğolları’nın yaratılış efsaneleri de bu şekildedir. Başka bir Potanin’in aktardığı rivayette de Tanrı ilk insanların boynuna kamıştan bir düdükle üfleyerek can ve ruh vermiştir (Ögel, 2010).

Radloff tarafından tespit edilen Altay efsanesinde ise yukarıdaki efsaneye göre farklı hususlar söz konusudur. Tanrı Kудay yahut Ülgen yeri yaratmak için kendisiyle arkadaş olan kişi’ye emrederek denizin dibinden toprak çıkarttırdı. Tanrı ondan bir kere daha toprak almasını isteyince Tanrı’dan gizli şekilde yer yaratmak istediği için toprak alıp ağzına soktu. Nefesi tikanıp boğulacak gibi olunca Tanrı ona günahlı olduğunu, ona itaat eden halkın da fena olacağını söyledi. Adını da “Erlik” koydu. Devamında ise ilk insanın yaratılışı hadisesi gelmektedir. “İlk insanlar da bir ağaç dalında meyve gibi bitti...” Dalsız budaksız ağacı Tanrı görünce “dalları olmayan ağaca bakmak hoş bir şey değil; buna dokuz tane dal bitsin!” dedi. Ağaçta dokuz dal bitince Tanrı şöyle dedi: “Dokuz dalın kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan dokuz ulus olsun!” (Radloff, 2008, 19; İnan, 2020, 13-15; Necatigil, 1978, 9-10). Buna benzer Sibiryta mitinde de ilk suların üzerinde yüzen bir parça çamur ve bu çamurdan sulara yansıyan ilk insanın yüzünü gören tanrı Ülgen’in yüze yavaş yavaş yaşam aşılması, yine ilk insanın Erlik olması durumu söz konusudur (Leeming, 2018). Burada da ilk insanın önce yüzünün yaratıldığı görülmektedir.

Yakut Türklerine ait bir yaratılış mitinde diğer rivayetlerde bulunmayan şöyle bir husus yer almaktadır: Tanrı insan şeklinde 7 tane şekil yaparak hepsine can verip 7 tane erkek, 4 tane de kadın yapar. Bu kadınları insanoğlunun 4’ü ile evlendirir ancak geriye kalan 3’ü kadınsız kalır. Bunlar şikâyet ederler. Tanrı bir cevap vermez ve bu 3 erkek diğer kadınların etrafında dolanmaya başlar. İnsanoğlunun vefasızlığı buradan gelir (Ögel, 2010).

²⁶ Burada Radloff’un metninden farklı olarak Erlik insan olarak yaratılmıştır.

W. Radloff tarafından derlenen Altay efsanesinde yerin yaratılışı hakkındaki bahiste; yasak meyveden yedikten sonra insanın tüylerinin dökülüp çıplak kalması, utanması ve ağacın altına saklanması ilk insanın bedensel dürtülerini de yansıtmaktadır: “Bu sırada Erlik bir kalabalığın gürültüsünü işitti ve “bu gürültü nedir?” diye sordu. Tanrı “sen de bir hakansın, ben de bir hakanım. Bu gürültü yapan kalabalık benim ulusumdur” dedi. Erlik bu kavmin kendisine verilmesini istedi. Tanrı ona “hayır, sana vermeyeceğim. Sen kendine bak!” dedi. Erlik, “dur, bakalım. Tanrının şu ulusunu bir göreyim” dedi ve kalabalığa doğru yürüdü. Bir yere geldi. Burada insanlar, yabani hayvanlar, kuşlar ve başka birçok canlı yaratıklar gördü ve “tanrı bunları nasıl yaratmış? Bunlar ne ile besleniyorlar?” diye düşündü.” Buradaki insanlar bir ağacın bir tarafındaki meyveyi yiyorlar, diğer taraftaki meyveleri yemiyorlardı. Erlik bunun sebebini sorunca: “Tanrı bize bu dört dalın meyvesini yemeyi yasak etti. Güneşin doğduğu yanda bulunan beş dalının meyvelerinden yemeği buyurdu. Yılan ile köpeğe bu ağacın dört dalından yemek isteyenleri bırakma diye emretti. Bundan sonra tanrı göğe çıktı. Beş dalın meyveleri bizim aşımız oldu.” Erlik Körmös bunları duyduktan sonra Törüngey denilen bir kişiyi buldu ve ona “tanrı yalan söylemiş, siz bu dört dalın meyvelerini de yiyiniz!” dedi. Bekçi yılan uyuyordu. Erlik onun ağzına girdi ve “bu ağaca çık!” dedi. Yılan ağaca çıktı, yasak meyveden yedi. Törüngey ile karısı Eje beraber geziyorlardı, Erlik onlara “bu meyvelerden yiyiniz!” dedi. Törüngey istemedi. Fakat karısı yedi, meyve çok tatlı geldi. Meyveyi alıp kocasının ağzına sürdü. O anda her ikisinin tüyleri dökülürdü, utandılar. Derken tanrı geldi. Bütün ulus tanrıdan gizlendi. Tanrı haykırdı: “Törüngey, Törüngey! Eje, Eje! Neredesiniz? Onlar “ağaç altındayız, sana varamayız” dediler (İnan, 2020, 15). Buna ek olarak W. Radloff’un (1994) *Karaorman Tatarları* adını verdiği Tıva Türklerinden derlediği yaratılış miti de şu şekildedir:

“Çok eskiden Payana insanı yaratmıştı, fakat ona ruh veremiyordu. O, can istemek maksadıyla büyük Kuday 'a gitti. Fakat köpeğe: ‘Sen burada kal, havla ve dikkat et!’ diyerek kendisi gitti, köpek orada kaldı. Bunun üzerine Erlik gelerek, kandırmak maksadıyla onunla konuşmaya başladı. ‘Senin kılların yok, ben sana altın kıl vereceğim, sen de bana cansız insanı ver!’ dedi. Köpek, altın kılları elde etmek maksadıyla insanı ona verdi. Fakat Erlik baştan başa insanın üzerine tükürdü. İnsana can vermek maksadıyla Kuday geldiği zaman Erlik kaçtı. Kuday, üzerine tükürülen insana baktı, fakat onu temizleyemedi ve ters çevirdi. Bu yüzden tükürük insanın

içerisinde kaldı. Kудay köpeği dövereк şöyle dedi: ‘Köpek sen fena olacaksın, insan sana ne isterse yapacaktır, seni dövecek, öldürecektir; sen tamamıyla bir köpek olacaksın!’ dedi (s. 135-136).

Bu miti Ögel de destekler ve Fin kavimlerinin insanın ilk yaratıldığı süreçle ilgili Tanrı’nın insanı yarattıktan sonra ona hayat vermek için gitmesi ve insanın yanına bekçi olarak köpeği bırakması, şeytanın tüysüz köpeği ayartıp insanın yanına salması ve böylece şeytanın insanı tükümge boğması aktarılır. Tanrı gelince insanın içini dışına çevirir ve ona ruh verir. Fin-Ugor kavimleri insan hastalıklarının sebebini mezkûr hadiseye bağlarlar. Bu anlayış Türklerden Ruslara da geçmiştir (Ögel, 2010). Moğol soyundan olan Sibirya’da yaşayan Buryatlıların yaratılış mitinde de benzer olay söz konusudur. Buryatlar’ın yaratılış mitinde; Sombov denilen Gök Tanrı yeryüzünü siyah topraktan, insanları da kırmızı kilden yarattı. Bu insanlar yünle kaplılardı. İnsanlara ruh bulmak için giden Tanrı onları köpeğe emanet etti. Olayın devamı ise yukarıdaki efsane ile benzer şekildedir. Köpeğin izin vermesiyle şeytan Şiktur, insana tükürür. Yaratıcı geri dönüp bu olayı görünce sinirlenir ve şeytanın tükürdüğü yerlerdeki yünlerin sökülmesini ister. Bu mite göre insanların (özellikle de kadınların) sadece belli bölgelerde kıllarının olmasının nedeni budur (Leeming, 2018). Benzer mitolojiye aşağıda da yer verilmiştir:

Altay mitolojisinde; Tanrı Ülgen’in ilk insanın etlerini topraktan, kemiklerini de taştan yarattığını, ona ruh bulmak için yola çıkmadan önce tüysüz bir köpeğe koruması için bıraktığından bahsedilir. Fakat Erlik²⁷ burada köpeğe tüy, insana da ruh vereceğini söyleyerek köpeği kandırır ve ona pisliğini atar. Köpek pisliği yediğinde tüylenir ve insanı bırakır. Şeytan, insanların arkasına kamışı sokup üfler ve gider. Tanrı Ülgen döndüğünde, kadın ve erkeğin canlanmış olduğunu görür. Bu ve diğer örneklerdeki gibi kilden meydana gelen ilk insanın “Erlik” adını alması ve Tanrı ile rekabete girişmesi Altay mitolojilerinin yerli motifleridir. Ayrıca Altay mitolojisinde kadının yaratılışının, erkeğin kaburga kemiklerinden olduğu da aktarılır (Potanin, 1883-1887/ IV, 219-220’den aktaran Ögel, 2010, 446, 465). Burada bahsedilen kadının yaratılışı, Tevrat’ın Tekvîn (2: 22) kısmında yer alan kadının yaratılışı ile aynıdır. Evrenin yaratılışını anlatan kozmogonik ve insanlığın yaratılışını anlatan

²⁷ Altaylılarda “erlik” kötü ruhların başkanı olarak görülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk.: (İnan, 1876; Çoruhlu, 2006; Türk Destanlarında Erlik’in şeytanı temsil ettiğini ifade eden görüşler için bk.: Ögel, 2010).

antropogonik mitlerde, ilk insanların nasıl yaratıldığı, günümüzdeki bedensel özelliklerinin ne şekilde meydana geldiği, kutsal kitaplardaki anlatımlara benzer şekilde aktarılmaktadır (Aça, 2015).

Yukarıda bahsedilen Buryatlıların yaratılış mitine benzer bir görüş de Orta Asyalılara aittir. Onların inanışına göre; ilk insanın tüylü oldukları, bu tüylerin yasak meyve yedikten sonra döküldüğü inancı vardır. Tanrı insan tüylerini, şeytanın insana tükürmesinden dolayı temizlemiştir. Yine Altay-Türk efsanelerinde de bu inanış vardır. Altay-Türk efsanelerinde et topraktan, kemik ise taştan yaratılmıştır. Altay-Türk motifli Budist efsanelerinde bahsedilen köpek hadisesinden önce insanın, 3 yaratıcı olan Şibegeni, Madari ve Esege-Burhan tarafından, eti kırmızı topraktan, kemiği taştan, kanı da sudan yaratılır ancak insanın ruhu yoktur. Bu ruh verme olayını da üçünden biri yapacaktı. 3 tanrı karşısına bir mum ve bir de su kabı alıp yattı. Gece kimin mumu kendi kendine yanar ve kimin su kabından bir bitki yeşerirse, bu ilk et, kemik ve kandan meydana gelen insanın ruhunu yaratacaktı. Aynı zamanda bu tanrı insanın koruyucu tanrısı olacaktı. 3 tanrı uyudu; Şibegeni-Burhan gece uyandı ve Madari-Burhan'ın ışığının yandığını ve su kabından da bir bitkinin yeşerdiğini hayretle görünce kışkırdı. Onun mumunu söndürdü, kendi mumunu yaktı. Bitkiyi de kendi su kabına yerleştirdi. Sabah tanrılar Şibegeni-Burhan'ın mumunu ve bitkisini görünce insana can verme şerefini ona verdiler. Madari-Burhan hileyi anladı, üzüldü ve: “Sen benim ateşimle bitkimi çaldın. Senin gibi bir Tanrı'nın can verdiği insanlar da başkalarına haksızlık yapmaktan ve birbirleri ile mücadele etmekten başka bir şey yapmayacaklardır!” dedi. İki tanrı insana can verme görevini Şibegeni-Burhan'a bırakıp gittiler. Şibegeni-Burhan insana can bulmak için göğe gideceği zaman insanın et, kemik ve kandan müteşekkil bedenini koruması için köpeği görevlendirdi ve devamı da yukarıdaki mitte aktarıldığı şekildedir. Burada ayrıca; şeytan insana tükürdükçe insanın bedeninde tüyler çıkmaya başladı. Şibegeni-Burhan gelip durumu görünce insanı, şeytanın tükürüklerinden temizlemek için tüylerini yolmaya başladı. İnsan uyurken kollarını başının üzerine koyduğu için şeytanın tükürüğü oraya gelmedi ve insan hep saçlı kaldı (Ögel, 2010, 491-492).

Tatar, Altay, Yakut, Fin-Ugor mitlerinde ilk insanın yaratılışı hakkındaki rivayetler benzerdir. Türklerin yaratılış mitlerinde farklılıklar da görülebilir. Türk yaratılış söylencelerinde insana kulağından canın, burnundan aklın üflenmesi gibi hususlar görülmez. Genellikle, Tanrı Ülgen'in, insanı yaratmak için Erlik'i suyun

derinliklerine göndermesi ve toprak almasını istemesi, Erlik'in sonraları cehennem (yer altı) tanrısı olması hadisesi dünyanın birçok yerine yaratılışı ortak kılmıştır. Bu ortaklıkta “ilk insan, efsanevî ata, ilk ölü” kavramları ortaya çıkmıştır (Ünver & Güngör, 2003, 92; Yonar, 2015, 104-105).

Dünyadaki yaratılış mitlerinde insanın yaratılışı hakkında; Sümerler’de ilk insan bataklıktan alınan kile insan şekli verilmesiyle, Mısırlılarda Atum Khepri adındaki tanrının kendi söylemiyle gözünün yaşından, diğer rivayette tükürüğünden, başka bir diğer rivayette de burnundan ilk insanın türediğine, Hesiodos’un yaratılış mitinde, tanrıların birbirleri ile birleşmeleriyle ilk insanların ortaya çıkmasıyla tanrıların ilk nesil olarak Titanların varlığından bahsedilmektedir. İskandinav yaratılış mitinde, düşen bir dişbudak ağacı ile bir karaağaçtan ilk erkek Ask ile ilk kadın Ebla yaratılır. Hintlilerin yaratılış mitinin bir rivayetinde; Brahma’nın kendi aklından insanı yarattığı, diğer bir rivayette ise; kendi aklından bir kadın yaratıp, onunla birleşmesi sonucu yaratıma devam ettiği geçmektedir. Bazı Çin ve Hint mitlerinde ilahi ilk insan vardır (Hint mitinde Puruşa, Çin mitinde Pangu örneği gibi). Bu insanın uzuvlarından kainattaki diğer varlıklar yaratılır. Bunlara benzer Japon ve Kuzey Amerika yerli kültüründeki yaratılış mitleri de eklenebilir. Güney Meksika ve Orta Amerika’daki Mayaların yaratılış mitinde, Tanrıların ilk insanı çamurdan yaratmaya çalıştığı fakat varlıkların tekrardan çamura dönüştüğü, yeni Tanrıların insanları tahtadan yapmaya çalıştığı, bunların da içlerinin boş yani duygularının olmadan yaratıldıkları aktarılmaktadır. İlk kadının yaratılışı hakkında; Avustralya yaratılış mitinde tanrı Yhi, bir erkek insan yaratmıştı. Erkek uyurken Yhi, bir çimen ağacının üstünde yarattığı güzel bir çiçekten kadın meydana gelmiştir (Leeming, 2018).

Kafkas halkalarının mitolojisi olarak bilinen Nart Destanlarında, insanın yaratılışı hakkında:

“Kün Teyrisi (Güneş Tanrısı) güneşi yaratmış. Cer Teyrisi (Yer Tanrısı) yeri yaratmış. Üçüncü olarak denizler yaratılmış. Gök ile yer yaratıldıktan sonra ikisinin arasında insan oğlu yaratılmış... Dünyada ‘kızıl tüylü, her şeyi yiyen vahşi insan olan Harralar ve Nartlar’ adlı 2 grup insan türü yaşıyormuş. Harralar, Nartlara zarar veriyorlarmış. Bir gün Nartlar’ın içinden ‘Debet’ adında silah yapmayı başaran bir kahraman çıkmış. Nartlar o silahlarla Harralar’ı yok etmişler. Nartlar’ın annesinin adı, Satanay Biçe’dir. Satanay’ın babası güneş, annesi aydır. Satanay’ın eşi, Örüzmek gökten bir yıldız olarak yeryüzüne düşerek doğar ve düştüğü yerde bir kurt tarafından

emzirilir. Satanay Biçe İdil Irmağı kenarında gezerken bir granit kayanın kımıldadığını görür. Bu kayadan bir çocuk çıkar. Adını Sosurka koyarlar. Granit soyundan demektir. Bu çocuğu Satanay Biçe ve eşi büyütür. Nart kahramanlarından ön planda olan diğer bir kişi de Debet'tir. Debet'in annesi ve babası Gök Tanrı ile Yer Tanrısıdır. Gök gürleyip, yer hamile kalınca dokuz yıl dokuz gün sonra Debet doğmuştur.” (Curtubaylanı, 1995,10, 161; Hacıyeva, 1988, 9; Ortabayeva, 1994, 68'den aktaran Tavkul, 2004, 13, 17, 34, 73).²⁸

Mitik kaynaklardan sonra ilk destanlarda da insanın yaratılış özelliklerinden bahsedilmektedir. Türk kahramanlık destanlarında da Türk yaratılış mitlerinde ilk insanların yaratılışı, en orijinal haliyle hayat ağacı olarak nitelendirebileceğimiz kutlu ağaçla bağlantılı bir şekilde izah edilirken, diğer bazı yaratılış mitlerinde, kutsal kitaplardaki yaratılış hikayelerine benzer bir şekilde, toprak ya da çamurla bağlantılı bir şekilde anlatılmıştır. Wilhelm Radloff'un Altay Türkleri arasından derlediği yaratılış mitinde (İnan, 2020) yer alan ağaç vasıtasıyla yaratılış olgusu, Saha (Yakut) Türklerinin “Er-Sogotoh” (Ögel, 2010) adlı destanı ile Tıva Türklerinin “Arı-Haan” (Ergun & Aça, 2005, 225-272) adlı destanlarında ilk insanın kutsal ağaç vasıtasıyla yeryüzüne indirilmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Destanda Arı-Haan'ın beden tasvirlerine de yer verilmektedir:

“Geçmişin geçmişinde,
İyi çağın omzunda,
Yer-zaman oluşurken,
Bir yerde,
Önünde sarı yalçın kayalı,
Sarı yalçın kayanın ortasında,
Irmağın bir tarafında,
Gür orman var imiş.
Parmak başı kadar,
Kuzey tarafından rüzgar vurunca,
Güney taraftan rüzgar vurunca,
Duran ağaç imiş.
Gün be gün büyüyüp,
Bir gün tokmak gibi olmuş.
Gibi olup yarılıvermiş.

Öncelerin öncesinde,
Kötü çağın başında,
Şagıı-Tümei burkan hâkim iken,
Başında ak taygalı,
Çetin boğazdan ırmak varmış.
Yalnız bodur ağaç var imiş.
Canlı bir şeyin geçemediği,
Yalnız bodur ağacın ortasında,
Yuvarlak ur varmış,
Güney tarafa düşecek gibi,
Kuzey tarafa düşecek gibi,
Ağacın ortasındaki uru,
Bir gün kişi başı kadar olup,
Daha sonra büyük demir kazan,
Ondan altın başlı,

²⁸ Ayrıca bk.: (Adiloğlu, 2007; Karakurt, 2011).

Gümüş göğüslü oğlan,
Ağacın gövdesinden,
Oturup durmuş.
Güneş tarafı kahverengi/eşip sertleşinceye,
Nice zaman, nice vakit,
(...)
“Kara yerin,
Cihanın,
Karnının bir tarafı,
Kızıl-ala oluvermiş.
Kara-ala kurt yediğinden,
(...)
“Benim atımın emdiği şeyi,
Bir tarafına varıp emiverende,
Böyle imiş.
Açken kendisi doyup,
Kanıp dururmuş.
Deminki tayına baksa ki,
Bir memesini emip,
Dalgalanıp dururmuş.
Eti-kanı dolup
Dururmuş.
Ayağında bir şey
Şaşırp bakanda,
Gölgede kararmış,
Dökülüp düşmüş imiş.”

Çıkıp gelip,
Tutunuverip,
Gölge tarafı kararıp sertleşinceye,
Oğlan oturup durmuş.
Oturuvermiş.”

Kara-ala kurdunu toplayıp yiyip,
Kızıl-ala kurdunu toplayıp yiyip,
Böcek-kurt yediğinden,
Bir tarafı,
Kara-ala oluvermiş, yaşar imiş.”

Ben emsem nasıl olur? " diyerek,
Deminki şey kımıldamadan durur,
Deminki şeyi emip,
Susayan kendisinin susuzluğu
Sevinip doyduktan sonra,
Bir tarafına varıp,
Yapağı-tüyü savrulup,
Kendisine baksa ki,
Kaburgası, döşü yağlanıp
Birden baksa ki,
Şingirdarmış.
Güneşte sararmış,
Katılaşıvermiş derisi,

Göktürk Türeyiş (Bozkurt) Destanında, Kök Türklerin atalarını düşmanları tamamen yok edince bir tek çocuk kurtulur. Kolları ve bacakları kesik olan bu çocuğu dişi kurt besler ve Tanrı bu kutlu soyun devamlılığını ister. Çocuk ile kurt birleşir ve 10 çocukları olur. Burada neslin kurttan türediğini ve kurt ata motifini de görmekteyiz. Çin kaynakları bu sebeple de Kök Türklerin Hunluların bir kolu olan Aşina’dan geldiklerini aktarır (Ögel, 2010; Gömeç, 2001).²⁹ Oğuz Kağan Destanı’nda; ilk

²⁹ Ayrıca bk.: (Kalafat, 2007).

insanların bedeninin tüylerle kaplı olduğu, Oğuz Kağan'ın bedeni yer ve gök için kutsal kabul edilen unsurlarla ve vahşi hayvanlarla tasvir edilmektedir:

“Gömgök, gök mavisiydi, bu oğlanın yüz rengi, Kıpkızıl ağızıyle, ateş gibiydi benzi.

Al al idi gözleri, saçları da kapkara!	Perilerden de güzel, kaşları var ne kara!
Geldi ana göğsüne, aldı emdi sütünü,	İstemedi bir daha, içmek kendi sütünü!
Pişmemiş etler ister, aş, yemek ister oldu!	Etraf dan şarap ister eğlenmek ister oldu!
Ansızın dile geldi, söyler, konuşur oldu!	Kırk gün geçtikten sonra, yürür oynasır oldu!
Öküz ayağı gibi, idi sanki ayağı!	Kurdun bileği gibi, idi sanki bileği!
Benzer idi omuzu, tıpkı samurunkine!	Göğsü de yakın idi, koca ayının kine!
Bir insan idi, fakat, tüylerle dolu idi!	Vücudunun her yeri, kıllarla dolu idi!”

(Ögel, 2010, 115).

Oğuz Kağan'ın yüzünün gök rengine benzetilerek baş uzvunun gökyüzüne, gövdesi ve ayaklarının yeryüzündeki güçlü, kuvvetli hayvanlara benzetilmesi de bedeninin evrenle olan bağlantısına işarettir (Kaya, 2015). Bu benzetmeleri Manas için de söyleyebiliriz. Manas'la ilgili nitelemeler: “Kemîği bakır gibi, ormanda ayıya benzeyen, tepede colborsa (kaplan) benzeyen, koyun bağı gibi kara kan, kızıl gözlü, kaplan doğan Er Manas” (Yıldız, 1995) şeklindedir. Dede Korkut'taki kahramanların da benzer şekilde abartılı benzetmelerle aktarıldığını görüyoruz. Salur Kazan için “Amıt suyunun aslanı, Karacuşun kaplanı” (Ergin, 2018), Basat'ın kendisini Tepegöz'e anlatırken “atam kaba ağaç, anam kağan aslan” olarak tanıtmaması (Ergin, 2018) bunlara örnektir. Hint dinsel düşüncesinde ev-evren-insan bedeni özdeşleştiği için, beden evren gibi konum merkezidir (Eliade, 1991). Bu sebeple kahramanın bedeni anlatılırken evrendeki en güçlü, kudretli ve yüce varlıklara teşbih yapılarak aktarım yapılmaktadır.

Yine Oğuz'un ilk eşi, göğün kızı olarak belirtilerek göksel tasvirler üzerinden betimlenmektedir. Bu kızın; güneşten ve aydan daha parlak bir ışıkla gökten indiği, başında ateş gibi yansıyan bir ben olduğu, kutup yıldızı gibi pas parlak bir yüze sahip olduğu (Ögel, 2010) aktarılmaktadır. Oğuz'un ikinci eşi ise, yerin kızı olan, yerin kutsal kabul ettiği gölün ortasındaki tek bir ağaç kovuğunda ortaya çıkmıştır. Bu kızın gözü, gökten daha gök, masmavi, saçları dalgalı, dişleri inci gibidir (Ögel, 2010). Dede Korkut Destanı'ndaki kahramanların beden uzuvlarının yukarıda bahsedildiği üzere

güçlü, kudretli hayvanlar üzerinden aktarıldığı gibi sevdikleri kadınlar da onlara yaraşır şekilde genelde; selvi boylu, karın üzerine damlayan kan gibi kızıl yanaklı, dar ağızlı, kara kaşlı, kara saçlı (Ergin, 2018) tasvir edilmektedir.

Uygurların kendi Türeyiş efsanesine göre de ³⁰, başları olan Bögü (Bugu) Han, diğer dört kardeşiyle birlikte Togla ve Selenge ırmakları arasında bir ağaç üzerine düşen semavi bir ışıktan yaratılmışlardır (Gömeç, 2012). Yakutlar ilk Yakut insan için; gökten inen yarı at, yarı insan şeklindeki yaratıktan türediklerini söylemişlerdir. Bu efsanelere göre tanrıların yaratıcılık hususları var olan maddelere şekil vermekten ibaret olup yoktan var etme özelliği Türk kozmogonisine Sami dinlerinden girmiş olabilir (İnan, 2020).

Türklerin ilk babasının yaratılışı hakkındaki efsane ed-Devadarî adlı Türk tarihçisi tarafından nakledilmiştir. Bu efsaneye göre, ilkçağda yağmurdan hasıl olan seller Kara dağcı denilen dağdaki mağaraya çamurları sürükleyip getirir ve bu çamurları insan kalıbına benzeyen yarıklara döktü. Su ile toprak bir müddet bu yarıklarda kaldıktan sonra, Güneş aşırı sıcaklığıyla su ve toprak döküntülerini pişirdi. Güneş Saratan³¹ burcundaydı. Mağara kadının karnı (batnı) vazifesini gördü. Su, toprak ve güneşin harareti (ateş) unsurlarından olan bu yığın üzerinden dokuz ay devamlı rüzgâr estikten sonra dört unsur birleşti. Dokuz ay sonra bu yaratıktan insan şeklinde bir mahluk çıkınca Türkler bu insana *Ay Atam (ay baba)* dediler. Seller bir daha akıp mezkûr mağaradaki yarıklara toprak doldurdu. Güneş Sünbüle yıldızındaydı ve toprağın pişmesi zamanında güneş aşağıya indi, bu topraktan yaratılan kişi dişi oldu ve ona da *Ay-va (ay yüzlü)* denildi. Ay Atam ve Ay-va evlendiler ve 40 çocukları oldu. Bunların yarısı erkek yarısı da dişi oldu ve birbirleriyle evlenerek soyları devam etti (İnan, 2020).

Mitik anlatılardaki ilk insan bedeninin yaratılışına dair örnekleri arttırmak mümkündür. Burada genel olan yargı, ilk insan bedeninin toprak, kil, çamur gibi maddelerden yaratıldığına dairdir. Mitik anlatılarda genel olarak beden uzuvlarının

³⁰ Bahaeddin Ögel (2010, 73) bu türeyiş yaratılış efsanesi olarak kabul etmez. Çünkü ağaçtan doğan beş çocuktan önce Uygur halkı çoktan yaratılmıştır.

³¹ Bu efsanede bahsedilen Saratan burcu, yengece, haziran ayına yani yazın başlangıcına; Sünbüle burcu da başağa, ağustos ayının ikinci yarısına delalet eder. Ağustos ayında sıcaklar fazladır ancak güneşin sıcaklığı yavaş yavaş azalmaktadır (Ögel, 2010, 487).

nasıl yaratıldığına dair ayrıntılara nadir değinilmiştir. Bu örneklerin bazıları da yukarıda yer almıştır.

2.7.3. Tek Tanrılı Dinler

Bu bölüm, 3 semavi dinde, ilk insanın yaratılışına bağlı olarak bedene ve insana olan bakış açısı başta kutsal kitaplar olmak üzere diğer kaynaklardan da faydalanılarak hazırlanmıştır.

2.7.3.1. Musevilik

Yahudilik, MÖ. XVIII veya XV yüzyılda ortaya çıkıp gelişen, bu dinin mensuplarına da genellikle Yahudi adı verilen semavi dindir. “En eski ilahi kaynaklı din” (Tümer & Küçük, 1993) olarak aktarılır. “Yahudilik; vadedilmiş topraklarla özdeşleşmiş bir millet hayatını, ortak bir inancı, dili, edebiyatı, folkloru, kanunu ve sanatı ihtiva eden bir dindir.” Musevilik olarak da anılan Yahudilik, Hz. Musa’nın temsil ettiği tevhit düşüncesinin Filistin-Ürdün’ün yerel dinsel gelenekleriyle karıştırılması ve sıkça yaşanan yabancı istilalar ve sürgünlerden dolayı çeşitli yabancı inanç sitemlerinin de etkisiyle Yahudilik geleneği oluşmuştur (Gündüz, 1998). Kur’an-ı Kerim’de “İsrail, İsrailoğulları (Beni İsrail) ve Yahudi (Yehud) terimleri geçmektedir (Adam, 2015, 56, 58)³².

Yahudi, Hristiyan ve İslam kaynaklarında ilk insan ve insanlığın atası *Âdem* olarak geçmektedir (Dubarle, t.y. I/218’den aktaran; Erdem, 1994, 12). İlahi dinler Hz. Âdem’i ilk insan olarak kabul ettikleri gibi, Hz. Âdem’in yaratılışına benzer hikayeler Mısır, Asur, Eski Pers, Yunan, Hint, İskandinav, Afrika kabilelerinde de görülmüştür (Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi, 1964).

Tevrat’ta insanın yaratılışı Tekvin’de veya Yaratılış bahsinde iki ayrı hadise olarak aktarılır. İlk yaratma hadisesinde *Âdem ve Havva* isimleri olmaksızın Tanrı’nın insanı kendi suretinde yaratması söz konusudur: “Kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım. Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun” (Tekvin, 1: 26; McCurdy, 1901) olarak bahsedilen bu özellikler insana bahşedilmiştir. Devamında; insanın Tanrı suretinde erkek ve dişi olarak yaratıldığı, sonra Tanrı’nın onları verimli olup çoğalmakla kutsadığı,

³² Yahudilik hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007; Tümer & Küçük, 1993; Taplamacıoğlu, 1966).

yeryüzünde tohum veren her otu, her meyve ağacını insana vererek insanoğlunun egemen olmasını sağladığından (Tekvin, 1: 27-31) bahsedilmektedir. Bu bahsedilen ilk yaratma hadisesi altı günde olmuştur ve insan altıncı günde yaratılmıştır. İkinci olarak insanın yaratılma hadisesi ise, yedinci gün tamamlandıktan sonra burnuna nefes üfleterek gerçekleştirmiştir ve Tekvin’de şu şekilde aktarılmaktadır:

“Allah yedinci günde yapmakta olduğu yaratma eylemini tamamladı ve onda (daha önce) yaptığı yaratıma benzer herhangi bir şeyi yaratmayı durdurdu... (O sırada) yeryüzünde burayı işleyecek (ekip-dikecek herhangi bir) insan da (henüz) mevcut değildi... Allah, Âdemi, şüphesiz, yerdeki topraktan yarattı ve onun burnuna hayat (canlılık) esintisi (nesmetü’l hayevât) üfledi ve Âdem konuşabilen bir canlı (nefsen natikaten) oldu...Allah, Âdem’i aldı. Onu sürmesi ve koruması için ‘Aden cennetine’ yerleştirdi.” (Tekvin, 2: 2, 5, 7, 15)

Devamında ise Allah, Hz. Âdem’in yalnız kalmasını istemediği için “onun karşısına bir yardımcı yapayım.” (Tekvin, 2: 18) buyurdu ve Hz. Âdem bu olayda bir şey hissetmesin diye ona uyku hali verince onun kaburga (eğe) kemiklerinden birisini çekip aldı ve onun (kemikten boşalan) yerini de etle doldurdu. Bu kaburga kemiğini “kadın” olarak yarattıktan sonra Hz. Âdem’e getirdi:

“Âdem şöyle dedi: ‘Gördüğüm bu kadın, kemiğimden bir kemik, etimden bir ettir ve (bu sebeple de onun) ‘hatun kişi’ olarak isimlendirilmesi gerekir; zira o bir ‘er kişi’den alınmıştır.’” Erkek bu nedenle babasını ve annesini terk eder ve hanımına bağlanır. Onunla tek bir beden olur. Hz. Âdem eşine, “Havva” ismini koyar. “O aklî idrak gücü ve konuşma yeteneği olan ve ölen bütün canlıların anasıdır.” (Tekvin, 2:21-22-23-24;3:20).

Yasak meyvenin yenilmesi olayından sonra Allah, Hz. Âdem’e ve eşine beden giysisi yapıp onları giydirdi (3: 1-24). Burada Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın başlangıçta et ve kemikten var oldukları, bu olaydan sonra üzerlerine derinin giydirildiği (3:21)³³aktarılmaktadır.

Yahudilerdeki Rabbînik kaynaklarda kadının yaratılışı hakkında; Tanrı Âdem’i saf topraktan yarattığı gibi ilk kadın olan Lilith’i de çöp ve tortudan yaratmıştır. Yahudi din adamları tarafından yaygın olan görüş; kadının, erkeği baştan çıkardığına,

³³ Bilginin geçtiği kaynak: (Gaon, 2018, 283).

zararlı olduğuna hatta bir şeytan olduğuna dairdir.³⁴ Bu söylencenin devamında Tanrı Âdem'e uygun yeni bir eş yaratır. Bu yaratmayı Âdem'in izlemesini ister. Kemikler, doku, kaslar, kan... deriyle kaplanma ve saç kümeleriyle donatma gerçekleşince bu merhalelerini gören Âdem, kadından tiksindir. Tanrı da bu sefer ilk Havva'yı yeryüzünden alır ve kimse onun nereye gittiğini bilemez. Kadının üçüncü kez yaratılışı ise, yukarıda Tekvin'de bahsedildiği üzere olan Âdem'in uyurken kaburga kemiğinden alınıp yaratılmasıdır. Bu yaratılan kadını gören Âdem ise büyülenir. Rabbinik metinler “kaburga kemiğini” sonraları indirgeyerek “kuyruk sokumu” na çevirmişlerdir (Yonar, 2015, 92-93). Bu anlatılara göre kadın 3 seferde yaratılmıştır. Bu yaratılış hadisesi ile diğer hadisenin farkı; ilk yaratılışta Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratması ve ilk yaratılana *insan* denilmesidir. İkinci olan yaratma hususunda Tekvin'de, insan yerine direkt “Âdem” ismi geçmekte ve yaratılış buruna üflenerek gerçekleşmektedir. Adem'in yaratılışında kullanılan kilin özelliği “en kıymetli toprak” oluşudur ve bu konuyu rabbinik metinler hassas şekilde ele alırlar. Toprak daha sonra *anne sütü* olacaktır ve insanın mayası olması sebebiyle kutsal bir değere sahiptir. İnsana bakış açısı da maya itibarıyla saflaştırılmıştır (Yonar, 2015, 88).

Eski ve Yeni Ahit'in (Tevrat ve İncil) açıklaması olan eserde beden ve ruhtan oluşan insan için, gök ve yer benzetmesi yapmaktadır. İnsanın bedeni yeri, ruhu göğü temsil eder. İnsan çamurdan, topraktan yaratıldığı için toprakla sürekli haşır neşir olmuştur. Rahme düşen insan da topraktır ve öldüğü zaman da yine toprağa gömülür. Ayrıca insan bedeni tamamen topraktan yaratılmamıştır. İnsan bedeni Tanrı'dan geldiği için ruhla beden bir bütündür ve insan gerçek hüviyetini bu şekilde kazanmıştır (Matthew, Genesis, 1828).

Tevrat'ta aktarıldığına göre insanın bedeninin ve ruhunun kutsal olması, Tanrı'nın kendi suretinden insanı yaratmasından dolayıdır. Hiçbir renk, ırk ayrımı olmaksızın tüm insanoğlu Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve Tanrı katında hepsi eşittir. Tanrı insanı sonsuz sevdiği için kendi suretinden yaratmıştır. İnsanı, meleklerden bile değerli saymış, tüm evreni insan için yaratmıştır. Tanrı'nın sevdiği

³⁴ Yahudilerin eski geleneklerinde erkek çocuk sünnet olana kadar ilk yaratılan kadın Lilith'in zararından korunmak için birçok ritüel uygulanır. Kömür ya da soda-sodyum karbonat- ile çocuğun odasına yuvarlak bir çember çizilerek içerisine: “Âdem ve Havva. Lilith dışarı çık.” Denilmektedir. Bu tedbirlere rağmen Lilith çocuğa ulaşır ve onu gıdıklarsa çocuk uykusunda kahrkaha atar. Ebeveynler çocuğun dudaklarına parmakla yavaşça vururlar ve böylece Lilith uzaklaşır (Yonar, 2015, 92-93).

insanı kainattaki her varlık da sevmiştir. Tanrı'nın gözünde insan değerlidir ve Tanrısal bir kıvılcıma sahiptir. İnsana verilen bu hediye sayesinde yaşam tecrübesinde Tanrı'ya yaklaşabilme özelliğine de sahip olabilecektir. Bereşit peraşasında³⁵ *insanın yaratılışı* anlatılırken yalnızca nasıl yaratıldığı değil, karakteri ve tabiatı hakkında da bilgi verilmektedir. Tüm yaratılanlar Tanrı'nın sözü ile yaratılmışlardır. Ancak insanın yaratılışında madde ve ruh ayrı ayrı yaratıldıktan sonra insan bir araya getirilmiştir. Buna göre önce madde yaratılmıştır. “Tanrı, yerin toprağından Adam'ı yaptı. Cansız bir heykel gibi. Sonradan ona canı üfledi.” (Bereşit, 2:7) Burada iki zıtlık dikkat çekmektedir. İnsan bedeni bir yandan tabiatın el alt tabakasını oluşturan cansız topraktan, diğer taraftan da en yüksek tabakadan olan ruhtan yaratılmıştır. Diğer varlıkların aksine insan ruhu, vücutla bir anda yaratılmamıştır. Burada Tanrı'nın bir başka yaratımı insanın burnuna ruh üflenmesi gerçekleşmiştir. İnsanın oluşumundaki madde ve ruhun zıtlığı karakter ve davranışlarına da tesir etmektedir. İnsan bazen yumuşak, insancıl olarak Tanrı'nın katındaki kutsal varlığı olan ruhunu temsil eder, öte yandan da sert, hayvandan bile daha yırtıcı olarak da maddesel varlığı olan bedenini temsil eder (Avot, 2004). İnsanın yaratılışındaki amaç, maddi kısmına ruhaniyet katarak, beden cismini özündeki ruhani bir varlığa dönüştürme gayretidir.

Yahudi alimlerinden İbn Ezra, Tevrat'ın insanın yaratılışı hakkındaki ayetlerinde şu yorumları eklemektedir: İnsan vücudu topraktan, ruhu da Tanrı'dan gelmiştir. İnsanın yaratılması için Tanrı, onu kalıp içinde hazırlamıştır. Tanrı kâinatı nasıl dolduruyorsa insanın vücudunu da o şekilde doldurmuştur. İnsanın bedeni toprak olsa da ruhu Tanrı'dan geldiği için Tanrı gibi ölümsüzdür (The Soncino Chumash, 1997). Apokaliptik³⁶ literatüre göre; ilk insan Âdem'in vücudu topraktan, kanı nemden, gözleri güneşten, kemikleri taşlardan, damarları ve saçları çimlerden, düşünceleri bulutlardan ve meleklerin hızından, ruhu rüzgârdan ve Tanrı'nın ruhundan olmak üzere 7 özden yaratılmıştır (Bennett, 1908).

Yahudilikte insan bedeninin ve ruhunun yaratılışı hakkındaki yorumların kaynağı diğer tek tanrılı dinlerde olduğu üzere kutsal kitap olmuştur. İlk insanın topraktan yaratılma hadisesi Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da da geçmektedir. İlk insanın yaratılıştaki burnuna üflenmesi hadisesi İslami inanışlarda da mevcuttur.

³⁵ Tevrat'ın ilk kitabı Bereşit'tir. Bereşit'in diğer isimleri Tekvin ve Yaratılış'tır. Peraşa'da parça demektir. Tevrat peraşa ya da sidra denilen 54 parçaya bölünmüştür (Tora ve Aftara 1. Kitap, 2002).

³⁶ “Anlaşılmaz, kapalı, karanlık (söz veya yazı).” (TDK, 2011, 204).

2.7.3.2. Hristiyanlık

MS 1. Yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda ortaya çıkan Hristiyanlık günümüzde iki milyardan fazla bağlısıyla dünyanın en yaygın dinidir (Aydın, 2007).³⁷ Hristiyanlık, “İbrani geleneğinin kehanetlerinden, Yahudilerin bir Mesih beklentisinden ve tüm hayatı Ortadoğu'da geçmiş bir Yahudi olan İsa'nın hayat hikayesinden doğar.” (Leeming, 2018, 50).

Hiz. İsa Matta'da (17-18), Tevrat'ı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için gelmediğini aksine tamamlayıcı olarak geldiğini ifade eder. Hristiyanların da kutsal kitap olarak kabul ettiği Eski Ahit'e göre Zebur'un, Mezmurlar (8: 4-6) kısmında insanın yüceliğinden ve onurundan bahsedilir. Tekvin'de bahsedilen hususlar Hristiyanlık'taki insana bakış açısıyla aynıdır. İlk insanın Hiz. Âdem olması, eşinin de kaburga kemiğinden yaratılması inancına (Tekvin, 2:21- 22) Hristiyanlarda katılmaktadırlar. Ancak Hristiyanlıkta insan bedenine ilk defa farklı bir bakış açısı getirilmiştir. Katolikler, Hiz. İsa'nın bedeninin dirilişten önce, normal insan bedeni gibi bedene sahip olduğuna (yeme-içme-uyuma) inanırlar. Bu ihtiyaçlar bedensel zayıflıklardır ve insanın doğasında vardır. İnsanlar, Hiz. İsa'nın hasta olmasını kabul etmezler. Hasta olabilen bir canlı diğer canlıları nasıl iyileştirebilir düşüncesine sahiplerdir. Onlara göre; Hiz. İsa'nın bedeninin adak olarak sunulup şiddetli şekilde öldürülmesindeki anlam; bedeninin yaşlılıkla birlikte aciz şekilde ölüme terk edilecek olmasıdır. Kutsal bedene sahip bir insan yaşlılıkla birlikte aciz bir bedene sahip olamaz. Hristiyanlıktaki teslis inancına göre; Mesih-İsa'nın bedeni “insan şeklinde bir ilahtır”, ruhu “Tanrı” dır. Allah, Hiz. İsa'da bedenleşmiştir. Oğul'da Tanrılık bir öz vardır (Küçük & Tümer, 2002). Bu inanca göre, Hiz. İsa, Tanrı'nın bedenini yeryüzünde taşımaktadır. O, babasız bir bedenden doğduğu için bu yüzden yeryüzünde Tanrı adına insanın (Oğul'un) bedenleşmesi/tenleşmesi ya da enkarnasyonunu yansıtmaktadır (Drum, 1913; Bennett, 1908).

Hristiyan bazı kesimler, *benzeme hadisesi* ile *teslis akidesi* arasında ilgi kurmuşlardır. İnsanda bulunan *ruh*, *nefis* ve *beden*, teslisi meydana getiren *Baba*, *Oğul* ve *Kutsal Ruh* 'a sırasıyla benzetilmiştir. Ancak belli bir kesimin dışına çıkmayan bu düşünce, teslisin ilahi mahiyeti göz önüne alınarak reddedilmiş, ayrıca ruh ve nefsin

³⁷ Hristiyanlık hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007, Tümer & Küçük, 1993, Taplamacıoğlu, 1966).

aynı şeyler olduğu belirtilmiştir (Makar, 359, 1981'den Erdem, 1994, 57). Hristiyanlığın insanlığa bakışında belirleyici bir özelliğe sahip olan ve insanları doğuştan günahkâr bir varlık olarak kabul eden *Asli Günah anlayışı*, Aziz Paul/Pavlus tarafından ortaya atılmış, Orta çağ ve Protestan din adamları, özellikle de Augustine'yi takip edenler tarafından geliştirilmiştir. Doktrine göre; Âdem, Allah'ın yeryüzünde yarattığı ilk insandır ve cennetten kovulduktan sonraki günahını sadece kendisi değil gelecek kuşaklar da rahime düştükten itibaren bu suçu üstlenerek cezalandırılmışlardır (Bennett, 1908). Hristiyanlar yeni doğan bebeklerin bedenlerini bu günden kurtulmaları ve Hz. İsa'ya iman etmeleri adına *vaftiz* etmektedirler. Hz. İsa da bu cennetten kovulma adı verilen *asli günah'a* kefarete olsun diye ve diğer insanların kurtuluşu için bedenini feda eder ve çarmıhta kurban olur (Telfer, 1960; Katar, 1997) inancı hakimdir. Bu görüşte, bedenler diri şekilde, Hz. İsa'nın bedeni gibi, Tanrı'ya kurban amaçlı sunulmalıdır (Matthew, Genesis, 1828). Musevilerde ve Müslümanlarda böyle bir inanış söz konusu değildir.

Kültür tarihinde Hristiyanların bedene olan bakış açısı, Hz. İsa'dan dolayı kutsaldır. Hristiyan inancında Hz. İsa'nın bedenini, günahkârları kurtarmak için zulmün emrine sunması sonrasında azizler de bu uygulamayı devam ettirmişler ve bu azizler ölmüş olsalar bile bedenleri kutsal görülmüştür. Kutsal kişilere ait kemik parçaları, beden kalıntıları ve bedene ait eşyalara *rölik* denilmektedir. Hristiyan kültüründe kutsal olarak görülen bu röliklerin şifa dağıttığına da inanılmış, kimi zaman elden ele dolaştırılmış ve çeşitli yerlerde sergilenmiştir (Corbin, 2008, 19). Bu inanç Yahudiler de yer almıştır. Hz. Musa'nın; içinde Tevrât'ı ve bazı eşyalarını taşıdığı (cennet ağacından asası, elbisesi, 2 ayakkabısı...) "lahit" denilen tabutu Yahudiler kutsal kabul ettikleri için savaşta önlerinde götürüp düşmana karşı da zafer talep etmişlerdir. Melekler o tabutu askerin üzerinde taşımıştır (Bursevî, 2005). Burada Yahudilerde ve Hristiyanlarda peygamberlerin bedenlerine ait eşyaların kutsal kabul edilmesi söz konusudur.

Hristiyanlıktaki beden yorumlarının kaynağı genellikle, Hz. İsa'nın bedeni üzerindendir. Hristiyanlar Hz. İsa'nın bedenini; "kelam'ın ve et'in buluşması olan, ete kemiğe bürünen, yücelmiş beden" (Corbain, 2018, 31) olarak tavsif ederler. Hz. İsa'nın bedeninin göğe yükseltilmesi, bedene duyulan inanç ve bağlılığın da yücelmesidir. Bu doğrultuda beden algısı; seçilmişlerin ve günahkarların bedeni olarak ayrılmaktadır. Âdem ile Havva cennetten kovulmadan önce ahenkli bir bedene

sahiptiler. “Cennetteki alem, bütün cinsel arzulardan kurtulmuş bilge bedeninin mekanıdır; ilk erkekle ilk kadının etrafını saran, çiftler halindeki hayvanlar da benzer bir ölçülü tavır içindedir. Bunlar ne tutkuları ne de itkileri olan bedenlerdir.” (Corbain, 2008, 17). Bunun aksine dünyadaki beden algısı kilisede, çok az bir değer ve geçici bir ömür biçilen bir algıydı. Bu algının temel faktörü de dindir, Hristiyanlıkta Mesih’in bedeni merkezdedir ve: “Hristiyanlık, Tanrı'nın insan şekline bürünerek tarihe geçtiği tek dindir.” (s. 19). İstirap çeken Mesih’in, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek dini hayatta temel bir yeri vardır. İsa'nın çilesi, ruhaniyeti düşünceyi de derinden etkilemiştir ve çilenin farklı sahneleri, Mesih'in bedeni hem kamusal alanda hem de özel alanda kendine yer bulmuştur. “Sövülen Mesih”, “direğe bağlanmış Mesih”, “kırbaçlanan Mesih”, “bağlanmış Mesih” gibi bütün bu sıfatlar, bedenle Tanrı'nın insanlaşmış ruhunun korkunç işkencelerden geçtiği bir çilenin aşamalarını dile getirmektedir. Her yerde bu çile hatırlatması vardır. “Kafatasına batırılarak o değerli kanın fışkırmasına yol açan dikenli taç, ayaların ve ayakların yumuşak etini delen çiviler, cansız bedenın böğrüne Longinus'un sapladığı mızrak...” (s. 22). Bu ifadelerin her birisi zamanla sembolleştirilmiştir. İsa'nın böğründeki yara ise ayrıca yüceltilmiş, sağ böğrünü delen mızrağın da simgesel bir anlamının olduğu ortaya konulmuştur. Göğüs, hayati kaynakları barındırdığı bedenın asıl yerleri arasında kafanın ardından ikinci sırada gelmektedir. Kutsal-Yürek İsa'nın etten bedenini işaret eder. Yürek; soğuk, ölü bir kutsal kalıntı değil, sıcak, kanlı, hayat dolu bir organdır. O aynı zamanda İsa'nın bütün insanlara olan sevgisinin simgesidir; dolayısıyla hem bir insanın kalbidir hem de bir “Sevgi Tanrısı'nın cisimleşmiş yüreği” denilebilir (Corbain, 2008, 18, 21, 27). Bu katı inanış ve uygulamalar sonralarda daha rahatlatılmış bir beden algısına dönüşmüştür.

İncil’de ve Hristiyanlık geleneğinde Mesih; dertlilerin bedenlerini ve ruhlarını kurtaran, rahatlatandır. Metinlerde ve resimlerde Hz. İsa'nın eczacılık ve tıpla uğraştığı vurgulanır. Ölmüslere can vermesiyle de sağaltıcılığı en yüksek mertebede icra ettiği aktarılır. Mesih'in kanının da mistik değerinin yanında tedavi edici etkisi vardır. Hristiyanların beden anlayışında; kişiyi kusursuzluğa ulaştıracak olan tedavi bedenle ruhun birbirine sıkı sıkıya bağlı olmasıyla mümkündür. Hristiyan mistikler sürekli olarak ilahi bedenle iki yönlü bir ilişki içindedirler. Onlara göre Tanrı, *komünyon* denilen Hz. İsa'nın sofrasına katılma töreniyle onları içlerine alır, bu sayede Kurtarıcı'nın acılarını paylaşma hedefiyle, bütün yürekleriyle tanrısal bedende erimeyi, ona katılmayı isterler. Beden Tanrı'ya ulaşmakta ki en büyük engel olsa da

aynı zamanda selamete ermenin de yoludur. Gönüllerdeki ideal, bedensel acıları ve hakaretleri tadarak Mesih'in çilesini tekrar yaşamak ve yukarıda bahsedildiği üzere bedenini onun yoluna kurban etmek düşüncesidir (Corbain, 2008). Bu yolda bedeni; “en büyük engel, en büyük düşman hem de kurtarıcıya yaklaştıran” olarak görürler. “İnsani kafesinin değerini sıfıra indirmeyi hayal eden herkes için, beden esasen bir “sefaletler ummanı, günahkarlığın, kötü alışkanlıkların yuvası, iğrenç beden” (s. 37) anlayışı hakimdir. Beden tamamen kendi haline bırakılır, pis pasaklı, bitli bir hal alan bedene bu şekilde ceza verilirdi. İnsan etine söz geçirebilmek için öncelikle bir disiplin altına girmelidir. “Bedeni küçümseyen, fani dünyayı reddeden herkes, en acı verici yöntemleri hayal edip uygulayarak selamete layık olmayı umut eder. Bedenin ağır ağır, sistemli bir şekilde yok edilmesine yol açan bedene karşı nefret, din aleminde de yeni bir durum değildir.” (s. 37). Orta çağ rahiplerinden şehit olmayı isteyen; Aziz Hieronymus, Aziz Antonio ya da Tolentinolu Aziz Nicola gibi; şahısların bedensel yaşadıkları çileler yüzyıllarca aktarılmaktadır. Bunlara rahibelerinkiler de eklenmektedir. Azizler şeytan karşısında bedenlerini alt etmek için kendilerini daha fazla şiddete maruz bırakırlar. Bedene saygı duymak ya da zayıflık olarak görülen her şey düşüncelerden atılmalı, beden yüzünden akla gelen kötü düşüncelerden dolayı beden baskı altına alınmalıdır düşüncesi baskındır. Hücrede kuru toprakta yatmak, üstünkörü dikilmiş bir aba giyip, bir-iki tane de insanın etine batan cinsten, at kılından gömlek edinmek, gece yarısı kalkıp değnek ya da demir zincirle bedenine vurup kendini terbiye etmek, buz gibi suyu başından aşağı dökmek, hemen hemen her perşembe akşamı saat dörtten cumartesi sabah dokuza dek kolları haç şeklinde açılmış, ayakları üst üste, elleri biraz bükülmüş ama gergin vaziyette yatakta hayat belirtisi göstermeden yatmak vb. gibi uygulamalar azizlerin iddialarına göre bedeni terbiye eden yöntemlerdendir. Kanseri hastalarının başlarını okşama, hastaların kanlı irinlerini ya da kusmuklarını yalamak, insanın içini kaldıran iltihaplı apseleri öpmek dini edebiyatta bahsi geçen rahibelerin bedenlerini terbiye etmek için yaptıklarına örneklerdir (Corbain, 2008).

Buraya kadar genel beden hakkındaki inanış ve uygulama örnekleri aktarılmıştır. Başa yönelik uygulama örneği ise Hz. İsa'nın bedenini gömerken gerçekleştirilmiştir. Baş her dinde ve inançta kutsaldır. Ölülerin, güneşin doğduğu zaman doğuya doğru yükselmesi inancından dolayı Hz. İsa'nın bedenini doğuya başını batıya bakacak şekilde gömdükleri (Durand, 2007; Tylor, 2023) aktarılmaktadır. Ölü

başının batıya doğru yatırılmasından dolayı, Güney Tayland'daki Siyamlılar da yatarken başları batıya gelecek şekilde yatmaktan kendilerini korumuşlardır (Rubruquis, Gul. de Rubruquis in Hakluyt, 1903, vol. i. p. 78'den aktaran; Tylor, 2023, 640).

Dini kaynaklar dışındaki Hristiyan kaynaklarında beden hakkında yazılan kıyafetname örneklerinden; Shakespeare'in (1564-1616) *Julias Ceaser* adlı eserinin birinci perdesinde iki tip insan karşılaştırılmakta ve burada hem beden yapısı hem de bu yapının karakter ve tahlili yapılmaktadır (Evrin, 1967).

Bu düşüncelere göre; Hristiyanlık'taki kutsal beden anlayışında beden ölümsüzdür. Azizlerin ölen bedenleri hayat doludur, canlıdır ve yaşam kaynağıdır. Bu sebeple, azizin gömüldüğü yerde yaşayan bireyler geçiş ritüellerini (doğum-evlilik-ölüm) azizin kalıntılarının yanında yaparlar. Doğan çocuğa azizin ismini verirler, kuraklık bitsin, yağmur yağsın, savaş olmasın diye azizin kalıntılarını şehirde törenle gezdirirler ve azizin bedenini yaşamları için temel yücelik, kutsaliyet saymışlardır (Corbain, 2008). Buradan bedenle ilgili çıkan sonuç; yaşarken bedenleri kutsal kabul edilen şahısların öldükten sonra da bedenlerinin kutsallığını devam ettirdiği görüşüdür. Bu da Şamanizm'deki atalar kültünün, İslamiyet'teki veliler kültünün benzer ayağını hatırlatmaktadır. Ancak yukarıda aktarılanlara göre İslamiyet'in bedene bakışı, bu bakış açılarından tamamen farklıdır. Beden İslamiyet'te kutsaldır, Allah'ın nurunu yansıtmaya anlayışına göre beden, insana emanettir. Bedeni bahsedilen şekillerde aşağılara düşürmek, şiddete maruz bırakmak İslamiyet'te uygun değildir. Belirli tasavvuf terbiyelerine göre beden terbiye edilir ancak bedenın şerefi de zelil edilmez.

İlk insanın Hz. Âdem olması, eşinin de kaburga kemiğinden yaratılması inancına (Tekvin, 2:21- 22) Yahudiler gibi Hristiyanlarda katılmaktadırlar. Ancak yeni doğan kişilerin bedenine olan bakış açısı dinlerde farklılaşmaktadır. Hristiyanların düşüncesine göre; tüm insanların bedeni Hz. Âdem'in cezalı olması sebebiyle kirlidir. Bu kirden ancak kilisedeki vaftiz suyu ile yıkanarak temizlenilebilir. Kirli ve cezalı beden su ile arındırılmaktadır. Onlara göre Hz. İsa da oğul gibi yüce bir payeye sahip olduğu için kendi bedenini kurban olarak tüm insanlık için feda etmiştir. Bu yüzden insan da ancak kilisede vaftiz olarak bedenindeki kirden arınıp yüce bir insan payesine yükselebilir. Bu düşünce Yahudilerde ve Müslümanlarda mevcut değildir.

2.7.3.3. İslamiyet-Tasavvuf

Günümüzde yaklaşık olarak bir buçuk milyar insanın kabul ettiği din olan İslam'ın başlangıcının genelde Miladi 7. yüzyıl başlarında Hz. Muhammed'le ve Kur'an'la olduğu bilinir. Ancak İslam kendi tarihini Hz. Âdem'le başlatır. İslam tarihi insanlık tarihiyle özdeşleşir ve hem ilk hem de son dindir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007) ³⁸

İslam'da, ilk insanın Hz. Âdem olduğuna dair ayet ve hadisler mevcuttur. İnsanın yaratılış safhaları için “toprak (türah)”³⁹, “çamur (tin)”⁴⁰, “yapışkan cıvık çamur (tin, lazib)”⁴¹, “değişken kurutulmuş çamur (hame-i mesnun)”⁴², “çamurdan süzülmüş öz (sülaletin min tin)”⁴³ aktarılmaktadır. Secde Suresi (32:7): “O yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır.”, Fâtır Suresi (35:11): “Allah sizi topraktan, sonra nutfeden yarattı. Sonra da sizi birbirinize eş kıldı.”, Rûm Suresi (30:20): “O'nun kanıtlarından biri, sizi topraktan yaratmış olmasıdır. Sonra bir de baktınız ki, çoğalarak yeryüzüne dağılmış beşer topluluğusunuz.” Olmak üzere birçok ayette insanın topraktan yaratıldığına değinilmektedir. Toprak ve suyun karışımından meydana gelen çamur, çeşitli merhalelerden geçerek insan bedenini oluşturmuştur. Ona bu oluşumu sağlayan ve ruh veren de Allah'tır.

Hadislerde Hz. Âdem'in yaratılışı hakkında:

“... Allah Âdem'i kendi sureti üzere yaratmıştır.” (Müslim, Birr, 115), “Allah, Âdemi yeryüzünün her tarafından avuçladığı bir avuç topraktan yarattı. Bu sebeple Âdemoğuları (dünyaya, renk ve tabiat cihetiyle) yeryüzü (nün renkleri ve karakterleri) kadar (değişik şekillerde vücuda) geldiler. Onlardan kimisi kızıl, kimisi beyaz, kimisi siyah, kimisi de bunların karışımı, kimisi yumuşak, kimisi sert, kimisi kötü kimisi de iyi (huylu olarak dünyaya) geldi (Ebû Dâvûd, Sünnet, 16).

Ebû Hureyre'den rivayetle: “Allah, Âdem'i altmış arşın (yaklaşık 40 metre) boyunda yaratmıştır. Cennete giren herkes Âdem suretinde olacaktır.” (Buhârî, 1398, 2004: 481), Allah, Hz. Âdem'i: “Bütün mahlûkatın sonunda olarak cuma günü

³⁸ İslamiyet hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007, DİA, 2001, Tümer & Küçük, 1993; Taplamacıoğlu, 1966).

³⁹ Bk.: (Al-i İmran 3:59, Kehf 18:61, Hacc 22:5, Rum 30:20, Fâtır 35: 11, Mü'min 23:67).

⁴⁰ Bk.: (En'am 6:2, A'raf 7:12, İsrâ 17:61, Secde 32:7, Sa'd 38:71,76).

⁴¹ Bk.: (Saffat, 37:11).

⁴² Bk.: (Hicr, 15:26,33).

⁴³ Bk.: (Mü'minun 23:12).

ikindiden sonra, cumua sâatlarından bir sâatın sonunda, ikindi ile gece arasındaki bir zaman içinde yarattı.” (Müslim, Sıfatu’l Kıyame, 27, 2789) Bu durum Taberî Tarihi ve Tefsirinde (2007, 85; 2013, 110-111) ise; Allah’ın Âdem’i bizzat kendi eliyle beşer olarak yarattığı, 40 yıl çamurdan bir ceset olarak beklettiği, bu müddetin Âdem’in yaratıldığı cuma gününe denk gelmesinden bahsedilmektedir. Devamında; İblis, Âdemin yanından geçerken ona vurmuş ve Âdemin vücudundan ses gelmiştir. Şeytan, onun ağzından girip arkasından çıkmıştır. Meleklerle de bundan korkmamalarını, içinin boş olduğunu, kendisine musallat edilirse mutlaka helak edeceğini söylemiştir. Âdem’e ruh üfleme zamanı gelince Allah meleklerle: “Ben ona ruhumdan üflediğim zaman siz ona secde edin.” Dedi. Ruh üfleyince ruh baştan içine girdi. Âdem’in başı, burnu, ağzı biçimlendi. Ruh, Âdem’in gözlerine varınca cennetin meyvelerine bakmaya başladı. Ruh içinde ilerleyince Âdem yemek yeme ihtiyacı hissetti. Ruh henüz ayaklara ulaşmadan Âdem ayağa kalkmak isteyince Allah, Enbiya Suresi’nde (21:37) geçtiği üzere: “İnsan aceleci bir tabiatta yaratılmıştır” buyurmuştur. Ruh Âdem’in boğazından inip karnına geçti ve ayak tırnaklarına ulaştı. Ruhun vardığı yerlerdeki balçık kemik ve sinir oldu, onların da üzerine et yerleşti.

Havva’nın yaratılışı A’râf 7:189’da: “Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O’dur.” Hadiste ise: “Ebû Hüreyre (r.a.), Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu bildirmiştir: “Kadınlara iyi davranın, çünkü kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri kısmı üst tarafıdır. Onu doğrultmaya kalkarsan kırarsın, kendi haline bırakırsan sürekli olarak eğri kalır. O halde kadınlara karşı iyi davranın.” (Buhârî, Enbiyâ, 1, Nikâh, 80). İlk kadın olan Havva’nın Âdem’in parçasından yaratılma olayı, parça-bütün ilişkisi içerisinde Âdem/Havva birlikteliğiyle temsil olan insan-ı kâmilî göstermektedir. “İbrani Yaratılış kavrayışına göre, erkek ve dişi olarak yani; erdişi olarak yaratılan insan, Tanrı’nın suretindendir.” (Guénon, 2019, 33).

Türkler arasından derlenen yaratılış mitlerinde ilk insanın topraktan yaratıldığına dair rivayetler yer almasa da İslami kaynaklarda buna değinilmektedir (Aça, 2015). Rabguzi’nin ilk insanın yaratılışı hakkındaki aktarımı İslami ilk kaynaklardan olan Taberî’nin *Tarih-i Taberî* (2007) adlı eserindeki Hz. Âdem (a.s.)’in *Yaratılışı* kısmında görmekteyiz. Eserde; Allah, Âdem’i yaratmayı dilediği zaman Cebrail’i yere yollayarak ondan; bütün toprak çeşitlerinden olan bir avuç toprak istedi. Bu çeşitte; kuru, yaş, karadan, kıızıdan, sarıdan, gök renkten, aktan, tuzludan, tatlıdan

olmasını istedi ki, yaratacağı o halkı böyle türlü topraktan yaratmış olsun. Cebrail yerde Kâ'be'ye indi ve oradan toprak alacaktı. Yer titreyip ne istediğini sorunca, bir avuç toprak alıp Allah'a ileteceğini ve Allah'ın o topraktan bir halk yaratacağını söyledi. Toprak da bu yaratılacakların inatçı, asi, itaat etmeyenlerden olması durumunda kendisinden toprak almamasını söyledi. Cebrail, yere saygı duydu ve Allah'a bunu söyledi. Allah Mikail'i yolladı, İsrail'i yolladı aynı şekilde cevap aldılar. Son olarak Azrail buyruğu yerine getirmek için Allah'ın istediği şekilde toprakları aldı. Bundan ötürü Âdemoğulları çeşit çeşittir. Kimi iyi huyludur, kimi kötü huylu. Devamında Kur'an'daki Saffat Suresi 37: 11'de: "Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık." Ve Hicr Suresi 15: 26'da: "Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık." Bunlar ilk insanın yaratılışına örnek olarak verilmiştir. Taberî, balçığın karasuyun altında olduğunu, ince toprak olan salsalın biçime, surete girmiş halinin balçık olduğunu, bunun güneşte kuruyup sal sal şeklinde insanoğlunun suretinin bu olduğunu aktarmaktadır. Eserin devamında; ilk insan olan Âdem'in canının bedenine girmesi, bedeninde iki yüz yıl gezindikten sonra gözlerinin dirilmesini ve kara topraktan yaratılmış yüzünü kendisi görmesi, burun, kemik, et, deri, damar, sinirler, derinin yaratılışın başındaki ve ileriki hali, tırnakların oluşu hakkında şunlar aktarılmaktadır:

"Yana 40 yılda kedin Âdemniñ canıga yarlıg boldı, kim Âdemnüñ tenine kirgil, tep. Can Âdemnüñ başı üze turuktı, kirgeli unamadı, men 'ulvi-men süflige neteg kireyin, tedi. Cebra'il 'aleyhi's- selâm keldi, aydı: Ey 'aziz can, İdi 'azze ve celle atı birle kirgil. Can İdi atın işitdi erse kirdi. Yana bir rivayetde kelmiş: Can Âdemnüñ başınga kirip eki yüz yıl tezgindi, anda kedin köziñe kirdi erse közleri tirildi, öz yüzini kördi, kara toprakdın yaratılmış. Mevli kudretin körmeklik üçün üze közin yarattı. Burnıga keldi, erse bir ahsurdı Cebra'ilge hitap keldi. Âdemnüñ burnındın çıkgan meharını emanet saklagıl, tep. Anda kedin karnınga keldi erse karnı ta'am tiledi, can içinde yayıldı süñük, et, deri, tamur, sinirler belgürdi, teprenü başladı. Âdemnüñ terisi be-gayet körklüg erdi, kün kün yaruklukı arta başladı. Kaçan illet belgürdi erse ol terisi soyuldı, bu terinin belgüsü ernekler uçunda kaldı bu tırnaklar ol turur (Rabguzi, 1997, 10)

Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan'ın (1999) 15. yüzyılda kaleme aldığı *Dürr-i Meknun* adlı eserinde Hz. Adem'in yaratılışı hakkında; yeryüzündeki topraktan eşrefü'l halk olan bir halife olarak bahseder. Allah, Adem'i balçıktan yaratıp Adem'in kalıbı yer

üzerinde yatarken şeytan gelir kontrol ederdi. Hz. Adem'in içi boştu. Allah, Adem'e tac ve kıyafet giydirdi, esmayı öğretti. Eserin on birinci bâbında, Allah'ın insanı ateş, yel, su ve toprak olmak üzere dört nesneden yarattığından bahseder. Bu dört unsurlar her varlıkta mevcuttur. Her unsur insanın bedeninde otuz yıl hükmeder. Hepsinin hükmü bitince insanın bedeninde kuvvet ve hareket kalmaz. Kan, safra, sevda, balgam olmak üzere temel tabiatlar yer alır ve otuz yıllık bunların hükmü insan bedeninde yer alır. İnsanın ana rahmine düşüşüyle, Allah'ın emriyle sorumlu olan bir melek vardır, nutfeyi avcuna alır, Allah'a mahluk olup olmayacağını sorar ve Allah'tan levh-i mahfuza bakması istenir. Melek bakar ki, insanın ömrü, rızkı ne kadardır, toprağı neredendir. O topraktan biraz toprak alır ve nutfeye katar, yine ana rahmine koyar. O insan doğar, büyür. Toprağı alınan yerde gömülür ve aslına kavuşur.

Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan'ın insanın yaratılışı ve bedeni hakkındaki diğer eserleri; *Acâibü'l Mahlûkât ve Ruhü'l-Ervâh*'tır. İslamiyet'te beden ve uzuvları hakkında bahislerin yer aldığı bir diğer eserlerin ortak adı Acâibü'l Mahlûkât'tır. Osmanlı'da sıkça bilinen ve okunan (Sarıkaya, 2019) bu türün içeriği coğrafya ve seyahatlere yönelik olmakla birlikte kozmografik içerikleri de ele almaktadır (Kut, 1988). Yazıcıoğlu Ahmet Bîcan'ın, *Acâibü'l Mahlûkât* adlı eseri; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvî'nin *Acâibü'l Mahlûkât* adlı aynı isimdeki eserinin hulâsa ve serbest bir tercümesidir ve 1457 yılında tamamlanmıştır (Çelebioğlu, 1989). *Ruhü'l-Ervâh*'da insan ve yaratılışı hakkında; Allah'ın insanın ruhunu gayp aleminden, bedenini şehadet aleminden yaratmak üzere celal ve cemal olarak meydana getirdiğinden bahsedilmektedir. Acâibü'l Mahlûkât'ta ise insanın yaratılışı hakkında daha fazla teferruata girilmektedir. Tanrı'nın önce bir cevher yaratıp, o cevhere bir kere baktıktan sonra, cevherin utançtan eriyip su olmasıyla bu sudan meleklerin yaratılırken balçığından da insanın kalan balçıktan da hurma ağacının yaratılması aktarılmaktadır. İnsanın canı bedende padişah gibidir, akli vezir gibidir, nefsi kethüda gibidir, bedeni ise iklim gibidir. İnsanın canı arşa; kalbi kürsiye, ilim ve marifeti cennete, anneden doğması ve hareketleri yıldızlara, azaları yerlere, eti toprağa, kılları otlara, yüzü doğuya, arkası batıya, nefesleri rüzgâra... benzemektedir (Koçak, 2003).⁴⁴

Azîz Mahmud Hüdâyî'nin *Hulâsatü'l-Ahbâr* (1997) adlı eserinde Adem'in yaratılışına dair ilave olarak şunlar söylenmektedir: Hak toprak parçasının üzerine

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk.:(Koçak, 2003, Erdem, 2018).

yağmur yağdırdı. Muhabbet suyuyla çamur yarattı. Kutsi hadiste: “Âdem’in çamurunu yed-i kudretimle 40 sabah yani 40 gün mayaladım, yoğurdum” buyrulmuştur. Allah cesede ruh üfleme isteyince ruha bedene girmesini emir buyurdu. Ruh: “Dibi uzak ve derin, girişi karanlık bir yere mi gireceğim?!” dedi. Allah, ikinci ve üçüncü kez emir buyurunca da aynı tepkiyi verdi. Dördüncüde Hak: “Zorla bedene girdiğin gibi zor olarak da çık” buyurdu. Bu sebeple ruh bedenden ölüm anında zor çıkar. Ruh, Adem’in ayaklarına ulaşınca çıkabilecek bir yer bulamadığı için burnuna tekrardan döndü. Âdem et, kan, kemik, damar, sinir ve iç organlarından oluşan bir canlıya dönüştü. Başında iki kulak, iki göz, iki burun deliği, bir ağız, diğer iki kapı da ön ve arka (kubul ve dübür) kapılar olmak üzere vücudunda dokuz kapı yaratıldı. “Akli beyinde, aç gözlülüğü böbreğinde, öfkesi ciğerinde, cesareti kalbinde, gülmesi ve sevinci dalağında, üzüntüsü yüzünde yaratıldı.” Hak, Adem’in başına vakar tacını koydu.

Bu aktarılanların genel olarak yorumu, İslam’da insan bedeninin her azasının kutsal oluşudur. İnsan ve bedeninin kutsallık kaynağı ayet ve hadislerde bahsedildiği üzere Allah’ın kendi ruhundan üflemesindendir. Bedeninin kutsallığına dayalı tasavvufi yorumlar fazladır.

Müslümanlarda insanın, bedeninin kutsallığına bağlı olarak bedenle ilişkili unsurlara da kutsaliyet atfedilmiştir. Başta Hz. Peygamber olmak üzere, Müslüman – Türk kültür çevresinde kabul görmüş dinî-tasavvufî şahsiyetlerin bedenleri ve bedenleriyle ilişkili unsurların yüceltildiği görülmektedir. Hz. Peygamber’in ayak izi, sakal-ı şerifi, hırkası sergilendiğinde halk bu kutsal emanetleri dualar ve salavatlarla ziyaret eder. Ziyaret eden kişiler bedenlerini; görme, öpme, dokunma, koklama gibi kutsalla iletişime geçirmektedirler (Yılmaz, 2019). Saygıdan dolayı kutsalın etrafında dönerler ve ziyaret mekânından çıkarken de arkalarını dönmeden geri geri çıkarlar. Bu uygulamalar beden ve kutsal ilişkisini ortaya koymaktadır.

İlk insanın yaratılışı hakkında İslami kaynaklarda geçen rivayetler genel olarak birbirine benzerdir. Bu kaynaklar sonraki yüzyıllarda beden ve uzuvları hakkındaki açıklamalara yerini bırakmıştır. Yazılı kaynaklarda beden üzerine bahsedilen “firâset-name, kıyâfet-nâme-fizyonomi, ihtilac-nâme (seyir-nâme), çinnâme, vücud-nâme” gibi ilimlere ait yüzlerce eserler yer almıştır. Tezde bu eserlere teker teker yer vermek yerine ön plana çıkan kaynaklara yer verilecektir.

Bu eserlere ilk örnek firâset-nâmedir. Firâset-feraset: “Bir insanın ahlâkını, yeteneğini yüzünden anlama melekesi” (Ayverdi, 2010, 376), “keşfetme, sezme, ileri görüşlülük” gibi manalara gelmektedir. İnsanların, diğer varlık ve olayların iç yüzünü keşfetme, gelecek hakkında doğru tahminlerde bulunma melekesi anlamında bir terimdir ve bu konuyu ele alan ilim dalının adıdır (Uludağ, 1996). Bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmayı ifade eden içeriklerin yer aldığı türdür. Türk edebiyatında ferasetten bahseden ilk eser Bedr-i Dilşad’ın *Murad-name*’sidir. Eserin musikiyle ilgili 34. babında cilt ve göz rengi ile musiki arasında bir münasebet kurulmuştur. Yine aynı eserin 40. babında, *Genç Erkek Hizmetçi ve Cariye Satın Almak için* başlığında feraset (fizyonomi) ilmini bilmek gerektiğinden bahsedilerek erkek ve kadın hizmetçilerin nasıl fiziksel özelliklere sahip olmaları gerektiği aktarılmıştır (Ceyhan, 1997). Firâset-name başlığı altında verilmeden konuya değinen İslami kaynaklardaki ilk eser ise, Yusuf Has Hâcib’in *Kutadgu Bilig* adlı eseridir. Öncelikli bilinen Arap dünyasında 12, Fars dünyasında 5, Türk dünyasında 26, (müellifi belli olmayan 9) firâset-nâme yer almaktadır (Sarıçiçek, 2014).

Beden ve uzuvları hakkında geniş muhteviyatın yer aldığı diğer bir tür de kıyâfetnamedir. Kıyâfet; “biçim, şekil, görüntü” (Ötüken Türkçe Sözlük, 2007, 2648); “bir yer, meslek veya döneme has giyiniş.” Demektir. Arapça *kiyâfet*: “İz sürmek, vücut yapısından nesebini bilmek.” Farsça *nâme*: “Yazılı şey’den kıyâfetnâme” (Ayverdi, 2010, 675) olarak belirtilmiştir. “Bir kimsenin saç, göz, kulak, el, ayak v.s. gibi uzuvlarından ve dış görünüşünden onun ahlak ve karakter hususiyetlerini diğer bir ifadeyle zahirinden hatmi vasıflarını tahmin ve tesbit etmek olan ilme de kıyâfe(t) ilmi (physiognomy)” denilmiştir (Çelebioğlu, 1979, 305-306).⁴⁵ Fizyonomi; Yunanca physis-doğa ve gnomon-yorum kelimelerinin birleşimidir. Bu eserler, insan yüzünün biçim ve anlam özellikleri içermektedir. İsrâ 17: 85’te: “De ki herkes kendi yaratılmış olduğu şekle göre hareket eder” buyrulmaktadır. Yunan ve Müslüman filozoflar, kıyâfetname yazarları gözlemleriyle birlikte söylenegelen birikimlerinin de yardımıyla insanın dış görünüşünden mizaç ve ahlakıyla ilgili birtakım hükümler çıkarmışlardır. “Böyle bir gelenek günümüzde vücut biçiminden insanların ruhi niteliklerini tespit etmeye çalışan *fizyognomi* adıyla bir bilim dalı haline gelmiştir.” (Büyükokutan,

⁴⁵ Kıyâfetnâme hakkında ayrıca bk.: (Kaplan, 2015).

2007). Kişilerin bedensel özelliklerine bakarak karakter tahlili yapma ilmi hem yazılı hem de sözlü kültür ortamında sürekli var olagelmıştır (s. 169).

İnsan vücudu, ruhu kaplayan ve muhafaza eden bir kıyafettir. Arapça’da kıyafet ilmi daha çok *firaset ilmi* olarak anılmaktadır. Türk edebiyatında bu içerikte yazılan eserlere ayrıca *vesîletü’l irfan ve zübdetü’l irfan* da denilmektedir (Çelebioğlu, 1979). Bu ilimle uğraşan, “firâsetle bir kimsenin nesebini bilen kişi” (Ahterî, 1302) kâşiftir. Kıyafetnâmeler kıyâfetü’l isr ve kıyâfetü’l beşer olarak ikiye ayrılır. “Beden yapısından ahlakî vasıfları tahmine ve uzuvlarından nesebini tesbite dair” olan kısmın içeriği “kıyâfetü’l beşer, kıyâfetü’l insâniyye” (Çelebioğlu, 1979, 306) olarak incelenmektedir. Bu ilme *insanın kıyafeti* denilmesi, “bu ilmin sahibi insanın simasını, derisini, organlarını ve ayaklarını izler” yani bu ilim dersle öğrenilmez, keşfi ve sezgiseldir. Bu sebeple de kitap yazılmamıştır. Feraset sahibi Eflimon kendi döneminde insanın yapısıyla o kişinin ahlakı hakkında hükümler çıkarmıştır. Hipokrat’ın öğrencileri, onu bu konuda imtihan etmek istemişler ve Hipokrat’ın resmini yapıp ona göstermişlerdir. Resim Hipokrat’a çok benzemiştir. Eflimon Hipokrat için: “Zina etmeyi seven bir adam.” deyince Hipokrat’ın talebeleri onu yalan söylediği için uyarmışlardır. O da kendisine sormaları söyleyince, talebeleri olanları Hipokrat’a anlatmışlardır. Hipokrat da Eflimon’un doğru söylediğini, kendisinin zinayı sevdiğini ancak nefesine hâkim olduğunu aktarmıştır. (Çelebi, 2007, 1095-1096). Buna benzer diğer vaka da Eflâtun üzerinden aktarılmıştır. Eflâtun, yüksek bir tepeye bir mekân kurdurmuş, oraya bir nakkaş tayin ederek, gelip geçen kendisiyle sohbet etmek isteyen kişilerin suretlerini tasvir etmesini istemiştir. Tasvir edilen suretlere önce feraset nazarıyla baktıktan sonra kendisiyle sohbe uygun görürse ziyaretine kabul edermiş (Turgut, 2019). Aristo, İskender’e siyaset yollarını öğretirken feraset ilminden ehemmiyetle bahsederek öğrenmesi için tavsiyelerde bulunmuştur. Ahlâk-ı Muhsinî’de Sasanî padişahı Nuşirevan için hakimler bir feraset kitabı hazırlamışlar ve Nuşirevan’ın bu kitaba göre hükmettiği söylenmiştir (Hayyampur, 1941).

“İlm-i sima, insanın simasından ahlakını anlama, ilm-i kef, avuçtan ve ondaki çizgilerden hükümler çıkarma, ilm-i hutut alındaki çizgilerden ömrün uzunluğuna veya kısalığına, zenginliğe veya fakirliğe dair ve benzeri tahminlerde bulunma, ilm-i ihtilâc, seğrimelerden bazı manalar çıkarma” (Çelebioğlu, 1979, 307) gibi ilimler de kıyafet ilmiyle birlikte tasnif edilmiştir.

İnsanı tiplere ayıran ilk kişi Milat'tan önce V. yüzyılda yaşamış Yunan hekimi Hippocrates'tir. Bedeni yapısına göre; ağır, tıknaz, apopleksi ve benzeri hastalıklara meyilli, diğeri ise; uzun, ince yapılı, verem gibi teneffüs yollu hastalıklara yatkın beden şeklinde ifade etmiştir. Milattan sonra II. yüzyılda Bergamalı Hekim Galien mizaçları: “demevî, choleric (safravî), flegmatik ve melankolik” olarak dörde ayırmıştır. Dayandığı kaynak bedenin hılt'larıdır (humeurs).” (Evrin, 1967, 16).

İslamî kaynaklarda ilk kıyafet hakkında *El-Kıyâfe (Kılık)* adlı eserin yazarı İmam Şâfiî (150-204/767-819) dir. Bu eser günümüze ulaşmamıştır (Çelebi, 2007; Çelebioğlu, 1976; Yurd, 1972). El-Kindî, olarak bilinen Ebû Yusuf Ya'kup bin İshak'ın, *Risâletü'n fi'l-Firâse* adlı eseri (Sâmi, 1996), Miftâhu's Seâde'nin yazarı Taşköprülüzâde'nin eserinde bahsedilen “doğa ile ilgili ilmin dallarından olan; renkler, şekiller ve organlar türünden dış durumların insanların karakterleri ve topraktan dış yapıdan iç yapının sonuç olarak çıkarılması” bölümünde feraset ilminden bahsedilmektedir. İmam Râzî'nin eseri Aristo'nun eserinin özetidir. Yuhanna ibnü'l-Bıtrık (IV/X. yüzyıl) Aristo'nun İskender için yazdığı siyaset kitabını, *Kitâbü's-Siyâse fi Tebdbîri'r-Riyâse* adıyla Arapça'ya çevirmiştir.⁴⁶ On makaleden olan bu eserin ikinci makalesinin son kısmı feraseti içermektedir. Aklimon'un feraset konusunda kadınlara özel yazdığı bir eser vardır. Muhammed b. Sûf'nin, *Kitâbü's Siyâse (Yöneticilik Kitabı)*, Firâsetnâme (İleri Görüşlülük Kitabı), Farsça, Ebü'l-Fadl eş-Şirazî'nindir. Kâtip Çelebi'nin verdiği habere göre, İbn-i Sîna'nın da firâset hakkında risalesi mevcuttur (Çelebi, 2007; Çelebioğlu, 1979). Bu eserleri kıyafetnâme örnekleri takip etmektedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Kıyafetnâmesi*, Bayramiye şeyhlerinden İbn-i İsa-yı Saruhanî'nin *Kıyafetnâme'si*, Ömer Fanî Efendi'nin *Kıyafetnâme'si*, (Bursalı Mehmet Tahir, 1925; Çelebioğlu, 1976). Kıyafetnameler hakkında Müjgan Çakır'ın (2007) çıkardığı bibliyografyada 30'dan fazla eser yer almaktadır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme* adlı ansiklopedik kitabında, kendinden önce yaşamış İslam düşünürlerinin eserlerinden de yararlanarak, beden yapısı, beden uzuvları, beden uzuvları ile insan karakteri arasındaki ilişki üzerinde ayrıntılı bir şekilde bahisler vermiştir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın

⁴⁶ Aristo'nun eserleri hakkındaki içerikler, tezin ikinci bölümündeki Felsefik Yaklaşım kısmında yer almaktadır.

Marifetnâme'sinde (1984) yer alan *Anatomi İlmi* kısmındaki baş ve baştaki uzuvlara dair yorum örneklerinin bazıları aşağıda yer almaktadır:

“Saçı sert olan akıllı ve atılgan olur. Saçı yumuşak olan, ebleh ve arsız olur. Başı küçük olanın aklı azdır. Ona sır söyleme. Başı büyük olanın, aklı çok olur. Başının tepesi yassı ise sahibi keder çekmez. Alnı dar olanın ahlakı da dar olur. Alnı yumru olan, kötü ve aldatıcı olur. Kaş arası kırışık olan her zaman gam yüklüdür. Kulağı uzun ve bol olan, cahil ve tembeldir. Küçük kulaklı olan uğursuz; orta olan doğrudur. Kaş ucu ince olanın işi gücü fitnedir. Kaşının kılı çok olan, kırık ve kederlidir. Kaşı açık olan doğrudur, çatma olan uğursuzdur. Göz çukur az ise kibre delildir. Küçük gözü olan hafif, büyük gözlü olan zarif olur.” (s. 85-87).

Bu örnekleri arttırmak mümkündür. *Marifetnâme*'de beden ve uzuvları hakkındaki bahisler fazladır.⁴⁷ Hamdullah Hamdî'nin (Çelebioğlu, 1976) *Kıyâfetnâme-i Hamdî* adlı eserinde, baş ve baştaki uzuvlar teker teker yorumlanmıştır. Örneğin; baş uzvu, *Sıfat-ı Baş* başlığında ele alınarak: “Başı büyük olanın himmeti büyük olur. Başı küçük olanın aklı eksik, fakir olur. Kafası yassı olan ahmaklıkta benzeri yoktur.” (s. 323). Bunun da örneklerini arttırmak mümkündür.

Beden ve uzuvlarına yönelik bahsedilen bir diğer tür de *vücut-nâmedir*. Vücut; “bulunma, var olma, varlık; insan veya hayvan gövdesi, ten” anlamlarına gelirken, Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı'nın bir türü olan vücut-nâme; “insanın yaratılışıyla ilgili olarak yazılan manzum ve mensur eserlerdir.” Kaygusuz Abdal'ın Vücut-nâmesi bu türün öncü örneklerindendir. Süleyman Çelebi'nin yazdığı ve Azeri sahasında yazılan vücut-nâme örnekleri de mevcuttur (Güzel, 2014; Güzel, 2021).

Baş ve baştaki uzuvlara yönelik bahsedilen diğer eserlerden birisi de *ihtilâcnâme-seğ (y)irnâmelerdir* ve *çınnâme*. Seğir, azaların irade dışı hareket etmesidir. Seğirnâme, irade dışı seyrilen azalara göre gelecekte haber verme demektir (Ersoy, 2015). Seğirme içeriğine yönelik aktarımlar tezin dördüncü bölümündeki *göz, kaş ve kirpiklerle ilgili inanış ve uygulamalar* kısmında yer alacaktır.

Çınnâme ise, kulakların çınlamasına dair yorumların yer aldığı eserlerdir. Geleceğe dair bilinmeyeni bilmek için, fizyolojik ve nörolojik bir olay olan kulak çınlamasının gün ve vakitlere göre gelecekte gerçekleşmesi öngörülen olaylara yönelik

⁴⁷ Ayrıca bk.:(Okumuş, 2008).

çıkarımların yapıldığı kaynaklardır. Türk edebiyatında çinnâme örnekleri azdır (Kaplan, 2023).⁴⁸ Kulak çınlaması hakkındaki aktarımlar tezin dördüncü bölümündeki *kulaklarla ilgili inanışlar* kısmında yer alacaktır.

Türk Edebiyatında yazılı kaynaklarda mezkûr ilim dalları hakkında fazlaca eserler ve yorumları mevcuttur. Burada ön plana çıkan belli başlı eserler üzerinde kısaca bahsedilmiştir.

Sonuç olarak; İslam kültüründeki beden algısı, Batı düşüncesinde yer alan akıl ve beden düalizmi şeklinde ikili karşıtlık içerisinde değil, suret ve siret bütünlüğü, akıl-beden ve ruh ilişkisiyle alakalıdır. Beden, akıl karşısında değersiz ve yetersiz olmaktan öte, kutsal bir emanet olan Tanrı'nın halifesi olma üstünlüğüne sahiptir (Kaderli, 2020). Somut varlık olan bedenden, soyut olan ruhun tekamülüne geçiş yine bedenin işleviyle gerçekleşmektedir. Bedeni yalnızca maddi bir varlık olarak analiz etmek onu eksik yorumlamamıza sebep olmaktadır. Bedendeki uzuvları madde ve mana bütünlüğünde incelemek, analiz etmek kültürel çalışmalara da ivme kazandıracaktır.

İnsan bedeni 3 semavi dinde görüldüğü üzere geniş yelpazeye sahiptir. 3 semavi dinde insan bedeni hakkındaki ortak yargı; Allah'ın suretinden yaratılması sebebiyle kutsal oluşudur.

İnsanın varlığını ortaya koyan beden, her türlü fiiliyatın kaynağıdır. Geçmişten günümüze değin de eski inançlardan semavi dinlere kadar farklı farklı fikirlerle yorumlanmış ve sembolleştirilmiştir. Dinin, dilin, ırkın, kültürün temel yansıtıcısı bedendir. Beden üzerinden herkes kendisini ele verir ve zamana, mekâna, olaylara göre bedende sürekli bir değişim söz konusudur. Bu değişimlerin yansıttığı ritüeller, uygulamalar, kültüre ait diğer formlar ve diğer hareketler beden üzerinden açıklanmaktadır.

⁴⁸ Bk.: (Tatcı, 1993; Tetik, 2019; Daşdemir, 2021; Kaplan, 2023).

3. SİİRT VE İLÇELERİNİN FİZİKİ, COĞRAFİ, TARİHİ, EKONOMİK, DEMOGRAFİK, DİNİ VE EĞİTİM, SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU

Bu bölümde Siirt ili ve ilçeleri hakkında genel bilgi aktarımı yapıldıktan sonra Siirt'in fiziki-coğrafi, tarihi, ekonomik-demografik, dinî ve eğitim- sosyo-kültürel durumları hakkında kısaca bilgiler verilecektir:

3.1. Siirt İli ve İlçeleri Hakkında Genel Bilgi

Siirt'in kuruluşuna yönelik genel bilgiler M.Ö. 2000 yıllarında Sami kavimleri tarafından kurulduğuna yöneliktir. Kayseri'de yapılan kazılarda elde edilen belgelere göre, Asurluların M.Ö. 2000'lerde Çorum-Boğazköy'ü, Diyarbakır'ın ilçesi olan Silvan'ı kurmuş olmaları aynı bölgedeki Siirt'i de kurmuş olduklarının belirtisi olarak gösterilmektedir. İlkçağlara ait Siirt ve çevresinde bölge ve yer isimlerinin⁴⁹ Asuri-Arami kökenli olması da bunun diğer bir göstergesi sayılabilmektedir (Seçkin, 2005). Siirt'te ilk yerleşmeye yönelik diğer bir aktarım ise M.Ö. 3000'li yıllara uzanmakta olup Mezopotamya'da nüfusun artmasıyla, Suriye'den ve Zagros vadilerinden geçip bölgeye (Doğu Anadolu Bölgesine) gelen toplulukların uygun yerlere yerleşmesiyle görülmektedir (Güney, 2000; Alkan, 2017). Siirt adının Sami⁵⁰ dillerinden Asurca olma ihtimali ilk düşüncelerdendir. Çünkü Yukarı Mezopotamya'daki kazılar sonucunda elde edilen bilgilerde, bu bölgede "İ.Ö. 3000 ve 1000 yılları" Mezopotamya'da Sami dillerinden olan Asurca'nın bir lehçesi Akadça'nın konuşulduğu aktarılmıştır. Asur tabletlerinde Siirt "Seriri" olarak geçmektedir ve bunun ene ski ismi olma ihtimali yüksektir. Siirt isminin kökenine yönelik; "Khubişişka"nın Siirt olabileceği, kimi kaynaklarda "Keert (Ka'art) kelimesinin Samiler'in bir kolu olan Keldaniler'de "Kent" anlamına geldiği, Siirt adının kökeninde "Keert" sözcüğünün bulunduğu, Ermenice "kent" anlamındaki "gerd" ekinin Siirt adıyla alakalı olduğu gibi çeşitli aktarımlar mevcuttur. Bunlarla birlikte Arap

⁴⁹ Örneğin; Siirt'in ilçesi olan Eruh'a bağlı nahiye olan Beyt Zebdaye (Pinik) (Seçkin, 2005).

⁵⁰ Sami dilleri: Eski Mısır ve Fenike dili, İbranice, Aramca, Süryanice, Arapça vs. dilleridir (Seçkin, 2005).

kaynaklarda, “İs’ird, Us’ird”, Süryani metinlerinde “Se’erd” olarak da geçmektedir. “Siirt’in eski adının ve kurulduğu yerin ‘Tigranocerta ya da Dikrangerd’ olduğu konusu” yaygın olsa da yukarıdaki aktarımlara göre de bunların olmadığı görülmektedir (Seçkin, 2005).⁵¹ Şehrin adı İslam ve batı kaynaklarında “Sert, Sirt, Seert, Söört ve Sairt” (Kılıççioğlu, 1992) gibi farklı şekillerde kaydedilmiş olsa da günümüzde Siirt olarak kullanılmaktadır. Evliyâ Çelebi (2010), “Dâr-ı Said, Dâr-ı Siird” olarak bahsetmektedir ki, sebebi burada büyük savaşların yaşanması gazi ve şehitlerin çok olmasından ötürüdür (s. 11).

Siirt’in ilçeleri: 1. Şirvan: Doğusunda Pervari ilçesi, batısında Baykan ilçesi, kuzeyinde Bitlis, güneyinde ise Siirt’in yer aldığı Şirvan ilçesi, İ.S. 77’de Roma’nın, 700’lü yıllarda ise Arapların eline geçmiştir. “1100’lerde Artuklu, 1243’te Moğol egemenliğine girdikten sonra 1514’te Osmanlı topraklarına katıldı.” Cumhuriyet’in ilanından önce imparatorluk idaresinde Siirt Sancağına bağlı en eski yerleşim birimi olmakla birlikte 1871 Diyarbekir Salnamesi’nde Siirt Sancağı’na kayıtlı dört kaza arasındadır. Siirt vilayet olmadan önce Bitlis’e bağlı bir bucaktır. Şehir merkezine uzaklığı 26 km.’dir. İlçede geçim kaynağı hayvancılık olmakla birlikte ceviz, fıstık, nar ve çeltik gibi zirai üretim de ön plandadır (Siirt Valiliği, 2015a).

2. Pervari: Siirt’in kuzeydoğusunda yer alan Pervari ilçesinin kuzeyinde Hizan, güneyinde Şırnak ve Eruh ilçeleri, batısında ise Eruh ilçesi yer almaktadır. “İ.Ö. 550’lerde Persler sonra da Makedonyalılarca işgal edilen Pervari ilçesi, 700’lü yıllarda Arapların eline geçmiştir.” 1243’te Moğol egemenliğine girdikten sonra 1514’te Osmanlı topraklarına katıldı. Tanzimat’tan sonra 1852 yılında Siirt Sancağının Eruh Kazasına bağlı nahiye olarak bilinmektedir. Cumhuriyetin ilanından önce ilçe olduğu bilinse de ne zaman ilçe olduğu hakkında kesin bilgi elde edilememiştir. Şehir merkezine 96 km. uzaklıktadır. Ekonomik yaşam ziraat ve hayvancılıktır. Özellikle de arıcılık yaygındır (Siirt Valiliği, 2015b).

3. Eruh: Doğusunda Şırnak, batısında Siirt, kuzeyinde Pervari ile çevrili olan Eruh’un kuruluş tarihi belli değildir. “Eruh M.Ö. 1000 yıllarından itibaren Urartu, daha sonra Med, Pers, Selçuk ve İslam İmparatorlukları hakimiyetinde iken sonrasında diğer ilçeler gibi Osmanlı Devleti’ne dâhil olmuştur. Siirt ilinin en eski ilçelerinden olduğu, Siirt Sancağına bağlı dört kaza arasında Eruh’ un adı geçmektedir.

⁵¹ Siirt adının kaynakları hakkında daha çok bilgi için bk.: (Seçkin, 2005).

Cumhuriyetin ilanından sonra Siirt ilinin ilçesi olarak kabul edilmiştir. Şehir merkezine 54 km. uzaklıktadır. Ekonomik yaşam ilçenin dört tarafının engebeli ve dağlık olmasından ötürü küçükbaş hayvancılıkla ilerlemektedir. Tarıma elverişli alan çok azdır (Siirt Valiliği, 2015c).

4. Baykan: “20.05.1938 tarih ve 3393 sayılı kanunla halen ilçe merkezine bağlı köy durumundaki Tütenocak’ta (Koh) kurulmuştur.” 1949’da ise, Diyarbakır-Bitlis karayolu üzerinde bulunan Havil Hanları Mevkii’ne nakledilse de ilçenin adı daha sonra Baykan olarak değişmiştir. Doğusunda Şirvan ilçesi, batısında Kurtalan ilçesi ve Batman, güneyinde Siirt, kuzeyinde ise Bitlis bulunmaktadır. Siirt’e 47 km. uzaklıktadır. İlçenin ekonomisi, bahçe tarımı, hayvancılık ve nakliyeciliğe dayanmaktadır. İlçede Veysel Karanî Türbesi Siirt ili ve ilçeleriyle birlikte şehir dışından yoğun ziyaretçilere ev sahipliği yapmaktadır (Siirt Valiliği, 2015ç).

5. Kurtalan: 1500’lerde Şerefhan Beyliği’ne ait Kurtalan ilçesi, diğer ilçeler gibi 1514’te Osmanlı sınırlarına dâhil olmuştur. Eski adı “Garzan” olan ilçe Siirt’in eski kazalarındandır. Yerleşim yeri birkaç defa değişmiştir. 1938’de adı Kurtalan, yeri de Mısıriç Köyü olarak değiştirilmiş, 1944’te tren yolu hattının Mısıriç Köyü’ne kadar ulaşmasıyla ilçe merkezi buraya taşınmıştır. Doğusunda Siirt, batısında Beşiri, güneyinde Botan Çayı yer almaktadır. Siirt’e 30 km. uzaklıktadır. İlçenin ekonomisi, tarım ve hayvancılıktır. İlçede Devlet Demiryolları birimi olan Gar Şefliği yer almaktadır (Siirt Valiliği, 2015d).

6. Tillo: 1514’te Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Cumhuriyet’in ilanının ilk yıllarında Siirt’e bağlı bir bucak iken 18 Mayıs 1990’da ilçe olan Tillo’nun Süryanice manası “Yüksek Ruhlar”dır. Ekonomisi, tarım ve hayvancılığa dayalı olsa da bunlar çok zayıftır. Siirt fıstık yetiştiriciliği burada yoğundur. İlçede il merkezi ve büyükşehirlere büyük oranda göç olmuştur ve bu göç devam etmektedir. İsmail Fakirullah ve Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın ilçede medfun bulunması ilçeyi kültür açısından öncelikli ve önemli kılmaktadır (Siirt Valiliği, 2015e).

3.2. Fiziki ve Coğrafi Durum

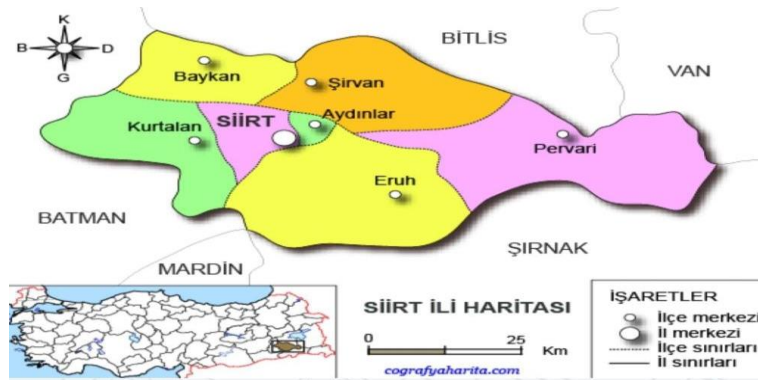
Bir kısmı Güneydoğu Anadolu bir kısmı da Doğu Anadolu bölgesinde yer alan Siirt, doğu ve güneye doğru yamaçları dik tepelerle kuşatılan, batıya doğru ise daha alçalan bir zeminde yer almaktadır. “Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nin Dicle Bölümü

sınırları içerisinde yer almakta olup doğuda Şırnak ve Van, kuzeyde Batman ve Bitlis, batıda Batman ve güneyde Şırnak ve Mardin illeri ile çevrilidir” (Alkan, 2017).

Siirt'te karasal iklim görülmekle birlikte dört mevsim belirgindir. İlin büyük kısmı yüksek dağ ve platolardan oluşmakta, dağların eteklerinde göçerlerin⁵² özellikle gittikleri yüksek yaylalar görülmektedir. İlin doğu ve kuzey bölgelerinde kışlar daha sert ve yağışlı geçmekte iken güney kesimlerinde ise daha ılık hava akışı hâkimdir. Yazları sıcak ve kuraktır. “Yüzölçümü 6.186 km²” (GAPBKİP, 2007) olan akarsu ağını çeşitli kollarıyla Dicle Nehri oluşturmaktadır. Bitki örtüsü olarak Doğu Anadolu yapraklı orman kuşağı ile Güneydoğu Anadolu bozkır kuşağı arasında bulunan Siirt'in yüksek kesimlerinde Doğu Anadolu'da görülen meşelikler yer almaktadır. Bu güneye doğru yerini bozkır, çalılık, bodur ağaçlıklara bırakmaktadır (s. 50). İlin merkezi Dicle Nehrinin kollarından olan Botan ve Reşan Çayları arasından 7 tepenin yamaçlarında kurulmuş ve günümüzde ovaya doğru yayılan bir açılım göstermektedir. Siirt'in %75'i dağlarla kaplı olup; kuzeyde Muş Dağları, doğuda Siirt Doğusu Dağları sınırları oluşturmaktadır. Merkez dışında; Tillo, Baykan, Eruh, Kurtalan, Pervari ve Şirvan olmak üzere altı ilçesi daha mevcuttur (SÇŞİM, 2014).

Siirt, Mezopotamya ve Anadolu uygarlıklarının kesiştiği yerde kurulduğu için bölge kültürel yönden gelişmiştir. Bölgenin dağlık olmasından dolayı ulaşım imkânlarının yetersizliği, kentin gelişmesine engel teşkil etmektedir. Buna rağmen dört mevsim elverişli iklime dayalı her türlü sebze ve meyvenin yetiştiği topraklar, şifa kaynağı Pervari balı, taneli fıstığı, Zivzik narı, tarihi eserleri, özellikle de türbe ve camileriyle bilinen bir şehirdir Siirt (GAPBKİP, 2007).

Şekil 1. Siirt Fiziki İl Haritası



⁵² Göçerler hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Aktaş, 2022).

3.3. Tarihi Durum

Tarihi olarak Siirt'te ilk yerleşme, M.Ö. 3000'li yıllara uzanmakta olup Mezopotamya'da nüfusun artmasıyla, Suriye'den ve Zagros vadilerinden geçip bölgeye (Doğu Anadolu Bölgesine) gelen toplulukların uygun yerlere yerleşmesiyle görülmektedir (Güney, 2000; Alkan, 2017). Sami kavimleri, Babil ve Asurlular, Urartular, Persler, Romalılar, Partlar, Sasaniler ve Bizanslılar bölgede egemenlik kurmuşlardır. M.S. VII. yüzyıl ortalarında Halife Hz. Ömer zamanında Halid b. Velid komutanlığında Siirt, Hasankeyf, Diyarbakır ve El-Cezire bölgeleri fethedilmiştir (Siirt İl Yıllığı, 1998). 1514 yılında Çaldıran Savaşı'yla Osmanlı Devleti'ne bağlanan Siirt, bu tarihten sonra Diyarbakır, Van ve Bitlis eyaletlerine bağlı bir sancak olarak uzun zaman devam etmiş; 1919'da bağımsız sancak olmuş, 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla il olmuştur (Kılıççioğlu, 1992).

3.4. Ekonomik ve Demografik Durum

Ekonomik durum açısından Siirt'e bakıldığında; Türkiye'nin önemli sosyo-ekonomik gelişme alanlarından olan GAP Bölgesinde yer aldığı, dağlık bölge olduğu için gelir kaynakları açısından kısıtlı olduğu görülmektedir. Kırsal kesimlerde yaşayanlar genellikle tarım ve hayvancılıkla uğraşmakla birlikte, tarım arazilerinin kısıtlı olduğu yerlerde hayvancılık ön plana çıkmaktadır. Bunlara bağlı olarak ticaret ağırlıklı olarak; tarım, hayvancılık ve el sanatlarına dayanmaktadır. İlin belli başlı tarım ürünleri; buğday, mercimek, pamuk, arpa, nohut, fıstık, nar ve üzumdür. Tarım ürünleri iç piyasaya ve diğer illere satılmakta, öncelikli ticaret ürünleri, Siirt fıstığı, pervari balı ve Zivzik narıdır (DİKA, 2018). Bölgenin ekonomisi; deri sanayi, orman ürünleri, sanayi, asfaltit, bakır ve krom madenciliğinde yüksek bir potansiyele sahiptir (GAPBKİP, 2007). Özellikle inanç, doğa ve kültür turizmi alanında zengin bir potansiyele sahip olan Siirt ve ilçeleri, turizm gelirleri ve konaklayan turist sayısı açısından ise kısıtlıdır. Bunun sebebi, bölgenin yeteri kadar tanıtılmaması, Tillo ve Baykan-Veysel Karanî dışındaki yerler hakkında yeterli bilgi aktarımının olmamasından ötürüdür. Diğer ilçelerin turizm ve kültür açısından desteklenmesi gerekmektedir (DİKA, 2018). Siirt'in yaklaşık beş bin yıllık geçmişi olmasına rağmen şehrin ekonomik-sosyal açıdan gelişmemesinin büyük nedeni doğal ortam

2007). Demografi, herhangi bir bölgenin bütün nüfusunun doğum, ölüm ve göç gibi temel unsurlarını incelerken bunların alt kategorileri olan evlilik, boşanma, eğitim, sağlık, genç nüfus, yaşlı nüfus vb. gibi durumlarla birlikte ekonomik hareketliliğin genç ve yaşlı bağımlılık oranları, istihdam, emek, arz ve talep gibi konuları da incelemekte ve analiz etmektedir (Birinci vd., 2017).

İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflamasına göre, Güneydoğu Anadolu Bölgesi içerisindeki Dicle Bölgesi (Mardin-Şırnak-Batman-Siirt), nüfus bakımından bölgenin en az nüfusa sahip yeri olmakla birlikte bunların arasında en az nüfusun olduğu il de Siirt'tir (DİKA, 2018). Siirt, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren çeşitli dönemlerde hem coğrafi hem de demografik değişikliklere uğrasa da özellikle 1990 yılında Siirt'e bağlı Batman ve Şırnak'ın ayrılması sonucu, yüz ölçümde %45, nüfusta %53 azalma ile birlikte ciddi bir değişim söz konusu olmuştur. Bu tarihten sonra Birinci vd. (2017) göre: "6'000 km² yüzölçümüne, 7 ilçeye, 9 belediyeye, 272 köy ve 251 mezraya sahip olan Siirt ili Türkiye nüfusunun ortalama %0, 41" oranına denk gelmektedir. Sosyo-gelişmişlik seviyesi ise Türkiye'deki iller arasında yetmiş altıncı sıradadır (s. xiv).

TÜİK (2015) verilerine göre Siirt'in toplam nüfusu 490.184'tür. Nüfus yoğunluğu kişi/ km² sayısı ise 58,5'tir. Nüfus artış hızı oranı %6,2'dir. Siirt merkezinin nüfusu, 156.363'tür. Siirt merkezi dışındaki 6 ilçenin nüfus sayıları Siirt'in merkezinden düşüktür (İstatistiklerle Siirt/ DİKA, 2017). 1975-1980 yılları ile 2007 yılı arasında Siirt'in verdiği göç sayısı, aldığı göç sayısına göre yüksektir. 2007-2015 yıllarında alınan ve verilen göç sayılarının azaldığı belirtilmektedir (Alkan, 2017). Bu verilere bağlı olarak 1975-1980 yılları ile 2007 arası Siirt göçler nedeniyle etnik ve dinsel inanışlar açısından çeşitlilik içermektedir. Bu çeşitliliğin son yıllardaki göçlerin azlığıyla Siirt'in kendi içerisindeki demografik yapısını koruyup bu durumun yaşayan nüfusa yansıdığı söylenebilir (DİKA, 2018).

Genç nüfus 0-29 yaş grubu Siirt nüfusunun %68'ini oluşturmaktadır. TÜİK 2016 Yılı İşgücü Araştırma sonuçlarına göre işsizlik oranının en yüksek olduğu bölge Mardin-Batman-Şırnak-Siirt şeklinde yer almaktadır. Yine aynı araştırmaya göre en düşük istihdam ve iş gücüne katılma oranı %28, 7 ve %38, 2 ile Siirt'tir (DİKA, 2018). 2000'li yıllarda şehirden kırsala doğru göçler olmuştur. Bu göçler, öncesinde kırsaldan kente doğru olmuş, kentte yaşanan geçim sıkıntısı ve kültürel uyumsuzluktan ötürü tekrardan kırsala geçiş sağlanmıştı. Büyük şehirlere göçler de gerçekleşmiştir. Siirt

şehrine yönelik yerleşme ise, özellikle istihdam sıkıntısından dolayı pek tercih edilmemektedir (Özgen & Karadoğan, 2009).

Tablo 2. Siirt İlçe Nüfus ve Nüfus Yoğunluğu Oranları

NÜFUS (2015)				
	KADIN	ERKEK	TOPLAM	NÜFUS YOĞUNLUĞU (kişi/km ²)
SIİRT	155.317	165.034	320.351	58,5
MERKEZ	75.348	81.015	156.363	550,8
TİLLO	1.870	2.266	4.136	59,8
BAYKAN	13.095	13.520	26.615	47,2
ERUH	9.142	10.654	19.796	14,5
KURTALAN	28.758	29.585	58.343	71,4
PERVARI	15.590	16.106	31.696	22,4
ŞİRVAN	11.514	11.888	23.402	24,4

Kaynak: DİKA, 2017, s. 15 ⁵³

Tabloda görüldüğü üzere şehir merkezinden sonra nüfusun en fazla olduğu ilçe Kurtalan'dır. Yukarıda da bahsedildiği üzere ilçede demiryolu hattının varlığı ve karayollarının gelişmişliği ticaret olanaklarını hızlandırmıştır.

Tablo 3. Cinsiyete Göre Ortanca Yaş Oranları

İL/BÖLGE	2012			2023 ⁵⁴		
	TOPLAM	ERKEK	KADIN	TOPLAM	ERKEK	KADIN
SIİRT	18,5	18,8	18,1	22,9	22,8	23,0

Kaynak: DİKA, 2017, s. 17

2012 yılındaki erkek nüfusu kadın nüfusundan fazla iken 2023 yılında kadın nüfusu fark atarak öne geçmiştir. Bunun sebebi, Siirt'in verdiği göçtür.

Siirt nüfus çeşitliliği fazla olan bir ildir. 1900'lü yıllarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Ermeni, Süryani ve Yezidiler olmak üzere gayr-ı Müslimlerin varlığı söz konusudur. Ermeni ve Yezidilerin varlığı yirminci yüzyılın başlarına kadar mevcuttur. Sonrasında gayrimüslimler göç etmişlerdir. Bu durum saha çalışmasında da gözlemlenmiştir. Batman-Beşiri'ye bağlı Kurukavak köyünde yaşayan Yezidilerin çoğunluğu Almanya olmak üzere farklı yerlere göç etmişlerdir. Köyde yaşayan Yezidiler azdır.⁵⁵ Kent merkezinde 1900'lü yıllarda Arap nüfus fazla iken, kırdan

⁵³ TÜİK, 2015-21507.

⁵⁴ TÜİK Nüfus Projeksiyonları verilerinden derlenmiştir (2013-2075).

⁵⁵ Yezidiler hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Okçu, 2021).

kente olan göçler ve kentten başka şehirlere verilen göçlerin sonucunda merkezdeki Arap nüfus yoğunluğu ve sosyal-ekonomik alanlardaki etkileri azalmıştır. Son otuz yılda İstanbul başta olmak üzere, Yalova, Adana, Mersin, Gaziantep gibi illere verilen göçler neticesinde; kentteki kültürel ortamın zayıflaması, ekonomik gelişmenin yavaşlaması ve işsizliğin artması söz konusudur. Kırdan kente gelen nüfusla şehir kültürü sekteye uğrayarak ara bir form ortaya çıkmıştır (Aktaş, 2016).

Tablo 4. Göç Verileri

SIİRT	TOPLAM NÜFUS	ALDIĞI GÖÇ	VERDİĞİ GÖÇ	NET GÖÇ	NET GÖÇ HIZI (%)
2011-2012	310.879	8.823	14.628	-5.805	-18,5
2012-2013	314.153	10.866	13.339	-2.473	-7,8
2013-2014	318.366	10.551	14.366	-3.815	-11,9
2014-2015	320.351	10.505	16.166	-5.661	-17,5

Tablo 5. Göç Verileri

SIİRT	Yurt Dışından Gelen Göç	Şehirden Şehire Göç	Köyden Şehire Göç	Şehirden Köye Göç	Köyden Köye Göç
	113	14.716	3.991	3.931	1.003

Kaynak: DİKA, 2017, s. 26

Göç verileri yukarıdaki bilgileri destekler niteliktedir. Siirt her geçen yıl göç vermeye devam etmektedir.

3.5. Dinî Durum

Siirt, Ermeni, Gregoryan, Keldani, Katolik, Protestan, Süryani, Yakubi ve Yezidi gibi İslam tarihinden önceki ve sonraki dönemlerde farklı dinlere ve azınlıklara ev sahipliği yapmıştır. Selçuklu ve Osmanlı Devleti döneminde dini ilimler üzerine eğitimler yoğunlaştırılmış, XIX. yüzyıl sonlarında geleneksel eğitim kurumu olarak medreseler burada yoğun şekilde eğitim vermeye devam etmiştir. Günümüzde Siirt ve ilçelerinde Müslüman nüfus ağırlıktadır (Kılıççıoğlu, 1992). Halkın ifadelerine göre, gayrimüslimlerin neredeyse çoğu göç etmiştir, yaşayanlar da dinlerini gizlemektedirler. Evliyâ Çelebi de (2010) şehirdeki farklı etnik grupların olmasına dikkat çekerek, dört mezhep müftünün varlığından bahsetmektedir. Günümüzde hâkim mezhep ise Şafiliktir.

Günümüzde Siirt merkezinde ve ilçelerde yaşayan halk dini inançlarına bağlıdır ve düğünler dışında eğlence kültürü nadir şekilde görülmektedir. Kentteki dini

hayata etki eden temel unsurlar tasavvuf ve tarikatlardır. Kentte şeyhlere yoğun şekilde itibar edilmekle birlikte hususen 40 yaş ve üstü kuşakta bu bağlılık yüksek düzeydedir. Bu durum gençlerde bu şekilde değildir. Dini yaşamın canlı olmasının diğer bir etkeni, özellikle Tillo'daki medreselerin günümüzde de faaliyetlerine devam etmesidir. Siirt küçük bir şehir olması hasebiyle tarikatlar aracılığıyla insanların birbirlerini tanımaları, bağ kurmaları, dini yaşayışın toplumsal kontrol mekanizmalarının devamlılığını sağlamıştır (Aktaş, 2016).

3.6. Eğitim ve Sosyo-Kültürel Durumu

Siirt'te Selçuklu ve Osmanlı Devleti dönemi dini ilimler üzerine eğitimler yoğunlaştırılmış, XIX. yüzyıl sonlarında geleneksel eğitim kurumu olarak medreseler burada yoğun şekilde eğitim vermeye devam etmekle birlikte azınlıkların da ilkökul ve lise olmak üzere okulları mevcuttu (Kılıçcıoğlu, 1992).

Bir şehrin okuma yazma oranı genelde eğitim düzeyini ortaya koymaktadır. TÜİK 2023 verilerine göre Siirt'teki eğitim durumu:

Tablo 6. Eğitim Durumu (6+)

Eğitim Durumu	Erkek	Kadın	Toplam
Okuma Yazma Bilmeyen	2.319	14.595	16.914
Okuma Yazma Bilen Fakat Bir Okul Bitirmeyen	19.406	25.789	45.195
İlkokul ve İlköğretim	33.146	35.19	68.336
Ortaokul veya Dengi Meslek Okul	36.470	33.935	70.405
Lise veya Dengi Meslek Okulu	41.729	22.012	63.741
Yüksekokul veya Fakülte	23.237	13.222	36.459
Yüksek Lisans ve Üzeri	3.124	1.324	4.448

Bilinmeyen	356	534	890
TOPLAM	159.787	146.601	306.388

Kaynak: TÜİK 2023 Eğitim Durumu Tablosu

Okuma-yazma bilmeyenlerde kadın sayısının fazla olması, Siirt merkezi ve ilçelerinde önceki yıllarda kız çocuklarının okutulmamasından ötürüdür. İlçelerde bu durum hala devam etmektedir. Okuma yazma bilen ancak bir okul bitirmeyen kısmında kadınların ciddi orandaki artışının nedeni, son zamanlarda Halk Eğitim Merkezlerinin verdikleri okuma-yazma kurslarıdır. Yine farklı mahallelerde ve dönemlik açılan okuma-yazma kursları Siirt şehir nüfusunun okuma-yazma oranının yükselmesini sağlamıştır (Yüksel, 2019). Ortaokul ve lise mezunu kadın-erkek sayılarında artış söz konusudur. Yüksekokul ve fakülte bitiren kadın rakamı diğer okulların olmamasından ötürü düşüktür. Hakeza yüksek lisans ve üzeri için de bu geçerlidir. Erkek rakamı da aynı şekilde bu kategoride düşüktür. Şehirde genellikle erken yaşta evlilikler söz konusu olduğu için erkekler üniversite bitirdikten sonra hemen iş hayatına atılıp ev geçindirmekle mükellef olmaktadır.

Siirt'in sosyo-kültürel yapısına bakacak olursak; Mezopotamya ile Anadolu uygarlıklarının kesiştiği yerde kurulan şehrin kuzeyinde ve güneyinde hüküm süren eski uygarlıklar yöresinin kültürel açıdan gelişimini sağlamışlardır. Kent kültürüyle geç tanışan Siirt, 1923'te il olmasına rağmen pek gelişme gösterememiştir. Siirt'in kuzeyi engebeli ve sarp olduğu için buradaki kültürün gelişip yayılmasını engellemiştir. Kent kültürüyle geç tanışan Siirt'in dar sokakları ve caddelerinde hayvancılıkla uğraşan halkın varlığı, günümüzde köy ve kent yaşamının iç içe olduğunun göstergesidir. Siirt'teki eski mimari yapı, doğal harç çimentosu ile yapılan “cas” evlerden oluşmaktadır. Merkezin üstündeki mahallelerde yer alan cas evlerinin tarihi eski olmasına rağmen günümüzde iyi şekilde korunduğu gözlemlenmektedir. İslam kültürünün motiflerini taşıyan camiler, medreseler ve çeşmeler şehir merkezi ve ilçelerinde yer almaktadır (Özgen, & Karadoğan, 2009).

Etnik, dini ve dilsel çeşitliliğin olduğu Siirt'te; 1927 yılında uygulanan nüfus sayımında Türkçe, Arapça, Kürtçe ve Ermenicenin yoğun şekilde konuşulduğu aktarılmıştır (Babaoğlu & Çelik, 2018, 552). *28 Teşrinievvel 1927 Umumi Nüfus Tahriri'ndeki* (1929) “ana lisanlarında kürtçe nisbeti yüksek olan vilâyetler” başlığında Siirt; 75.962 rakamı ile dördüncü sıradadır. Bu tarihte Arapça konuşanların

sayısı 20.178 iken Türkçe konuşanların sayısı da 5.35'dir. 1927'de Siirt'in toplam nüfusu, 102.433'tür. 1927'de anadilinin Türkçe olduğunu belirtenlerin genel nüfusuna oranla en az olduğu il 5.35 rakamıyla Siirt'tir (Köse, 2010).

Siirt'te konuşulan diller hakkındaki ayrıntılı bilgi tabloda yer almaktadır:

Tablo 7. Siirt'te Konuşulan Diller

Siirt	Cinsiyet	Türkçe	Rumca	Ermenice	Fransızca	İtalyanca	İngilizce	Arapça	Acemce	Yahudice	Çerkezce	Kürtçe	Tatarca	Arnavutça	Bulgarca	Sair
MERKEZ	ER KE K	3,112	-	-	-	-	-	5,145	-	-	4	835	-	-	-	3
	KIZ	509	-	-	-	-	-	5,353	-	-	-	138	-	-	-	-
KÖYLER	ER KE K	14	-	-	-	-	-	2,076	-	-	-	2,075	-	-	-	5
	KIZ	28	-	-	-	-	-	2,117	-	-	-	3,015	-	-	-	-
TOPLAM	ER KE K	3,126	-	-	-	-	-	7,221	-	-	4	3,540	-	-	-	8
	KIZ	537	-	-	-	-	-	7,470	-	-	-	3,153	-	-	-	-
BEŞİRİ	ER KE K	206	-	30	-	-	-	51	-	-	-	5,922	-	-	-	1
	KIZ	34	-	37	-	-	-	37	-	-	-	6,706	-	-	-	-
ERUH	ER KE K	164	-	-	-	-	-	71	-	-	-	6,433	-	-	-	-
	KIZ	152	-	-	-	-	-	72	-	-	-	8,018	-	-	-	-
GARZAN	ER KE K	521	-	-	-	-	-	366	-	-	3	5,929	-	-	-	-
	KIZ	64	-	-	-	-	-	370	-	-	-	6,810	-	-	-	90

PERVARİ	ER KE K	53	-	-	-	-	-	74	-	-	-	2,740	-	-	-	28
	KIZ	27	-	-	-	-	-	90	-	-	-	3,114	-	-	-	21
SASUN	ER KE K	179	1	98	-	-	-	1,783	-	-	-	2,059	-	-	-	-
	KIZ	59	-	100	2	-	-	2,432	-	-	-	2,498	-	-	-	23
ŞINAK	ER KE K	352	-	-	-	-	-	51	-	-	-	4,625	-	-	-	192
	KIZ	23	-	-	-	-	-	24	-	-	-	5,123	-	-	-	179
ŞIRVAN	ER KE K	64	-	-	-	-	-	45	-	-	-	4,540	-	-	-	-
	KIZ	45	-	-	-	-	-	21	-	-	--	4,732	-	-	-	-
TOPLAM	ER KE K	4,665	1	128	-	-	-	9,662	-	-	7	35,788	-	-	-	229
	KIZ	941	-	137	2	-	-	10,516	-	-	-	40,174	-	-	-	310
GENEL TOPLAM		5.606	1	265	2	-	-	20,178	-	-	7	75,962	-	-	-	539

Kaynak: 28 Teşrinievvel 1927 Umumi Nüfus Tahriri, 1929, 245.

1927’de Beşiri, Sason ve Şırnak Siirt ilinin ilçeleri olarak geçmektedir. 16 Mayıs 1990 yılında 3647 sayılı kararname ile (Resmî Gazete, 1990) Batman ve Şırnak il olduktan sonra Beşiri ve Sason Batman’a dâhil olmuştur. Gayrimüslimlerin Siirt’teki nüfus dağılımı şu şekildedir: “Gregorian (Ermeni), 11.052, Protestan, 173; Keldani⁵⁶, 399; Katolik, 215’tir.” (Karpas, 2003, 230). Cumhuriyet’in ilanından sonra ilk modern nüfus sayımında insanlara sorulan sorulardan birisi de ana dilleri olmuştur. Siirt,

⁵⁶ “Milâttan önce II. binin sonunda Güney Mezopotamya’ya gelen ve zamanla Yeni Babilonya İmparatorluğu’nun hâkim sınıfını teşkil eden bir kavimdir. Çoğunlukla Doğu Asurî kilisesi mensubu olan Urmiye ve Hakkâri bölgesi kabileleri kendilerini Asurî, Ninevâ ve çevresinde yaşayanlar Keldânî, Kuzey Mezopotamya, Güneydoğu Anadolu ve Suriye’de yaşayanlar ise Süryânî diye adlandırmaktadır.” (Albayrak, 2022, 207).

Osmanlı Döneminden kalan etnik, dini ve dilsel çeşitliliğin öncülerinden olarak en fazla konuşulan; Kürtçe, Arapça, Türkçe ve Ermenice ile kendisini göstermektedir. Tablodan çıkan sonuca göre, bu sayımda insanlar baskı altında kalmadan dillerini açıklayabilmiştir. 1930’lu yıllarda başlatılan “Türkçe Konuş!” kampanyalarının başlamadığı bir dönemde Siirt’teki dilsel zenginlik ortadadır. Sason dâhil bütün ilçelerde en fazla konuşan dil Kürtçe’dir (Babaoğlu & Çelik 2018)⁵⁷

Günümüzde Siirt merkez ve Tillo’da yerel Araplar yoğun yaşamakla birlikte Kürt nüfus da artmıştır. Baykan, Kurtalan, Eruh, Pervari, Şirvan’da nüfus yoğunluğu Kürtlere aittir. Göçerler ise merkezden her ilçeye kadar dağınık şekilde yaşamaktadır (KK. 4, KK. 155). Bu sebeple Kürtçe, Arapça yoğun şekilde konuşulmaya devam etmektedir.

28 Teşrinievvel 1927 Umumi Nüfus Tahriri ’ne göre (1929, 7); “Siirt’teki mektep sayısı 17, cami 355, resmi daire 62, hamam 16, diğer binalar, 5.660’tır.” Siirt günümüzde inanç ve turizm merkezi olmakla birlikte 3 dilli bir şehirdir (Birinci vd., 2017). Geleneksel uğraşlardan Siirt battaniyesi dokumacılığının (tiftik keçisinden) günümüzde tezgâhları azalmıştır. Selçuklulardan kalma 1129 tarihli Ulucami, Artukoğullarından kalma Asakir Camii (Çarşı Camii) ve ayrıca şehir merkezinde birçok tarihi eser mevcuttur (Tuncel, 2009). Yukarıda da bahsedildiği üzere bu kültürel öğeleri arttırmak mümkündür:

“Camiler, türbeler, köprüler, Cas Evleri ve tarihi çeşmeler gibi yapılar, Siirt battaniyesi, şal-şepik kumaşı ve bakırcılık gibi el sanatları, Cigor bayramı, nişan düğün ve sünnet gibi törensel faaliyetler, perde pilavı, büryan kebabı ve coat (mumbar) gibi özel yemekler Siirt şehrinde nüfusun kültürel yapısını yansıtan özellikler ve değerlerdir.” (Yüksel, 2019, 62).⁵⁸

Tillo’daki İsmail Fakirullah, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Şeyh Memduh, Baykan’daki Veysel Karani, Fersaf’daki Şeyh’ül Hazin Türbeleri yerli yabancı turistleri yoğun şekilde ağırlamaktadır. Siirt’in yetiştirdiği çok fazla önemli şahsiyet mevcuttur. Bunlardan bazıları; Siirt tarihini önemli ölçüde aktaran yazar Bekir Sami Seçkin, Şirvanlı 28 dil bilen Prof. Dr. Fuat Sezgin, şair-yazar Hilmi Yavuz, İlahiyatçı

⁵⁷ 1878-1880 Resmi İstatistiklerde Siirt’te Ermeni (Gregorian) nüfusu, 11.052’dir (Karpat, 2003, 230). Ancak bu tabloda Ermenice konuşan toplam rakam, 265’tir. Bu tablonun yanlış olma ihtimali mevcuttur. Bu bilgi için ayrıca bk.: (Babaoğlu & Çelik, 2018).

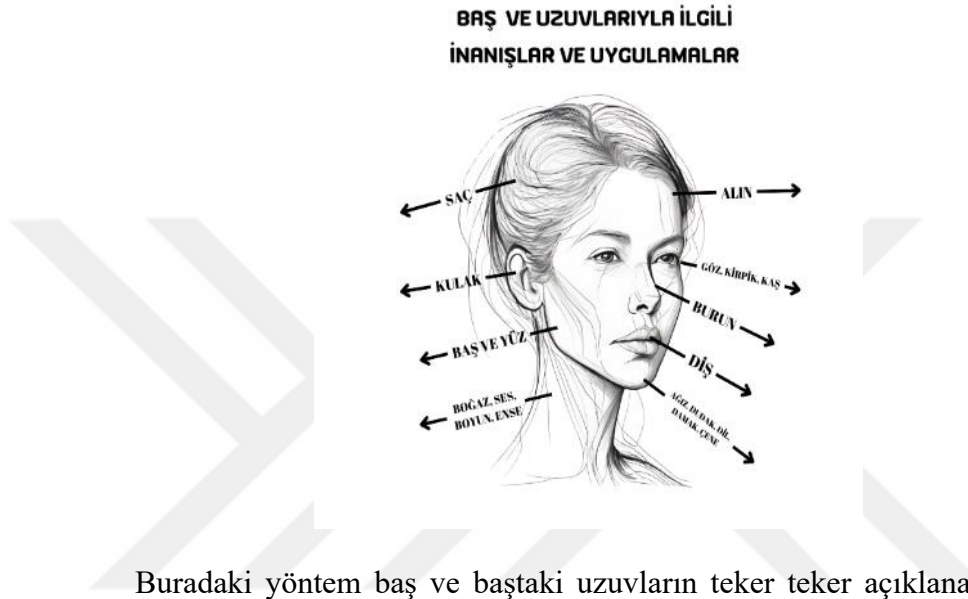
⁵⁸ Siirt’in maddi kültür öğeleri için ayrıca bk.: (Yüksel, 2019).

Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma, sanatçı Sertab Erener, Sibel Can, Gülben Ergen'dir
(Kılıççıoğlu, 2019).



4. BAŞ VE BAŞTAKİ UZUVLARLA İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR

Resim 4. Baş ve Baştaki Uzuvlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar



Buradaki yöntem baş ve baştaki uzuvların teker teker açıklanarak sahadaki inanış ve uygulama örnekleriyle ve bunlara benzer örnek kültürel verilerle desteklenmesi şeklindedir. Örneğin; baş uzvunda yer alan, gözler, kaşlar ve kirpiklerle ilgili inanış ve uygulamalar adlı ilk başlıkta bu organlarla ilgili dünyadaki genel ve kısa inanış örneklerine yer verilmiştir. Burada bu uzuvlara yüklenen sembolik anlamlar aktarılmıştır. Sonrasında bu uzuvlara yönelik Siirt ve ilçelerindeki kaynak kişilerin aktarımlarının yer aldığı öncelikle inanışlar başlığı sonrasında uygulamalar başlığı ve uygulamaların alt başlıkları yer almıştır. Uygulamalar; dört ana başlık ve bunlara ait alt başlıklardan oluşmaktadır. Bunlar: geçiş dönemleri uygulamaları (doğum-evlilik-ölüm), halk hekimliği uygulamaları, nazara yönelik uygulamalar, diğer uygulamalar şeklindedir. Bu başlıkların içerikleri ilk uzuv olan baş kısmında açıklanmıştır. Uzuvların açıklandığı sıra anatomik yapı ve sahada elde edilen verilerin içeriğine göre şekillenmiştir. Başlıkların oluşmasında uzuvlarla ilgili sahada elde edilen malzemelerin içerikleri etkili olmuştur. Örneğin; alın uzvu hakkında sahada inanış derlenmediği için bunun açıklaması yapılarak alınlı alakalı uygulamalar başlığına geçilmiştir. Uzuvlarla ilgili uygulama başlıklarındaki metodoloji bu

şekildedir. Halk hekimliği uygulamalarının sağıltma pratikleri Acıpayamlı'nın (1989) kategorize ettiğı yöntemler içerisinde değerdendirilecektir. Bunlar: “1) Irvasa yoluyla yapılan sağıltmalar, 2) Parpılama yoluyla yapılan sağıltmalar, 3) Dinsel yolla yapılan sağıltmalar, 4) Bitki kökenli em'lerle yapılan sağıltmalar, 5) Hayvan kökenli em'lerle yapılan sağıltmalar, 6) Maden kökenli em'lerle yapılan sağıltmalardır.” (s. 2) Diğer uygulamalar başlığında ise diğer üç başlığın içerisinde yer almayan uygulama örnekleri yer almaktadır. Her uzvun sonunda o uzva dair inanış ve uygulama analizlerinin özeti verilmiştir. Kültürel verilerin derlenmesi ve analizinde; halk bilimi saha çalışmasının, yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem teknikleri (doğal-yapay) ile birlikte işlevsel yaklaşım tercih edilmiştir.

4.1. Başla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

TDK'de (2005) baş: “İnsan ve hayvanlarda beyin, göz, kulak, burun, ağız vb. organları kapsayan, vücudun üst veya önünde bulunan bölüm, kafa, ser.” (s. 208) anlamlarına gelmektedir. Bedenin temel uzuvlarını içerisinde barındıran baş, insanın farkındalık üzerine ilhamının ve ifadelerinin tüm unsurlarını da içeren vücudun en üst kısmıdır. Baş (re's), başkanlıktan gelmektedir ve yükseklik, üstünlük anlamlarına gelmektedir. “Kavmin başkanı, yetki sahibi olan efendisi” ifadesi de buradan kaynaklıdır. Baş, bedendeki en üst taraf olması ve bütün bedenin onun altında bulunması hikmetinden ötürü “baş” diye isimlendirilmektedir. Başkan yönetilenlerden mertebe olarak üstündür ve üst yön ona aittir. Bu birçok inanış da bu şekildedir. Tasavvufi açıdan baş, üst yön ilişkisi nedeniyle bedende Allah'a en yakın organdır. Başın, bedenin bütün parçalarını yönetmesini sağılayan başka bir üstünlüğü de duyulur-akledilir, manevi bütün güçleri barındıran ve toplayan bir mekân olmasıdır. Bu üstünlüklere sahip olduğu için “baş” diye nitelendirilmiştir. Allah insandaki en şerefli varlık olarak yaptığı aklı, başın en üstüne yerleştirmiştir. Burası üst yöne bakan yerdir. Baş, bahsedilen zahiri ve batını tüm güçlerin toplandığı bir uzuv olmasıyla diğer uzuvlara karşı üstündür. Başın üstü, önü, ortası ve sonu olmak üzere her tarafı kutsaldır. Kutsal olan baş uzvunda, basiret ve feraset için bir nur yer almaktadır. Baş gözü denilen bu nurun açılmasıyla insan feraset ve basiret ehli olmaktadır. Bu kişiler ilimdeki makamlarına göre; kişilerin bedbaht ya da mutlu, yüzü beyaz, esmer ya da şaşı vb. gibi özelliklerini kişiyi görmeden yalnızca ayak iziyle bilmektedirler (Muhıyddin İbn'ül Arabî, 2021; 2020).

Bedende; baş zekayı, göğüs (yürek) duyarlılığı, karın içgüdüsellliği, etkinliği temsil eden üç hiyerarşik düzen yer almaktadır. Başta da aynı üç düzen; alın aydınlanmanın, zekanın merkezini, kaşlardan burnun altına dek duyarlılık alanını, burnun altından boyna içgüdüleri, şehvet vb. temsil etmektedir. Lavater'e (1979) göre, en sonda gelen ve yere en yakın olan hayvansal yaşam tüm karın bölgesine yayılan kısımdır ve merkezi üreme organlarına dek uzanmaktadır. Ortadaki kısım ya da diğer adıyla manevi yaşam göğse yerleşecek, merkezinde ve odağında yürek olacaktır. Bu üçlü hiyerarşinin ilkinin oluşturan zihinsel yaşam tamamıyla başta olacaktır ve merkezi göz olacaktır. Kaşlar dâhil alına anlama yeteneği yansımaktadır. Burunla yanaklar manevi ve duygusal yaşamın, ağızla çene hayvansal yaşamın, göz de hepsinin merkezi ve toplamı olacaktır (Lavater, 1979, 5'den aktaran; Breton, 2018, 78-79).

Baş, kalple birlikte bedenin ilk üyesi, yaşam gücünün, ruhun ve onun gücünün merkezidir. Baş; bilgeliği, aklı ve kontrolü temsil etmektedir (Cooper, 1992). Beyni barındırması açısından birçok kültürde baş, insan bedeninin en önemli parçasıdır. Başla birlikte kutsal kabul edilen kafatasları da aynı şekilde ruhla ve ölümden sonraki yaşamla özdeşleştiği için güçlü dinsel anlamlara sahiptir. Kafataslarına tapmak eski halklarda yaygın bir gelenektir. Kolomb öncesi Amerika'da kafatasına Aztekler ve diğer kabileler büyük önem vermişler; Hindu ve Budist kutsal varlıklarının tasvirlerinde, çelenklerde ya da asa üzerinde kafatasına sıkça rastlanılmıştır. Hristiyan ambleminde kafatası tövbekârlık demektir ve faniliğin dindar bir hatırlatma unsurudur. Kuzey mitolojisinde dev Ymir'in kafatası ölümünden sonra cennet çatısı haline gelmiştir (Wilkinson, 2011).

Türk dünyasındaki kozmolojik anatomide insanın başı (Bayat, 2007a) şu şekilde tasvir edilmektedir:

(Baş, yukarı, başkan, lider, başlangıç, kaynak, büyük, birinci vs. anlamlar içerir) yukarıyı; sırtı, arkası (arka kelimesinin de sonraki, bir şeyin arkası, başka taraf, dayak vs. anlamları vardır) orta dünyayı; kolları (kol sözü de ağaç, nehir kolları, yan vs. anlamları içerir) nehirleri, ağaçları; kanı, suları; damarları da (damar, yerin damarı, ağacın damarı vs.) ağacın kökünü simgelemekle aşağı dünyayı" (s. 33) temsil etmektedir.

Kozmik üstle bedenin yukarısı arasında bağ vardır ve kozmik üst; "ruh"un girişi baş, ağız, koltuk altı vb. uzuvlarla yani yukarıyla ilişkilidir (Lvova vd., 2013).

İnsan uzuvları aktarıldığı üzere evrendeki varlıklarla sürekli özdeşleştirilmekte ve buradan uzuvların makro evrenin mikro temsili olduğu anlaşılmaktadır. İnsan vücudu “mikro kozmos” olarak yer bulmuş ve baş, her şeyin öncüsü, ilki, başlangıcı olmak üzere daima üst alemle özdeşleştirildiği için kutsal sayılmıştır (Taş, 2020). Antik dünya kültürlerinde; ruh, canlılık, güç ve dehalık (ilahi güç) başta konumlandırılmıştır. Evrensel olarak başın tanrının temel ruhunu içerdiğine inanılmaktadır. Başın şeklinden kişilik özelliklerini analiz eden disiplin phrenology’dır (kafatası bilimi) (Ronnberg & Martin, 2020). İnsanoğlunun kişilik özellikleri dahi başın yapısından ortaya konulabildiği için baş hem bedensel hem de ruhsal yapının temel birimidir.

Kutsama ve adanma ritüellerinde baş taçlandırılmakta ya da tıraş edilmektedir. Mezarlardaki veya anıtlardaki kafa resimleri, kişinin yaşam gücünü veya dehasını göstermektedir. Baş eğmek, yaşam gücünü başkasının önünde teslimiyetle alçaltmak demektir. Başını sallamak, yaşam gücünü taahhüt etmektir. Peçe, şapka, bere, evli kadınların baş örtüsü, başın iç hayatını koruyan unsurlardır. İki başlı tanrılar ve figürler, başlangıç ve son, geçmiş ve gelecek, dün ve bugün, güneş ve ay gücü gibi unsurları simgelemektedir. Bunu 3 başlı ve çoğul başlı tanrılar da takip etmektedir (Cooper, 1992). Eski Hint-Avrupalılar, insan kişiliğinin ya da ruhunun asıl yerinin kafada olduğunu ifade ederler (Walker, 1988). Leblant, insan vücudunun yarı küresel tacı olan kafatasının gökleri simgelediğini ifade eder (Cirlot, 2001). Baş bahsedildiği üzere arkaik metinlerden, inanışlara ve ritüellere kadar her zaman gücün temsili olmuş ve başa benzetilen unsurlar da yüce, kutsal olan unsurlardan seçilmiştir.

Kişi, baş uzvuyla insan olma vasfını kendisinde barındırmaktadır. İnsan hayatını devam ettiren mekanizma kalp ve akıl bütünlüğü içerisinde. İnsanı yücelten, değerli kılan baş uzvudur. Bu sebeple başla alakalı inanış ve uygulamalar halk arasında yaygındır. Yeni doğan bir bebeğin başı hemen koruma altına alınır, düzgün bir başa sahip olması için uygulamalar yapılır. Diğer taraftan ölen kişinin başı bağlanır. Doğum- ölüm çizgisinde başla alakalı inanışlar asırlardır unutulmadan uygulanmaya devam eder. Siirt ve ilçelerinde de bu örnekler yaygındır.

4.1.2. Siirt'te Başla İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.1.2.1. İnanışlar

İnanış sözlükte (TDK, 1998): “1-Bir düşünceye gönülden bağlanma; 4-İnanılan şey, görüş, öğretisi.” (s.1080) şeklinde geçmektedir. Bu ifadelerle göre kişi

kültürüne bağlı bir ritüel yapmadan önce buna gönülden yani samimi, içten şekilde inanmaktadır ki, bu inancı uygulamaya aktarılmaktadır. Ritüellerin oluşmasının kaynağı inançtır. İnanç olmazsa uygulama doğru şekilde ortaya çıkmaz, eksik kalır ve analiz edilemez. Bu kapsamda aşağıda Siirt merkez ve ilçelerinde yer alan başla ilgili inanış örneklerine ve analizlerine yer verilmiştir:

Baş uzvunun kutsal olmasına yönelik yukarıda aktarımlar yapılmıştır. Siirt merkezine yaklaşık olarak 1 saat 15 dakika uzaklıktaki Beşiri-Kurukavak köyünde yaşayan Ezîdiler'in başın kutsal olması yönündeki inanışları: *"Bizde baş, güneş ve Melek Tavus (Melek-Tanrı) kutsaldır. Yüze ve başa vurulmaz. Allah'a inanırız, sonra melek dediğimiz Melek Tavus'a inanırız, onu peygamber olarak düşünebilirsiniz. Devamında kutsal olarak güneş gelir. Güneş bizim kiblemizdir. İbadetimiz esnasında başımızı, yüzümüzü güneşe döneriz ve 'Şe-şims' deriz. Sabah güneş doğduğu tarafa başımızı döneriz, akşam batarken ellerimizi açarak dua ederiz."* (KK. 57) şeklindedir. Baş çoğu dinde ve inanışta kutsal kabul edildiği için başa vurulmaz ve baş üzerine beddua edilmez. İnsanlar da bu kutsallık bilincine göre başa önem verip dikkat etmişlerdir.

Baş, halk arasında kutsal kabul edildiği için Siirt ve ilçelerinde başa dayalı birçok deyim kullanılmaktadır. Kaynak kişilerin çoğu da Anadolu insanında baş ve gözün önemli olduğunu, birisi sizden bir şey isterse *"başım gözüm üstüne"* dediklerini, birisi ellerini öperse kendileri de onun başını öperek karşılık verdiklerini aktarmaktadır. Neden baş ve göz öpülmektedir? *"Çünkü baş, kıymetlidir, kutsaldır, secdeye baş gider. Secdeyle baş ve göz nurlanır. Biz bu yüzden başı ve gözü öperiz. Baş olmasa hakikati, marifeti nasıl idrak edelim? Bu idrak da insanı insan kılar, şerefli yapar."* (KK. 28) diyerek başa dayalı inanışın temelini ortaya koymaktadır. Diğer kaynak kişi de bu ifadeleri destekler mahiyette, *"Başım gözüm üstüne sıkça deriz."* (KK. 52). Başlarına kötü bir olay geldiği zaman *"başına kül döküldü"* derler. Bunun anlamı; *"geri dönüşü olmayan ağır bir olay başına geldi."* (KK. 87) demektir. Ayrıca diğer bir kaynak kişi de başın önemine vurgu yapmakta ve baş üzerine yemin etmemek gerektiği hakkında uyarılmaktadır: *"Araplar ve Kürtler, çocukları başının üzerine yemin ederim demektedirler. Bu çok ciddi bir tehdit gibidir, söylersen çocuklarının başına bir iş gelebilir."* (KK. 88).

Baş atfedilen önemi; günlük hayatta dillerde yer edinmesiyle, inanış ve uygulamalarda sıkça kullanılmasıyla görmek mümkündür. Bunlara ek olarak

Marifetnâme 'de (1984) baş hakkında geçen: “*Başının tepesi yassı olan keder çekmez.*” (s. 85) İfadesinde yer alan başa dair inanış Tillo'daki kaynak kişinin aktarımına göre bilinen bir inanıştır. Anne ve kız olan kaynak kişilerden kız bu inanışı duymasa da annesine Arapça çeviri yaptığı zaman, kadının: “Evet, bu inanış var.” demesine şahit olunmuştur. Kaynak kişi: “*Eskiler biliyorlar. Tillo'da Mârifetnâme'de geçen beden hakkındaki yorumları eskilerden duyuyoruz ve duyduklarımıza genel olarak inanıyoruz.*” (KK. 19) şeklinde cevap vermektedir.

Baş hakkındaki dua (algı), niyaz ve beddualar (kargış) da sahada yaygındır. Kaynak kişi: “*Başın düşsün, başın altında kalsın, gözün dökülsün (aksın), boynun kırılsın*” (KK. 52) gibi, başa ve göze dair beddua örneklerinin Siirt ve ilçelerinde sıkça kullanıldığını ifade etmektedir. Bunun gibi diğer bir örnek de “*ser-râş*” kelimesidir. Bu “*kara başlı*” demektir. Anlamı: “*bir kişi yapması gereken işi çok hatalı yaptığından ötürü çok hakir görülmüş ve ona, yas tut, başına kötü bir olay gelsin.*” anlamında kullanılan kötü bir bedduadır (KK. 86). Burada siyah, karalık bedduayı ifade etmektedir. Başın kutsallığı sadece beddualarda değil dualarda, niyazlarda da yer almaktadır: “*Başın var olsun. Başın yüce olsun.*” (KK. 151). Vefat eden kişilerin başında dualar okunarak ölümden sonraki hayatları için onlara hayır dua edilmektedir: “*Müslümanların mezar taşları başın üst tarafına yapılır, Hristiyanların ise ayak ucuna konulur. Kutsal levhalar, Kur'an gibi din kitaplarını Müslümanlar baş ucuna koyarlar, bunlara ayak uzatmaya edep duyarlar.*” (KK. 10). Bölgede baş hakkındaki dua ve beddua örneklerinin gündelik hayatta sıklıkla kullanıldığı görülmüştür.

Siirt ve ilçelerinde başla ilgili sıkça bilinen diğer bir inanış örneği de baştaki halkalara yani yuvarlaklara yöneliktir. Kafasında iki yuvarlak olan kişinin iki evlilik yapacağı inancı halk arasında yaygındır. “*Başta iki tane halka olursa o çok fenadır. Buna 'ha mor/ mor damga' derler ve kişinin iki evlilik yapacağına delildir.*” (KK. 3, KK. 25). Aşağıdaki resim bunun örneğidir. Eşinin başında iki halka olan bir kaynak kişi de bunu doğrulayarak, başka bir evliliğin eşinden döndük şeklinde ifade etmektedir (KK. 32). Diğer bir kaynak kişi de: “*Benim eşimin abisinin lakabı 'girik' tir, kafasının arkasında yumruluğu var. İkinci kadını aldı.*” (KK. 34) şeklinde aktarmaktadır.

Baştaki halkalara yönelik inançlardan diğeri de: “*Bir kadının başında iki halka varsa ikiz çocuğu olur.*” (KK. 35) şeklindedir. Başında iki yuvarlak halka olan erkeğin ardından iki kız doğar inancıyla birlikte başında iki yuvarlak halka olan kızın da

ardından da iki erkek doğar, inancı da hakimdir. Kaynak kişinin aktarımında bir kızlarının doğduğu, bu kızın başında iki halka olduğu, ardından iki tane erkek kardeşinin doğduğu yer almaktadır (KK. 14).

Fotoğraf 4. Baştaki Halkalar



4.1.2.2. Uygulamalar

İnanç unsuru kendisini geliştirip, dönüştürerek uygulamalarla pekiştirmektedir. Uygulamalar; geçiş dönemleri (doğum-evlilik-ölüm), halk hekimliği, nazara yönelik ve bu kategorilerin dışında kalan örneklerin yer aldığı diğer uygulamalar olmak üzere dört başlık içerisinde yer almaktadır. Baş ve baştaki uzuvlara yönelik inanca dayalı uygulama örnekleri Siirt merkez ve ilçelerinde fazladır.

4.1.2.2.1. Geçiş Dönemleri

Gennep'e (2022) göre geçiş dönemleri: "Yarı-uygar toplumlarda bireyin konumundaki her değişiklik, ladini ile kutsal arasında değişen eylem ve tepkileri içerir ki, bunlar genel toplumun rahatsız olmaması, zarar görmemesi için düzenlenmesi ve gözetlenmesi gereken eylem ve tepkilerdir." (s. 11) Yaşamın kendisi sürekli bir geçişi zorunlu kılmaktadır ve hayat art arda gelen aşamalardan, sonların ve başların benzer oluşumlarından ibarettir. Bu oluşumlar; "doğum, toplumsal ergenlik, evlilik, babalık, sınıfsal ilerleyiş, mesleki uzmanlaşma ve ölüm."den ibarettir. Bu geçişlerdeki törenlerin amacı da bireyi belirli konumundan yeni ve belirli bir konuma geçirmektir (Gennep, 2022, 11). İşte insanoğlunun hayatında eşik denilen önemli ve yeni bir hayatın başlangıcı sayılan dönemler burada devreye girmektedir ve tarih öncesi devirlerden beri insanoğlu dini, uygarlığı, kültürü ne olursa olsun bu eşiklere kutsiyet arz etmiştir (Yiğit, 2019). Yukarıda bahsedildiği üzere genellikle doğum, evlilik, ölüm, yeni işe girme şeklinde geçiş dönemleri olarak bilinmekte olup buna askerlik, sünnet

ve hac ziyareti gibi hadiseler de eklenebilmektedir. Her birinin alt kategorilerinin olduğu bu üç önemli evrenin çevresinde çok fazla inanç, âdet, tören, dinsel-büyüsel özlü işlemlere yer verilerek bahsedilen geçişlerin bağlı bulundukları kültürün beklentilerine ve kalıplarına uygun şekilde aktarmaktadırlar. Bunların yapılmasındaki amaç kişinin; “geçiş dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak, aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilere karşı daha açık bir durumdadır (s. 131). Kişi bu dönemlerin öncesinde, anında ve sonrasında inanışa bağlı ritüeller yaparak psikolojisini güçlendirmekle birlikte bu eşiklerin unutulmamasını sağlamakta, uygulamalar vasıtasıyla bu süreçlerin güzel ve bereketli olup sonrasında da hayatına verimler getirmesi için eşığı mühürlemektedir.

Geçiş dönemleri öncelikle kişinin doğumuyla başlamaktadır. Bölgede doğum öncesi ve sonrasına yönelik bebeğe ve anneye yapılan inanışa dayalı uygulama örnekleri zengindir. Aşağıda başla ilgili uygulama örnekleri ve analizlerine yer verilmiştir:

4.1.2.2.1.1. Doğum ve Bebeklik

Hamile kadın için doğum sürecinin ve sonrasının güzel geçmesi için alınan tedbirler vardır. Bu tedbirler hamile kadının hamilelik sürecinin kolay ve hafif geçmesini sağlamaktadır. Büyüklerin ifadesiyle, başını rahat tut ki, işlerin de rahat olsun. Hamile kadının da başı korkulardan, vesveselerden rahata ererse çocuğunu karnında huzurla taşımaktadır. Bu sebeple hamile kadın doğum yapana kadar başının altına koruma muskaları taşımaktadır. Siirt’te buna “hamayıl”⁵⁹ de denilmektedir. Bunlara sahip olan kadının psikolojik olarak rahatladığı ve rahat uyuduğu inancı aktarılmaktadır. Kaynak kişiye göre bunlar kadına rahatlık vermekte ve annenin, bebeği karnında daha rahat taşımasını sağlar (KK. 5).

Kadın doğum yaptıktan sonraki 40 günlük sürece lohusalık süreci denilmektedir. Anadolu’da bu sürece dikkat edilmesi gereken bir süreç olarak bakılmaktadır. Eskiler, lohusanın bir ayağı kabirdedir, diyerek kadını her türlü

⁵⁹ Hamayıl: “Allah’ın bin bir ismini kapsayan ve kötülüklerden korunmada mânevî bir zırh kabul edilene omuzdan bele doğru çapraz olarak asılana “hamayıl” (hamâil, hamaylı)” denilir (Çelebi, 2020, 267).

sıkıntıya karşı tedbirli olması için uyarmaktadırlar. Bu sebeple doğum sonrası hem kadına hem de bebeğe yapılan uygulamalar koruma amaçlı olduğu için fazladır. Kaynak kişilerin de ifade ettiklerine göre, kırklı kadına cinliler ya da diğer kötü ruhlar kolay musallat oldukları için kadının sürekli dikkat etmesi gerekmektedir. *“Albastı, kırklı kadına basabilir. Bu yüzden kırklı kadın başını koyduğu yastığın altına makas koyar. Makasla birlikte lohusalık kadının koruma muskası genelde üzerinde takılıdır. Hatta yeni doğum yapan kadın yatacağı zaman başının altına “das, yani orak” koyarlarmış ki, bedeni cinlilerden korunsun.”* (KK. 61). Ayrıca lohusalık döneminde kırklı kadını yalnız bırakmamaya ve başını da açık tutmamaya dikkat ederlermiş. Bunun sebebi, lohusalık kadının 40 gün mezarının açık olmasıdır (KK. 5).

Lohusalık kadına koruma amaçlı yapılan uygulamaların benzerleri bebeğe de yapılmaktadır. Yeni doğan bebeği kötü ruhlardan korumak için başına Kur'an, demir, makas, iğne, ekmek bunlardan hangisi varsa konulmaktadır. Bebek yalnız bırakılmaz (KK. 24, KK. 35, KK. 75). Diğer bir aktarımda okunmuş ekmek parçasının bebeği koruduğuna dair ifade şöyledir: *“Bizler kırkılyken okunmuş ekmek parçası, bebeğin başının altında ya da beşiğinin altında, firkete iğne de elbisemizde olurdu. Buna dikkat ederdik.”* (KK. 47). Burada kadının ve bebeğin korunması adına demirden yapılmış bir madde öncelikli olarak tercih edilir ve başının altına demir koymak önemlidir. Neden baş altına konulur? Bedeni tutan organın baş olması, baştan gelebilecek bir sıkıntılı hastalıkla aklı yetirme ya da psikolojik hastalıkların ortaya çıkabileceği durumlarına göre bunların engellenmesi amaçlı başı koruma altına almakla, bedenin diğer uzuvları da koruma altına alınmaktadır. Anadolu'da baş sağlamsa bütün beden sağlam olur inancı hakimdir. İnanca göre insanın hastalık ve ölümüne bedenine giren kötü ruhlar sebep vermektedir. Doğum, evlenme, hastalık ve ölüm insanın nazik olduğu süreçlerdir. Yeni doğum yapmış kadın müdafaasız ve zayıftır, bebek ise ondan da zayıftır. Onlara dikkatle bakılmalı ve etraflarında dolaşan kötü ruhlardan onları korumak için demirin sihirsiz kuvvetinden faydalanılmalıdır (Koşay, 1956). Ayrıca diğer önemli bir husus; kötü ruhlar demir, ateş gibi maddelerden korkmaktadırlar. Demir enerji yüklüdür. Kırgız ve Kazak Türklerinin inancına göre albastı, “tüfek sesinden, demircilerden, kamlardan ve ocaklılardan başka, hiç kimseden korkmazmış.” Türkler arasında dağın, ateşin, demirin ve ağacın kurtarıcı rolü vardır (İnan, 2020; Kalafat, 2010a). Kadınlar demirin koruma gücünden istifade ederek kendilerine ve çocuklarına bulaşabilecek her türlü kötülöklere karşı demirle tedbir

almaktadırlar. Sibirya Türk halklarının inanışlarında ok'un çocuğu kötü ruhlardan koruduğu yer almaktadır. Umay Ana okları, çocuklara yaklaşmaya çalışan kötü ruhların üzerine yağıdır, çocukları kötü ruhlardan korumak için beşiklerinin başına ok asarlardı. Teleutlarda da hastalanan çocuğun başının ucuna ok-yay asılırdı (Beydili, 2004). Bu ok-yay günümüzde yerini demir metallere bırakmıştır. Anadolu'da bebeklerin kırkı çıkana kadar baş altlarına demirden nesneler konulması ya da baş uçlarına asılması bu ok-yay geleneğinin devamı niteliğindedir (Avcıoğlu, 2023). Anadolu'da bunların örneklerine sıkça rastlamaktayız. Karaman'da lohusalık kadın ve anne olanların %62,5'i yalnız kalırsa başuçlarına “Kur'an, demir, ekmek ve süpürge” konulmaktadır. Cinliler demirden korkarlar anlayışı hakimdir (Yalçın, 2011). Demirin gücünden faydalanma Anadolu insanı için sık kullanılan bir uygulama metodudur. Osmaniye'de ise yeni doğan çocuğa demir gibi sağlam ve dayanıklı olacağı inancına bağlı olarak Demir adı verilir (Teke, 2005). Burada diğeri bir unsur da bebeğin başının altına okunmuş ekmek parçası konulması uygulamasıdır. Ekmek, kutsaldır. Tüm gıdaların başıdır. Baş da vücudun temel organı ve kutsalıdır. Kutsalı kutsalla pekiştirmekle birlikte kaynak kişilerin genel olarak ekmek hakkındaki bahislerinde ekmeğin öncelikli, önemli, olmazsa olmaz besin kaynağı olması gelmektedir. Ekmek bu sebeple yeni doğan bebeği de korur, muhafaza eder anlayışı hakimdir. Dualı olması da dinsel-büyüsel ritüel içerisinde yer aldığını göstermektedir. Burada yer alan büyü kelimesini açıklamak gerekmektedir. Büyü Erginer'e (2003) göre:

Gerçekle ilgisi olmayan, batıl inanmaların din ve ritüelle birleştirilmiş canlı, cansız bir varlık veya bir olay ya da durum üzerinde isteğe dayalı etki yaratma çabasını ve alanını oluşturmaktadır. Yani büyü, aslında bir tür batıl inanmadır ve her bir uygulayıcıya özgü reçeteleri olan uygulamalar topluluğudur (s. 50).

Burada aslında inanış ve uygulamalarda yer alan büyüsel uygulamanın anlamı için Erginer (2003) mecazi olarak; “karşı konulamaz bir etki” (s. 50) şeklinde olan, doğaüstü ya da gizli güçlerin yardımıyla ya da gizil güçlerin bulunduğu inanan bazı doğal ya da yapay nesnelerin bu konuda ehil olduğuna inanan kişiler tarafından malzeme haline getirilip bazen korumak, bazen fayda sağlamak, bazen de zarar vermek için yapılan işlemlerin hepsidir. Buradaki örnekte olduğu gibi dualı ekmek bu içeriği kapsamakta, yarar ve korumak amaçlı yapılan bir dinsel-büyüsel ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine örneğin; Muş'ta da çocuğun kötülüklerden korunması amaçlı yastığının altına ekmek yerleştirilmektedir (Kalafat, 2010a). Ekmek burada,

temas ilkesine bağılı bir büyüsel uygulamadır. Frazer'ın (2004) bahsettiğı, temas yoluyla oradan da insana etki eden büyüsel ritüel türüdür. Halk arasında nefesi kuvvetli kabul edilen kişi kutsal nesne olarak belirlenen ekmeğı okuyarak ona nefes yoluyla temas etmektedir. Temas yoluyla ekmeğı geçen kudret, yeni doğan, canı taze bebeğın başının altında onun tüm bedenini muhafaza etmektedir. Siirt'in Kurtalan ilçesinde de yeni doğan bebeğı cin çarpmasından korumak için bir tabağın içine su ve ekmek konularak 40 gün bekletilmektedir. Böylece cin gelirse bebeğı zarar vermez, tabaktaki ekmeğı yer düşüncesi hakimdir. Yeni doğan bebek dışarı çıkarılırken kundağına ekmek ve bir yumurta yerleştirilir (Altındağ, 2021). Kundağına ekmek koyma merkezde de yapılan bir uygulamadır.

Siirt'te ayrıca: *"Kadınlar doğumdan sonra kırmızı kurdeleyi ya da demirden bir nesneyi başlarına takarak vücutlarını kötü ruhlardan korurlar. Kırkı bitinceye kadar mutlaka bedeninde iğne taşırlar."* (KK. 33). Hatta yeni doğum yapan kadının içtiğı suyun içerisine dahi koruma amaçlı iğne koydukları (KK. 35) aktarılmaktadır. İnanişaya göre, albastı kırmızı renkten korkmaktadır. Bunun için lohusa kadına beyaz tül bent üstüne kırmızı tül bağlayarak kırmızı altın takmaktalar, kırmızı şeker hediye götürmektedirler (İnan, 2020). Cinlerden korunma ile birlikte aynı zamanda çevredeki insanların nazarlarından korunmaya yönelik Siirt'te anneye de bebeğı de nazar ayetleri okumaktadırlar. Annenin baş ucuna, bebeğın beşiğine nazar ayetlerini yazıp koymaktadırlar (KK. 73). Bu inanca bağılı uygulamaların hepsi kırklı kadına ve bebeğıne lohusalık sürecini sıkıntısız şekilde atlatmasını sağlamak amaçlıdır. Çünkü lohusalık zamanında oluşın hem bedensel hem de ruhsal sıkıntıların tedavisinin zor olduğı büyükler tarafından ifade edilmektedir.

Bebekler korkmasınlar diye yapılan geleneksel yöntemlerden birisi de başlarının altına süpürge, ya da süpürge parçası koyma uygulamasıdır. Yeni doğan bebekler savunmasız oldukları ve korktukları için başlarının altına bıçak, makas, firkete gibi demirden maddelerle birlikte süpürge de konulur ve bunlar bebekleri kötü ruhlara karşı korumaktadır (KK. 6). Bazen uğurlu bazen uğursuz anlamlar yüklenilen süpürgeye, Anadolu'da ve Çukurova'da sıkça rastlarız. Geçiş dönemlerinden, misafir ağırlamaya, halk meteorolojisinden, halk hekimliğine kadar süpürgeyle ilgili uygulamalar yer almaktadır (Şenesen, 2011). Hakkari'de de lohusa yatağının yanına kırkı çıkana kadar süpürge bırakılır ki, al karısı kadına zarar veremesin (Kalafat, 2010a).

Bebeğin kırkı çıkana kadar yapılan diğer bir uygulama örneği de şudur: Yeni doğan bebeğin beşiğinin yanına ya da başının altına beyaz bir beze sarılı şekilde her gün bir taş koyulmaktadır. Bu taşlar konulurken: “Destur Ya Hüda, 40 yiğidin himmeti, gücüyle” (KK. 57) demektedirler. Bu 40 yiğit, Allah’ın sevdiği 40 kişi, iyi olan, yiğit olan kişilerdir. 40 yiğit, İslam tasavvufundaki kırkları işaret etmektedir. 40 gün boyunca 40 taş konulmuş olmaktadır ve 40 gün, 40 yiğit bebeğin ve annenin bedenini, ruhunu her kötülüğe karşı korumaktadır, inancı söz konusudur. Kaynak kişi bu uygulamayı yaparken inanarak yaptıklarını ifade etmektedir. 40 günün sonunda 40 taş olduğu için bebeğin kırkının çıktığı bu şekilde anlaşılmış olmaktadır (KK. 57). Bu uygulamada taş kültü devreye girmektedir. İslamiyet öncesi ve sonrasında taşlara yüklenilen anlam ve taşlarla ilgili aktarılan hadiseler fazladır. Taşlarla alakalı inançlar ve hatıralar saygı ve kutsallaştırma durumunu ortaya çıkarmaktadır. Taşların; ilaç ve şifa, çocuk doğurmak, tılsım, sihir, uğur, dilek ve adaklar için kullanıldığı görülmektedir (Tanyu, 1968).⁶⁰ İbadetlerle ilgili inanmalarda taşlarla ilgili çeşitli pratikler yer almaktadır. Gerek yapıları gerekse biçimleri açısından taşlara ve kayalara birtakım doğaüstü kudretler yüklenmiş, içlerinde cin ve tanrı gibi varlıkların olduğuna inanılmıştır. Taşlar ve kayalar kült araçları olmakla birlikte “ibadet edilen, kurban sunulan, yardım dilenilen birer kutsal obje” olarak sayılmışlardır (Örnek, 1995). Bu doğrultuda buradaki 40 taşa lohusa anne ve bebeği korumasına yönelik kutsallık yüklenmiştir. Kırkın çıktığı her gün konulan taşla anlaşılmaktadır. Kutsal kabul edilen taş beyaz beze sarılarak bebeğin başının altına konulmaktadır. Baş, bütün bedeni koruyacağı için tercih edilmektedir. Ayrıca taşlar konulurken söylenen dinsel-büyüsel sözle de bebeğin korunması pekiştirilmektedir.

Lohusalık süreci biten kadının kırkı çıkmış olur. Kırkı çıkan kadına ve bebeğe “kırk uçurma” adı verilen çeşitli ritüellerin yer aldığı uygulamalar yapılır.⁶¹ Bebeğin ve annenin başı Hac’dan gelen içerisinde ayetler yazılı tasla, buna “kırk tası” da denilir, yıkanmaktadır. Bu kırk tasın içerisinde küçük 40 tane anahtar yer alır. Bu anahtarların her birisi lohusalığın 40 gününü temsil eder. Bu tas kimde varsa o olmayanlara kırk çıkarılacağı zaman verir. Bu tas kırk uçurma işleminde yer almaktadır (KK. 107, KK. 168). *“Bütün çocuklarımıza bu uygulamayı yaptık. Tas yoksa 40 dallı sarı tarağı bebeğin başında tutup üzerinden su dökerek: ‘Senin kırkın*

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Tanyu, 1968).

⁶¹ Gebelik ve doğum sonrası uygulama örnekleri için ayrıca bk.: (Aça, 2015).

sana, hayvanlarınkı hayvanlara, cinlilerinkı cinlilere' diyerek bebeği yıkarız. Bu şekilde bebeğin kırkı çıkmış olur." (KK. 168). Buradaki "senin kırkın sana, hayvanlarınkı hayvanlara, cinlilerinkı cinlilere" ifadesi önemlidir. İnsanları olduğu gibi hayvanları da cinliler basabilmektedirler. Bebeğin sıkıntısız şekilde kırkının çıkması, kötü ruhların bedenine ve ruhuna zarar vermemesi için bu ifadeler kullanılır. Aslında, herkesin yeri belli, hayvanların da cinlilerin de yerleri belli, onların etkileri sana uğramasın, kimse kimseye bulaşmasın demek istenmektedir. Bunu ifadeye dökerek korunma ve zararlı güçleri uzaklaştırma sınırını olumlu büyüsel işlem ve sözün gücünden yararlanma büyüsel işlemiyle (Esirgen, 2012) belirlemektedirler. Yıkama suyuna sarı 40 dişli tarak, altın zincir ya da sarı tesbih atarlar. Suyu altın ve 40 dişli tarağın atılmasına dikkat etmektedirler. Bazı ilçelerde: "Tarak kafada, 40 çık." (KK. 168). Da denilmektedir. Lohusalık süreci 40 gün sürdüğu için 40 dişli tarak, 40 anahtarlı 40 tası olmasına özen gösterilir ve bu süreç bittiği için bu ifadelere yer verilmektedir. Suyu konulan bu malzemelere korunma duaları olan Felak, Nas, Ayetel-Kürsi okunmaktadır. Bebek, yıkandıktan sonra annenin başının üstüne tutularak anneyi de bu şekilde yıkamaktadırlar. Annenin de başına sarı tarak koyarlar, 40 defa 40 tasıyla su dökerler ve dökerken de yine koruma dualarını sürekli okurlar. Anne boy abdestini alır. Böylece birlikte kırkları çıkarılmış olur. Kırkları çıkmadan anne ile bebeğin seslerinin birbirine geçmemesine de dikkat edilmektedir (KK. 23, KK. 47, KK. 164, KK. 168).

Anne ve bebeğin başını yıkamada özellikle Hac'dan gelen tasın kullanılması kırklama işleminin kutsallıkla ilişkilendirilmesi içindir. 40 çıkma sürecinin sıkıntısız şekilde atlatılmasına mukabil, anne ve bebek kutsal atfedilen bir nesne ile korunma noktasında pekiştirilmelidir. Bununla amaçlanan; anne ve bebeğin beden ve ruhlarının huzura kavuşmalarının sağlanması ve ritüelin tamamen erdirilmesidir. 40 tası veyahut hacı tasıyla 40 kere anne ve bebeğin başından su dökülmektedir. 40 sayısı; koruma, kurtarma, tekamüle erme sayısıdır. Kutsal metinlerde sıkça geçen 40 sayısı, arınma göstergesidir (Schimmel, 1998). Yıkama suyuna sarı renge yönelik nesnelerin atılmasının bir sebebi, çocuk sarılıktan tamamen kurtulsun, sarılık ona bir daha uğramasın ve bedeni sapasağlam olsun amaçlıdır. Ayrıca burada bebeğin bedenine temas edecek suya altın atılması, bebekte var olan sarılığın ya da hastalığın olmaması için tedbir amaçlıdır. Sarılık hastalığının sihrin temas prensibine göre taşınan sarı renkli maddeye intikal etmesi bu şekilde amaçlanmaktadır ve bebek zarara karşı

korunmuş olmaktadır (Acıpayamlı, 1962). Balkanların köylerinde sarılık hastalığının azalması ya da görülmemesi için altın yutulmaktadır (Willis, 2005). Sarı; merkez, güneş, bolluk, toprak gibi içerisinde birçok anlamı bir arada bulunduran renkler içerisinde en uyarıcı ve sıcak olan bir renktir. Renklerden kırmızı, al karısından koruyan bir sembol olarak bilinirken sarı da sarılıktan koruyan bir sembol olarak aktarılmaktadır (Koca, 2012). Sarı rengin önemli temsili olan altın, kuvvet ve kudretin temsilidir (Kafalı, 1996). Nazara karşı altın veya gümüşten yapılmış küçük at nalı çocuğun üstüne dikilir ya da beşiğine takılır. Çünkü altın ve gümüş temizliği temsil eder (Koşay, 1956). Altın, bolluk ve bereketin temsilidir (KK. 3). Altının suya konulmasıyla; kötü ruhlara hakimiyetin, üstünlüğün sağlanması, altın sayesinde bu ruhların anne ve bebekten uzaklaştırılması amaçlanmaktadır. Yine sarı tarak, sarı tesbih olmak üzere sarı rengin ağır basmasının diğer bir nedeni de sarışın bir kadın suretinde olan Sarı Albastı gibi kötü ruhların anneye ve bebeğe zarar verebileceği düşüncesidir. Kırmızı, Kara Albastı olduğu gibi Sarı Albastı da vardır. Bu Albastı'nın özelliği, doğum yapan kadının ve çocuğunun ciğerini söküp suya atmasıdır (Ögel, 2010). Kırkı yeni çıkan kadın ve bebeğe yapılan bu büyüsel işlem “benzer benzeri doğurur ilkesine göre” benzerlik-taklit büyüsünü içermektedir. Benzer benzeri doğurur düşüncesine göre, sarılığı, Sarı Albastı'yı sarı nesnelerle uzaklaştırma söz konusudur. Bu nesnelere dinsel-büyüsel işlem olan koruma ayetlerini okuma-nesnelerin üzerine üfleme gibi sözün gücünden yararlanılan telkin yollu (Tataroğlu, 2014) sağaltım işlemleriyle bebek ve annenin korunması da pekiştirilmektedir. Sağaltım, tedavi etme, onarma, iyileştirme yöntemlerine verilen genel bir isimdir. Bebeğin yıkanıp annenin başının üzerine konulup üstlerinden su dökülmesinin nedeni ise; gelebilecek sıkıntıların öncelikle baştan gelebileceği, bu sebeple başı koruma altına alarak tüm bedeni de koruyabilecekleri inancıdır. Bebeğin kırkı çıkarılıp muhafaza altına alınmasından sonra aynı işlemler anneye de yapılmaktadır. Su, her türlü kötülükten koruyan ve temizleyen bir unsur olduğu için bebek annesinin başının üstünde tutularak yıkanmaktadır. İkisinin de her türlü sıkıntıdan, nazardan, kötü ruhlardan korunması adına yapılan bir uygulama örneğidir.

Fotoğraf 5. Hacı Tası-40 tası. Fotoğraf 6. Sarı Tarak. Fotoğraf 7. Sarı Tesbih



Başla alakalı yeni doğan bebeğe yapılan diğer uygulamalar da şunlardır: Siirt ve ilçelerinde genellikle yeni doğan bebeklerin başları düzgün olsun diye başlarını düzleme, bazen sağ yana bazen sol yana yatırma uygulaması yaygındır (KK. 13). Bebeğin başı yamuk, biçimsiz olmasın diye de bebeği yere yatırıp başını yere tam olarak koymadan destekleyerek hafifçe çekilmektedir (KK. 29). Bebeğin başına bere takılmakta ve kulakları da kapatılmaktadır (KK. 28).

Bu bölümde son olarak çocuğun “diş hediği”⁶² hakkında başla alakalı yapılan uygulamalara yer verilecektir: Çocuğun ilk dişinin çıkması onun adına bir geçiş dönemi ve önemli bir eşiktir. Çocuk dişini çıkardığı zaman diş hediği denilen bir ritüel yapmak Anadolu’da yaygındır. Çocuğun ilk çıkan dişini kutlamak amaçlı komşular eve davet edilerek küçük-büyük bir kutlama yapılmaktadır. Bazıları çocuğa hediye getirmektedir. Siirt ve ilçelerinde ise, diş hediğinde baş uzvuna yapılan uygulama yaygındır. Özellikle de buğday, nohut kaynatıp çocuğun başından aşağı dökme kaynak kişiler tarafından aktarılmaktadır. Çocuğun başına dökülen bakliyatlardan kafasında bir tane kalırsa misafirler arasında dişi en güzel olan çocuğun dişleri de kendisinininki gibi güzel olsun amaçlı onu alıp yemektedir (KK. 31, KK. 73). Siirt merkezde ve Tillo’da ise diş hediğinde çocuğun başından bakliyat yerine şeker, kuruyemiş dökmektedirler (KK. 18, KK. 89, KK. 127).

Diş hediğinde çocuğun başından bakliyat dökme kansız kurban uygulamasıdır. Toprak ve suyun yeşerttiği tohum ve tahıllar verimlilik, bolluk ve bereketi yansıttığı

⁶² Diş hediği hakkındaki ayrıntılı uygulama örneklerine *diş uzvu* kısmında yer verilmiştir.

için törenlerle kutsanmış hatta onlara ekim/hasat zamanı kurbanlar olarak sunulmuştur. Tohum ve tahıllarla yani kutsal nesnelerle yapılmış mitik ritüeller yüzyıllarca farklı uygulamalar üzerinden görülmektedir (Şenocak, 2020, 54). Burada da çocuğun ilk defa dişinin çıkması onun adına bir eşikten geçme durumudur. Büyükler eskilerden beri diş hediği kutlamalarını yapmışlar ve çocuğu mutlu etmek için bu kutlamalarda benzer uygulamalara yer vermektedirler. Baştan bakliyat, şeker, kuruyemiş dökülmesinin anlamı; bakliyalardan buğday, nohut gibi bereketli ömrü olsun, dişleri güzel, sağlam olsun diyerdir Şeker, kuruyemiş ise, tatlı dilli olsun amaçlıdır. Baş insan vücudunun merkezi noktasıdır ve kişinin hayatındaki geçiş evrelerine dair uygulamalar baştan dağıtılmakta saçılmakta ve dökülmektedir. Baş kişinin bereketidir, yaptıklarının ve yapacaklarının koordine mekanıdır. Bu sebeple bedene dair uygulamaların kaynağında baş önceliklidir. Başa yapılan uygulamaların kişiye bereket, hayır, güzellikler getireceği inancı hakimdir.

4.1.2.2.1.2. Evlilik

Evlilik, geçiş dönemlerinin içerisinde yer alan temel dönüm noktalarından birisidir. Anadolu'nun birçok yerinde evliliğe dair sıkça yapılan inanışa dayalı uygulamalar yer almaktadır. Evlilik, kişiler için hayattaki temel eşiklerden birisi olduğu için, Siirt ve ilçelerinde evlilik ritüellerine çok önem verilmektedir. Kına gecesi ve düğünde gelinin başına kırmızı örtü takılması uygulaması bölgede sıkça uygulanmaktadır: *“Kınada gelinin sırtına, başına kırmızı örtü takarlar. Ayrıca gelinlerin kına gecelerinde başlarına taktıkları feslerin kenarlarına gümüştten, demirden süsler yapılmıştır. Önceden geline kırmızı çarşaf giydirilirdi. Kırmızı; kanı, düğünü, şatafatı, eğlenceyi, temiz yüzü, gelinin namusu ile evden çıkmasını temsil etmektedir.”* (KK. 7, KK. 10, KK. 14, KK. 19, KK. 31, KK. 35). Kına gecesinde ve düğün günü icra ortamlarında gelinin üzerinde kırmızı rengin tercih edilmesi, dinamik kültür unsuru olan kırmızı rengin geçmişe yönelik zihinlerde inanca yönelik çağrışım yapan, ortak duyguları yansıtan, bir dönemden diğer bir döneme yani bir eşikten diğer yeni bir eşığe geçişin anlamıdır (Yılmaz, 2020). Geçiş ritüellerinde kullanılan her bir unsur o zamanı, mekânı yansıtan değerlere sahiptir. Kırmızı örtü, kırmızı kuşak da kuşaktan kuşağa aktarılan kültürel bir değerdir. Gelinin başına kırmızı örtü, baba evinden çıkarken örtülmektedir. Baba evinden namusuyla koca evine teslim edildiğinin, bir eşikten diğer eşığe geçtiğinin bir nişanı, göstergesidir. Siirt'te yalnızca

gelinin başına örtü atılmaz damadın da başına rengi önemli olmayan sarık gibi bir tülbent sarılmaktadır. Damadın başından kim bu tülbenti kaçırıp geline getirirse gelin o kişiye para vermektedir (KK. 57). Burada başa takılan sarık bir nevi eğlenme eğlendirme amaçlıdır.

Siirt ve ilçelerinde önceleri boşanmaya pek hoş bakılmadığı için yeni evlilerin evlilikleri uzun ve huzurlu olsun amaçlı başlarına sürekli şekerler ve paralar atılmaktadır. Şeker atılmasının nedeni; yuvaları şeker gibi tatlı ve güzel olsun; para atılmasının nedeni de yuvaları bereketli olsun amaçlıdır. *“Gelin eve gireceği zaman küpü yere atar. O küpte şeker, para ne varsa çocuklar toplarlar. Gelin ve damadın başına şeker atarlar. Parası olanlar gelin ve damadın başlarından deste deste para saçıyorlar. Ben gelin olduğumda kayınpederim çok zengindi, parayı başımın üzerinden saçtılar.”* (KK. 25, KK. 35, KK. 39, KK. 50, KK. 61, KK. 88).

Ayrıca Siirt’te bereket kaynağı olan pirinç de gelinin başına atılmaktadır (KK. 6). Başa pirinç atılmasının sebebi, gelin yeni geldiği eve bereket ve bollukla gelsin, yuvaları bu bollukla daim olsun amaçlıdır. Anadolu’da pirinç, mercimek, nohut, buğday vd. bakliyatlar bereket-bolluk sembolüdür ve geçiş ritüellerinde sıkça kullanılır. Yeri gelir pişirilip yedirilir yeri gelir gelinin ya da dişi çıkan bebeğin başına saçılır. Bunun kaynağı Şamanizm’dir. Şamanist ve Müslüman Türklerin evlilik törenlerinde gelinin geldiği gün başına saçı saçmak (İnan, 2020) kansız kurban verme ritüelidir.⁶³ Kansız kurban: “Kan taşıyan kurban objesinin kanının akıtılmadan sunulması; başıboş bırakılması (azat edilmesi) süt, şarap, bira, rakı vb. alkollü/alkolsüz sıvıların; kimi bitkilerin, çeşitli yiyecek, içeceğin ya da eşyanın yine şu ya da bu biçimde doğaüstü tasarıma sunulması olgusunu içerir.” (Erginer, 1997, 139-140) Bu içerikte olduğu gibi, gelinin ve damadın başına, para, şeker, pirinç atılması, saçılması kansız kurban örnekleridir. Darı, buğday, muhtelif meyveler saçı olarak kullanılmıştır. Saçı, yabancı bir soya bağlanan kızı, kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi için yapılan kurban ayinin kalıntısıdır

⁶³ Kurban, kanlı ve kansız olmak üzere iki türdür. Kanlı kurban: “Kimi toplumlarca yaşatıcı gücü, canı oluşturduğuna, taşıdığına inanılan insan ya da hayvan vücudundaki kanın şu ya da bu biçimde doğaüstü tasarıma adına akıtılması olayını kapsamaktadır.” Kan akıtılması evrensel biçimleriyle, kan taşıyan kurban objesinin kesilmesiyle olabileceği gibi, “herhangi bir yerinin kesilmesi, kulak memesi, parmak boğumu, deri, adele gibi küçük bir parçanın koparılması; bir damarın delinmesi şeklinde de olabilmektedir (Erginer, 1997).

(İnan, 2020, 170). Saçı geleneği,⁶⁴ Türk kültüründe en eski kurban törenlerinden⁶⁵ olup saç yarı kansız kurban olarak geçmektedir. Bir çeşit, verme, feda etme, geçilecek yeni dönemin iyiliği adına bir şeyleri hibe etmedir. Bunlar yoğun olarak geçiş dönemi ritüellerinde uygulanır. Eşiğe bal sürmek, gelinin başına darı, para, fındık, fıstık gibi nesneler atmak günümüzde de devam eden uygulamalardandır. En yaygın olanı da düğün esnasında gelinin ya da nazar olmasını istemediğiniz kişinin başından 1-3 kere döndürüp para atma ritüelidir. Kansız kurban törenlerinde hayvan dışında herhangi bir varlık (pirinç, darı, nohut saçma, para atma, mum yakma, su serpmeye...) kurban olarak sunulmaktadır (Çeribaş, 2019). Eşikten geçen kişinin geçtiği yeni eşiği, güzel, bereketli olması için hediye olarak bu nesneler kurban edilmektedir. Özellikle para olması, paranın gücü temsil etmesidir. Ayrıca evlilik ritüelindeki saç geleneğiyle; farklı bir aile düzenine alışık olan gelinin, katıldığı yeni aileye uğur, bereket getirmesiyle birlikte gelin ve damadın birleşmesini engelleyecek olumsuz etkenleri de ortadan kaldırmak amaçlanmaktadır (Akarpınar, 1999).

Gelin ve damadın başından sadece şeker, para ve pirinç saçılmaz. Dini ritüel kaynağı olan Kur'an'ın da gelinin damat evine gireceği zaman başında tutulduğu ve üç kere Kur'an-ı öptüğü aktarılmaktadır (KK. 35). Ayrıca Kur'an ışığında bir evlilikleri olsun, çocuklarını o ışıkla yetiştiresinler diye gelin ve damadın başlarının üzerinde Kur'an gezdirmektedirler (KK. 88). Bu uygulamalarla evliliğin; huzurlu, afiyetle ve güzellikler içerisinde olacağına inanılmaktadır.

Siirt ve ilçelerinde önceki zamanlarda düğünlerde sıkça yapılan başla ilgili diğer bir uygulama örneği de şudur: Baş, otoriteyi temsil ettiği için damat evin otoritesi "benim" ifadesini ve evlilikte sözünün geçerli olması için gelinin başına elma atmaktadır. İlçelerde gelinin başına üç elma atmaktadırlar. *"Gelin sağlamsa ayakta durur, sağlam değilse ayakta duramazdı. Bana üç elma verdiler gelinin başına atayım diye. Gelinin şemsiyesi vardı. Bir attım, şemsiye yamuldu. Sonra gelini kaçırdılar, kurtuldu."* Gelinin bu durumuna acıyıp da yarım elma atanlar olmakla birlikte nar atanlar da vardır (KK. 39, KK. 43, KK. 83). Bu uygulama günümüzde çok az yerde yapılmaktadır (KK. 31, KK. 33, KK. 35, KK. 46, KK. 61, KK. 92).

⁶⁴ Ayrıca bk.: (Köksal, 1996).

⁶⁵ Ayrıca bk.: (Erginer, 1997).

Sonuç olarak; kırmızı örtünün başa takılması, şeker, pirinç ve paraların baştan saçılması, Kur'an'ın başta tutulması ya da gezdirilmesi, gelinin başına elma atılması gibi uygulamaların başta yapılmasının nedeni; başın bedendeki eşik noktalarının temeli, merkez noktası ve kutsalı sayılmasından ötürüdür. Baş, başlangıcın temsilidir ve yeni adım atılacak bir eşik için başlangıçta uygulanacak ritüelin amacı o eşğin mühürlenmesidir. Geçiş ritüellerindeki ilk adımı sağlam atmak için başlangıçtaki başa dair ritüel kutsanır ve uygulamanın yapılmasına önem verilmektedir.

4.1.2.2.1.3. Ölüm

Siirt ve ilçelerinde ölüm ve sonrası baş üzerine yapılan uygulamalar azdır. Kişinin öldükten sonra ruhunun rahata kavuşması için ölmeden önce ve sonrasında çeşitli uygulamalara öncelik verilmektedir: “Ölecek kişinin ölümü kolay olsun diye başına Kur'an koyardık. Hem de Kur'an'ı okurduk.” (KK. 49, KK. 61). Anadolu'da her yerde ölünün başucunda Kur'an okuma geleneği yaygındır.⁶⁶ Diğer bir uygulama örneği ise, bölgede akik taşının kutsallığına inanıldığı için ölen kişinin başının altına kişiyi rahatlatсын diye akik taşı koyma uygulamasıdır. Hatta eskiler bedenlerindeki hastalıklara iyi gelsin, tedavi etsin diye üzerlerinde akik taşı taşırlarmış (KK. 3). Bu uygulamaların örneklerine Anadolu'da rastlamak mümkündür. Kırşehir'de ölen kişinin ağzına sorgusu kolay olsun diye akik taşı konulmaktadır (Kabak, 2011). Geçmiş iki bin yıl öncesine dayanan akik taşını taşıyanların tehlikelerden, uyumsuzluklardan, negatif enerjilerden, korkaklıktan, uykusuzluktan, karabasandan, nazardan ve metabolizma bozukluklarından korundukları aktarılmaktadır. Yazın küçük bir kız doğarsa sağlıklı ve uzun ömürlü olsun diye, akikten bir yüzük ona takılır inancı yer almaktadır (Morris, 1999). Görüldüğü üzere akik taşının bedeni ve ruhu koruyan tılsımlı bir taş olduğu inancı çok eskilerden günümüze değin süre gelmiştir.

4.1.2.2.2. Halk Hekimliği

Halkın imkanları bulunmadığı zaman ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veyahut gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağlatma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü “halk hekimliğine” dâhil olmaktadır (Boratav, 2013). İnsanlık asırlardır hayatını tehdit eden bedensel ve ruhsal hastalıklarla mücadele içerisinde. Bu hastalıkların tedavisi için tıptan cevap alamayan veya tıbbî

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Örne, 1971).

uygulamalara ulaşamayan insanlar tedavi için alternatif tedavi yöntemlerine başvurmaktadır. Burada halk hekimliği ya da halk sağaltıcılığı devreye girmektedir. Yüzyıllardır nesilden nesile el alma, ocak olma, okuma, sağaltma, bitkilerle tedavi, kurşun dökme vb. gibi bedensel ve ruhsal hastalıkların tedavilerini inanış ve uygulamalar yoluyla muhafaza eden şehirlerden birisi de Siirt'tir. Halk hekimliğine başvuran kişilerin tedaviye pozitif cevap almasıyla birlikte etrafındakileri de bunu aktardığı, halk hekimliğine yönlendirdiği ve bu aktarımlarla geleneğin devam ettiği görülmektedir. Günümüzde kırsal bölgelerde olduğu kadar kentlerde de halk hekimliğine rağbetin artmasının sebeplerinden bir diğeri de insanların kalabalık mekanlara, hastaneye ve doktora gitmeye korktuğu COVID-19 sürecinde, evdeki uygulamalara mecbur kalmalarıdır. Ayrıca insanoğlu doğumundan itibaren inanma ve tapınma ihtiyacının etkisiyle çaresini üretemediği ve yardıma muhtaç olduğu durumlarda doğaüstü güçlerle sürekli ilişki içerisinde olmuştur. Hastalıklar da doğaüstü ile insan arasında ilişki kurulmasının öncelikli sebeplerindendir. Bu sebeple de hastalıkları sağaltma yöntemlerinde doğaüstü güçlerden destek alınarak bazı pratiklerin ortaya çıkması sağlanmıştır. Bu bazen bir mezar bazen bir kişi bazen de bir hayvan olabilmektedir. Halk tarafından kutsal kabul edilen unsurun bir parçası olduğuna inanılan bu varlıklar dinsel-büyüsel bir temelde halk hekimliği pratiklerinin de örneklerini oluşturmaktadır. Dinsel-büyüsel pratiklerin uygulandığı hastalıkların kaynağı, doğaüstü; Tanrılar, kötü ruhlar, cinler vb. varlıklardır. Bu pratikler insan, hayvan fark etmez, her canlıya uygulanmaktadır. Eski Türklerde bahsedilen bu kötü ruhlar bedene girdiği zaman şamanlar tarafından kovulmaktaydı (Baysal, 2012). Günümüzde bu şamanların yerini ocaklı, ilim sahibi okuyan hocalar, pirik denilen tedavi edici kişiler almıştır ve kaynağı Şamanizm'e dayanan dinsel-büyüsel pratik örneklerine devam etmektedirler. Bahsedilen dinsel-büyüsel sağaltma tedavilerini yani halk hekimliği tedavi usullerini Boratav (2013) 1): Büyülük nitelikte korunma ve sağaltma işlemleri, 2) Hem büyülük hem de akıllık (rationnel) yöntemler, 3) Tümüyle gerçekçi-akılcı yöntemler olarak üç kategoride sunmaktadır. Acıpayamlı (1989, 2) ise bunları ayrıntılı kategorize etmektedir. Bu kısımdaki hastalıklara dair geliştirilen sağaltma pratikleri Acıpayamlı'nın kategorize ettiği yöntemler içerisinde değerlendirilecektir. Bu kategoriler aşağıdaki gibidir:

- 1) Irvasa yoluyla yapılan sağaltmalar
- 2) Parpılama yoluyla yapılan sağaltmalar

- 3) Dinsel yolla yapılan sağıaltmalar
- 4) Bitki kökenli em'lerle yapılan sağıaltmalar
- 5) Hayvan kökenli em'lerle yapılan sağıaltmalar
- 6) Maden kökenli em'lerle yapılan sağıaltmalar

Em kelimesi sözlükte (Ayverdi, 2010): “İlâç, devâ, çâre, derman” (s.339) olarak geçmektedir. Ayrıca ırvasa yoluyla yapılan sağıaltmalar için Acıpayamlı (1969; 1989); “doğrudan doğruya vücutla ilgili olmayan, hastayı etkileme amacı güden, psişik nitelikteki, telkin altında bırakan hareketler” açıklaması üzerine araştırmacılar, ırvasa yoluyla yapılan sağıaltmalar içeriğini telkin (ırvasa) tedavileri (Tataroğlu, 2014; Bekki, 2017; Kurnaz, 2021) başlığıyla ele almışlardır. Telkin psikolojide; “bilinçdışı bir sürecin aracılığıyla kişinin ruhi veya fizyolojik alanıyla ilgili bir düşüncenin gerçekleştirilmesi” (TDK, 1998) anlamına gelmektedir. Telkine bağılı sağıaltımlar fazladır. Kurşun dökme, tütsüleme, köz söndürme, tuz yakma vb. örneklerdendir. Anadolu’da belli başlı hastalığı telkin yoluyla tedavi ettiğine inanılan kimselere “ocaklı” ya da “el almış” kimseler denilmektedir. Türbeler, tekkeler, yatırlar, farklı ziyaret mekanları (bir taş, bir ağaç, bir su vb.) halk tarafından geçmişten günümüze belli başlı hastalıklara tedavi yeri olarak bilinen bu kutsal mekanlar telkin yollu tedavide önemlidir. Bu mekanlarda adaklar adanmakta, bezler bağlanmakta, dualar edilmektedir. Faydası umularak yapılan bu ziyaretlere Doğu Türkistan’dan Balkanlar’a kadar Türk kültür coğrafyasının her bölgesinde rastlanılmaktadır (Bekki, 2017). Tezin ilgili bölümü olan halk hekimliğine yönelik pratiklerde bahsedilen bu hususlar aktarılacaktır. Bahsedilen bu tedavileri yapan kişiler ise Seyyid, ocaklı, pirik ya da ebe denilen kişilerdir. Sahada hepsinin aktif rolü vardır. Bu kişilerin genel özelliğı ocaklı olmaları ve aldıkları ocak ilmini devam ettirmeleridir.

Başla alakalı halk hekimliğine yönelik dinsel-büyüsel, ırvasa (telkin), parpılama, madensel, hayvansal, bitkisel, şifalı sularla ve anne sütüyle sağıaltma örnekleri aşağıda mevcuttur:

Baş ağrısına yönelik dinsel-büyüsel yöntemlerle yapılan sağıaltım uygulamaları Siirt ve ilçelerinde fazladır. Dinsel yöntem, dine dayalı araç ve gereçlerin kullanılarak yapıldığı sağıaltımlardır. Sağıaltım, tedavi etme, onarma, iyileştirme yöntemlerine verilen genel bir isimdir. “Türbenin etrafında hastanın üç kez dolandırılması, hastaya

dolunay sırasında okulu kaptan su içirilmesi, hastaya üç kez dua okunmuş ekmek yedirilmesi” (Acıpayamlı, 1989, 3) dinsel sağaltımlara örnek olarak verilmektedir.

Bölgede türbe, yatır ziyaret geleneği⁶⁷ yoğun olması nedeniyle ortaya çıkan inanışlar ve uygulamalar da bunların üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kaynak kişi bunu şu şekilde aktarmaktadır: “Her ziyaret bir hastalığa ve sıkıntıya bir çare olmaktadır. Doktor ve ilaç olmadığı için önceleri inanan insanların doktorları türbelerdi. Aşağıda hastalıklar ve gidilen türbelere yer verilmiştir:

Şeyhül Hazin: Psikiyatri ve psikolojik hastalıklar için gidilir. Her gün gidilir. Oradaki zincire bağlanarak, ben manevi olarak bu zincir halkasına bağlandım, Allah'ın izniyle senin vesilenle şifa bekliyorum demektir.

Şeyh Halef: Burada bulunan kuyu suyundan konuşamayan çocuklara çarşamba günü içirirler.

Şeyh İlyas: Çocukların emeklemesi ve yürümesi için.

Şeyh Ebu'l Vefa: Salı günleri baş ağrısı olanlar gider.

Şeyh Musa: Cuma günü sela vakti felçli hastalar gider.

Şeyh Figor Camisi duvarı bel fıtığına şifadır. Bir ekmek ve bir soğan sadaka verilir.

Şeyh Muhammed (Abdülkadir Geylaninin torunu): Bağtepe mahallesi yol üzeri Tom köyü yol ayrımında, Tillo'ya doğru giderken sol taraftadır. Tahlil sonuçlarınızı beklerken, 1 ekmek ve 1 helva sadaka verirsiniz.

Şeyh Tağleb: Tillo yolu üzerinde ciddi, önemli sınavlara girmeden önce ziyaret edilir.

Şeyh Muhammed Ganiye Raş (siyah ev): Baykan'ın köyünde, psikiyatristtir.

Şeyh Yusuf Garip: Askere gidenlerin isimleri bu türbenin duvarına selamete gelsin diye yazılır.” (KK, 71).

Yukarıda da bahsedilen Şeyh Musa Türbesi'nde yakın zamana kadar kendisine ait olan terliğin, başa dair hastalıklardan diğer her türlü hastalıklara iyi geldiği, terliği hastalık olan yerlere sürdükleri, inananların da şifa buldukları (KK. 23) ifade

⁶⁷ Siirt ili ve ilçelerindeki türbeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Siirt İli Somut Olmayan Kültürel Miras Envanteri 1-2-3, 2021).

edilmiştir. Buna benzer uygulamaların yapıldığı diğer bir türbe de Şeyh Süleyman'ındır. Türbede Şeyh Süleyman'ın takkesi yer almaktadır ve baş ağrısı olanlar onu başlarına geçirmektedirler. Birçok kişi bu takkenin baş ağrısına iyi geldiğini söylemektedir. Halk vefat eden evliyanın bıraktığı eşyalara teberrük, bir nevi hediye, olarak baktığı için eşyaları sağaltım amaçlı kullanmaktadır (KK. 155). Bu türbeler Siirt şehir merkezinde yer almaktadır ve halk tarafından sıkça ziyaret edilen mekanlar arasındadır. Yatırlarda yer alan terlik ve takke hastayı iyileştirecek güç kaynaklarıdır ve hastalara temas yoluyla sağaltım yapılarak şifa beklenmektedir. Yatırlardaki güç kaynakları olan terlik ve takke yatıra ait olduğu için dinsel içeriklidir ve aynı zamanda doğal yapıdaki nesnelerdir. Dinsel yolla yapılan iki sağaltım kaynağı da sihirselsel içeriklidir ve temas büyümesine dayalıdır. Ayrıca burada *ırvasa*, direkt olarak vücutla alakası olmayan ancak hastayı etkileme gücüne sahip, psişik nitelikteki sağaltım (Acıpayamlı, 1988) söz konusudur. Baş ağrısını tedavi eden diğer bir unsur da kutsal mekânlardan getirilen diğer nesnelerdir. Baş ağrısı olan özellikle de yaşlılar, Mekke'den getirdikleri nane aromalı esansı başlarına hafif masaj yapıp sürerek inanca bağlı olarak bunun iyi geldiğini ifade etmektedirler. Bu uygulama dinsel-büyüsel yolla yapılan sağaltım işlemiyle birlikte *ırvasa* yoluyla yapılan sağaltım işlemine de dâhil olmaktadır. Bu sağaltımda bahsedildiği üzere kaynak kişi bu esansların Mekke'den geldiği için kutsal olduğunu, kendisinin de kullandığını ve şifa bulduğunu ifade etmektedir (KK.107). Kutsal kabul edilen mekanlardan alınan eşyalar da kutsal kabul edildiği için bu nesnelerin şifa verici, tedavi edici özelliklerinin olduğuna inanılmaktadır. Kabe'ye sürülen bez, seccade, kutsal su (zemzem), Hz. Peygamber'in kabrinden getirilen güvercin buğdayları vb. birçok unsur; baş ağrısından çocuğu olmayan kadına, felçli insanlardan doğumu kolay olsun diye hamile kadınlara kadar tedavi aracı olarak kullanılmaktadır.

Diğer bir başla ilgili dinsel-büyüsel sağaltım ritüeli; başa muska takmaktır. Yapılan "baş muskası" başa takılmakta ya da kişi yanında gezdirmektedir. Kaynak kişi: *"Küçükken başımız ağrıdığında muska yaparlardı, buna 'unzul' demektirler. Bunu takınca başımın ağrısı Allah'ın izniyle geçerdi."* (KK. 50). *"Başı ağrıyanlara baş muskası takılmaktadır. Bunu, şeyhler, Seyyitler yapmaktadırlar. Ayetel-Kürsi yazıp başına muska olarak takanlar da vardır."* (KK. 32). Bölgede bu uygulama çok yaygındır. *"Baş ağrısı için başlarını bandaj ve tülbentle sıkarak bağlamaktadırlar. Bunları 7 düğümle dualayıp yapanlar da vardır. Bir akrabamızın başı yatarken*

kalkarken hep bağlıdır. Bu onun için psikolojik rahatlama aracı olmuş, başı sıkıca bağlamanın baş ağrısına iyi geldiğini düşünmektedir.” (KK. 33, KK. 92, KK. 93). Rukye, “şifa ve korunma amaçlı Kur’an’dan bir bölümü, ilâhî isim ve sıfatları yahut bir duayı okuyup üflemek” demektir. Rukyede okunanların yazılıp üzerinde taşınan şekline de “muska” denilmektedir. Özellikle hastalıklardan kurtulmak amaçlı rukye okunmaktadır (Çelebi, 2008). Burada başa takılan muska da temas ilkesine dayalı dinsel-büyüsel bir sağaltma örneğidir. Muskada ayet-dua vb. yazılar şifa içeriklidir.

Baş muska takmak yerine ipe dualar okuyup bununla başı ölçme ve başta kayma varsa bu ipe başı yerine çekme, yerleştirme pratiği de yer almaktadır. Baş ağrısı için takılan okunmuş düğümlemiş ipler de bulunmaktadır. İpe okuma bedeninin diğer uzuvları için de yapılmaktadır. Bebeği karnında durmayan kadınlar için ipe okuyup doğuma kadar beline takması gerektiğini ifade etmektedirler. Baş için ise, rengi fark etmeyen bir ipe, İhlas, Felak, Nas okuyup, “*Ya Rabb’i şifa Ya Rabb’i şifa, Fakirullah himmet!*” (KK. 18) deyip o ipi başı ağrıyan kişiye sarmaktadırlar. Başa sarılan ipin iki tarafına bakıldıktan sonra, bir taraf kısa bir taraf uzun ise kişinin başı yerinden oynamıştır, baş ağrısına bu sebeptir demektirler. Başın düzlenmesi için ipi dualarla üç kere alından başın arkasına kadar tutup sıkılmaktadırlar. Bir ip alından başın arkasına, diğer ip alından sağ tarafa, üçüncü ip de alından sol tarafa üç taraflı ölçülmektedir. Tüm ipler eşitlenince hastanın başı yerine oturmuştur. Bu işlemten sonra avuca biraz tuz ve su koyup kişinin yüzüne vurulmaktadır. Bu işlemi yapan şifacı pirik, uygulamanın yapılırken duayla yapılması gerektiğini ve inanan insanın şifa bulacağını ifade etmiştir. Bu resimdeki muska da yine baş ağrısı için yazılmıştır ve başa takılmaktadır. Muskayı başa takamayanlar da bedenlerinde muhafaza etmektedirler (KK. 18). Aşağıdaki fotoğraflarda bu uygulama gösterilmektedir:

Fotoğraf 8, 9, 10. Baş Düzeltme Uygulaması⁶⁸



Fotoğraf 11. Muska Örneği



İp ve muska içerisinde dinsel kaynağı barındıran doğal nesnelerdir. Muska ve ip sağıltmaları temas ilkesine bağlı dinsel-sihirsel pratiklerdir. Baş ağrısı için takılan okunmuş düğümlemiş ipler ise aynı zamanda benzerlik-taklit büyüünün örneğidir. Ağrıyla özdeşleştirilen düğümler ipin üzerinde atıldıkça ağrının gidebileceği düşüncesi doğmuştur, bu da duygusal bir büyü türüdür. Çünkü Frazer’a göre (2004) varlığın benzeri üzerinde gerçekleştirilen herhangi bir uygulama, yakınlıktan (sempati) dolayı varlığın direkt kendisine yapılmış gibi sayılmaktadır. Buna bağlı olarak büyü, “etki altına alınmak istenene benzeyen, onu taklit eden bir tasvirin ya da simgenin

⁶⁸ Saha çalışmasında baş ağrısı olan bir kişi bu uygulamayı yaptırarak şifa bulmuştur. Tedavi usulünde, kişinin başını iple ölçtükleri zaman yamuk olduğu fark edilerek bu yamukluğu düzeltmek için de yukarıda aktarıldığı şekilde uygulama yapılmıştır. Tedavi alan kişi uygulamadan sonra baş ağrısının geçtiğini aktarmaktadır.

üzerinde gerçekleştirilir.” (Esirgen, 2014, 93) ki, burada ipler üzerine okunup düğüm atılması şeklindedir. Bunlara okunan dualar da içerik olarak korunma duaları olup ağrıların tedavisi için de şifalı dualardır. Sağaltmanın son kısmında yer alan *avuca biraz tuz ve su koyup kişinin yüzüne vurulur* işleminin amacı ise; hasta kişide yer alan nazar, kötü ruhlar ya da hastalıkların tuz ve su gibi tedavi edici doğal nesneler aracılığıyla uzaklaştırılmasıdır. Tuzun ve suyun şifalı yönü Anadolu’da sıkça aktarılmaktadır. Nazar olan kişiye tuz vasıtasıyla sağaltma yapılmaktadır. Suyu okuma ve hasta kişiye içirme dinsel-sihirsel ritüeli içeren bir pratik örneğidir. Dinsel kökenli pratiklerin genelinde Hz. Peygamber’in tavsiye ettiği uygulamalar da yer almaktadır. İslam dini kaynaklı tedavi yöntemlerinde öncelikli Kur’an’dan şifa ayetlerinin okunmasına dikkat edilmektedir. Bu ayetler direkt bu örnekte olduğu gibi hastaya, suya ya da bir gıdaya okunmaktadır. Su ve gıda hasta tarafından tüketilmektedir. Hz. Muhammed bazı sahabeye bazı hastalıklar için rukye yapma izni vermiştir. Nazar, yılan sokması (zehirli hayvan sokması), kanama vb. hastalıklar bunlara örnektir (Kılıç, 2017; Atmaca, 2010).

Baş ağrısına yönelik dinsel-büyüsel uygulama örneklerinden sonra bitkisel em’lerle yapılan sağaltma örnekleri de mevcuttur. Baş ağrısı için kullanılan yabani kekik, Yunanca thumon yani koku anlamına gelen, etkin bir kokuya sahip eski Yunan’da asaletin ve cesaretin bitkisidir. Zenginlerin kapı önlerinde kekik tütsüleme ritüeli vardır (Gezgin, 2007). Dünyada kekiğin tedavi amaçlı kullanımı yaygındır. Siirt’te de baş ağrısını kesmede yabani kekik kullanılmaktadır. Kürtçe “pûjan”, Türkçesi yabani kekik olan bu bitkiyi sıcak suyun içerisine koyup başın üzerini battaniyeyle örtüp buharı içine çekilmektedir. Kekik, sinüsleri açarak baş ağrısına iyi gelmektedir. Papatya da aynı şekilde tedavi etmektedir (KK. 86). Burada yabani kekik kaynatılarak hastaya verilen, tedavi edici bir em’dir. Diğer bitkisel em’ler kına, civan perçemi ve papatyadır. Kınanın Eski Türklerde vebaya karşı kullanıldığı, dövülmüş rezene tohumuyla lapa şeklinde baş ağrısı için de tercih edildiği aktarılmaktadır (Ünver, 1938; Durdu ve Durdu 2006).⁶⁹ Kaynak kişi, her altı ayda bir baş ağrısının tedavisi için saçlarını kınaladıklarını (KK. 32) aktarmaktadır. Civan perçemi ve papatyayı öğütüp kaynattıktan sonra içmek migrene iyi gelmektedir (KK. 83).

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Durdu & Durdu, 2006).

Baş uzvu ile ilgili yapılan diğer bir dinsel-büyüsel sağaltma pratiği sarılık hastalığına yöneliktir. Sarılık hastalığını tedavi için Siirt'te ve ilçelerinde halkın belirlediği bazı türbelerden hem su hem de toprak alarak başlarını yıkamaktadırlar. Bunlardan birisi de Kurtalan-Gürgöze köyündeki Şeyh Arap Türbesidir. Halk türbenin suyunun ve toprağının sarılık hastalığına iyi geldiğine inanmaktadır. Sarılık hastaları toprağı suyun içine karıştırıp başlarını yıkamaktadırlar. Kaynak kişi, tanıdık birisinin çocuğunun sarılıktan kurtulmak için doktora çok gittiğini, tedavi olamadığını, bu bahsedilen türbenin suyu ve toprağıyla çocuğun başını 3-4 kere yıkadıktan sonra düzeldiğini aktarmaktadır. Bu türbeye sarılık için yalnızca çocukların gitmediğini yetişkinlerin de sarılıktan kurtulmak için gittiklerini (KK. 67) ifade etmektedirler. Burada türbeden alınan toprak ve su varlıkları önemlidir. Toprak, maden kökenli em'lerle yapılan sağaltmalar içeriğine dâhildir. Em, "İlâç, merhem" (TDK, 1998, 704) demektir. Buradaki em, topraktır. Toprak ve su, anasır-ı erbaa'nın (dört temel unsur: ateş, toprak, hava ve su) iki kaynağıdır. Toprak bu unsurlardan en verimli olanıdır. Toprağın üstü, besleyici bir anadır, altı başka bir hayat alemini içermektedir. Toprak her şeyi bağrında yetiştirmektedir. Türkler, göğ'e (ata), toprağa da (ana) demektedirler. Toprağın, kuşatıcı, çok cihetli özelliklere sahip olması onu "ana" kelimesiyle birleştirmektedir. Şamanizm'de ise anasır-ı erbaa, beşe çıkar. Toprak, su, ateş ortak iken demir ve ağaç unsurları farklıdır. Bu beş kutsal unsur aynı zamanda beş ciheti de temsil etmektedir (Uraz, 1994; Ögel, 1995). Çeşitli tedavi yöntem ve tekniklerinde yararlanılan unsurlardan birisi olan toprak, Anadolu Türk halk hekimliğindeki sağaltmalarda, "yeme, yalama, yutma, su ile karıştırıp içme veya yıkanma, sürme, basma veya yatma şeklinde vücudun tamamını ya da ayağı toprakla temas ettirme, birtakım nesneleri toprağa gömm'e" (Tek, 2018) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulamada su ile karıştırıp içme veya yıkanma maddesinin yer alması söz konusudur. Edirne'de de bu uygulamaya benzer şekilde sarılık hastalığından kurtulma metodu olarak, ölen kişinin mezarından alınan toprağın su dolu bir kaba konulup 1, 2 gün bekletildikten sonra hasta kişiye içirilmesi şeklinde yer almaktadır (s. 192, 197).

Diğer şifa verici temel unsur ise "su"dur. Su başlangıçtır. İnsanın yaratılışı sudur. Türk yaratılış mitinde kozmosun sudan türemesi söz konusudur ve bu sebeple yaratılışın başlangıç nüvesi sudur. Bütün canlıların yaratılışında su vardır (Bayat 2007b). Su, bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil ettiği için ayrılmamışlığın da ilkesidir. Her türlü kozmik olayın temeli, bütün tohumların taşıyıcısı, bütün biçimlerin

kaynağı ve bir felaket ya da kendi gerilemeleri sonucunda dönecekleri ilk özdür. “Her biçimin öncülü ve her yaratının desteği” olduğu için şifa ve tedavi edici özelliği fazladır. Suyu temas etmek, her zaman yenilenmeyi temsil etmektedir, çünkü eriyip giden sonra yeniden doğacaktır. Bütün potansiyel güçleri kendisinde topladığı için (hayat suyu) yaşamın da ta kendisidir (Eliade, 2003a, 196-197). Su ve toprağın içerdiği anlam zinciri fazladır ve dinlerden, inanç sistemlerine hayatın her karesinde iki unsur karşımıza çıkmaktadır. Bu pratikte halk türbe toprağına ve suyuna güç, kudret, şifa vericilik, tedavi edicilik gibi manalar yüklemişlerdir. Toprak ve su sarılık hastalığının iyileşmesi amaçlı yardımcı unsurlardır. Halk su ve toprakla yıkanarak kendilerinde var olan sarılık hastalığını su ve toprağına geçirerek kendisinden uzaklaştırmaktadır.

Baş ağrısına dair yapılan uygulama örneklerinden bir diğeri de halkın kabul ettiği yerdeki şifalı su ile başın yıkanmasıdır. “Kariya Nüzul” denilen yerdeki çınar ağacının altından akan şifalı suyun baş ağrısına iyi geldiğı halk arasında bilinmektedir. Buradan alınan su başa üç çarşamba dökülmektedir (KK. 33). Şirvan ilçesinde yapılan bu uygulama örneğinde, kutsal ağaç ve su sembollerinin bir araya gelerek şifa verici özellikleri yansıttıklarını görmekteyiz. Bahsedilen ağacın altından akan suyun özellikle şifa verdiğine inanılması, ağaç-su kültlerinin mitik kaynaklara bağlı kutsallıkta birleştiklerinin göstergesidir. Ağaç kültü; “hayatı, ölümsüzlüğü, bilgeliğı, gençliğı ya da genç kalmayı, üç katmandan (yer altı, yer üstü ve gökyüzü) oluşan alemini birbirine bağlamayı ifade eden “kozmik ağaç” sembolüdür. Türk inanış sisteminde ve diğeri inanç sistemlerinde ağaç genellikle bu şekilde, hayat ağacı, dünya ağacı olarak temsil edilmektedir (Ergun, 2004). Üç kozmik düzey, yeryüzü-gökyüzü-alt bölgeler birbirleriyle sürekli iletişim halindedir (Eliade, 1991) Bu evrensel iletişimi sağlayan öge kimi zaman evrensel sütun, “axis mundi”, kimi zaman kutsal, yüce bir dağ, kimi zaman ise “hayat ağacı”dır. Hayat ağacının önemli özelliğı, dünyanın merkezinde yer almasıdır ve üç kozmik alanı (yer altı, yer üstü ve gökyüzü) birbirine bağlamaktadır. Ritüellerde kozmik ağacın tercih edilme nedeni bu ağacın (direk, merdiven) büyüsel olarak gökyüzüne kadar uzandığı inancıdır (Ergun, 2004, 18).

Ağaç hakkında kaynaklar fazla olduğu kadar su hakkındaki kaynaklar da fazladır. “Denizleri, gölleri, ırmakları, kaynakları, çeşmeleri ve yağmuru da içine alan su kültüründe; su, kimi zaman kendisine ibadet edilen bir obje, kimi zaman da kült aracıdır.” (Örnek, 1971, 104) Suyun, kimi ilkelde doğrudan bir tanrı, kimi ilkelde arıtıcı bir tapım aracı olduğu aktarılmaktadır. Pek çok dinsel-büyüsel işlem, su

vasıtasıyla yapılır. Hristiyanlardaki vaftiz bunun en güncel örneğidir. Mısır’da Nil’in, Hindistan’da Ganj’in vb. kutsallığı suya tapınmanın çeşitli örneklerini yansıtır (Hançerlioğlu, 2000). Bahsedildiği üzere ağacın altından gelen suyun kutsal olduğuna inanan halk, baş ağrısı için üç çarşamba bu su ile başlarını yıkamaktadır. Siirt ve ilçelerinde sağaltımlar genellikle üç çarşamba yapılmaktadır. Çarşamba günü ritüelleri sahada yoğunudur. Üç çarşamba egzama okuma (KK. 15), alerji, mantar, egzama durumlarında üç çarşamba bir ekmek bir soğan kaynak suyunun oraya bırakma (KK. 32), kurşun dökmek çarşamba sabahtan (KK. 35) tercih edilen uygulama örnekleridir. Kaynak kişilere göre çarşamba günleri kötü ruhların yeryüzünde gezdikleri ve insanlara kolay musallat oldukları bir gündür (KK. 32). Bazı ritüeller de büyükler tarafından bilinçsiz şekilde çarşamba yapılmış, bunu görenler de sorgusuz devam ettirdikleri için uygulamayı çarşamba yapma ya da yapmama olarak kalmıştır. Nitekim “havas ve hüddam ilminde, aktarıldığı üzere, çarşamba günü tılsım yazma, bağlama ve bağ bozma büyülerini gerçekleştirme” gibi büyüsel-kötücül işlemlerin sıkça yapıldığı bir gündür (Polat, 2018). Bu sebeple Siirt ve ilçelerinde hem psikolojik hem de diğer hastalıkları olan kişiler çarşamba günü türbe ziyaretlerine gitmektedirler ve çarşamba günü iyileşeceklerine inanmaktadırlar. Buradaki ağaç ve su tedavi edici özelliğe sahiptir ve üç sayısıyla birlikte sihirsiz güce sahip nesneler olarak kabul edilmektedir. Üç sayısı burada motiftir, ağaç ve su ise şifa özelliklerinden dolayı birer güç unsurlarıdır. Temas büyüüne bağlı olarak bu nesneler hasta kişileri tedavi etmektedirler. Bölgede yer alan sular⁷⁰ halk tarafından kutsal kabul edilmekte ve çocuğu olmayanlar, konuşamayanlar, vd. farklı hastalıklara sahip olanlar bu sulardan şifa inancı ile içmekte veyahut bedenlerini bu sularla yıkamaktadırlar. Doktor ve ilaç yetersizliğinden dolayı halk bu örnekteki gibi tedavi metotları uygulamıştır. Kaynak kişi, başı ağrıyan kişiye nar suyu içirdiklerini ve iyileştğini, sarılık olan kişilere bir adam okuyup Allah’ın hikmetiyle sarılığının gittiğini (KK. 114) söylemektedir. Ayrıca Siirt ve ilçelerinde *pirik* denilen, tecrübeli kişiler, halk tarafından hekim olarak addedilmişlerdir ve hastalıkları bu kişilerin tedavi ettiği inancı yaygındır.

Bölgede rastlanılan bir sağaltma türü de parpılama içerisinde yer alan dövme/dak’tır. Dövme sözlükte (TDK, 2005): “Vücut derisi üzerine iğne vb. sivri bir araçla çizilmek ve içine renk veren maddeler konulmak yoluyla yapılan yazı veya resim” olarak tanımlanmıştır (s. 571). İnsanlar yaşadıkları toplumun değerlerini yansıtmak

⁷⁰ Şifa dağıtıcı sular için ayrıca bk.: (Karakaş, 2012).

için çeşitli semboller, işaretler üretmişler ve bunların bir kısmı zamanla sihir, tılsım ve büyüsel nitelik taşıyan değerlere dönüşerek farklı anlamları yansıtmıştır. “Sembollere verilen kutsallık, sosyal yapıda meydana gelen bireyselliğin toplumsal dönüşümüyle birlikte ortak bir değişim sürecinden geçer.” (Begiç& Çapık, 2020) Totemizmin ve animizmin anlam verdiği süs ve ziynetlerin “yüzde ve bedende keskin bir aletle yapılan yarmaların, sakatlamaların ve dövmelemin” totemik anlamlarının olabileceği akıllara gelmektedir. Dövmeler, toplumların yaşama dair ürettiklerinin somut bir işaretle dışa vurumudur (s. 154). Dövmeler sadece süs, amblem, bir asalet işareti veya toplumsal hiyerarşi aşamasını yansıtmazlar, aynı zamanda “birer ders ve tinsel bir ereklilik” içeren mesajlardır. Dövme, yalnızca bedene işlenen bir resim değildir, aynı zamanda ruha işlenen bütün gelenekleri ve soy felsefesini yansıtan bir içeriğe de sahiptir (Levi-Strauss, 2012). Yazının ilk atası olarak kabul edilen dövme, tarihin eski dönemlerinde tüm toplumlarda görülen kültürel bir objedir ve “süsleme veya mesaj verme amacıyla, belirli kültürel figürlerin, bedene; derinin alt yüzeyine nakşedilmesidir.” (Çağlayandereli ve Göker 2016) Dövme “damga” bir nevi işaret, sembol kişinin kimi zaman meslek grubunu, sosyal statüsünü veya aşiret, tarikat gibi bağlı bulunduğu topluluğu belirtmek için yapılmaktadır. Anadolu’da ise dövme motiflerinin kişiyi hastalıklardan, nazardan koruduğuna; güzellik ve yiğitlik getirdiğine inanılmaktadır. Mümtaz Fırat, *Güneydoğu’da Geleneksel Dövme ya da Dek ve Dak* ⁷¹ (2019) adlı kitabında; Mardin, Gaziantep, Kilis, Şanlıurfa ve bu şehirlerin birçok ilçesinde saha araştırması yaparak farklı coğrafyalara ve tarihsel dönemlere ait dövmeye dair veriler derlemiştir. Bu verilerden ortaya çıkan sonuç; dövmenin evrensel bir olgu olduğu, bu evrensel olgunun yerel insanlarda dövme yapım teknikleri, dövmelerin simgelerindeki değişiklikler nedeniyle farklılıklar oluşturduğu, hepsinin yapılma sebeplerinin dinsel-inançsal pratiklere dayandığı ve süs amaçlı yaptıkları şeklinde ifade edilmiştir. Saha çalışmasında da dak/dek’e yönelik ortaya çıkan yargı, burada da geçtiği üzere süsleme amaçlı yapılmasıdır (KK. 163). Kaynak kişinin aktarımına göre, evli ve bekar kadın yüzündeki sembol olan dak vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Çeneden göğse kadar dak olan kadınlar vardır. Genelde güzellik olsun diye yaptırmakla birlikte romatizma ya da baş ağrısı için şakaklara yaptıranlar da yer almaktadır. Yezidilerin yaşadığı Kurukavak köyündeki kaynak kişinin aktardığı dak yapma süreci şu şekildedir:

⁷¹ Mardin yöresinde özellikle Kürtçe ve Arapça konuşan topluluklar dövmeye, dak/dek demektedirler.

“Kayınvalidemde dak var. Başı ağrıyanlar çarşamba günü, kız çocuğu olan annenin sütünü isle yoğururlar. Bu maddeyi yapacakları yere iğneyle kan akıtana kadar vurduktan sonra sürerler. Sürülen yer bir hafta boyunca kabuk bağlar, iyileştikçe siyah iz kalır. İs tencerelerin kenarından kazınarak alınır. Güzellik için farklı çiçekler, semboller yapanlar da vardır.” (KK. 57).

Yapılan bu dakın baş ağrısına iyi geldiğini aktarmaktadırlar. Yezidilerin inancında aşireti belli etme ya da belirli bir sembolü gösterme gibi farklı amaçlar için dak yer almamaktadır. Eskiden aktarıldığı şekilde yapılan dak günümüzde ise yerini dövme şekillerine bırakmıştır (KK. 57). Dak/dek tedavi, şifa amaçlı yapılmasına dair Winifred Smeaton'un *Tattooing Among The Arabs Of Iraq* (1937) adlı eserinde kadınların yüzlerine büyü ve tedavi için sıkça yaptıkları aktarılmaktadır. Gözdeki ağrı için bu kaynak kişinin aktardığı gibi şakaklara nokta şeklinde yaptıkları, doğumdan sonra bacak ağrıları için, erkeklerin de özellikle bilek burkulmaları için yaptıkları ifade edilmektedir. Buradaki dakın tedavi amaçlı yapılması işlemi, parpılama yöntemi devreye girmektedir. Parpılama, hastaların vücutlarını çizerek, delerek, dağlayarak, keserek veyahut vücutlarına değnek vurarak yapılan tedavi işlemidir. Sülük vurma da bu işlemin içerisine dâhil edilmektedir. Burada yüze yapılan dak, baş ağrısını dindirmek amaçlı yapıldığı için bahsedilen sağaltma yöntemi içerisinde yer almaktadır. Bu işlemde sihirselsel ya da dinsel bir etken söz konusu değildir. Doğal bir sağaltım söz konusudur.

Fotoğraf 12. Şakaktaki Dak Örneği



Diğer bir parpılama yoluyla yapılan sağaltım örneği de kabakulak hastalığıdır. Siirt merkezde yaşayan bir kaynak kişinin kabakulak hastalığının sağaltımı aşamasında başının arkasına çizik atılarak kanatma işlemi gerçekleştirilmiştir. Bir nevi başa hacamat yapma işlemi örneği gibidir. Bu işlemin dikkatli yapılması

gerekmektedir ve baştan fazla kan akıtılmamalıdır. Kaynak kişi bunun şifa olduğu ifade etmektedir (KK. 89). Bu uygulama örneği de yukarıda bahsedilen parpılama yoluyla yapılan sağaltma işlemine dâhil edilmektedir. Çünkü, başa çizik atma durumu söz konusudur.

Buradan sonraki örnekler madensel, hayvansal ve bitkisel sağaltım örnekleridir. Bu uygulamalarda madensel, bitkisel ve hayvansal em' örnekleri birlikte yer aldığı için hepsi bütün şekilde aktarılmıştır. Çocuklarla ilgili başa yapılan diğer sağaltma örnekleri düşme durumlarındaki kurtarıcı pratiklerdir. Bebek başının üzerine düşünce başına metal bir araçla (kaşık olur, bıçak olur) bastırılmaktadır. Bu bastırma çocuğun başının şişmesini ve morarmasını önlemektedir. Yine diğer bir uygulama, şekerle ekmeği çiğneyip ya da hazır lokumu yaralı başın üzerine koyduğunuz zaman morluğun geçtiği görülmektedir (KK. 127). Taş, bıçak gibi maddeler ağrıyan ya da hasta yere tatbik edilmektedir. Bu tatbikten sonra nesne hastalığı devralır inancı hakimdir. İstanbul'da da baş yaralanmalarında başa bıçak koyma geleneği yer almaktadır (Aytar, 1976b). Bu örnekte aynı zamanda parpılama yoluyla sağaltım da söz konusudur. Burada ise, metali hastanın başına bastırma usulü söz konusudur ve madensel kökenli sağaltım örneğidir. Bunlara ilaveten düşme dışında başta başka bir yara varsa, atın pisliğini kuruttuktan sonra havende dövüp, iyice toz haline getirildikten sonra başa ya da yara olan yer neresiyse sürülüp yara kapatılmaktadır. Kaynak kişi, eskiden lokmanın yani doktorun kendileri olduğunu, şimdiki doktorların bu uygulamaları bilmediklerini ve bu uygulamanın iyileştirici yanının olduğunu aktarmıştır (KK. 121). Bu uygulama örneği hayvansal kökenli sağaltıma girmektedir. Bu içerikteki uygulamaları yapanlar genelde göçerlerdir. Göçerler, ilkbaharla birlikte Siirt ve ilçelerinden farklı il ya da ilçelere göçen kişilerdir. Bunlar doktora gitmeyerek, yukarıda aktarılan halk hekimliğine yönelik tedavileri sıkça uygulamaktadırlar. Doğayla iç içe yaşadıkları için ilaç yerine bitkisel ve hayvansal tedavi yollarını öğrenmişlerdir.

Siirt ve ilçelerinde sık görülen diğer bir hastalık, ayın tamamlanırken çocukları etkilediğine inanılan bağılı olarak adlandırılan “ay hastalığı”dır. Siirt'te sıkça karşılaşılan bu hastalıkta, çocukta kusma, ishal, ateş vb. durumlar olmaktadır. Hasta çocuk uyuduğu zaman başının yakınına soğanı parça parça kesip koyarlar. Soğanın kokusu çocuğa geçince çocuğun iyileşeceğine inanılmaktadır. Burada soğan bir nevi koruyucu unsur olmaktadır (KK. 87). Soğanın, sarımsağın hastalıkları tedavi edici

güçleri yüksektir. Mutfaklara sarımsaklar asılır. Bebeklerin odalarına kesilen bir dilim soğanın üzerine karanfil ile konulur. Bebeğin nefesi açılır, rahat uyumasını sağlar.

Sahada ağlama nöbeti geçiren bebeğin başının ağrıdığına inanılmaktadır. Kaynak kişinin ifadesine göre: “Bir bebek ağlama nöbeti geçiriyorsa, baş ağrısı varsa kulağına hafif anne sütü damlatılır.” (KK. 8) uygulaması yer almaktadır. Bölgede göz, baş ağrıları, yaralar için anne sütü öncelikli ve etkin bir tedavi unsurudur. Anne sütünün dünyanın birçok yerinde ampirik olarak yaraların tedavisinde kullanıldığı, ancak bunun bilimsel olarak kanıtlanmadığı vurgulanmaktadır. Buradan hareketle; anne sütünün “epidermal growth faktör (EGF)” ve benzerlerini içermesi nedeniyle yara iyileşmesi üzerine olumlu etkiye bulunabileceği, ayrıca sahip olduğu çok sayıda antibakteriyel faktör nedeniyle ikincil bakteriyel enfeksiyonları da önleyebileceği yorumu yapılmaktadır (Acıduman& Arda, 2011). Bu örneği Dede Korkut’taki, Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikayesinde geçmektedir. Boğaç’ın okla yaralanmasına merhem olarak: “Tagçicegi anan südi sana merhemdür.” (Ergin, 2018, 90) denilerek anne sütünün yaraya şifa olduğu görülmektedir.

4.1.2.2.3. Nazara Yönelik Uygulamalar

Nazar sözlükte (TDK, 1998): “Belli kimselerde bulunduğu inanılan; insanlara, özellikle çocuklara, evcil hayvanlara, eve, mala, mülke, hatta cansız nesnelere de zarar veren, bakıştaki çarpıcı ve öldürücü güç.” (s. 1635) olarak geçmektedir. Nazarın olmasına sebep olan gözdür. Nazar, gözden doğmaktadır. Kalem (68/51): “Neredeyse seni gözleriyle devirecekler.” Ayeti nazarın varlığına yönelik dini açıdan kanıt gösterilmiştir. Nazarın varlığı bilimsel olarak da ispat edilmiştir (Mahmuzlu, 2015).⁷² En eski çağlardan beri şarkta ve garpta büyüünün ve nazarın tesirlerine inanma olgusu yer almış ve bunlara yönelik tedbirler kökleşmiştir. Bu köklerin örneklerine Neolitik Çağda “magico-religious” (büyüsel-dinsel) eşyalar arasında taştan yapılmış veya fil dişinden oyularak kuş şekline sokulmuş boncuklar şeklinde Mısır, Malta ve İberia’da yer verilmiştir (Koşay, 1956). Göz azasında nazar hakkında ayrıntılı bilgi verildiği için burada kısa geçilmiştir. Anadolu’da nazar olan kişinin sağaltımına yönelik çeşitli pratikler mevcuttur. Siirt’in merkez ve ilçelerinde

⁷² Birleşik Krallıktaki Leeds Üniversitesi’nde, “The Evil Eye: Towards an Exhaustive Study” adlı başlıkta nazara yönelik kapsamlı çalışmaların yer aldığı bir ders verilmektedir (University of Leeds, 1979).

nazara yönelik bedenın azalarına yapılan uygulamalar zengindir. Aşağıda analizleri yer almaktadır:

Anadolu'nun birçok yerinde nazara karşı baş üzerine yapılan uygulama örneği ekmek ve tuz çevirmedir. Tuz patlatma/ döndürme, nazar kemiği yakma, kurşun dökme, tütsüleme sihirsels/ büyüsel işlemleri nazara şifa olarak görölmektedir. Tuzu başta döndürme uygulamasına Uşak'ın Duraklı köyünde de “tuz öveteleme” denilmektedir. Nazar değen kişinin başında tuz öveteleyecek kişi bir miktar tuzu eline alarak kişinin başının üzerinde dairesel şekilde tuzu döndürürken 3 İhlas, 1 Fatıha Suresi okumaktadır. Sonra tuz basılmayacak bir yere dökölmektedir (Kırımlı, 2004). Sahada buna benzer olarak kaynak kişi: “Önceleri nazar olan bir kişinin başında ekmek ve tuz efsunluyorlar, dualıyorlar ve sonrasında onları çöpe atıyorlardı.” (KK. 104) şeklinde ifade etmektedir. Bu uygulama dinsel-büyüsel sağaltma örneğidir. Burada nazar tuza göçürölerek kişinin nazar hastalığından kurtulması amaçlanmaktadır.

Şirvan'da kaynak kişinin aktarımına göre, bir kişiye nazar değdiyse başında tuz çevirip o tuzu ateşe atmaktadırlar. Kurtalan'da kaya tuzuyla da bu işlemi yapanlar vardır. Tuzu nazarlı kişinin başında çevirirken Ayetel-Kürsi, Felak, Nas gibi nazardan korunma ve kurtulma duaları okunmaktadır. Bebeğe de çocuğa da bu uygulama yapılmaktadır (KK. 32, KK. 50, KK. 78). Bu uygulamanın diğers bir usulü de nazarı değdirdiğine inandığın kişinin ismini kâğıda yazıp içine tuz koyup ateşte yakmaktır. Ya da sadece nazardan şüphelendiğin kişinin adını yazıp yakma ritüeli de yapılmaktadır. Bunu nazar ettiğine şüphelendiği kişinin önünde yapanlar da vardır (KK. 46). Kaynak kişi nazarın tüm kemikleri sızlattığını, kişiye ciddi rahatsızlıklar verdiğini bu yüzden mutlaka sağaltım yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Ateşe atılan tuz yandıkça çat gibi sesler geliyorsa nazarın patladığına inanmaktadırlar (KK. 5). Diğers kaynak kişi ise, nazardan dolayı başta tuzu çevirdikten sonra tuzu ateşe attıklarını, atarken de: “Elemtera fiş kem gözlere şiş, nazar değdirenlerin gözleri patlasın. Kem gözler patlasın, gitsin.” dediklerini (KK. 5, KK. 35) aktarmaktadır. “Elem tere fiş, kem gözlere şiş” sözü gibi anlamları açık ve tehditli sözler söylemek nazarın zararlarını önlemek amaçlıdır (Boratav, 2013). Tuz, Türk dünyasında ve Anadolu'da nazara uğramış ya da hastalanmış kişilerin sağaltımında ateş gibi sıkça kullanılan bir unsurdur. Tuzun hastayı iyileştirmeye yönelik tedavisi genellikle iki şekildedir: Birincisinde, tuzu direkt hastanın başında veya vücudunun etrafında

döndürdükten sonra ateşe atmaktır. İkincisinde, bir tavada ateşte kavrulan tuzu, ateşin arındırıcılık vasfına göre, hastanın başında veya vücudunun üzerinde patlatmaktadırlar. Tuzu, hastanın başı ya da vücudu etrafında döndürdükten sonra ateşe atma uygulaması genelde “göçürme” olarak geçen hastalığı yok etme yönteminde değerlendirilmektedir. Bu yöntemle hastalık tuza göçürülmekte ve ateşte yanarak tamamen yok olmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2012). Bu da Acıpayamlı’nın (1989) bahsettiği ırvasa, doğrudan doğruya vücutla ilgisi olmayan, hastayı etkileme amacı taşıyan, psişik içerikli metottur. Bu pratikte de tuzun başta döndürüldükten sonra ateşe atılmasının nedeni, kişiye gelen nazar ve daha ne kötülük varsa başından tamamen gitmesi amaçlıdır. Tuz, ateşte yanıp bittikçe kişide rahata, huzura ermektedir. Yukarıdaki uygulamanın benzerini Aydın’da görmek mümkündür. Aydın’da nazar olan kişinin yakınından birisi avuç içine aldığı bir miktar tuza 1 Fatiha, 3 İhlas okuyup hastanın başında 3 kez dolandırdıktan sonra ateşe atmaktadır. Ateşe atılmadan önce orada bulunanlara tuzdan tattırılmakta ve ocağa atılan tuzdan cızırtı sesleri gelmektedir (Çıblak, 2004). Nazar, bedende ve ruhta olumsuz etki bırakmaktadır. Bu kötü, negatif etkiden korunmak ve kurtulmak amaçlı, nazara yönelik inanca bağlı; başta tuz ve ekmek çevirmek gibi uygulamalar yapılmaktadır. Bu uygulamalarla, kötü enerji gelmeden önce tedbir alma, gelen kötü ruhları kovma, nazarı def etme amaçlanmaktadır.

Siirt ve ilçelerinde nazardan korunmaya yönelik yapılan uygulamalardan bir diğeri de bir ailenin üst üste ölen çocuklarından sonra yaşayan bir çocukları varsa (kız-erkek fark etmez); çocuk yürümeye başladığı zaman nazardan koruması için başını kel yapmaları durumudur (KK. 87). Başta saç, güzelliğin, dikkat çekicilikte öncülüğün merkezidir. Anadolu’da çocuk ölümlerine engel olmak için çeşitli uygulamalar yapmışlardır. Bu sebeple halk bu ölümlere çare olarak kendi inançlarına göre ritüeller geliştirmiştir. Baş kel yapma da bunlardan birisidir. Saçı olmayan bir erkek ya da kız çocuğu saçlı olana göre daha çirkin gözükmektedir. Maksat da bebeği çirkin göstererek nazarı üzerinden kaldırmaktır. Karşıtlık ilkesine bağlı nazardan korunmayla alakalı bu uygulama bir şeyi zıddıyla etkileme temeline dayandığı için beklenen etki gerçekleşmektedir (Esirgen, 2014). Çocuklar bu büyüsel uygulamayla korunmaktadırlar. Yine çocukları nazardan korumak için berelerine: “*Polef ve kespik taşı asarlardı. Polef; kurşunun yarım ay şeklinde olanına verilen isimdir. Beyaz ortası*

delik deniz taşı gibi olana da “kespik taşı” denilmektedir.” (KK. 75).⁷³ Mavi boncuk ve türlü nazarlıklar kötü gözün etkisinden, kötü bakıştan, yıldırımlık gibi insanları ve çocukları korumaktadır (Tanyu, 1976). Burada çocukların bereleri üzerine asılan demir, taş gibi nesneler karşıdan bakan insanın dikkatini çekeceği için nazarın çocuk üzerinden dağılmasını sağlamaktadır. Çocukların saçını kazıtmayan aileler de polef ya da kespik taşını çocuğun berelerine asma uygulamasını tercih etmektedirler. Bahsedilen nesneleri çocuğun başına asmak temas ilkesine bağlı büyüsel bir işlemdir. Burada polef ve kespik taşı, Tanyu’nun (1992) da belirttiği gibi “kendilerinde gizli güçler bulunduğu inanılan bazı tabii nesne” (s. 501) tanımında olduğu için çocuğun bedeniyle temas kurarak gelebilecek nazarları çocuğa değil kendisine çekmektedir. Demirin de taşların da kendilerine has tılsımları vardır. Demir, ileri ve karışık kültüre sahip halklarda bile olağanüstü büyüsel-dinsel öneme sahiptir. Demir parçaları, sihirsel enerji kaynaklarına işaret etmektedir. Özellikle bıçaklar şeytanları uzaklaştırmaktadır. Avrupa’nın kuzeydoğusunda demir nesneler ekini, kötü havaya ve nazara karşı korumaktadır. Slavlar demiri tamamen kötü ruhlardan korunmak amaçlı kullanmaktadırlar. Demirin çıkardığı ses kötü ruhları ortamdan uzaklaştırmaktadır (Eliade, 1992; Eliade, 2003c). Demiri üzerinde taşıyan kişi, demirle yaptığı temas sonucunda demirdeki özelliği yani demirin madendeki sağlamlık vasfını kazanmış olarak korunmaktadır. Böylece öldürücü kudret, kötü göz etkisi demire ya da taşa sihir prensibine göre temas ederek geçmektedir. Çünkü sihir prensibine göre, bir bütünün parçaları uzaklıkları ne kadar olursa olsun fark etmez, birbirleriyle temas halindedirler. Bu üzerinde mavi göz bulunan nazarlıklar için de geçerlidir. Mavi gözlü nazarlıklar, sihir prensibine göre özellikle mavi gözden gelebilecek nazarları, kötülükleri üzerindeki mavi renge intikal ettirerek kişiye zarar gelmesine engel olmaktadır (Acıpayamlı, 1962). Bu uygulamada demirden olan polef ve nazar için kullanılan kespik taşı çocukları; nazar, cinlilerin musallat olması ve kötü her türlü ruhlardan gelebilecek sıkıntılara karşı korunma amaçlı berelere takılmaktadır.

⁷³ Kespik taşı, nazar taşı olarak da bilinmektedir. Nazar boncuklarının da üzerlerine yapıştırılır, nazara karşı takılan beyaz bir boncuktur (Anonim, t.y.).

4.1.2.2.4. Diğer Uygulamalar

Geçiş dönemleri uygulamaları, halk hekimliğine yönelik uygulamalar, nazara yönelik uygulamalar içeriklerinde yer almayan örnekler ve analizleri diğer uygulamalar başlığında değerlendirilmektedir. Başlıklar içeriklere göre yer almıştır.

4.1.2.2.4.1. Başta Çevirme-Baş Dokundurma-Baştan Dökme

Başta döndürme ritüeli, “kansız kurban” olarak geçmektedir. Türk boylarında müşterek olan kansız kurbanlardan birisi de “saçı”dır. Saçı, her kavmin emeğiyle kazandığı, en kıymetli ve mübarek saydığı nimetlerdir. Örneğin; göçebe kavimlerde süt, kırmızı, yağ, çiftçilerde, buğday, darı, şarap, tüccar topluluklarda para saçısı olarak kabul edilerek dağıtılmaktadır (İnan, 1976). Bu bahsedilen nimetler başta çevirme, başa atma, başa saçma gibi ritüellerle kansız kurban içerisinde saçılarak hibe edilmektedir. Hibe edilecek nesneler başta döndürülerek nazara, belaya, kazaya karşı savunma geliştirmektedir. Ayrıca, Türk kültüründeki kurban ayinlerinde yer alan dönme hareketi eskilerden beri uygulanmaktadır. Dönme ile yapılan ibadetler, “kansız kurban, yeniden doğum, kötülüklerden korunma amacı” içeriklerinde yer almaktadır. Kansız kurban genellikle bir nesnenin etrafında dönme ya da nesneyi bir şeyin etrafında döndürme (insanın başında darı, ekmek, para vb.) şeklindedir. Bu sayede kötü ruhlar kovulur, nazarın def olacağı inancı yaygındır. Ayrıca dönme ritüeli “kozmik döngü”ye göndermedir ve her kozmik döngü beraberinde yeniden doğuşu getirmektedir (Taş, 2020). Kansız kurban törenleri genellikle kriz olarak yaşanan geçiş dönemlerinde kendisini göstermektedir ki, “eşiğe yağ, bal sürmek, gelinin başına darı, para, fındık, fıstık gibi nesneler atmak” (Çeribaş, 2019) bunlardan en yaygın olanlarıdır (s. 338).

Ağrı’da Elya/İlya aşiretinde çocukların başında sıcak ekmek kırma ritüeli vardır, bu ritüel; nazar ve diğer sıkıntılardan, belalardan korumak amaçlı yapılmaktadır. Başında sıcak ekmek kırılan kimsenin 7 beladan korunduğu inancı hakimdir. Başına ekmek dolandırma, başında ekmek kırma ritüelleri aynı inancın yansımalarıdır. Bu uygulama kuzey ve güney Azerbaycan kültürlerinde daha yaygındır (Kalafat, 2010b). Siirt’in ilçelerinde ise başta çevirme ve başa dokundurma uygulaması sünnet olacak çocuk üzerinde yapılmaktadır. Sünnet olacak çocuk bir eşikten yeni bir eşiğe geçeceği için yaşayabileceği kötü bir duruma karşı engel olma amaçlı başında sadaka çevrilmektedir. Baş, vücudun temel mekanıdır. Baştan def etme

amaçlı uygulanan sadaka çevirme ritüelinin arka planında, olabilecek her türlü bela ve sıkıntıya karşı kansız kurban olarak sunulan sadakanın yani paranın kişiyi korumasıdır. Burada sınırlar belirlenmektedir. Bedenin temel sınırlarının başladığı yer baştır. Başla, halka belirlenir, sınırlar döndürülür ve bu döndürmeyle geçiş ritüellerinde yaşanabilecek herhangi negatif bir durum koruma ve kontrol altına alınmaktadır. *“Sünnet olacak çocuğun başında sadaka çevirirler. Annem, sünnet olan çocuğumun başında sadaka çevirdi ve çocuğumun kirvesine verdi. Kızın da başında nazar olmasın diye sadaka çevirenler vardır.”* (KK. 84). Diğer bir kaynak kişi bu ifadeleri destekler mahiyette şunları aktarmaktadır:

“Başının gözünün sadakası olsun derler ya, sadaka para vereceğin zaman başında çevirenler vardır. Hatta saçına ve bedenine de parayı sürüp Perşembe gezen fakirlere bu sadaka paralarını verirlerdi. Gıda verirken böyle yapmazlardı. Adak paraları verirken özellikle böyle adet yapılırdı. Çocuğum üniversite kazansın, adak param deyip bedenine sürüyorlardı.” (KK. 91).

Buna ilave olarak, Siirt'in ilçelerinde sadaka vermeden önce sadakayı verecek kişi kimin niyetine verecekse onun başında üç kere sadakayı çevirmektedir. Bunu da özellikle çocukları için uygulamaktadırlar. Çocuklarının başındaki sıkıntı çıksın gitsin amaçlı bu ritüeli yapmaktadırlar (KK. 107, KK. 114). Ayrıca yolcu, yolda başına gelebilecek kazalara karşı korunmak maksatlı yola çıkmadan önce başında sadaka çevirmektedir (KK. 136).

Geline, yolcuya, çocuklara yapılan başta çevirme ritüelinin aynı zamanda asker için de yapıldığı aktarılmaktadır. Kültürümüzde asker uğurlama, karşılama törenleri yaygındır. Türk halkı askerliği kutsal bir görev olarak kabul eder ve askere gidecek kişinin ellerine kına yakma, arkasından su dökme, kurban kesme gibi ritüelleri sıkça tercih etmektedir. Siirt'in Şirvan ilçesinde bunlardan farklı olarak askere gidecek kişinin “başında ekmek kırma ritüeli” uygulanmaktadır. Kaynak kişi: *“Ekmek kutsal nimet olduğu için, asker de musibetlerden korunsun diye başında ekmek kırılır.”* (KK. 32) demektedir. Ayrıca asker geri dönünce başına şeker, kuruyemiş ne varsa saçılmaktadır. Bunu yapmalarının nedeni de asker ağız tadıyla gitti ve ağız tadıyla geldi, ağzının tadı daim olsun, amaçlıdır (KK. 32). Bu ritüele ek olarak, asker gittikten sonra kapıya ekmek asılmakta, asker gelene kadar o ekmek kapıda kalmaktadır. Asker geldikten sonra sağ salim geldiği için ihtiyaç sahiplerine ekmek dağıtılmaktadır (KK. 36). Burada ekmek asılması ve sonrasında sağ salim gelen asker için dağıtılması

ekmeğin; bereketin, hayata devamlılığın sembolü olmasından ötürüdür. Ekmek dağıtma bir saç uygulamasıdır. “Başın gözün sağ olsun”, diye önce kapıya asılmakta, “başın gözün sağ geldin”, diye de kapıdan saç, sadaka niyetli çıkarılmaktadır. Askerlik vazifesi kutsal olduğu için, kutsal kutsal ile koruma durumu söz konusudur. Anadolu’da askere giden oğlan için özel simit yaptırılmakta, asker genç o simitten bir diş ısırmakta, simidin diğer kısmı teskere alınıncaya kadar saklanılmaktadır. Askerden dönen genç simidin diğer kalan kısmını tekrardan yemektir. Böylece kısmetinin onu çekeceğine inanılmaktadır. Diğer yapılan simitler de askerin arkadaşlarına dağıtılmaktadır. Bu da saç ve hayır işleme örneğidir (Kalafat ve Yelis, 2012). Ekmek, simit, bunlar kansız saç örnekleridir ve ikisi de bereket sembolü oldukları için askerden dönen gencin dönüşü şükrüne yenilmekte ve dağıtılmaktadır. Ayrıca baştan şeker ve kuruyemiş saçma ritüeli; damat ve geline, yeni dişi çıkan çocuğa kısacası geçiş dönemlerindeki uygulamaların çoğunda görülmektedir. Bu baştan saçılanların hepsi aynı zamanda saç uygulamasının unsurlarıdır. Ağızları daim tatlı ve güzel olsun temennileri için şeker ve kuruyemiş ritüellerde öncelikli tercih edilmektedir. Ekmek/un ile kutsal vazifeye gidecek genci kutsama ve başına gelebilecek felaketlerden korumayı murat etmenin altında mitolojik kökenler vardır. Un ve undan yapılan ekmek, simit vb. ürünler kutsaldır, berekettir. Asker de bereketle ve korunmuş şekilde vazifesini tamamlasın ve dönsün bilinci yer almaktadır.

Siirt merkezdeki bir kaynak kişi ise başta para ya da başka bir nesne döndürme olayının kendilerinde olmadığını ifade etmektedir (KK. 122). Günümüzde başta döndürme ritüeli ise unutulmuş ve pek uygulanılmayan bir ritüeldir. Bu uygulamayı yapanlar genelde yaşlı kişilerdir. Siirt ve ilçelerinde başta çevirme ritüeline ek olarak başa değdirme ritüeli de eklenebilir. Bölgede yatır, türbe ziyaretleri ve adakları yoğun şekilde yaşatıldığı için bu mekanlara giden özellikle hasta olanlar, sınava girecekler, bebekler ve çocuklar için türbeye el sürüp sürülen eli mezkûr kişilerin başına, sırtına, yüzüne şifa amaçlı sürme uygulaması sahada görülmüştür. Bu uygulama dinsel yolla yapılan sağaltma biçimidir. Örneğin; yeşil türbe bezini zayıf ve ağlak çocukların başına çocuk sakinleşsin diye sürmektedirler (KK. 64). Sınava girecek çocukların zihni açılsın diye türbeye el değdirilmektedir, sonrasında o el çocuğun başına dokundurulmaktadır. Bedene uygulanan ritüel sayesinde kişiler beklentilerini tatmin etmektedir.

Siirt ve ilçelerinde çocuk ilk orucunu tuttuğu zaman başından şekerler dökme ritüeli kaydedilmiştir (KK. 18, KK. 89, KK. 127). Kaynak kişiye yapılan uygulama şu şekildedir: *“İlk orucumu tuttuğum zaman başımdan şekerler dökmüşlerdi, sonra o şekerleri yemiştım. Çocuk keyiflensin, hoşuna gitsin, ibadet ona hoş gelsin diye şeker dökme uygulaması yapılır. Sonra sevin sin diye çocuğu sırtımızda taşırız.”* (KK. 89). Burada da çocuğun yaptığına karşılık onu taktir etmek ve desteklemek amaçlı kansız kurban olarak başa şekerler saçma görölmektedir. Başından dökülen şekerler gibi hayatın da tatlı ve huzurlu olsun mesajı verilmektedir. Çocuk hayatın başındadır, tuttuğu ilk oruç onun için bir tür eşikten geçme durumudur. Baş uzvu; insanın hayata yönelik her adımının, geçiş ritüellerinin temel uygulama mekanıdır. Bu yüzden başa kurban verilmekte, saç dökölmektedir. Burada geçiş ritüeli olan ilk oruçla başa saçılan şekerlerdeki amaç, çocukta o ibadeti kalıcı hale getirmek, yaşadığı ilk eşliğini unutmamasını sağlamaktır.

4.1.2.2.4.2. Baş Yoluyla İlim Verme

Siirt ve ilçelerinde; hasta olanları kimi zaman ocak denilen kendilerinden önceki kişilerden bu konuda el almış yani ilim öğrenmiş ve güncel şekilde bu ilmi devam ettirerek kimi zaman da okuyarak nefesle tedavi eden kişilere sıkça rastlanmaktadır. Bu kişiler Seyyit, halk arasında ağzı dualı, el almış, şıfalı kişiler olarak tanımlanırlar ve soydan el alarak sağaltım işlemine devam ederler. Hastaları okudukları zaman hastanın şıfa bulacağına inanılmaktadır. İلمي olan bu kişiler kendilerinden sonra bu ilmin devam etmesi için çevrelerinde hastaları tedavi etme liyakatinde olan kişilere başa temas yoluyla bu ilmi aktarmaktadırlar. Kaynak kişi, ninesi öleceğı zaman ona: *“Sen öleceksin, nazar için nazar kemiklerini kim kıracak? Bize el ver, öğret ki, bu ilimler unutulmasın.”* (KK 35) demiştir. O da kaynak kişiye bu ilmini vermek istemiştir ancak kaynak kişi bu ilmi yapamamaktan korkmuştur. Kadın da vermek isteyince elini başına koyup şunları söylemiştir: *“Kendi üzerimden çıkarıp sana veriyorum, sana teslim ediyorum. Ölürsen şıfa işini sen yap.”* (KK. 35).

“Belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltma gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimseler” (Boratav, 2013) ocak ya da ocaklı ifadeleriyle anılmaktadırlar. Ocaklıların hastalıkları sağaltma yöntemleri çoğu zaman büyüölük işlem olmakla birlikte ayrıca bir şeyler yemek, içirmek, vücudun ağrıyan yerine belirli bir maddeyi sürmek, bağlamak, ilaç saydığı maddeyi kullanmak gibi işlemleri de

vardır. Ocak olan kişiler çoğunlukla bir yataının yakınındaki köyün halkından, ermişin soyundan yahut türbesinde görevli olmaya bağı kendilerinde yetki olduğunu düşünenler olabilmektedir. Ocaklı, erkek de kadın da olabilmektedir. Erkek hastalara erkek ocak, kadın hastalara kadın ocak bakmaktadır. Ocaklık atadan oğula veya anadan kıza geçebilmektedir. Ocaklı kendi soyundan olmayan birisine de el verebilmektedir, büyüük gücünü kendisinden sonra sürdürmesi için başkasına aktarabilmektedir. Ocaklının, kendindeki şifa gücünü vermeyi uygun gördüğü kişi onun önünde diz çökerek elini öpmekte, ocaklı el verdiğini bildiren sözleri söyledikten sonra, kişinin ağzına tükürmekte ya da tükürür gibi yapmaktadır (s. 129-130). Bu örnekteki ocağı aktarım usulü ise başa aktarım yoluyla gerçekleşmektedir. Bu kişiler okuyup üfleyerek, muska yazarak ya da burada geçtiğı üzere nazar için nazar kemiğı kırarak sağaltım yapmaktadırlar. Kökenleri şamanlara dayanan bu ocaklı, izinli, büyücü, hocalar ve bazı yetenekli kişiler hastalıkları önceden bilebilme yeteneğine sahip olup kendilerinde var olan ilme göre sağaltma türlerinden bildiklerini hastaya uygulamaktadırlar. Burada hayvan kemiklerine işlem yaparak nazarı hasta kişilerden uzaklaştırmaya çalışmakla hayvansal sağaltım uygulaması yapılmaktadır. Bahsedilen nazar kemiğini kırma işlemi, mevlit yemeklerinden kalan kemiklerin atılmayıp özellikle de Seyyit ailelerinin vermiş olduğı mevlit yemeklerinden kalan kemiklerin tercih edilerek bu kemikleri diken ve tuz ile birlikte toz haline getirilip yakılmasıyla nazarı uzaklaştırma amaçlı yapılmasıdır (Altındağ, 2021). Ocaklı kadın, büyüük gücünün kendisinden sonra devam etmesi için ilmi devretme geleneğini torununun başını tutarak temas büyüü yoluyla aktarmaktadır.

4.1.2.2.4.3. Başa Takılanlar

Siirt ve ilçelerinde erkekler önceleri başlarına mutlaka geleneksel şapka, puşı, takke vb. başlarını örten bir nesne takarlarmış. Baş açık bırakılmaz, bu sayılanlar yoksa bir bezle dahi baş kapatılmaktadır:

“Eskiden bir erkek bile başı açık gezmezdi. Başına puşı gibi bizim buranın yöresel şalını bağlardı. Başı açık olan nikah şahitliğı yapamazdı. Babam kız istemeye gittiğimizde başına bir şey tak yoksa sana kız vermezler demişti. 15-16 yaşımdan beri başıma şapkayı koymuşum şimdi 60 yaşındayım, şapkayı başımdan çıkarmadım.” (KK. 43, KK. 44, KK. 114).

Puşı, sıcak ve soğuğa karşı koruduğu için başa öncelikli sarılmaktadır. Ayrıca puşı takmak bir gelenektir. 45 yaş üstü ve göçerlerin genellikle âdetidir (KK. 120).

Fotoğraf 13, 14. Başa Takılan Takke ve Puşı



Erkeklerin başlarına taktıkları puşileri kadınlar da takmaktadır. Siyah puşı bağlayan kadın dulluğu temsil etmektedir. Bir kadın siyah puşı taktıysa sevdiği birisini kaybetmiştir ya da başından büyük bir musibet geçmiştir. Karalar bağlamak deyimi buradan gelmektedir. Sahada aksine kadınlar genelde kırmızı, beyaz, sarı renklerde başörtü takmaktadırlar (KK. 5). Eskiden kadınlar ayrıca puşı dışında güzel ve heybetli görünmek amaçlı başlarına fes, kufi takarlarmış. Genelde gümüşlerle donatılmış olan fes ya da kufiler zenginlik alameti olarak görülmüştür. “*Kayınvalidemin, nenemin başlarında kufi vardı. Bunlar, yuvarlak etrafı halhallar, zincirler, gümüş takılar, boncuklar, çeyrek altınlarla süslüydü, üstüne de tülbent takarlardı.*” (KK. 5, KK. 38). Kufi, fesin süslenmiş şekli olarak düşünülebilir. Saçın üstüne kufi, onun üstüne de başörtü, bele de gümüş kemer Güneydoğu’ya has bir görünüştür (KK. 5, KK. 38).

Sonuç olarak; baş uzvu vücudun temel merkezi noktası olduğu için yüzyıllarca kadim dinler ve inançlar baş uzvuna farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu anlamların sonucu olarak farklı içeriklerde ritüeller gelişmiş ve baş uzvuna yüklenen zengin anlam değerleri bu uygulama örnekleri üzerinden görülmüştür. Bu kısımda Siirt ve ilçelerindeki baş uzvuna yönelik inanış ve uygulama örnekleri sınıflandırılarak

analizlerine yer verilmiştir. Doğumdan lohusalığa, kınadan düğüne, ölüme, nazardan halk hekimliğine kadar geçiş ritüellerinin her adımında baş uzvuna yönelik inanışa bağlı uygulamaların yer aldığı gözlemlenmiştir. Özellikle halk hekimliğine yönelik içerikte yer alan örnek uygulamalar hayatın her sahasında karşımıza çıkan gereksinimlerden doğmuştur. Diğer başlıklardaki örnekler de insanların zorunlu ihtiyaçları halinde sürekli uyguladıkları ritüeller olarak gözlemlenmiştir.

4.2. Yüzle İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Yüz sözlükte (TDK, 1998): “Başta, alın, göz, burun, ağız, yanak ve çenenin bulunduğu ön bölüm, sima, çehre, surat” (2486) şeklinde aktarılmaktadır. Yüz hakikat organıdır. Hayatta her olay birbirine bağlı olduğu gibi, vücuttaki her organ da birbirine bağlıdır ve yüzde birleşmektedir. Yüz, toplayıcıdır ve verilmek istenilen amacı yansıtır (Muhyiddin İbn’ül Arabî, 2021, 384). Yusuf Has Hâcib (2008, 2019), *Kutadgu Bilig’de* yüz hakkında: “Ukuş körki til ol bu til körki söz, kişi körki yüz ol bu yüz körki köz- Aklın süsü dildir, dilin süsü söz. Kişinin süsü yüzdür, yüzün süsü göz” (s. 22; s. 52) şeklinde bahsetmektedir. Yüz’le ilgili çok fazla atasözü ve deyim de yer almaktadır. Sıkça kullanılanlara örnek: “İki yüzlü, suratsız, yüz değeri, yüz akı, yüz akı ile çıkmak, yüz çevirmek, yüz göstermek, yüz vermemek yüz yüze oturmak” (Tufar, 2010, 63) verilebilir.

İbranilerde geniş çehre, Yüce Tanrıyı temsil etmektedir (Cooper, 1992, 81). Yüz, bütün organlar içerisinde en önde, tamamlayıcı, tanımlayıcı parça bütün birliğidir. Bu tanımlamayı, sîma ilmi ile yapmaktadır. İlm-i sîma: “Allah’ın kudret elinin, beşerin ruhî hallerinin bir yansıma yeri olmak üzere nakş ettiği, yüzün alâmetleri ile insanın iç yüzünde saklı olanları göstermek iddiasında bulunan bir ilimdir.” (Uşaklıgil, 2023) İnsanın duygularını ve düşüncelerini en iyi yansıttığı mekân yüzdür. Yüz, konuşan suskundur ve ruh lisanının en açık ve düzgün yansıdığı yerdir. Basiret, firâset sahibi gözler yüze bakarak kişinin ruh halini tahlil edebilmektedir. Bunun ilmi de sîma ilmidir. Bu ilme ilk itibar edenler Yunanlılar, sonrasında ise Araplardır. Sîma ilmini ilk ortaya koyan Yunan Jüpiter’dir. Ünlü tıpçı Hipokrat, ünlü Yunan filozofu Aristoteles, İtalyan fizikçi Porta, Hollandalı anatomici La Camper, Fransız yazar Pernety, Klementiyus bu ilimle ilgilenmiştir. Aristo’dan sonra bu ilimle ilgilenenlerin sayısı azalmıştır. Lavater adlı İsviçreli filozof sayesinde ilm-i sima özel bir ilim halini almıştır (Uşaklıgil, 2023). İlm-i sîma yerine daha sıkça kullanılan fizyonomi,

“physiognomy, physionomie, Physiognomie” gibi isimlerle aktarılan, Eski Yunanca (fysis = doğa, nitelik) ve (gnomon = yorumlayıcı) sözcüklerinin birleşiminden oluşan “fysiognomonía” kelimesinden türetilmiştir (Anetshofer vd. 2016). Yüz hatlarının bütünü kişinin yüz ifadelerini oluşturmaktadır. Lavater, fizyognomiye: “dışarıyı içeriye, görünür yüzeyi içerdiği görünmezliğe bağlayan ilişkinin bilimi, bilgisidir.” (Breton, 2018, 77) şeklinde ifade etmektedir. Fizyonomi ilminin en iyi aktarıldığı uzuvlar; göz, alın, baş ve yüzdür. Bunlardan sonra, göğüs ve omuz bölgesi gelmektedir. Bacaklar ve ayaklar da önemlidir. Göbek ve diğer uzuvlar daha az fizyonomiye hizmet etmektedir (Aristoteles, 1913). Aristoteles’in *Physiognomonica* ve *Secretum secretorum* (Gizemlerin Gizemi) adlı eserlerinde fizyognomi ilmine dair önemli bilgiler yer almaktadır. *Secretum secretorum* adlı eserde, fizyonomi ilmini *Physiomyas* adlı bir filozofun ortaya attığını ifade etmekte, fizyonomi hakkındaki fikirlerini İskender’e yazdığı mektupla bildirmektedir. Mektupta fizyonomi hakkında kısa bir bölüm bulunmakta ve bu ilmi İskender’in devlette görevlendireceği kişileri seçerken işine yarayacağını aktarmaktadır. Kitapta; yüz, göz, burun, ağız kısacası yüzdeki organların şekillerine göre karakter tahlilleri yer almaktadır. Örneğin; soluk yüzlü birisinin arkadaşlığından kaçınmak gerektiği, orantılı yapıya sahip kişinin siyah ve derin gözlü, siyah saçlı, orta boylu ve yuvarlak yüzlü, bu kişilerin ten rengi beyaz ile kırmızı yahut orta derecede kahverengi karışımı, kafalarının ne büyük ne küçük, orta olduğunu söylemektedir. Böyle kişilerin zorunlu durumlar dışında konuşmadıkları ve seslerinin de orta düzeyde olduğu, mizaçları da dalağa ve safraya eğilimli şekilde yer aldığını bildirmekle birlikte Aristo böyle bir kişinin mükemmel bir insan olduğunu da eklemektedir. Bu bilgiden sonra vücudun diğer organları hakkında kısaca bilgiler vermektedir (Aristoteles, 1920). Aristo’nun diğer eseri *Physiognomonica* ise, başlı başına fizyonomi üzerine bir eser olup burada fizyonomi hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Bu eser 6 bölümden oluşmaktadır ve bölümlerinde beden ve ruh ilişkisi, beden uzuvları hakkında yorumlar, farklı karakterleri tanıma işaretleri, hayvanların ruh ve bedeni hakkındaki öngörülerini şeklindedir. Hayvanlar ve insanlar hakkında fizyonomiye dayalı metotlar geliştirilmiştir.⁷⁴ Aristo burada küstah, iyi

⁷⁴ Tezin başında bu metotlardan üçüne yer verilmiştir. Bu 3 metot fizyonominin uygun şekilde kullanılabildiği metotlardır ve ilk yöntem fizyonominin temelidir. Her bir hayvan cinsi üzerinden kendine özgü bir hayvan formu çıkarımı ve bunun üzerinden zihinsel bir karakter ve insan ruhuna benzer bir ruhunun olup olmadığına bakılmıştır. İkinci yöntemi benimseyenler de bu metotla ilerlemişler ancak yalnızca hayvanlar üzerinden gitmeyerek çeşitli insan ırklarının da görünüm ve karakter farklılıklarındaki işaretlerini de almışlardır. Birinci grubun hayvan cinslerinden aldığı gibi

ahlaklı, somurtkan, hüzünlü vb. gibi kişilerin karakter özelliklerine bağlı beden uzuvlarına dair yorumlarını aktarmaktadır. Örneğin; küstah kişinin yüzü yuvarlak ve göğsü yüksektir. Somurtkan kişinin, yüzü soluk, buruşuk ve çizgileri fazladır. Sinsi adamın yüzü şişman, yuvarlak, kırışıklıkları vardır ve gözlerinde uyku bir ifade yer almaktadır. Zihni küçük insanların yüzleri de küçüktür. Bu açıklamalardan sonra hayvanların karakter özellikleri ile beden uzuvları aynı şekilde insanlarınki gibi açıklanmaktadır ve insanlarla da benzerlikler kurulmaktadır. Örneğin panter; cesur, kadınsı bir tipe daha yakın, yüzü ve gözleri küçük, ağzı büyüktür. Sığırlardaki gibi insanda da yüz etli ise tembelliğin göstergesidir. İnsanlarda sıkı yüz çalışkanlığı, kemikliyse korkaklığı temsil ederken hayvanlarda eşek ve geyiklerde bu hususlar yer almaktadır. Küçük yüz maymun ve kedilerdeki gibi küçük ruhun işaretidir. Yine büyük yüz eşek ve sığırdaki gibi, uyuşukluğun alametidir. Orta yüz idealdir. Kötü görümlü yüz uyumsuz, hoşgörüsüz ruhu ifade etmektedir. Kolay kızaran bir yüz utangaç insanı temsil etmektedir (Aristoteles, 1913).

Yüz beden için ön planda olandır. Türkiye’de Mimar Sinan, Atatürk, Hz. Mevlâna’nın yüzleri basılmış, Roma ve Yunan paralarında da hükümdarların yüzleri yer almıştır. David Le Breton’un *Yüz Üzerine Antropolojik Bir Deneme* (2018) adlı kitabında; bireyin herkesin gözündeki farklılığını ortaya koyan unsurun saygın bir yüz olduğunu ifade etmektedir. Baş uzvunda saç kesilir ancak yüze kutsallığından dolayı dokunulmaz, zarar verilmez. Yüz çoğu inanışta kutsaldır. Benliğin en kutsal mekânı olarak yüz kabul edilir ve bir kişi yüzüne zarar vermeye başlamışsa, örneğin kesmişse, o kişi normal yaşamın dışına çıkmıştır, kişide psikoz belirtileri başlamıştır. Yüz korunmalıdır. “Yüzü koruma kaygısı, toplumsal ilişkileri koruma, köprüleri atmama iradesini yansıtır.” Yüze bakarak kişiyi tahlil etme, fizyognomi kitapları, Yunanistan’da Pythagoras’tan sonra yazılmış, Pythagorasçılar kendi topluluklarına bir kişiyi almadan önce “dikkatli bir yüz, el, beden duruşu ve hareket incelemesinden” geçirerek almışlardır. Hippokrates tıp ve fizyognomiye birlikte kullanıp hastanın yüz yapısının gözlenmesiyle iyileşmesi hakkında bilgiler vermektedir. Sokrates ve Platon okulları da öğrenci alımını yüz ve bedensel davranışların gözlemlenmesi ile yapmışlardır. Platon okuluna, “Geometri bilmeyen, yüzü biçimsiz ya da kolu bacağı

onlar da farklılıkları insan cinslerinden alarak bu şekilde bir yöntem geliştirmişlerdir. Üçüncü yöntemde ise, karakteristik özellikler; öfke, korku, erotik durumlar, heyecan ve diğer tüm tutkular gibi farklı ruh hallerinin yüz hallerine yansımalarına bakmışlardır. Aristo sonrasında bu metodları eleştirmektedir ve eklenmesi gereken usuller üzerinde durmaktadır (Aristoteles, 1913, 10-277)

orantısız olan buraya giremez.” Yazdırmıştır. Fizyonomi, dördüncü yüzyılla birlikte yıldız ve el falı ile buluşup, kahinliğe yaklaşmaktadır. Bundan sonraki zamanlarda, insan figürünün çözülmesine dair iki farklı yol izlenmektedir. Birincisi, yüzü karakterbilime uyarlayarak değerlendirme ile doğalcı yaklaşım, yüz ile beden karaktere ilişkin ipuçları izinde yazgının işaretlerini ortaya çıkarmak için yıldızların incelenmesi gibi içrek yaklaşım geliştirilmiştir. Yüzdeki çizgiler insan istemese de karakterini ele vermektedir. Evren insanı içermektedir, insanın yüzü yıldızların dilini yankılamaktadır. İnsanın bedeniyle dünyanın bedeni ayrılmaz bir bütündür, karşılıklı bir zorunluluk içerisinde yer almaktadırlar. Fizyognomi; yüz çizgilerini özenle inceleyip kişiliğini anlayarak bir bakan ataması, arkadaş seçimi, pazarlarda köle seçiminde ciddi şekilde işe yaramaktadır. On altıncı yüzyıldan itibaren fizyognomi hakkında yeni birçok kitap yazılmış ve yüzün öteki parçaları anlamlandırılmaya çalışılmıştır (Breton, 2018).

Yüz insanı başka bir insandan ayıran temel organ olduğu için metaforik anlamları fazladır. Yüzde sakal ise, erkek çocuk için erkekliğe geçiş sembollerinden birisidir. Genç adamın sakalı, “fallik gücü, saldırganlığı, çocuk sahibi olma ve silah taşıma dâhil sosyal sorumluluğu üstlenme kapasitesini” (Ronnberg & Martin, 2020) temsil etmektedir. Yaşlandıkça oluşan gri renge dönük sakal, bilgeliği ve haysiyet sahibi kişiliği göstermektedir. Vedic Tanrı Indra, Michelangelo’nun ürettiği tanrı ve daha çok örnekte erkeksi otorite, atalar, kahramanlar hepsi güçlü bir sakalla tasvir edilmektedir. Antik çağda Pers, Asur, Babil ve Mısır hükümdarları sakallı gösterilmektedir. Mısırlı yöneticiler tıraşlı olsalar bile takma sakal takarlardı. Sakal bunlara bağlı olarak ağız ve çeneyi çevreleyerek geleneksel şekilde kelimenin gücünü aktarmaktadır. Müslümanlar da Hz. Peygamber sakalını hiç kesmediği için onun sakalı üzerine yemin etmişlerdir (Ronnberg & Martin, 2020).

Yüz simgeselliğe bağlı düzlemde bir dilin yerini ve zamanını yansıtmaktadır. Gündelik yaşamın her anında, ritüellerin devreye girmesiyle, duruşların, hareketlerin veya mekân kullanımının ritüelsel göstergesidir. Yüz hareketleri simgesel niteliklere sahiptir, anlamları açık olmasa da analiz edilmesi gereken göstergelerdir. Yüz insan için hem egemenliğinin göstergesi hem de kendisiyle uyumsuzluğunu, ayrılmaksızın var olma olanaksızlığını güçlü şekilde anlamasını sağlayan bir mekandır (Breton, 2018).

Bu bilgileri özetleyecek olursak: “Yüz insanın ayrıcalığıdır. İnsandan öte olan Tanrı, yüzden ötedir.” Ortadoks, Katolik, Müslüman olmak üzere birçok din ve inanç sistemlerinde yüz kutsaldır. Beden ise, bireye yüzünü kazandıran bir kalıntıdır (Breton, 2018). Yüz, kimliğimizi tanımlamada en önemli etkidir. İletişimin büyük kısmı yüzün sözsüz kısmıyla olduğu için yüz diğer organlara kıyasen daha önemli bir organdır. Yüz üç nedenle kişinin kimliğini yansıtır (Kara, 2013):

1. Bedenin en karmaşık şeması yüz olsa da aynı zamanda toplumsal karşılaşma mekanıdır.
2. Estetik sunumun mekanıdır.
3. İletişimi sağlayan temel mekandır (s. 76-77).

Yüzle ilgili fazlaca tanımlama, açıklama yer almaktadır. Burada kısaca bu bilgilere değinildikten sonra aşağıda yüzle ilgili inanış ve uygulama örneklerine ve analizlerine yer verilecektir:

4.2.1. Siirt'te Yüzle İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.2.1.1. İnanışlar

Siirt ve ilçelerinde yüzle ilgili inanışların genelinde, yüz güzelliğine dikkat çekilmektedir: “Yüz önemlidir, ahirette Allah’ın karşısına yüzümüzle çıkacağız. Dua ettikten sonra ellerimizi yüzümüze süreriz.” (KK. 34). “Yüz kişinin aynasıdır. İnsanın yüzünden nasıl bir kişi olduğu anlaşılır.” (KK. 50). Kadınlar için: “Bize göre kırmızımsı-beyaz yüzlüler güzeldir. Esmer güzel değildir.” (KK. 25) denilmekte, ancak bu durum erkeklere yönelik farklı değerlendirilmektedir: “Yüzü güzel olanın kalbi güzeldir. Kalbi çirkin olanın yüzü de kötüdür. Yuvarlak yüzlü pembe yanaklı olan erkekler oynak olur. Öyle erkeklere pek güven olmaz.” (KK. 34) şeklinde yorum yapılmaktadır.

Siirt ve ilçelerinde hamile kadının yüzünün güzelleşmesi ya da çirkinleşmesine dair inanışlar yaygındır. Genel inanış; hamile kadının yüzü çirkinleşirse kız bebeğe, güzelleşirse erkek bebeğe hamile olduğuna dairdir. Ayrıca hamile kadının yüzünde doğum lekeleri gibi lekeler çıkarsa kız bebeğe hamile olduğu inancı vardır. “Kız bebek annenin güzelliğini alır, anne çirkinleşir. Erkek evlatta annenin yüzü çok güzelleşir.” (KK. 32, KK. 76) şeklinde ifade etmektedirler. Bunların dışında hamile iken kadın güzel yüzlülere bakarsa çocuğu da güzel olur, (KK. 35) diye düşünmekle birlikte

hamile kadının bebeği ilk kımıldadığında kadının gözünün önünde kim varsa bebeğin yüzü ona benzer inancı da yer almaktadır. Bu yüzden anneler kötü insanların yüzlerine pek bakmasınlar diye büyükler uyarmaktadırlar (KK. 88, KK. 96).

Yeni doğan bebeğin yüzünün güzel olması için yanında güzel ahlaklı, güzel yüzlü kişilerin durmasına dikkat etmektedirler (KK. 88, KK. 96). Yeni doğan bebeğin yüzü anneye benziyorsa baba eşini çok seviyordur. Tam tersi olursa da kadın eşini çok seviyordur, (KK. 128) inancı hakimdir. Ayrıca; ilk doğan bebek erkekse ama yüzü kıza benziyorsa yani yüzünde kız güzelliği varsa ikinci bebeğin kız gelebileceği (KK. 32) düşüncesi yer almaktadır. Ayrıca yüz hakkında iki farklı inanış yer almaktadır: “Evdeki kedi yüzüne pati atarsa eve misafir gelecek inancı vardır.” (KK. 84). Ayrıca yüzdeki ben hakkında: “Yüzünde beni olana cennetin 7 kapısı açılmış derler. Ben Allah’ın takdiridir, nişandır.” (KK. 3, KK. 32) yorumlar yer almaktadır.

4.2.1.2. Uygulamalar

4.2.1.2.1. Geçiş Dönemleri

4.2.1.2.1.1. Doğum

Bölgede kadının hamilelik sürecine önem verilmekte ve hamilelik boyunca bebeğin güzel ve sağlıklı doğması için uygulamalar yapılmaktadır. Sık yapılan uygulamalardan birisi Yusuf Suresini okumaktır. “Kızıma hamileyken inanıyorum, 40 defa Yusuf suresini okursan Allah bebeğe, Hz. Yusuf’un yüz güzelliğini verirmiş. Bunu yaptım.” (KK. 63). Ayrıca doğacak bebeklerinin yüzü güzel olsun diye kaynak kişi şöyle dua etmektedir: “Hz. Peygamber yüzü suyu hürmetine bebeklerim güzel olsun. Hz. Yusuf’un hatırına onlara güzellik ver.” (KK. 30). Çocuğun Lokman sözlü, Yusuf yüzlü olması için hamileliğin her günü 1 tane Yusuf Suresi bir tane de Lokman Suresi okunur ve ilk dört ay içinde bunların okunması daha iyidir (Muratoğlu, 2021). Hz. Yusuf güzelliğiyle nam salmış bir peygamberdir. Kur’an’da O’nun adına Yusuf Suresi yer almaktadır. İslami kaynaklarda doğacak çocuğun güzel yüzlü olması için Yusuf Suresi okuması gerektiği sıkça geçmektedir.

Hamile kadın yediği yiyeceklere ve içeceklere de dikkat etmektedir. Bölgede hamile kadının doğum öncesi tüketmesi gereken ve yiyecekler içecek yer almaktadır. Bunları tüketen annenin doğacak evlatlarının yüzü güzel olur anlayışı hakimdir. “Hamileyken bebeğin yüzü güzel olsun, beyaz tenli olsun diye süt içerdim ve elma

yardım.” (KK. 18, KK. 31). Buna hurma, salatalık, bol bol meyve de eklenebilir (KK. 61, KK. 63). Hadis-i şerifte: “Hamilelerinize süt içirin. Eğer oğlan ise kalbi temiz olur; kız ise güzel vücutlu olur.” (Muhammed b. Ebûbekir, 1980) şeklinde aktarılmaktadır. Ayrıca hamile kadının bebeğinin yüzü güzel olsun diye ayva yemesi ile ilgili çok fazla tavsiye vardır (KK. 13, KK. 30, KK. 84). “*Mârifetnâme insanları aydınlatıyor. Suretler hakkındaki bilgiler doğru, bu bilgiler gündelik hayatla da uyuyor. Hz. Peygamber, kadınlar hamile kaldıkları zaman ayva yemeye başlasınlar, demiştir. Sabahları ayva suyu ya da ayvanın kendisini yardım, gerçekten de çocuğum çok güzel oldu.*” (KK. 107). Buna şu uygulama da dâhil edilmektedir: “*Hamile kadın 40 gün üst üste ayva yerse bebeğın yüzü güzel olurmuş.*” (KK. 84). “Hamile kadın ayva yerse çocuğı güzel olur.” (Muhammed b. Ebûbekir, 1980) şeklinde hadiste geçmektedir. Hamile kadın hamileliğı boyunca sürekli elma yerse bebeğın “sağlıklı, al yanaklı ve oğlan” olacağı, ayva yerse “gamzeli” olacağı inancı halk arasında yaygındır (Şahin vd., 2009).

Buradan sonraki uygulamalar doğum sonrası anne ve bebeğı dairdir:

Annede hamilelik sürecinde ve doğum sonrasında kaynağı bilinmeyen doğum lekeleri meydana gelebilir. Hamilelik esnasında annenin yüzünde oluşan lekelerin doğal yöntemle giderilmesi için farklı uygulamaların yapıldığı sahada tespit edilmiştir. Bunlardan birisi doğumla gelen, doğuma has olan kanın yüzdeki lekelerle sürülmesidir: “*Benim komşum gözümün önünde yaptı. Doğum yapar yapmaz hemşireden bir şırınga istedi, onun içine kordon kanını doldurdu ve yüzüne sürdü.*” (KK. 33, KK. 35). Kordon kanı içerdiği kök hücre bakımından “kordon kanı hematopoetik kök hücreleri, kordon kanı mezenkimal kök hücreleri ve kordon kanı multipotent kök hücreleri” olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Doğumla birlikte geleni içeren “kordon kanı mezenkimal kök hücreleri”dir. Kordon kanı plasentadaki fetüsün periferik kanıdır ve doğumdan sonraki birkaç dakika içerisinde akışı devam eder, sonrasında hemen alınır. Bu kan, kök hücre açısından çok zengindir, kordon kanı bankası tarafından özel bir torba ile alınarak bazı testlere tabi tutulmaktadır (Sir vd., 2016). Burada bahsedildiğı üzere, doğum sonrası ortaya çıkan kordon kanının zengin içeriğıe sahip olması, hızlı tedavi edici, onarıcı hususiyetleri içerisinde barındırdığını göstermektedir. Uygulamayı yapan kişi de bunu bildiğı için bu kanı alıp yüzündeki doğum lekelerine sürmektedir. Doğum lekelerine iyi gelen diğer iki unsur da hamile kadının teri ve saçıdır. Doğum esnasında terleyen annenin teri ve saçı yüzdeki leke olan yerlere sürülmektedir. Lekelerin bu vasıtayla

geçtikleri aktarılmaktadır (KK 33). Paleolitik dönemden Yakındoğu tarım toplumlarına kadar kadın gövdesinin başlı başına ilahi bir güç odağı olarak görüldüğü ve bu gizeme bağlı ritler sisteminin oluşumundan söz edilmektedir. Bu bakış açısında kadının doğurma ve âdet görme gizemleri öncelikli etkilidir ve bunlar kadına ait gücün doğal ifadeleridir (Campbell, 1995). Kadın doğurma eylemini gerçekleştirmeden önce uzun bir süreç hamilelik geçirmekte ve bu süreçte özellikle yediği/ yiyemediği yiyeceklerin görüntüsü bebeğin vücudunda belirlemektedir. Bunlar doğum lekeleridir ve simgesel olarak doğum lekeleri arkaik insan zihninde; tarih öncesi dönemde ava çıkarken mağaralara av resimleri yapılması örneğinde olduğu gibi bu resimlerin gerçek olarak algılanmasına bağlı olarak doğum lekeleri de kadından olağanüstülükle çocuğa geçmektedir (Eryılmaz, 2019). Bu durum; kadının yaşam veren ve besleyen güçlerine bağlı verimli kadınlık ve doğanın anneliği arasındaki bağdan kaynaklı olduğu aktarılmaktadır (Campbell, 1995).

Doğum sonrası bebeğin yüzüne yapılan uygulama örnekleri ise şunlardır: *“Bebek ilk doğduğu zamanlarda çenesine kadar sıkı şekilde bir tülbentle bağlardık ki yüzü yuvarlak, güzel olsun ve çenesi de dâhil tüm yüzü düzgün olsun. Evlenecek kıza, büyüklere bu tarz uygulamalar yapmazdık.”* Bu uygulama genellikle bebeklere yapılmıştır. Diğer bir uygulama da doğumdan sonra bebeğin yüzündeki kılların giderilmesine dairdir: *“Bebeklerin yüzleri tüylü kalmasın diye annenin lohusalık sütünü bebeklerin yüzlerine ve alınlarına sürekli masaj yaparak süreriz. Bu kıllanmayı azaltır ya da engeller. O kıllar sonra kendiliğinden giderdi.”* (KK. 18, KK. 32, KK. 35). Burada anne sütünün kuvvetli ve zengin içeriğiyle bebeğin doğuştan gelen yüzündeki kılları dahi dökebileceği inancı hakimdir. İbn-i Sina *el-Kanun fi't-Tıb* (2014) adlı kitabında; anne sütünün faydalarından bahsedilmektedir. Bebeklerin mutlaka anne sütüyle beslenmeleri gerektiği, anne sütünün bebeği büyüten, kana en yakın ve doğal olarak gelişip büyüme için en uygun olan besin olduğu aktarılmaktadır. Ayrıca annenin göğsünde kan süte dönüştüğü için bebeklere yararlıdır ve onun yapısına dair cazip ve kabul edilebilir özelliktedir. Anne sütünün faydaları bilimsel olarak da açıklanmıştır. Sütün içeriğinde çocuğun gelişimini sağlayan; protein, yağ, laktoz, kalsiyum, magnezyum, fosfor, kükürt, demir ve vitaminler (A, C, D, B6, B12) gibi zengin gıdalar yer almaktadır (Avcıoğlu, 2023; Balcı, 2011; Samur, 2002). Anne sütü kaliteli bir besin olmakla birlikte burada aktarıldığı gibi şifa verici, tedavi edici, onarıcı özelliklere de sahiptir. Bingöl ve Adana’da da aynı şekilde bebeğin yüzündeki

tüylerin dökülmesi için anne sütünün sürüldüğü (Özgen, 2007; Eprem, 2019) aktarılmaktadır. Anne sütünün bebeğin yüzüne iyi gelmesiyle birlikte annenin yüzündeki doğum lekelerinin giderilmesi (Ünalan, 2021) işlevini de gördüğü aktarılmaktadır.

4.2.1.2.1.2. Ölüm

“Her canlı ölümü tadacaktır.” (Âl-i İmrân 3:185) ve “De ki: Sizin kendisinden kaçıp durduğunuz ölüm var ya, o mutlaka size ulaşacaktır. Sonra gaybı da görünen âlemi de bilen Allah’a döndürüleceksiniz de O size yapmakta olduklarınızı haber verecektir.” (Cum’a 62: 8) şeklinde ölüm hakkında ayetlerde bahsedilmektedir. Bu inanca hâkim olan kişiler, ölüm esnasında kişinin bedenine ve yüzüne dikkat etmektedirler. Ölen kişinin yüzünü tahlil ederek nasıl bir akıbeta maruz kalacağına dair yorumlar yapılmaktadır. Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm* (1971, 36) adlı eserinde “Çubuk’ta ölen kişinin yüzünün morarması cehennemlik olduğunu gösterir.” şeklinde derlemiştir. Kaynak kişi bunu şu şekilde ifade etmektedir: “*Ölüm anında bir kişinin yüzü morardı ya da karardıysa -Allah en doğrusunu bilir ama- amelinin kötü olduğunu düşünürüz. Ama yine de Allah en iyisini bilir.*” (KK. 18, KK. 19). Sahada ayrıca, ölüm esnasında kişinin yüzü morarmış ya da kararmışsa ölümünün zor olduğu da ifade edilmektedir. Bunun aksine ölümü kolay olanlar için ise: “*Kolay ölümü olanların yüzleri beyaz, nurdur. Kayınbiraderim genç vefat etmişti, herkes onu çok severdi, bilinen birisiydi. İmam ve biz çok rahat yıkadık, kendi bedenini rahatça çeviriyordu sanki, imam hiç aklınız kalmasın demiştir.*” (KK. 31) şeklinde aktarılmaktadır. Hatta buna ek olarak dünya hayatında dikkatli yaşayan bir insan rahmetli olunca: “*Yakın zamanda rahmetli olan bir büyüğümüzü şeyhi gömmüştür. Toprağa yatırırken, yüzünden bir ışık çıkmış, şeyh battaniye getirin demiştir. Normalde battaniyeyle gömülme olmuyor diye biliyorum ama bunda konulmuştu.*” (KK. 147). Bunun gibi ölen kişinin yüzünden nur, ışık vs. gelme hadiseleri yaşanmaktadır. Tarihte yaşanan vakalarda da ölen kişinin yüzüne dikkat edilmesi ile ilgili şu olay nakledilmektedir (İbn Kayyım El-Cevziyye, 2018):

“İbni Ebî'd Dünyâ'nın anlattığına göre bir gün Ömer b. Abdülaziz Mesleme b. Abdulmelik'e der ki: “Mesleme, babanı kim defnetti?” Mesleme: “Filanca adam.” Ömer b. Abdülaziz: “Bana anlatılan bir şeyi sana anlatayım. Baban ve Velid gömüldükten sonra kefen bağı çözülmek için kabristana varılır. Her ikisinin yüzü

de kiblede çevrilmiş bulunur. Bak, Mesleme, ben ölünce yüzüme dikkat et. Onların başına gelen benim de başıma gelmiş mi, yoksa af mı olunmuşum?" Mesleme der ki: "Ömer b. Abdülaziz ölünce yüzünü kontrol ettim, baktım ki kibleye dönük duruyor." (s. 53)

Aktarılan bütün olaylarda yüz uzvuna yüklenen manalar örneklendirilmiştir. Yüz, kalbin aynasıdır. Kişinin durumunu her daim doğru şekilde yansıtan mekandır.

Bunlara ilaveten ölen kişi sevilen biriye ardından farklı uygulamalarla yas tutulmaktadır. Yüze yönelik örnek ise, erkekler için sakal kesmeme uygulamasıdır. Merkeze yakın çevredeki kişilerden bazıları ölen kişinin ardından bir müddet yas amaçlı sakal kesmez, siyah kıyafet giyerlerdi (KK. 121). Günümüzde pek yaygın bir uygulama değildir.

4.2.1.2.2. Halk Hekimliği

Sahada gözlemlendiği üzere halk hekimliği, yalnızca kişinin sağlık durumundaki aksaklıklar üzerinde durmamaktadır. Kısırlıktan, nazar değmesine kadar insanlardan ve tabiat dışı varlıklardan (cin, peri vb.) gelebilecek kötü etkilere, sebep olabilecek sakatlıklara kadar her türlü bozuklukları içerisinde barındırmaktadır (Boratav, 2013). Bu sebeple sağaltma içerikleri de çok yönlü olmaktadır. Siirt ve ilçelerinde hastalıkların tedavisi amaçlı türbe ziyaretleri sıkça yapılmaktadır. Bu ziyaret mekanlarındaki nesnelerle sağaltım yapılmakta ve tedavisi olumlu olan kişiler etraflarına bunu duyurmaktadırlar. Dinsel-büyüsel yollarla yapılan tedavi usullerinde inanç esastır ve yapılan uygulamalarda içsel bir bağlılık durumu söz konusudur. Burada: "Derdi veren Allah dermanını da verir" veya "Şifa verende değil alandır" gibi düşüncelerle hasta ve yakınları tarafından iyileşmenin olacağına inanılması ilk adımdır (Sümbüllü & Altınışık 2015).

Yüzle ilgili dinsel-büyüsel, madensel, bitkisel ve telkin yollu sağaltma örnekleri mevcuttur. "Su, ağaç, bitki, toprak, hayvanî ürünler, madenler; kan alma, dua, büyü, veli kişilerin duası, sıvazlaması, tükürüğü; kutsal yerlerde gezmek ya da yatmak gibi maddi ve manevi unsurlar" (Yalçınkaya, 2019, 5) sağaltım tedavilerinde kullanılmaktadır. Siirt merkezdeki Şeyh Musa Türbesi de dinsel-büyüsel sağaltım merkezlerinden birisidir. Şeyh Musa'nın soyundan gelenler hasta olan kişilerin şifası için onları okumakta ve okuduktan sonra ellerini hasta olan kişinin yüzüne sürmektedirler. Hastalar bu şekilde tedavi olduklarını düşünmektedirler (KK. 49). Bu

tüm hastalıklar için geçerli bir işlemdir. Ziyaretlerde esas unsur; “yadır, türbe, kümbet, tekke ziyaret, dede mezarı gibi çeşitli isimlerle anılan ve çoğunlukla kendilerine velî, evliya, eren, ermiş, âbid, zâhid, âlim, sofu, seyyid, şeyh, gâzi, mübarek, pîr, dede, baba, abdal, yahut şehit gibi” çeşitli isim ve sıfatların verdiği manevi güç ve özelliklerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere belirli hacet, istek, dilek ve muratlarla yapılan ziyaretlere bağlı inanış ve uygulamalardır (Günay vd., 2001, 10). Telkin yoluyla yapılan tedavilerde, hastanın vücuduna dokunma ya da ilaç verme gibi durumlar yoktur. Bu tür tedavilerde, yukarıda bahsedilen kutsal mekanların ziyaret edilmesi ve oralarda hastaya yapılan psikolojik telkinler söz konusudur (Şar, 2008). İnanç ve gelenekler kişilerin umut bağladıkları pratikler olduğu için bunlarda telkinin aşılması birey ve toplumları etkilemektedir. İnanç ve geleneklerin üstün etkisi telkinle başlamaktadır ve bu inanç gerçeklere imkân hazırlamaktadır. Hem ruhsal hem de diğer hastalıkları olanlar psikanaliz ve telkin ile dengelerine kavuşmaktadırlar. Bahsedilen kutsal mekanlara giden kişiler diğer ziyaretçilere aktardıkları telkinlerle onları da etkilemekte ve iyileşmeleri adına umutlandırmaktadırlar (Hınçer, 1976). Ayrıca yine telkin (ırvasa) yönteminde, bedene müdahale edilmeden hastayı fizik ötesi varlık ve güçlerle iletişime geçirerek hastalığı iyileştirme uygulanmaktadır. Halk arasında “ermiş, büyücü, üfürükçü, ocak, ocaklı” gibi farklı isimlerle bilinen kişiler hastanın yüzüne bakarak, kâğıda bir şeyler yazarak, bir yere çivi çakarak vs. hastalıkları tedavi ettiklerini aktarmaktadırlar. Cin çıkarma, siğil kesme, nazardan koruma, nazarı kovma veya korkuyu yenme gibi hususlarda bu yöntem uygulanmaktadır (Çiftçi, 2019).

Halk, kutsal kabul ettiği şahısların devamından gelen soyunu da kutsal saymaktadır ve bu şahıslardan gelen her türlü tedaviye de inanmaktadır. Bu örnekte de olduğu üzere inanç, pratiği doğurmaktadır. Şeyh Musa denilen kişinin Siirt’teki kişiler tarafından kutsal olduğuna inanılması soyundan gelenlerin de kutsal olacağı inancını getirmektedir ve kişiler buna bağlı olarak soydan gelenlere hastalıkları için okunmaktadırlar. Kutsal kabul edilen kişilerin; nefesleri, tükürükleri, bedenlerindeki azalar, kullandıkları eşyalar da kutsal sayılmaktadır ve bunlardan şifa, tedavi, hacet ve murat beklenilmektedir. Bu kimi zaman sözle, nefesle dua olarak kimi zaman tükürükle tedavi şeklindedir. Burada da kutsal kabul edilen kişinin sözünün ve elinin büyüsel etkisinden faydalanıp şifa beklentisine girme söz konusudur.

Diğer bir dinsel yollu sağaltımın yapıldığı hastalık Siirt ve ilçelerinde yaygın olan egzamadır. Egzama tedavisi bölgede dinsel-büyüsel yöntemlerle olmaktadır. Ocaklı denilen kişiler tarafından egzamalı hastalar okunmaktadır. Ocak kelimesinin anlamları fazladır. Aşağıdaki uygulama örneklerindeki kullanımının içeriği (Yeni Türk Ansiklopedisi, 1985): “Sosyolojide, yerleşmiş köklü âile, ev ve barınak” anlamlarıyla birlikte: “Tekke, büyük bir şeyhin evi veya oğulları, torunları vasıtası ile devam eden ailesi, sülâlesi.” (s. 2712) anlamlarına da gelmektedir. Derleme Sözlüğünde (1977): “Dedelerden beri, belli bir hastalığın iyi ettiğine inanılan aile.” (s. 3262) şeklinde kullanılmaktadır. Siirt ve ilçelerindeki ocaklar bu anlamları içermektedir. Sahada halk hekimlerinin vazifelerini üstelenen pirikler ve ocaklılar, Orta Asya şamanlarının (Acıpayamlı, 1969, 5), Altaylar’daki kamların (Yuguşeva, 2001) da günümüze uyarlanmış şeklidir. Halk tarafından ocaklı denilen mezkûr vasıflara sahip halkın doktoru sayılan kişiler; hastalıkları tedavi etme, egzamaya, siğile okuma gibi tedavi yöntemlerini bilen kişilerdir. Tedavilere göre ocakların isimleri vardır: Sıtma ocağı, kuduz ocağı, egzama ocağı... gibi. Ocak yaşlanınca yaptığı işi devredebileceği kişiyi aramaktadır. Genelde aile fertlerinden kan bağı olan kişi bunu üstlenmektedir. Bu tedavi kudreti kan bağı yolu ile soydan soya devam etmektedir. Eğer aile dışından bir kişiye bu kudret verilirse, bunlar da izinli olarak bilinmektedirler (Acıpayamlı, 1969; Duvarcı, 1990). Siirt ve ilçelerinde ocak kültürü genellikle kan bağı ile devam etmektedir. Siirt’in ilçelerinde vücuttaki egzamaların bölgesine göre ayrı ayrı egzama ocakları yer almaktadır. Ocaklarda seyit, şeyh adı verilen ağzı dualı şifacılar egzaması olan kişilere okumaktadırlar. Bir ocağa gidilmekte, ocaktakiler egzamaya baktıktan sonra, bunun tedavisi bize ait değil, şu ocağa git demektedirler. 3 çarşamba egzamanın olduğu yere ayet okunmaktadır. Genelde 2 çarşambada hastalık iyileşmektedir. Kaynak kişinin oğlunun yüzünde doğuştan egzama yer almıştır. Doktora götürmelerine rağmen bir deva olmadığını, kadın şifacıya götürdüklerini, kadının, çocuğun yüzüne okuduktan sonra hemen iyileştiğini aktarmaktadır. Ayrıca egzamanın tedavisini tükürükle de yapanlar vardır. Ocaklı kişiler egzama olan yere tükürüklerini sürerek tedavi etmektedirler (KK. 15). Açıklamalara göre bu sağaltma türü dinsel-büyüsel yollu telkine de dayanan bir sağaltmadır. Tükürükle sağaltımın açıklanması ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanakla ilgili halk hekimliği uygulamaları kısmında yer almıştır.

Diğer bir sağaltım mekânı, Siirt'in Kurtalan ilçesindeki türbedir. Burada yüzdeki sivilcelerin düzelmesi için çamurlu su yüze sürülmektedir. Kaynak kişi: *“On iki yaşındayken türbeye gittim. Çamurlu su vardı, onu sivilcelerime sürdüm. Kuyudaki sudan aldım, onunla da yüzümü yıkadım. İki kere gittim. Üçüncü seferde sivilcelerim gitti. Kurtalan'daki türbede bunları yaptım ama türbenin adını hatırlamıyorum.”* (KK. 69) şeklinde ifade etmektedir. Burada “çamurlu su”, toprakla yapılan sağaltım, Anadolu halk hekimliğinde sıkça karşılaşılan bir metottur. Bunlar, Acıpayamlı'nın (1988) bahsettiği üzere maden kökenli em'lerle yapılan sağaltımlardır. Maden kökenli em'lerle yapılan sağaltımlarda hastalar, dinsel-sihirsel kaynaklardan içmek ve yıkanmak şeklinde istifade etmektedirler. Toprak kutsal ve şifalıdır. Ona verilen her şeyin daha güzeli ve verimlisini geri vermektedir. Türbe toprağı da halk tarafından kutsal kabul edildiğı için buradaki çamurlu su yüzdeki sivilceleri tedavi edici özelliğıyle bilinmektedir.

Yüzünde sivilce olanlar için diğer bir dinsel uygulama örneğı de suya bin besmele okuyup o suyu hasta kişinin yüzüne sürme (KK. 151) uygulamasıdır. Burada dinsel içerikli sözcüklerin gücünü üfleme ile suya geçirerek büyüsel bir sağaltım yapılmaktadır. Bu iki uygulamada su kültüne bağı arınma durumu söz konusudur.

Diğer bir dinsel yolla tedavinin olduğı mekân, “Şeyh Termol” türbesidir. Burada kuyuda su vardır ve kadınlar: *“Ya Termol, yüzüme güzellik ver.”* (KK. 4) diye dua ederek buradan su almaktadırlar. Su alınıp yıkanırken her zaman bu duayı yapma âdeti vardır. Özellikle evlenmek için yüzlerinin güzelleşmesini isteyen kızlar oradan su alıp yüzlerini yıkamaktadırlar (KK. 4).

Sivilceden sonra diğer bir hastalık olan yüz felcine yönelik Siirt ve ilçelerinde dinsel yöntemlerle yapılan uygulamalar fazladır. Yüz felci geçirenlerin gittikleri özel türbeler vardır ve halk arasında bu kişilerin şifa bulabilmeleri için orada yatmaları şarttır:

“Yüz felcinde kötü bir şey yaptın, ceza olarak çarpıldın gibi inanışlar vardır. Külle oynamak, besmelesiz gece sıcak su dökmek bunlar cinlileri rahatsız eder ve bunları yapan kişiye musallat olmaktadır. Burada Çukur köyü var, bu köyün uzmanlık alanı cinlilerin bulaştığı kişileri tedavi etmektir. Buradaki türbeye de yüz felci geçirenleri, ağzı kayanları götürüp yatırmaktadırlar.” (KK. 87).

Yüz felci için ziyaret edilen diğer bir mekân Siirt merkezde Şeyh Şerafettin Türbesi'dir. Buranın türbedarı şu şekilde ifade etmektedir:

“Yüzünde kısmi felç olanlar, ruhsal hastalıkları olanlar, yürüyemeyenler Şeyh Şerafettin Hazretleri'ne ziyarete gitmektedirler. Bir-iki kere yüz felci olup buraya gelenlere şahit oldum. Hasta kişiyi battaniyeyle getirdiler ve burada uyuttular. Genellikle bu şekilde yapmaktadırlar. Hasta olan bu kişiler, türbede yattıkları zaman gördükleri rüyayla düzeliyorlar ama rüyayı buradan çıktıktan sonra kimseye anlatmaması gerekmektedir. Anlatıldığı zaman tesiri gitmektedir.” (KK. 159).

Yüz felci için diğer bir ziyaret yeri, Tillo'da Sultan Memduh'un Türbesi'dir. Burada da hastayı türbeye yatırma durumu yer almaktadır: *“Yüz felci geçirenlere Şeyh Memduh'un ayağının yanında dua ettirmektedirler. Yine yüzünü türbeye koyup şifa niyetine dua etmektedirler. Felçli olanlar burada yatıyorlar, kalktıkları zaman kendilerine gelmiş oluyorlar. İyi olana kadar her perşembe, cuma gelmektedirler.”* (KK. 115). Baykan'daki Veysel Karanî Türbesi de yüz felci geçirenlerin götürüldüğü başka bir mekandır. Burada dua ederler, yakında kaplıca vardır ve orada kaplıca suyunu yüzlerine sürmektedirler (KK. 37). Burada tedavi amaçlı gidilen ziyaret yerlerinin fazlalığı dikkat çekicidir. Fenomenolojik açıdan ziyaret unsuruna bakıldığında; “kendilerinde beşer üstü ilâhî güç ve kudretlerin bulunduğu inanılan, birtakım mezarların, türbelerin ve ağaç, su, dağ, taş vb. gibi mevkilerin” çeşitli amaçlar için ziyaret edilmesi, insanların bunları kutsal kabul edip bunlardan manevi güç, feyiz, bereket, şifa alabileceklerine inanmaları doğrultusunda hareket etmeleridir (Atasağun, 2006). Yüz felci geçiren hasta için ziyaret mekânı güç kaynağıdır. Türbede yatan kişi kutsal kabul edilen zat olması itibarıyla dinsel yollu sağaltım örneği söz konusudur. Burada türbedeki zatın hasta kişiye şifa geçireceği telkini de yer aldığı için telkin yollu sağaltım türüne örnek verilebilir Hasta kişinin bu mekânda yatırılması, kişinin ruhuna ve bedenine gelen zararlardan arınıp sağlıklı bir şekilde evine döneceği inancından ötürüdür. Bütün örnek uygulamaların temelinde, yüz felci geçiren hastaya kötü bir uğrak gelmesine bağlı olarak kutsal mekânda kötüden uzaklaşıp rahata, huzura kavuşmaya bağlı yüzdeki hastalığın normale döneceği inancı yer almaktadır. Şeyh Şerafeddin Türbesi'nde yatan felçli kişinin rüya görmesi ve tedavisinin tamamlanması için bu rüyayı anlatmaması da burada ayrıca önemlidir. Sağaltma merkezlerinden birisi olan türbede görülen rüyaya bağlı tedavi olma durumu söz konusudur. Rüya,

“gerçekleşmesi beklenen şey, umut” (Develioğlu, 2006) anlamlarına gelmektedir. Rüyaların şekillenmesinde kişilerin yaşantı, istek ve hayalleri ön plandadır ve bunlar genellikle rüyaya semboller olarak yansımaktadır. Rüyaların oluşum sürecinde gündelik yaşamın etkisi vardır ve rüyalar günlük yaşam algımızı etkilemektedir (Eren, 2010). Burada aktarıldığı üzere ziyaret yerinde tedavi amaçlı yatırılan kişi rüya görürse tedavi olacağı inancı yer almaktadır. Görülen rüyanın da kimseye söylenmemesi, sır olarak kalması şartı da tedaviyi etkilemektedir. Çünkü bilinen, duyulan olayın sırrı kalmaz, açığa çıkar inancından dolayı halk bu duruma dikkat etmektedir.

Halk hekimliği tedavi yöntemlerinden birisi de bitki kökenli ilaçlarla tedavi usulüdür. Siirt’in ilçelerinde pirik adı verilen, tecrübeli, halk hekimliğine yönelik bilgi sahibi kişiler fazladır. Bu kişiler hastalıklar için gerekli bitkileri ve bitkilerden elde edilen karışımları iyi bilmektedirler. Halk, doktorlarda bulamadığı çareleri bu kişilere giderek bulmaktadır. Pervari’de görüşülen kaynak kişiler genellikle dağlarda yetişen bitkilere ve tedavilerine vakıf kişilerdir. Çünkü büyüklerinden bitkilerin tedavi amaçlı nasıl işlendiklerine şahit olmuşlardır. Buna örnek olarak kaynak kişi pirik nenesi hakkında şunları aktarmaktadır:

“Keşke nenemizden iyice bu uygulamaları öğrenseydik. Tahminimce kanser ilaçlarını da yapardı. Şahit oldum adamın yüzü simsiyahtı, bir hafta sonra geldi, adamın yüzü normale dönmüştü. Pirik olan nenem, kırmızı diken ve bir otu (o otu bilemedim) kaynatıp adamın yüzüne bir hafta sürdü. Adam bir poşet dolusu para getirdi, nenem kabul etmedi. Ben Allah için yaptım bunu, sen bunu git fakirlere ver dedi. Nenem hayatta para almazdı.” (KK. 84).

4.2.1.2.3. Nazara Yönelik Uygulamalar

Önceleri Anadolu’nun neredeyse her yerinde yeni doğan bebek kırkı çıkana kadar dışarıya pek çıkarılmaz, yüzü yabancılara gösterilmezdi. Kaynak kişiler bu husustan çokça bahsetmektedirler: *“Bebek nazar olmasın diye, bebeğin yüzünü yabancılara kırk gün bir iki ay göstermemeye dikkat ederdik.”* (KK. 122). Nazar gözden geleceği için yüzü kapatarak demek nazardan kaçabileceklerini düşünmektedirler. Yine diğer bir kaynak kişi, bebek uyuduğu zaman yüzünü sarı tülbentle örttüklerini, bebeğin beyaz ve güzel bir bebek olmasından ötürü, dışarıda nazar olmasın diye yüzüne is sürerek dışarıya çıkardığını (KK. 28) aktarmaktadır. Burada inanışa göre, sarı tülbent aynı zamanda bebeği sarılığa karşı da korumaktadır.

Diğer bir kaynak kişi de önceleri bir yaşına kadar bebeklerin yüzlerinin hep örtüldüğü ve tülbentle yüzlerinin sürekli saklanıldığını (KK. 50) ifade etmektedir. Bu uygulamaların ana sebebi ise, bebek ölümleridir. Kaynak kişiler, ölüme sebebiyet vereceği düşüncesiyle nazardan korkmaktadırlar. İnanışlara göre, önceleri gözden kaynaklı ölen bebek çoktur. Bu sebeple sahadakiler, bebeklerin göze gelmemesi için sempati büyüsünü uygulamaktadırlar. Güzel, çirkin gösterilerek ve nazar yüzden dağıtılarak çocuğun sıhhati korunmaya çalışılmaktadır. Aynı şekilde yeni yürüyen bebeklerin de yürüyecekleri zaman nazara gelmesinler diye yüzüne siyah isler sürülmekte, bileklerine nazar boncuğu takılmaktadır (KK. 32). Genelde, bebeklerin erken yürüdükleri zaman nazara geleceğine inanıldığından, onları korumak için bu uygulamalar yapılmaktadır. Burada da allopati yani karşıtlık ilkesi denilen büyüsül işlem karşımıza çıkmaktadır. Çocuk yürümeye başladığı zaman çevredeki insanlar diğer yürüyemeyen çocuklarla kıyas yapıp çocuğun yürümesine göz değdirmektedirler. Bu göz değdirme hadisesinden korunmak amaçlı çocuğun yüzüne sürülen is vasıtasıyla çocuğu gören kişi ayaklarına değil yüzündeki ise odaklanmaktadır. Karşıt işlem sayesinde, beklenilenin tersine yöntem geliştirme metoduyla, çocuğun yürüme işlemi nazar alanından çıkarılmakta ve yüzündeki is dikkati üzerine çekmektedir. Böylece ayaklara gidecek nazar dağılmaktadır. Bileğe takılan boncuk da bunun içindir. Diğer bir karşıtlık ilkesine bağlı yorum da yüzdeki siyah lekelere yöneliktir. Kaynak kişi; bazı insanların yüzlerinin çok güzel ve nurlu olduğunu bu kişilere nazar değmesin diye yüzlerinde siyah leke olabileceğini, bu lekenin aslında o kişileri nazardan koruyacağını (KK. 13) ifade etmektedir. Güzel olan, siyah leke zıtlığıyla güzelliğini direkt gösterememekte ve nazardan korunmaktadır.

Anadolu'da nazarı sağaltma ise; nazar olan kişilerin yüzüne okuma, üfleme, suya okuyup okunan suyu yüze çarpma gibi örneklerle olmaktadır. Halk arasında ağzı dualı olarak bilinen kişiler, nazar olan kişileri okuduktan sonra sırtlarını sıvazlayarak okudukları duaları yüzlerine üfleemektedirler (KK. 24). Bu şekilde nazarın o kişiden gideceğine inanılmaktadır. Okuyup-üfleme ifadesine Kur'an-ı Kerim'in Kıyâme (75/27) ve Felak (113/4) Surelerinde, "okuyup üfleyen, tabip, şifacı, muskacı" gibi anlamlar yüklenmektedir (Adam, 2017, 290). Kıyâmet Suresinde geçen *râkk* kelimesinin anlamına göre; *râkî*, üfürükçülük yapan demektir, çaresizlik durumunda son bir tedbir için başvuru olan okuyucu, nefes edici, sözle, fiille tedavi eden ve daha çok *ruhani* olan okuyucu için kullanılmaktadır (Yazır, 1992).

Çocuğun nazardan kurtulması için yüzle ilgili yapılan diğer bir uygulama; nazar olan çocuğun yüzüne ve ağzına soğan sürmektir (KK. 32). Çocuk güzel, sevimli olduğu için bu güzelliği aksi, karşıt bir duruma çevirdiğiniz zaman üzerine gelebilecek nazarlar da dağılmaktadır. Soğan kötü koktuğu için, çocuğun yüzüne sürülünce güzeli çirkin ve kötü kokan bir karşıtlıkla sağaltmış olursunuz. Bu durum allopatik magie'dir ve temelinde bir şeyi karşıtıyla etkileme, elde dilmek istenilenin zıddı, onu getirir, düşüncesi yer almaktadır (Erginer, 2003).

4.2.1.2.4. Diğer Uygulamalar

4.2.1.2.4.1. Yüz Güzelliği

Kadınlar için özellikle yüz bakımı, yüz güzelliği önemli bir husustur. Bu sebeple yüze doğal bakımlar yapmak yüzü canlı, diri tutmak için farklı uygulamalar yapılmaktadır. Kaynak kişi; sabah aç karnına limon suyu içenin yüzündeki siyahlığın açılacağını ve yüzünün güzelleşeceğini (KK. 127) aktarmaktadır.

4.2.1.2.4.2. Sakal

Sakal bırakmak, İslamiyet'te olduğu gibi diğer inanışlarda da kutsal görülmüştür. Mısır tanrılarında tanrısal bir alamet olarak görüldüğü için Mısır hiyeroglifi de sakallı bir figürdür. Gerçek hayatta Mısır kralları sakallı olsalar da olmasalar da resmi göstergelerde sakallı gösterilmeleri şart kabul edilmektedir (Wilkinson, 2011). Hz. Peygamber'in sözlerine ve davranışlarına sünnet denilmektedir. "*Yüzde sakal bırakmak sünnettir.*" (KK. 114). Bu bilinen ve her yerde sık yapılan bir uygulamadır.

4.2.1.2.4.3. Dak

"Dak"⁷⁵ bir nevi akupunktur tedavisi ya da mezoterapi gibi, iğneyle yapılan ve ölene kadar çıkmayan bir damgadır. Önceleri genelde genç kızlar yüzlerine dak yapmışlardır. Odun külü ve kız bebeğe sahip annenin sütünün birleşimiyle dak yapılmaktadır. Kız anne sütünün olması şarttır, erkek annenin sütü olmamaktadır. Bu birleşime iğneleri batırıp dak yapılacak bölgeye enjekte etmektedirler. Dak, daha çok

⁷⁵ Başla ilgili halk hekimliği uygulamaları kısmında dak hakkında açıklamalara yer verildiği için burada geçilmiştir.

yüze ve ele yapılmaktadır. Dakın ellere yapılması; eli şifacı, bereketli olsun ve neslinden şifacılık devam etsin amaçlıdır. Yüzdeki ise; süs, şifa ve aşiret, bölge bildirimi içindir. Yaşlanan insanlar yüzdeki ve eldeki dak noktalarını arttırmaktadır. Gelinlerin yüzlerinde üç-dört nokta varken, yaşlılarda daha çok vardır. Örf ve âdetten öte şifa ve süs için tercih edenler fazladır. Urfa Merkez’de, Cizre’de, Mardin Kızıltepe’de, Ömerli’de fazla dak yaptıran kadın vardır. Her inançtan insanın dak yaptığı aktarılmaktadır. Araplar daka dövme olarak baktıkları için onlara göre bu haramdır. Siirt’in ilçelerinde daklı kadının varlığı nadir bir durumdur ve dak yapan bir kadın varsa da Yezidi kadınlardan gördükleri için yapmışlardır. Göçerlerde dak yer almaktadır⁷⁶ (KK. 6, KK. 8, KK. 38, KK. 50, KK. 60, KK. 62, KK. 72, KK. 84). Aktarıma göre, Göçerlerde her bölgenin daki farklıdır ve daha çok şifa niyetli yapmaktadırlar.

Buğday, arpa, yılan şekillerini; alına, kaş ortasına, sağ-sol şakaklara ve ellere yaptırmaktadırlar. Bunlar aşiretleri de temsil etmektedir. Elli yaş üstündeki kadınlarda genellikle bulunurken yeni nesil tarafından tercih edilmemektedir (KK. 26).

4.2.1.2.4.4. Firâset

Tasavvuf sözlüğünde firâset kelimesi (Uludağ, 2005): “sezmek, hissetmek, keşfetme ve gaybı görme, gaybı bilme” anlamlarına gelmektedir. “Tabii firâset: Bazı karinelerle bazı hususları bilme. İlâhi lütuf olarak firâset: Allah’ın kalplere verdiği ilhamla bir şey bilme” demektir (s. 138). Firâset ilmi, akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen, ancak sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsayan bir ilimdir (Uludağ, 1996). Firâset, kalbini temiz tutan kişilere Allah’ın verdiği bir çeşit hediye ve lütuftur. Siirt merkezde yaşayan bir kaynak kişi, annesinin ve kendisinin insanların yüzlerine bakarak o kişinin nasıl bir insan olduğunu anlayabilme hususuna sahip olduklarını aktarmaktadır. Yüze bakarak kişinin nasıl bir insan olduğunu tahmin edebilme durumuna kendileri de firâset demektedirler ve bu durumun Allah’ın kendilerine bir hikmet olarak verdiğini ifade etmektedirler. Hatta kaynak kişi kendisinin ve annesinin bu zamana kadar bu konuda hiç yanılmadığını aktarmaktadır:

⁷⁶ Saha çalışması esnasında Siirt-Kurtalan’dan yarım saat uzaklıktaki Batman’a bağlı Kurukavak Köyü’ne Batman’dan bir aile geldi. Yaşlı teyzenin yüzünde dak vardı ancak fotoğraf çekilmesine izin vermedi. Teyzeye dak’ı çingenelerin küçük yaşta süs amaçlı yaptıklarını, teyze sonra ayıp olarak görüp çıkarmak için çok uğraştığını ancak çıkaramadığını aktarmaktadır. Mardin ve ilçelerinde özellikle kız çocuklarının yüzlerine birbirlerinden ayrıldıkları zaman birbirlerini tanırsınlar amaçlı dak yapılmaktadır (KK. 50).

“Annem, yeni bir insanla tanıştığı zaman o kişinin gözlerinden, yüzünden, jest ve mimiklerinden nasıl bir kişiliğe sahip olduğunu anlamaktadır. Negatif enerji, ya da negatif his aldığı kişilerden hemen uzaklaşır. Bunu da kişinin yüzünden anlayabilmektedir.” (KK. 29). Burada bahsedildiği üzere bu kişinin kalbine ilham yoluyla verilen bir firâset türüdür. Hikmet verilen kişiler bu hususiyetlere sahip olabilmektedirler. Kalp, bâtinidir, onun zahire yansıyan tarafı yüzdür. Yüzden kişinin kalbi okunabilmektedir. Günümüzde yüz okuma dersleri verilmektedir. Makam sahipleri ya da iş verenler kişinin yüz ve beden okumasını yaparak becerilerini ve başarılarını anlayabilmekte, kişiyi becerisine göre yönlendirmektedirler.⁷⁷

4.2.1.2.4.5. Dinsel Ritüel

Kişinin yüzü aydınlık ve ferah olsun diye ezan okunurken baş parmaklar gözlere sürüldükten sonra eller de yüze sürülmektedir (KK. 35). Bu bölgede sık yapılan bir uygulamadır.

4.2.1.2.4.6. Yumurta Bayramı

Siirt’te de yıllarca bolluk ve bereketin temsili olarak Yumurta Bayramı kutlanmıştır. *Yumurta Bayramı* ya da *Şehr’il Bayf*⁷⁸ olarak anılan (Karakaş, 2021a) bu bayram baharı karşılamak üzere kutlanan bir bayramdır. Bu bayramda çocukların yüzleri de yumurtalar gibi boyanmaktadır. Burada yüz boyamaktaki amaç eğlenmektir (KK. 49).

4.2.1.2.4.7. Nisan Yağmuru

Siirt ve ilçelerinde Nisan’da yağan yağmurun yüzü güzelleştirdiği ve vücuda şifa verdiği inancından ötürü bu yağmuru toplamak yaygın bir uygulamadır. Siirt’te nisan yağmuru zamanına Kürtçe’de *fekiyoteyran* adı verilmektedir. Bu ilkbahar zamanıdır ne martta ne de nisan da belli olmayan bir gündür. Halk, bu yağmurun birçok hastalığa şifa olduğu kabulünü Hz. Peygamber zamanına dayandırmaktadır. Nisan yağmuru hakkında, Hz. Peygamber’in yağmura tutulduğu bir gün kıyafetini çıkardığı, Hz. Enes’in ona neden bunu yaptığını sorması üzerine: “Bu yağmur, yüce Allah tarafından yeni geldiği için!” (Sahîh-i Müslim Muhtasarı, 2008, 818) cevap

⁷⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk.: (Kaplan, 2022).

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Koçak & Otyakmaz Aydın, 2023b).

buyurduğu ve bu sebeple nisan yağmurlarına kutsiyet, şifa ve bereket gözüyle bakıldığı aktarılmaktadır. Kaynak kişiler nisan yağmurunun bereketli olduğuna inandıkları için yağdığı zaman suyu toplayıp saçlarını ve yüzlerini yıkamaktadırlar (KK. 6, KK. 46).

Sonuç olarak; insanı diğer varlıklardan ayıran öncelikli uzuv yüz olması nedeniyle doğuştan itibaren yüze dair inanışa bağlı uygulamalara Siirt ve ilçelerinde öncelik verilmektedir. Bebeklikten itibaren yüzün güzelliği, ak-pak olması, hastalıklardan korunması ve arınması öncelikli olması sebebiyle bu içeriklerin uygulamalarına önem verilmektedir. Bu doğrultuda, diğer uzuvlarda da olduğu üzere yüz bölgesinde de geçiş dönemi uygulamalarının (doğum öncesi-sonrası) ve halk hekimliğine yönelik uygulamaların fazla olduğu tespit edilmiştir. Bilinen türbelerin belirli bir hastalığın tedavisine iyi geldiğine olan inançtan ötürü bölgedeki türbe, yatır ziyaret geleneği yoğundur. Bu sebeple buralarda yapılan halk hekimliği sağaltımları da zenginleşmektedir. Özellikle de yüz felcine yönelik pratiklerin varlığı söz konusudur. Diğer bir bölüm olan nazara yönelik uygulamalarda, küçük bebeğin yüzünü korumaktan, yüze okumaya kadar tedbir alma, koruma ve nazar olma sonucunda sağaltım örnekleri mevcuttur. Diğer uygulamalar içeriğinde yüze yönelik; yüz güzelliği, sakal, dak, yumurta bayramı, nisan yağmuru, firâset ve dinsel ritüel olmak üzere inanca bağlı çeşitli uygulamaların yer aldığı analiz edilmiştir.

Yüz bedende öncelikli organdır ve yüze yüklenen manalar fazladır. Yüze bakarak kişiliğin, fitratın bilinebilmesi gibi yüzün sağladığı avantajlar ya da dez avantajlar da yüzle ilgili diğer uygulamalar içeriğinde yer alarak bu bölüme farklılık katmaktadır.

4.3. Saçla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Saç, sözlükte (Ayverdi, 2010): “Başı kaplayan kıllar.” (s. 1039) olarak geçmektedir. Saç, insanı diğer primat türlerinden farklı gösteren ve insan türünün işareti olan bir bölgedir. Kılların en bereketli uzadığı yer başın üstündeki saç bölgesidir. Saçlı insan derisi yaklaşık olarak 100.000 tel içermektedir ve açık renkli insanın koyu saçlı insanlardan daha fazla saç teli vardır. Sarı saçlı bir kişinin yaklaşık 140.000 saç teli varken, kahverengi saçlının 108.000 teli yer almaktadır. Saçlar, yaşlılık, hastalık ve hamilelik durumlarında ve soğuk havalarda daha yavaş uzamaktadır (Morris, 2022). Saçın varlığı ve yokluğu, azlığı ve çokluğu sakal ve bıyık da dâhil bütün bedendeki kıllar gücü ve iktidarı yansıtmaktadır. Bu kadınlar için de

geçerlidir. Saç kadınların gurur kaynağıdır ve de kadın vücudunun başka hiçbir bölümü saç kadar kültürel farklılığa konu edilmemiştir. Bu bahsedilenlerin aksine bir erkeğin gür ve uzun saçını kazıtmak, onu aşağılananının bir yoludur. Eğer erkek kendi saçını kazıtıyorsa, bu da alçakgönüllülüğün belirtisidir. Birçok rahip, din adamı Tanrı'nın önünde saçlarını bu sebeple kısaltmaktadır. Bazı kültürlerde kadınlar da bunu uygulamışlardır. Doğulu keşişler ise, bekaretlerini göstermek için saçlarını tamamen kazımışlardır. Bunun aksine bazı dinlerde ise erkeklerin saçını asla kesmedikleri aktarılmaktadır. Sihler'de erkekler uzun saçlarını geleneksel bir türban takarak örtmektedirler. Saçın uzamasına izin verme kararını, Tanrı'nın yaratısına saygı olarak değerlendirmektedirler. Aziz Paul, Hristiyan geleneğinde, erkeklerin saçlarının kısa ya da çıplak kafalı olup Tanrı'ya yalvarmalarını, kadınların ise, uzun saçlı olarak insana karşı övgülü olacaklarını ve kadınların dua ederken saçlarını örtmelerini istemektedir. Aziz Paul'un bu söyleminin etkisi uzun yıllar devam etmiştir. Katolik kilisesine giren kadınların saçlarını tamamen örtmeleri istenirdi. İslamiyet'te de aynı şekilde kadının saçlarını kapatması için başörtüsü emri yer almaktadır (Morris, 2021; Morris, 2022).

Eski Ahit'te Samson'un gür saçları güç ve erkekliğin sembolüdür. Orta çağ Hristiyan sanatında Mecdelli Meryem genellikle omuzlarından aşağı bıraktığı uzun ve kıvrık saçlarıyla resmedilmiştir. Bu, kadınlardaki cinsel uygunsuzluğu ve tövbe kârlığı göstermektedir. Çoğu eski Yunan kahramanı uzun saçlıdır. Tacı andıran gür saçlarla gösterilen Şiva, sihirli bir güç ve enerji kaynağı gördüğü saçlarını asla kesmez ve saçları bir hilalle süslüdür (Wilkinson, 2011).

Mitolojik kaynaklarda kahramanların, iyelerin, ruhların, varlıkların tanıtımı yapılırken mutlaka beden uzuvlarından başlarına ve saçlarına (rengi, şekli) yer verilmektedir. Yer ruhlarının başkanı olan Yer-Sub, ak saçlı ve iri bedenli bir ihtiyar kadındır. Yakutlar'a göre en büyük ve en eski ruh olan Aan Alahçın Hotun, beyaz saçlı bir ihtiyar kadındır. Mitolojik Ana'nın temel sıfatlarından birisi beyaz saçlılıktır. Çocuk, doğum, lohusa kadınların koruyucusu Umay'ın da renk sembolü beyazdır ve o da beyaz saçlıdır. Beyaz saçlı ihtiyar kadın tipinde beyaz rengin yaşam simgesi ve temizlik fonksiyonu olarak görülmesi, saçın da aynı şekilde canlılığın ve varlığın simgesi olmasından dolayıdır. Özbeklerde ve Türkmenlerde Umay değişmektedir; Umay'ın yerini, uzun, sarışın, dalgalı saçlı Sarı Ene almaktadır. Yakutlara'a göre Ülker yıldızı erkektir ve saçları uzundur. Şaman metinlerinde Erlik'in kızları kara

saçlı, kara yüzlü ve şehvet sahibidir. Türk halklarının metinlerinde Güneş'in kışı temsil eden "kel" ve ilkbaharın başlangıcını temsil eden "saçlı" iki kızı mevcuttur. Halk, Güneş'ten, kel kızı (verimsizliği) geri göndermesini, saçlı kızı (verimliliği) çağırmasını istemektedir (Bayat, 2007a; Bayat, 2007b). Bunlara ilaveten lohusa kadınların korktuğu Al Karısı, Al Bastı olarak bilinen varlığın saçları da uzun, dağınık ve yapışıktır. Saçlarının uzun ve dağınık olması; bir yandan bu varlığın doğanın başlangıcıyla ilişkili olmasına diğer yandan da hayat verici, seksüel-erotik belirtilere sahip olmasına dairdir (Beydili, 2004).

Saçların şekilsel özelliklerinden ön planda olan bir diğer yapısı da örgü şeklidir. Destan geleneklerine göre saç örgüsü, kahramanın dış görünüşüne dair temel esaslardandır. Tuva masallarında, kahramanlar saçlarını kazıtarak başlarının arkasına kalın örgülerini takmaktadırlar. Örgü kahramana isim verilmeden önce örülmektedir ve kahramanın onurunu simgelemektedir. Düşmanın tamamen yok edilmesi için kahramanın örgüsünü kesmesi gerekmektedir. Kangıvay Mergen babasının hücumlarını kınama amaçlı onun örgüsünü kesmektedir (Grebnev, 1960; Lvova, 2013). Mitik kaynaklardaki varlıkların saçlarına dair özelliklerini arttırmak mümkündür.

İnsan folklorunda iki farklı saç sembolizmi yer almaktadır. Bunlar uzunluk ve fazlalıktır. İki sembol örneklerde iç içe geçmiş şekildedir. Erkeğin kuvvetini ve cinsel gücünü yansıtan fırça gibi olan uzun saç tipi, ona güç, erkeksilik ve kutsallık vermektedir. Sezar kelimesi ve ondan türeyen Kayser, Çar adları kıllı, uzun saçlı anlamlarına gelmektedir ve büyük, güçlü liderler için bu kelimeler kullanılmaktadır (Morris, 2022). Saçın gücü temsil etmesi hadisesi, Gılgamış'a kadar uzanmaktadır ve: "Gılgamış'ın saçları omuzlarına kadardı...Gılgamış saçlarını sağa sola yolup saçtı ve uzun bir yolculuğa çıkmak zorunda kaldı... kendinden geçmiş, tanınamaz haldeydi...saçını temizledi... yolculuğa çıkmaya hazırdı....bu şekilde eski gücünü geri kazanarak döndü ..." (Kutlu ve Duralı, 1973, 90, 96, 100, 119-120) şeklinde aktarılmaktadır.

Saç biçimleri, insanların inançları ve davranışları hakkında mesajlar vermektedir. Bir insanın saç şekline bakarak ahlakı, cinsel tercihi, politik görüşü ve dinsel fikirleri hakkında bilgi sahibi olunabileceği düşünülmektedir (Delaney, 2004). Saçın inanılmaz bir gücü vardır. Saç, DNA taşıdığı için ırk, etnik köken, cinsiyet gibi kodları da yansıtmaktadır. Saçın düzeni, özellikleri kişinin; bireyselliğini, uygunluğu,

özgürlüğünü, engellenmesini, kısacası kişinin özdeşleştiği idolleri ve fitratını ortaya koyan temel unsurları göstermektedir. Saç, kişinin düşüncelerini de yansıtmaktadır. Kirli, dağınık bukleler dengesizliği göstermekle birlikte dünyevi ve bedensel olana aldırış etmemeyi ifade etmektedir. Buda'nın sessiz bukleleri aydınlanmış huzuru, Dionysus'un karmakarışık, koyu renkli saçları, yabani asmaları, Harry Potter'ın siyah, asi saçları alışılmadık fikirleri ve büyü güçleri temsil etmektedir. Kızıl saç, erotik şevk, cinsel gevşeklik, ateşli ve kasvetli mizacı işaret etmektedir. Saçın kendisine ait bir hayatı ve canlılığı vardır. Saç başlangıcı, dönüşümü ve büyük geçiş süreçlerini göstermekle birlikte; baştan çıkarmanın, üreticiliğin, canlılığın ve zarafetin de göstergesidir. Saçın güçlü olması kişinin dünyaya kök salıp sağlam şekilde dünyada tutunduğunu, yapıcı şekilde yaşama yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir (Ronnberg & Martin, 2020).

Kadın saçına sembolik olarak bakıldığında, serbest bırakılan uzun saçlar, serbestliğin, cinselliğin, ruhsal özgürlüğün, üreticiliğin ve barışçıl bir başkaldırının sembolü iken; kısa ve sıkı toplanmış saçlar, disiplini, öz kontrolü, toplumdaki gelenek ve göreneklere uygun davranış şeklini, özgüveni ve verimliliği yansıtmaktadır. Baş bölgesinde saç önemlidir ve önceliklidir. Kafa derisi kıllarının sürekli yenilenmesi, yaşam gücünün sembolüdür ve bununla ilgili çok çeşitli batıl inançlar ve tabular yer almaktadır. Eski Mısır'daki yüksek sınıfa mensup ailelerdeki kadınlar, saçlarını tamamıyla kazımaaktadırlar ve toplum içine çıkacakları zaman peruk takmaktadırlar. Bazı toplumlarda ölünün ardından tutulan yas törenlerine katılan kadınların saçlarını kazıtmaları da beklenmektedir. Finikelilerde bu kurala uymayan kadınların kendilerini tapınağa fahişe olarak adamaları beklenirdi. Saça dair diğer bir uygulama da sevilen birine madalyon içinde bir tutam saç vermektir. Bunun anlamı, saçını verdiği kişiye karşı tam bir teslimiyetle birlikte ruhunu da onun eline vermek demektir. Saç tutamı verilen kişi, bunu boynuna takarsa saçın sahibinin ruhunu taşımaktadır ve saçın sahibini kontrol etme, büyüleme gücüne sahiptir. Saça yüklenen bu manalı ve büyü güçlerin tesiriyle batıl inançlara hâkim toplumlarda berberler, müşterilerinin kesilen saçlarını gizli yerlere gömmeye zorlanmışlardır. Gizli yerlere gömülen saçlar çalınamaz ve kişilere zarar verebilecek büyü ayinlerde kullanılmazdı. Bu gelenekler hala devam etmektedir. Bazı Avrupa ülkelerinin kırsal bölgelerindeki ebeveynler, çocuklarının uzun bir yaşama sahip olmalarını istedikleri için kesilmiş saçlarını saklamaktadırlar. Ailelerin çocuklarının saçlarını saklama sebebi, şeytani varlıkların

saçlara büyü yapmalarından ötürüdür. Bu sebeplerden ötürü, insanlar birbirlerinin saçlarına nadiren dokunmaktadırlar. Baş bölgesi korunan bir alandır, saçlar; değerli ve hassas organ olan göze yakın olduğu için insanların dokunması için de uygun değildir. Ancak önemli ve yakın kişiler birbirlerinin saçlarına dokunabilmektedirler. Örneğin; rahip bir kişiyi kutsadığı zaman başının üzerine avucunu sürmektedir (Morris, 2021; Morris, 2022). Türkiye’de de Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde burada bahsedildiği üzere saç hakkındaki uygulamalara dikkat edilmektedir. Saç ve tırnak üzerinden büyüsel işlemler sıkça uygulanıldığı için insanlar saç ve tırnaklarını yabancılardan muhafaza etmeye dikkat etmektedirler. Siirt ve ilçelerinde de bu yaygın bir inanıştır. Saçla ilgili uygulamalar başlığında bu inanişaya dair pratikler analiz edilecektir.

Saç genellikle her toplumda canlı bir unsur olarak görüldüğü için saçın kesilmemesine dikkat edilmektedir. Saç ve tırnaklar kesildiyse de toprağa gömülmesine dair örnekler yalnızca Anadolu’ya has değildir ve Dünya tarihinde yer alan çokça vakalar mevcuttur. Bu konuda Frazer’ın *Altın Dal I* (2004) adlı eserinde eski kavimlere ait örnekler mevcuttur. Haida büyücü hekiminin saçları uzun ve karışıktır. Geleneksel olarak saçlarının kesilmesine ve taranmasına izin verilmez (Dawson, 1878-79; Frazer, 2004). Japonya imparatoru Mikado’nun, saç ve tırnaklarının kesilmediği (Kaempfer, 1966), Roma rahiplerinin tabuları arasında saçlarının ancak özgür bir insan tarafından ve bronz bir bıçakla kesilme şartı, tırnaklarının da kesildikten sonra, uğurlu bir ağaç altına gömülmesi gerektiği bu örnekler arasındadır. Saça dokunulmamasının altında yatan sebep, başın kutsallığıdır. Başa ağır bir suç işlenmediği takdirde dokunulmadığı için saç kesilmesi de nazik ve zor bir iştir. İlkelerin görüşüne göre, saç kesiminin güçlüğü ve tehlikesi iki türlüdür. Birincisi, başın ruhunu rahatsız etme tehlikesidir, saç kesilirken baş yaralanabilir ve kendisini rahatsız eden kişiden öç alabilmektedir. İkincisi, kesilmiş olan saçların ne yapılacağı problemidir. Kesilen saçın bedenin her parçasıyla duygusal ve fiziksel ilişkisi vardır. Bu bağ koptuktan sonra bu ilişki zinciri devam etmektedir. Kırpılmış saçlar veya kesilmiş tırnaklar bedenden ayrılmış parçalar oldukları için bunların başına gelebilecek herhangi bir zararla bedenin tümü etkilenebilir inancı hakimdir. Bu yüzden insanlar kendilerinden ayrılmış parçaların başına gelebilecek zararlardan ve kötülüklerden hatta kendilerini öldürmek amaçlı bile bu unsurları büyü olarak

kullanabilecek kötü niyetli kimselerin eline geçebilecek yerlerden uzak tutmaya dikkat etmektedirler (Frazer, 2004).

Başın, yukarı alemle ilişkisinin kutsal olmasına bağlı olarak baştaki öncelikli ve temel unsurlardan biri olan saçın da bu kutsallığa haiz olması beklenmektedir. Saç yoluyla kişiye her türlü kötülüğün gelebileceği inancına bağlı olarak kesimine de hususiyetle dikkat edilmektedir. Bununla birlikte saçın savaşçılar için, ahit göstergesi, yemin belirtisi olma gibi özellikleri de vardır. Savaştan sağ kurtulan altı bin Sakson düşmanını yenene kadar ne sakallarını ne de saçlarını kesmeyeceklerine dair yemin etmişlerdir (Deacon, 1906). Saç kesilirse, yemin yerine gelmiştir. Bu diğer kavimlerde de görülmektedir. Marquesanlar'ın bazen tepede bir tutam hariç başlarını kazıttıkları ve o tutamı da ya düğümledikleri ya da serbest bıraktıkları aktarılmaktadır. Bunu, yakın akrabalarının ölümünün intikamını almak için ve ciddi yemin ettikleri zaman verdikleri sözü yerine getirene kadar yaptıkları belirtilmektedir. Ayrıca kafalarını da kabuklarla tıraş ettikleri yer almaktadır (Porter, 1822).

Eski kavimlerde yeni doğan çocukların savunmasız olmalarından dolayı tırnak ve saçlarının kesimine dikkat edilmesi gerektiği, mümkün mertebe büyüdükleri zaman kesilmesi gerektiği geçmektedir. Çocuklarda saç ve tırnak kesildiyse de farklı tabularla çocukları koruma altına almaktadırlar. Kesilen saç ve tırnak başkasının eline geçerse kişinin hayatı tehlikeydedir. Kişi, hasta olabilmekte, geri dönüşü olmayan zarara maruz kalabilmektedir. Bazı kavimler de kesilmiş tırnak ve saçlar bedeninin yeniden dirilmesi durumunda kullanılsın diye saklanmaktadır (Frazer, 2004).⁷⁹ Buna örnek olarak Peru İnkaları, öldükten sonra evrensel dirilişe inandıkları için tırnakları ve saçları koruma altında olsun amaçlı bunları, duvardaki deliklere ya da yuvalara koymaktadırlar. Eğer saç ya da tırnak buralardan düşerse bunları aynı yerine sürekli koymaktadırlar. Bunu derleyen kişi, Kızılderililere bunu neden yaptıklarını sorduğu zaman (De La Vega Garcilasso, 1823):

Doğan her insan hayata geri dönmek zorundadır ve yeniden canlanacaktır. Bu yüzden ruhlar bedenlerine ait olan her maddeyle birlikte mezardan çıkmalıdır. Acele ve karışıklığın olduğu bir zamanda saçlarımızı ve tırnaklarımızı aramamak

⁷⁹ Saç kesimi, saç örgüsü, saça yüklenen diğer manaların eski kabilelerdeki yorumları hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk.: (Frazer, 2004).

için onları rahat bir şekilde bildiğimiz yerden almak için ve bir araya getirebilmek için bir yere koyuyoruz. Aynı zamanda tek bir yere de tükürmeye dikkat ediyoruz. Şeklinde ifade etmektedir (s. 127). Aktarılan bu ifadeler saç ve tırnağa neden önem verilmesi gerektiğini açıklamaktadır.

Günlük kültürde ve törenlerde saç ilgi fazladır. Eski kavimlerde başın ışıltısı olan saç, Güneş ışınlarını temsil ettiği için hasat zamanı toprak sahipleri için devreye girmektedir. Toprağın saç olan otlar vasıtasıyla, basit tarım topluluklarında ekinin büyümesi ve saçın uzaması birlikte değerlendirildiğinden dolayı halk, verimli bir hasat için kendi saçlarına özen göstermiştir (Wilkinson, 2011). Hasat zamanında bereketin sürekli olması amaçlı saçların yakılması da buna bir örnektir (Yalçinkaya, 2019).

İnsanın gözleri, kulakları, saçları gibi hayati organlarındaki karmaşık fikirler gizli olduğu için bunların her biri yaşam kavramlarıyla ve nesneleriyle de bağlantılıdır. Saçlar, yaşamı oluşturan güçlerle ilişki içerisindedir. Sibirya'nın yerli halkı Nganasanlar saç, Ay'dan ve Güneş'ten kişiye uzanan bir ipi şeklinde ilişkilendirmektedir. Bu iplik aynı zamanda yaşamın maddesel şekilde vücut bulmuş halidir. Saç, insanı doğa güçleriyle birleştirmektedir. Saç ve tırnak sadece insana ait bir parça değildir, kozmik hayatın güçleriyle de ilişkilidir. Bu düşünceler Nganasanlar'a aittir. Güney Altay kabilelerinden Telengitler'de, ölümün simgesi olan açılmış saçlarla geceleri sokağa çıkmak yasaktır. Çünkü bu şekilde kötü ruhlar kişiyi kaçırabilmektedir. Evli kadınlar başlarını örtmek zorundadır ve saçlarını pek kesmemektedir. Bu millet dökülen saçlarını çöpe de atmamaktadır. Saçlar ya yakılmakta ya da saklanmaktadır. Yoksa körmöslerin⁸⁰ bunları alacağına ve kişiyi hasta edeceğine inanılmaktadır. Bu sebeple, hayatları boyunca dökülen saçlarını toplayıp örerek mezarlarına koymuşlardır. Bu örgülerin ölünün öteki dünyada yastığı olur inancına sahiptirler (Potapov ve Revunenkova, 1985). Geleneksel Telengit kadın saç modeli, özel örgülere sahip iki örgüden oluşmaktadır. Gelin kızın saçları iki parçaya ayrılarak sağ tarafındaki örgüyü kız tarafı, erkek tarafına “veriyorum” diyerek, sol taraftaki örgüyü damat tarafı “alıyorum” diyerek örmektedirler. Çocuklar 5-6 yaşlarına geldikleri zaman at kuyruk saçları kuzenleri tarafından kesilmektedir. Telengitler'e göre bir kişi yaşamı boyunca saçını evinden uzakta bir yerde keserse, bu

⁸⁰ Altaylar, yeraltı dünyasındaki ruhlara “görmez-körmös” adını vermişlerdir. Bunların Erlik'in hizmetine olduğuna inanılırdı (Beydili, 2004).

saçları elde etmek için uzağa gitmek zorunda kalmaktadır (Dyakonova, 1986) düşüncesi hakimdir.

Saç kesmeme geleneği eski Türklerde de mevcuttur. Saç, Eski Türklerde güç ve başarı sembolüdür (Şahbaz, 2020) ve Oğuzlar da bütün Türkler gibi saçlarını kesmemişlerdir (Sümer, 1972). Yüksek mertebedeki Türklerin uzun saçlı oldukları yazılı metinlerde ve sanat eserlerinde kayıt altına alınmıştır (Esin, 1978). Divânü Lugâti't- Türk'te, (2005, 279) “ıdıncu saç olarak geçen, erkeğin uzun süre toplu tutulduktan sonra çözülüp serbest bırakılan saç” ifadesiyle Kâşgâri, “mukaddes olan, kesilmeyen saç'ı” aktarmaktadır (Esin, 1978, 106).⁸¹ Göktürklerde kadın ve erkeklerin saçları uzun ve örgülüdür (Radloff, 1994). Eski Türk geleneği olarak mezar başlarına dikilen balballardaki insan figürlerinin de uzun saçlı olduğu görülmektedir (Ögel, 2022). Yakutlarda ve diğer Sibirya halklarında şaman elbisesi deriden hazırlanmaktadır ve bu elbisenin arkasına aynı şekilde deriden uzun ince çizgiler ve kurdeleler dikilerek elbise süslenmektedir. Bu deri kurdeleler Yakutlarda saç ifade etmektedir. Uzun saçın büyüsel bir güce sahip olduğuna inanılmaktadır. Ayrıca yine birçok halkta şamanların saçlarını uzatmaları gerektiği (Hoppál, 2012) düşüncesi hakimdir.

Saçın kesilmesine eski kavimlerden günümüze değin birçok inançta hoş bakılmadığı inancı aktarılmaktadır. Bunun aksi olarak saç kesimi de birçok kültürde cenaze törenleriyle ilişkilendirilmektedir. Yas takıları içerisinde yer alan madalyonlara ve yüzüklere ölmüşün saçından bukleler yerleştirilmekte veyahut ölmüş kişinin saçları kolye yapılmak üzere örülmektedir. Saç öncelerden beri ölümden sonra bile süren içsel gücün simgesidir. Saç kesmek, teslimiyet ve özveri demektir (Wilkinson, 2011, 108, 130). Yas süreçlerinde farklı toplumlarda saç üzerinden yası gösterme biçimleri yer almaktadır. Örneğin; bazı Kızılderili erkekler yas zamanı, uzun ve örgülü saçlarını serbest bırakmaktadırlar. Hindu erkekleri, saçlarını tıraş etmektedirler. Saçın kesilmesi, örtünmesi, kederi ve ayrılığı göstermenin bir işaretidir (Ronnberg & Martin, 2020). Şamanist halklarda yas tutma örneğinde, (yaklaşık 6. Yüzyılın ortalarına doğru) Atilla'nın defin töreninde Hunların saçlarını kestiklerini aktarmaktadır (Harva, 1938, LII, 289'dan alan; Buluç, 2016, 11). Orhun yazıtlarında geçtiği üzere yas töreninde bulunanların yas işareti olarak kulaklarını ve saçlarını kesmeleri âdettendir (Orkun,

⁸¹ Saç hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Esin, 1978; Naskali, 2004).

1994). Kazak ve Kırgızlarda ölünün gömüldüğü gün, dul kalan eşi ve kızları saçlarını kesmektedirler. Beltirlerde cenaze günü ölen adamın karısının saçları çözölmektedir. Hiungnulara ise, kesilen saçlar, diğere değeri eşyalarla birlikte mezarın içine konulmaktadır. Urga çevresinde bulunan Hun mezarında, ipek örtüye sarılı 17 saç örgüsü bulunmuştur. Bu örneklerde kesilen saçlar ölüye sunulan bir tür kansız kurbandır (Katanov, 1900, 279, 290 ve Harva 1938, 291'den alan; Buluç, 2016, 11). Yas törenlerinde saçla ilgili pratikler sıklıkla yapılmaktadır. Saçın varlığı hayatı, saçın yokluğu ölümü temsil ettiğı için saç unsuru üzerinden manalı mesajlar verilmektedir. Son olarak başta saç tellerinin bir bütün, düzen olarak var olmalarına dayanarak, inanışa göre: “Hz. Hıdır'ın dünyadaki okyanusları, denizleri, nehirleri ve gölleri taşmamaları için bir bağladığı saç telinin kopması” (Bayat, 2007a, 139) durumunun aktarılmasıdır. Buradaki saç teli dikkat çekicidir. Saç hayatı, canlılığı, varlığı temsil ettiğı için saç telinin kopması, yok oluşu, bitişi anlatmaktadır. Sonuç olarak, her milletin saça yüklediğı bir anlam silsilesi mevcuttur.

İnsanoğlunun doğum-evlilik ve ölüm gibi eşiklerinde saçla yaşadığı hikayeler; saçın örölmesi, kesilmesi, uzatılması ve kapatılması vd. uygulamalar bahsedildiğı üzere ritüelleşmektedir ve geleneklerde saçın sıklıkla karşımıza çıktığı görölmektedir. Güney Sibirya halklarında insan varlığının her bir unsuru, vazgeçilmez, hayati özelliğe sahip ve “ruhun barındırdığı barınaktı.” Bu unsurlar arasında bebeğın göbeğı, gözler ve büyümenin durdurulmayan gücünü temsil eden saçlar öncelikli gelmektedir. İnsanın yukarıdaki hayati güçlerle ilişkisinden dolayı saça büyük önem vermişlerdir. Tuva kadınları yaşlandıkça saçlarını kısa kestirmişler, saçlarına ve örgülerine taktıkları süsleri gençlere dağıtmışlardır (Lvova vd., 2013). Burada yaşanan Tuva kadınlarının saçlarını kesmeleri, bir ayaklarının ölüm üzere olduğunu göstermek amaçlı yaşlandıklarını ifade etmek amaçlıdır. Saç buna bağlı olarak; yaşam süresi, mutluluk ve kader ile ilgili görüşlerle uyumluluk sağlamaktadır.

Buryat inancına göre; yaşlı bir kişinin bıyığı ve sakalı, kafasındaki saçlardan önce ağarırse yaşlılığı kötü geçecektir anlayışı yer almaktadır. Eğer saçların her iki şakağının ön kısmı ağarırse o kişi uzun ve mutlu yaşayacaktır. Eğer yaşlanan bir kişinin saçları ağarmazsa, onun varisleri olan çocukları için kötü bir haberdır. Saçları tamamen beyazlayan insanların ise, ihtiyarladıklarında mutsuz ve fakir bir hayata sahip olacakları, saçları mavimsi ve sarımsı bir renk alan insanların ihtiyarladıklarında mutlu ve güzel bir yaşam süreceklere ve çocuklarının da aynı şekilde mutlu olacağına

inanılmaktadır (Hangalov, 2004). Hakaslarda saçları beyazlamış insanlara ihtimam gösterilmektedir. Yaşlı kişiler, gençlere beyaz saçlarından koparıp vermektedirler. Bu, beyaz saçınız olana kadar uzun yaşayın temennisi anlamına gelmektedir (Lvova vd., 2013). Anadolu’da da saçları beyazlayan yaşlılara ihtimam gösterilmekte ve yaşlılar gençlerin, beyazlamış saçlarına ibretle bakmalarını tavsiye etmektedirler. Bu bilgiler doğrultusunda; yüzyıllarca nesilden nesile bu saça yüklenen farklı manalar, inançlar ve bunlara bağlı ritüeller aktararak devam edegelmiştir. Bunlara bağlı olarak çalışmanın devamında Siirt ve ilçelerindeki saçla ilgili inanış ve uygulama örnekleri analiz edilecektir.

4.3.1. Siirt'te Saçla İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.3.1.1. İnanışlar

Saçın rengi ve şekli hakkında Siirt ve ilçelerinde farklı yorumlar mevcuttur. Yaşlılık alameti olan beyaz saç için: *“Allah diyor ki: ‘Ben utanıyorum beyaz saçlılara azap etmeye, siz utanmıyorsunuz beyaz saçla kötü işler yapmaya.’ Saçın beyazlaşması, Allah’tan gelen bir ölüm mektubudur.”* (KK. 13) şeklinde bir aktarım mevcuttur. Burada saçın beyazlaması, yaşlılık alametidir. Kaynak kişi tarafından; yaşlanan insan saçının beyazlığına bakarak ölümü düşünmeli ve buna göre bir yaşam sürmelidir. Saçın rengine dair diğer bir yorum da kadın saçının siyah olmasına yöneliktir. Siyah saçlı kadının güzel bir kadın olduğu anlatılmaktadır (KK. 25). Yine güzel kadın vasıflarından bir diğeri de kalın saça sahip olmaktır. Buna ilaveten Marifetnâme’de geçen: *“Sert saçlı olan kişinin akıllı olduğu”* inancı da (KK. 19) yer almaktadır. Siirt ve ilçelerindeki genel yargı kadın saçının uzun olmasına yöneliktir. Bu sebeple kadınların saçlarını kestirmelerine de hoş bakılmamakta ve kısa saç sevilmemektedir. Çünkü kadının güzelliğini gösteren öncelikli unsur saçtır: *“Bizde saç çok kesilmez, saçın kesilmesine günah olarak bakarlar, bu yüzden genelde kadınların saçları uzundur. Örgüyü de derli toplu olsun diye yaparız.”* (KK. 76) şeklindeki ifade bunun göstergesidir. Bu inanç, Harput ve çevresindeki kadınlarda da yer almaktadır. Burada da kadınların ve genç kızların saçları genellikle kısaltılmaz, hatta yaşlı kadınlar bunun günah olduğunu söylemektedirler (Araz, 1995). Kaynak kişiler:

“Uzun saç kadının süsüdür. Kendisini seven uzun saç bırakır.” (KK. 25, KK. 28, KK 34).

“Benim annem: İman tahtasını saçın kapatacak, saçını kesme. Kısa saçın olmasın.’ derdi.” (KK. 34).

Şamanlara göre saç, canlı ve kudretlidir (İşankul & Fedakâr, 2001). Kırgız kültüründe de kadınların saç kesmelerine hoş bakılmazmış. Çünkü saç kesilenin rızkının, ömrünün ve bahtının da kesileceği inancı hakimdir (Dıykanbay, 2021). Önceleri bu sebeple saçın uzatılmasına dikkat edilir, eğer saç kesildiyse de toprağa gömülürdü. Kadınların saçlarını kesmemelerinin diğer bir nedeni, öldükten sonra dirilirken göğüsleri saçlarla kapalı olsun diyedir. Başka bir nedeni ise, eskiden banyoların günümüzdeki gibi korunaklı olmamasına bağlı olarak bir kadın dışarıdan birisinin görebileceği şekilde banyo yapmak zorunda kalırsa göğsünü saçıyla kapatırdı. Bu yüzden kadınlar için saç uzunluğu göğüslere kadar gelirse iyidir, inancı hakimdir (KK. 75). Aktarılanlardan dolayı kadınlar saçlarının bakımına dikkat etmektedirler. Çünkü saçları sağlıklı kadın seçicidir, doğurgandır ve üreticidir. Burada yer almasa da kadınlarda saç sağlıklıysa doğuracağı çocuk da sağlıklıdır inancına Anadolu’da yer verilmektedir (Özatila, 2018).

Saçın rengine ve şekline dair yer alan inanışlar kadar kutsallığına yönelik de inanış yer almaktadır. Anadolu’da saç, namusu, yası ve cezayı temsil etmektedir (Özatila, 2018). Diyarbakır’da kadının saç, onun namusu olarak görüldüğü için namusuna zeval gelen genç kızın saçları kesilmektedir (Karakaş, 2020). Kaynak kişinin aktarımına göre: *“Saç önemlidir, kutsaldır. Kadın tesettürlü olup da başörtüsünü yere atarak saç gösterdiyse büyük bir olay olmuştur. İki aşiret birbirine girerse, kadın o anda başörtüsünü açıp yere atarsa ve saçını gösterirse her olay o anda durmaktadır.”* (KK. 37). Aktarılanlara göre saçın nasıl bir kudrete ve kutsallığa sahip olduğu görülmektedir.

4.3.1.2. Uygulamalar

4.3.1.2.1. Geçiş Dönemleri

4.3.1.2.1.1. Doğum

Kadın, doğum yaptıktan sonra sütü gelmiyorsa saçını göğsünün üzerine koyup ya kendisi taramaktadır ya da yakınındaki birisine taratmaktadır (KK. 76). Bu uygulamadan sonra yeni doğum yapan annenin sütü zamanla akmaya başlamaktadır. Burada dikkat edilecek husus, kadının saçının göğsüne kadar uzun olmasıdır. Yine

yeni doğum yapan bir kadının yüzünde yer alan doğum lekelerinin giderilmesi için, kadının doğum esnasındaki saçının terini bu doğum lekelerine sürmesidir. Bu şekilde “doğum lekeleri gitmektedir” (KK. 76) inancı hakimdir.

Yeni doğan bebeklerin saç kesme ritüeli çeşitli toplum ve dinlerde ortaktır. Örneğin; Yahudi erkek çocuklarının saç, okumayı öğrenmeye hazır oluşlarının işareti olarak ilk defa üç yaşında kesilirken, Hindu bebekleri doğarken, daha önceki hayatın negatif etkisini taşımaktadır, düşüncesinden dolayı saçları kesilmektedir. Saç tıraşı, geçmişle bağların kesildiğini ve çocuğun geleceğe hazırlandığını temsil etmektedir (Wilkinson, 2011). Eski Türkler bebeğin ilk saçını kesme törenine büyük önem vermektedirler. Bebeğin dünyaya gelişi, saçının yok edilişi sosyalleşmesinin göstergesidir. Bebeklik saçlarından kurtulan bebek, vahşi “başka dünya” dan ayrılmaktadır. Tuvalar bu saçları uzun yıllar saklamışlardır. Telengitler de bebek bir yaşına gelince saç kesimini yapmışlar, saçları ya baba evinde yakmışlar ya da gizli bir yere götürmüşlerdir (Asıl kaynak Dyakonova, 1988, 158, 182’den alan; Lvova vd., 2013, 192-193). Hatta, bebeğin ilk saçını dedesi ve sonrasında ninesi dualarla kestikten sonra dede torununa saç kesme hediyesi olarak at hediye etmektedir (Lvova, 2013).⁸² Bahsedilen bilgiler doğrultusunda saha çalışmasında kişilerin de bebeklerin saçlarını keserken belirli uygulamalar yaptıkları gözlemlenmiştir. Örneğin Yezidilerde (kesme yok diye biliyorum) erkek bebeğin saç ve sünneti önemlidir. *“Erkek bebek dokuz aylık ya da bir yaşına geldiği zaman, inancımıza göre var olan Şeyh gelerek bebeğin saçını kesmektedir.”* (KK. 6, KK. 7). Bu zamana kadar asla çocuğun saçına dokunulmamaktadır. Bu şeyh çocuğun sol tarafındaki kulağına yakın kısımdaki saçını kesmektedir. Burası saçın “faul” kısmıdır. Buna Kürtçe’de, “bisk” denilmektedir. Şeyh çocuğun saçının diğer taraflarına dokunmamakta, sadece sol tarafın faulunu kesmektedir. Örneğin keserken: *“Allah’ın izniyle ve Şeyh Hasan’ın himmetiyle”* demektedir. Burada Şeyh Hasan yerine ailenin tabi olduğu şeyhin adı söylenmektedir (KK. 57). Aile, bebeğin saçının devamını da istediği zaman kesmektedir. Kaynak kişinin oğluna bu uygulama yapılmıştır. Kızlara yapılan bir uygulama yoktur. Siirt merkezde ise, bebeğin saçları uzayınca kesilmekte, genellikle bir yaşına kadar bebeğin saç kesilmemekte, kesilince de tartılmakta ve ağırlığınca kuruyemiş, şeker, para gibi bir şeyler ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktadır. Bu Siirt-merkezde sadece erkeklere yapılmaktadır ancak bunu aktaran kaynak kişi kızlarına da bu uygulamayı yapmıştır.

⁸² Ayrıntılı bilgi için bk.: (Lvova, vd. 2013).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere erkek bebeklerin saç kesimine daha dikkat edildiği görülmektedir. Göçerlerin de aynı şekilde bu uygulamayı sadece erkek evlatlarına yaptıkları (KK. 122) ifade edilmiştir:

“Bir yaşına kadar ne saç ne tırnak kesilir. Tırnak kesildiyse atılır, saç saklanır.” (KK. 36, KK. 50, KK. 54).

“Bir yaşından önce kesmek isteyen bebeğin saçını kesebilir. Çocuğun saçları daha gür gelsin diye kafasını kazıtanlar da vardır. Biz bu ritüelleri yaptık.” (KK. 13, KK. 73).

Diğer bir kaynak kişi ise, yeni doğan bebeğin saçlarını bir yaşından daha geç kestiklerini, bebeğin saçlarını iyice uzattıklarını (KK. 37) aktarmaktadır. Saçlar kesildiği zaman saçın ağırlığınca hediyeler dağıtma hadisesi yine mevcuttur: *“Bebeğin saçının ağırlığınca altın ya da ne varsa onu sadaka olarak verirlerdi. Bir kefeye saç diğer kefeye ağırlığınca para koyup parayı tasadduk ederlerdi.”* (KK. 64).

Saçın saklanması hakkında: *“Kırk gün boyunca bebeğin ilk saçını saklamaktadırlar. Bunlar yakın zamanda da yapılan âdetlerdir.”* (KK. 83) şeklinde aktarılmaktadır.

Bebeğin saçının kesilmesi ve ağırlığınca altın veya gümüş verilmesi İslami kaynaklarda geçmektedir. Hz. Peygamber, torunu Hasan dünyaya geldiği zaman, kızı Hz. Fatıma'ya: *“(Hz. Hasan'ın) saçını kesip ağırlığınca gümüşü miskinlere ve ehl-i Suffe'ye sadaka olarak ver.”* (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, V, 163) buyurmuştur. Siirt'teki halk Hz. Peygamber'in sünnetlerine riayet etmekte ve evlatlarına da bunları uygulayarak öğretmektedir. Ayrıca bebeğin doğduktan sonra yedinci, on dördüncü, yirmi birinci ve yirmi dördüncü günlerden birinde ya da erginlik dönemine kadar olan zaman diliminde çocuğun adını duyurarak, başının tıraş edilmesi sırasında kanlı kurban olarak akika kesilmesi olayı (Erginer, 1997) da Siirt'te mevcuttur (KK. 155). Saç tıraş edilirken akika kurban kesme, kan akıtma hususu kanlı kurban örneğine girmektedir. Burada ise daha çok yapılan uygulama, saç kesimiyle birlikte saçın ağırlığınca kişinin maddi durumuna göre sadaka tasadduk etmesidir. Bu, kansız kurban örneği olan saç uygulamasına girmektedir.

4.3.1.2.1.2. Evlilik

Diğer ritüellerde saçın önemli bir yeri olduğu gibi evlilik ritüellerinde de saç ön plana çıkmakta ve önceleri saçta kına yakmak evlilikte önemli uygulamalar arasındadır. Kına, Türkçe Sözlükte (TDK, 2005): “Kına ağacının kurutulmuş yapraklarından elde edilen, saç ve elleri boyamakta kullanılan toz” (s. 2005) olarak tanımlanmaktadır. Türk halk kültüründe kınanın önemli bir yeri vardır. Geçiş ritüellerinde, halk sağaltmalarında kına sıkça karşımıza gelmektedir. Siirt ve ilçelerinde yeni doğan bir bebek pişik olmasın diye bedeninin her yerine taş kına sürülmektedir. Kına gecesinde geline ve damada kına sürülerek düğün eşliğine güzel geçişlerinin sağlanması amaçlanmaktadır. Askere kına sürülmektedir, vatanına feda olsun. Kınanın ayrıca tedavi edici bir yanı da vardır. Tırnaklara, ellere, ayaklara ve saçlara da sürülmektedir. “Besleme, canlandırma, renk verme özelliği ile kozmetikte; parasetamol özelliğiyle de farmakolojide etkili olan kına, Hazreti Muhammed’in başı ağrıdığı zaman, ilâç niyetine başına sarması, herhangi bir yeri yara olduğu zaman pomad olarak kullanması ile de” (Eker, 1998, 25) çok yönlülüğe sahip bir tozdur. Kına yakma kültürü ise, Anadolu’da ateş kültü ile ilgili kutsal geleneklerin bir devamlılığı niteliğindedir. Kına gecesi, kına yakmak âdetleri, Anadolu inanç sisteminde, adanmış olmanın işaretidir ve kına işareti taşıyan canlı, cansız varlıkların kutsal olduğuna inanılarak ona dokunulmamaktadır. Bu sebeple askere gidene, evlenene, Hacc’a gidene, kesilecek olan hayvana kına sürülmektedir (Kalafat, 2020; Yalçinkaya, 2020). Siirt ve ilçelerinde, özellikle de ilçelerde, gelinin saçına kına yakma âdeti önceleri sıkça yapılan bir uygulamadır. Şimdilerde ise gelinin ve damadın sadece ellerine kına yakma devam etmektedir. Yine gelin olacak kızlardan saçına kına yakanlar da mevcuttur (KK. 13).

Kına yakmak dışında saçta dair diğer yapılan bir uygulama, düğünden bir gün önce damat tarafından birisinin gelerek gelinin saçlarını taraması ve gelini düğüne hazırlamasıdır (KK. 13). Şirvan’da ise, bu uygulamayı gelinin kız kardeşi ya da yengesi yapmakta ve damat tarafından saçın uzunluğuna göre bir miktar para ya da hediye almaktadır. Buna Kürtçe “herekilin” denilmektedir. Bunun anlamı şudur: “*Biz onu bu yaşına kadar besledik, büyüttük, saçını taradık.*” (KK. 50). Bu uygulama ilçelerde değişmektedir. Köylerde ise daha çok yapılmaktadır. Siirt merkezde ise pek bilinmemektedir ama yapanlar da nadiren olmaktadır. Gelin kızın saçının örgülü olması şartı yoktur. İsteğe göre yapılmaktadır. Örgü yapanlar genelde iki belik

şeklinde yapmaktadırlar. Gelin olacak kızın saçının uzun olması güzeldir (KK. 31, KK. 50). Bunu aktaran kaynak kişi yengesiyle birlikte saç tarama parası bir milyar aldıklarını ifade etmektedir. Bu uygulamanın yapıldığı Şirvan ilçesi diğer ilçelere göre dışarıya daha kapalı ve küçük bir ilçedir. İnanış ve uygulamalar da burada yoğun şekilde devam etmektedir. Diğer bir kapalı ilçe de Pervari'dir. Burada daha önceleri gelinin saçlarına, ellerine, ayaklarına kına yakılmaktadır. Bunu da Hz. Fatıma'dan kalan bir miras olarak görmektedirler. Kınayı Hz. Fatıma'dan miras olarak görme inancı Harput'ta da mevcuttur. Günlük hayatta ve bazı kutsal gecelerde kadınlar ellerine ve saçlarına kına yakarak ve gözlerine sürme⁸³ çekmektedirler. Çünkü onlara göre, Hz. Fatıma'nın Kıyamet Günü'nde kadınlara şefaet edebilmesi için, kendilerinden on batman kına, on batman sürme ve uzun örgülü saç isteyeceğine inanılmaktadır. Hatta cehenneme giren günahkâr kadını, Hz. Fatıma saçlarından tutarak kurtaracaktır (Araz, 1995). Sahada ise bu şu şekilde aktarılmaktadır: *"Kına, Hz. Fatıma anamızın sünnetidir. Gelin olduğu zaman o yakmıştır. Pervari'de geline, damada, askere gidene kına yakılır. Bazı Hacc'a gidenler de kına yakmaktadırlar, Siirt-merkezden olanlar bunu daha çok yapmaktadırlar."* (KK. 75). Bu tür inançlar içerik değiştirerek Anadolu'nun farklı yerlerine yayılmakta ve halkın uygulamalarını etkilemektedir. Siirt'in diğer ilçesi olan Tillo'da ise, nikah, nişan, kına gibi özel günlerde gelinin saçına kına yakılmaktadır. Akrabalar düğün öncesi gelinin evine giderek başlarına kına sürmektedir. Kaynak kişi günümüzde bu geleneğin pek yapılmadığını aktarmaktadır. Diğer ilçelerde olduğu üzere, gelini evlenmeden bir gün önce hazırlamaktadırlar. Damat tarafından birisi giderek kızı yıkamakta ve saçlarını taramaktadır. Tarayan kişi saçının uzunluğuna göre para almaz. Eğer gelin bir hocanın yanında eğitim aldıysa, dikiş, nakış gibi, o hoca gelini yıkayıp saçlarını taramaktadır. Ona para verilmektedir (KK. 18). Genel olarak gelin kızın saçlarının uzun olmasına dikkat edilmektedir. Kına yakmak ya da örgü yapmak tercihe göre değişmektedir.

Müslümanlarda gelin kızın saçına yönelik bakış açısı bu şekilde iken, Musevilerde bu olay tam tersidir. Gelin kız kocasının evine giderken saçları tıraş edilmektedir. Bunun sebebi, kızın geçmişini kapatması yeni bir sayfa açması, yeni bir eşiğe adım atmasıdır (Özatila, 2018). Saçı tıraş edilen kızın yeni saçları eskisine göre daha gürlü ve verimli geleceği için yuvası da bu şekilde yeni, canlı ve verimli olsun düşüncesi hakimdir. Anadolu'da bunun aksine uzun saçla değer verildiği için, kadınlar

⁸³ Sürme hakkında ayrıca bk.: (Üçer, 2015).

saçın bakımına, güzelliğine çok dikkat etmişler ve bahsedildiği şekilde saçın güzel olmasına yönelik farklı uygulamalar yapmışlardır.

4.3.1.2.1.3. Ölüm

Genellikle ölen kişilerin saçlarına dokunulmaz. “*Yezîdilerde ölen kişinin saçları kesilmez, nasıl öldüyse öyle bırakılır.*” (KK. 6). Müslüman olarak ölen kişilerde de bu geçerlidir. Ölen kişinin saçından bir tel dahi kopsa, o tel ile kefenlenmektedir (KK. 36, KK. 76). Kadın yaşlandığı zaman saçlarının uzun olmasına dikkat etmektedir (KK. 75). Bunun sebebi, haşrolacağı zaman saçlarının göğsünü, halk arasında iman tahtasını, kapatması içindir. Yaşlılık ölüme kapı araladığı için de uzun saçla her an hazırlı olmak amaçlanmaktadır. Kaynak kişi ayrıca annesinin saçlarını kafa çizgisinden ikiye ayırdığını, Allah’ın huzuruna hep düz bir çizgiyle çıkalım diye, buna dikkat ettiğini (KK. 32) aktarmaktadır. Kırgız halk kültüründe de buna benzer bir uygulamaya rastlanılmaktadır. Kadın öldükten sonra yıkanırken burada ifade edildiği gibi, saçları açık bırakılarak tam ikiye ayrılıp iki koltuğunun altından geçirilerek kefenlenmektedir. Burada kadın öldüğünde saçları koltuklarına kadar gelmezse yani uzun olmazsa günah sayılacağı inancı günümüzde de hakimdir (Dıykanbay, 2021). Kaynak kişinin annesi olan yaşlı kadının da saçlarını ikiye ayırması, öldüğü zaman saçları uzun ve ikiye ayrılmış düzgün şekilde olması içindir.

Türk kültüründe ve diğer bazı kültürlerde ölüm gibi acılı durumlarda yas tutma durumları görülmektedir. Yas tutarken saç kesme geleneği, Göktürklerle kadar gitmektedir. *Orhon Yazıtları*’nda Kül Tigin ve Bilge Hakan’a yapılan matem törenlerinde, saçlarını, kulaklarını kestikleri, feryat ederek ağladıkları aktarılmaktadır (İnan, 2020). Ölen kişilerin yas günlerinde akrabaları, saçlarını kesme, kıyafetlerini ve yüzlerini parçalama, bağırma, ağıt yakma gibi yas tavır ve davranışları göstermektedirler. Örneğin bölgede kadınlar, genelde saçlarını uzatmaktadırlar ancak ağır bir olayda, bu yas durumudur, saçlarını toptan kesebilmektedirler. Bu yas günleri daha çok eskilerde yapılmaktadır. Baykan’da *por-kurê- saç kesilmiş* diye bir deyim yer almaktadır. Bir olay olmuş, örneğin, çocuğu, eşi rahmetli olmuş ve bu olay etkisiyle de kadın örgüsünü ya da saçını kesmiştir. Yine kadınlar bu yas günlerinde bedenlerine vurup bağırarak saçlarını da kesmektedirler (KK. 35, KK. 36, KK. 43, KK. 44, KK. 52, KK. 55, KK. 76). Ayrıca eskiden evladı ölen bir kadın saçını başını yolarak kendisini döverdi. Günümüzde bu şekilde yas uygulamaları Araplarda pek

görülmemektedir (KK. 5). Bu göçerlerde daha sık görülmektedir (KK. 37). Bunun aksine önceki zamanlarda aileden birisi vefat ettiyse kırk gün boyunca saç kesmeme (Karakaş, 2020) uygulaması da mevcuttur. Diğer bir kaynak kişi de gördüğü olayı aktarmaktadır: “*Mesela, bizim komşunun oğlu öldü, anne, halalar saçlarını kestiler. Ne yapacaklarını şaşırdılar.*” (KK. 50). Diğer bir kaynak kişi yas olayını daha ayrıntılı şekilde aktarmaktadır:

“Siirt-merkezde Kürtler de Araplar da yas olduğu zaman ağıtlar yakarak dizlerine ve göğüslerine vurarak şiddetli şekilde ağlamaktadırlar. Saçlarını ve örgülerini kesenler vardır. Gözlere sürme çekilmez. Ağlamayanlar halk tarafından yadırganır. Kadınlar saçlarına ve ellerine kına yakmazlar. Kürtler bunları daha yoğun yapmaktadırlar. Araplar ve Kürtler yan yana durdukça aynı kültürle hareket etmeye başladıkları için Araplar da bunları yapmaktadırlar. Van taraflarında yası olanlar başlarına küll de dökmektedirler. Bu, çok dertliyim, ben de öldüm, demektir. Cizre taraflarında kocası ölen kadın boncuksuz tülbent takardı.” (KK. 80).

Bunlara ek olarak günümüzde Yezidi kadınlar da Irak/Şengal’de değer verdikleri birisi öldüğü zaman örgülü saçlarını kesmektedirler. Hatta, örgüyü ölen kişinin mezar taşına bırakmaktadırlar. Bu, ölen kişiye verilen değerden ötürü yapılmaktadır ve yüzyıllardır devam eden bir gelenektir. Kurukavak Köyü’nde ise 30-40 yıl önceleri bu geleneğin yapıldığını ancak şimdilerle yapılmadığı aktarılmaktadır (KK. 57).

4.3.1.2.2. Halk Hekimliği

Saça yönelik halk hekimliğinde karbonat ve anne saçıyla sağaltma örnekleri yer almaktadır. Bebeklerin dillerinin üzerinde beyaz bir tabaka şeklinde yaralar çıkmaktadır. Bu yaralara karbonat ya da anne saçı sürülmektedir. Kaynak kişi karbonat bulunamazsa anne saçını yaranın olduğu yere bir-iki kere sürerek tedavi yapıldığını ve yaraların kendiliğinden iyileştiğini ifade etmektedir. “*Önceden imkân yoktu, büyüklerimiz ne yapıyorsa ne söylüyorsa onu yapardık. İnançtır bu, inanırsanız saç da şifa olur başka bir şey de.*” (KK. 18) şeklinde yaptığı uygulamayı açıklamaktadır. Bu uygulama örneği Anadolu’da bilinen bir örnektir. “Annenin saçının yenidoğanın ağzına sürülmesi, ağzının karbonatlı su ile silinmesi” (Alay & Karadede, 2023) şeklinde yenidoğanda karşılaşılan sorunlar ile ilgili yapılan uygulamalar aktarılmaktadır. Annenin saçının bebeğin ağzına sokulması ağızda ve ağızdan intikalle

memede enfeksiyona sebebiyet verebilir düşüncesiyle zararlı görülmektedir. Bu sebeple karbonatlı su uzmanlar tarafından tavsiye edilmektedir (s. 585).

Saç dökülmesine, saçın artmasına ve temizliğine yönelik madensel, bitkisel, hayvansal ve parpılama yollu sağaltmalar mevcuttur. Saç dökülmesine yönelik kaynak kişinin ifadesine göre, Siirt'te önceleri akan suyun tuzlu olmasından ötürü, özellikle erkeklerin saçlarının bu sudan zarar görerek döküldüğü aktarılmaktadır. Saçların dökülmemesi, daha da gürleşmesi adına yapılan pratikler için bitkisel ve madensel kökenli ürünler tercih edilmektedir. Bunlardan madensel olanı, kildir. Banyo yaparken saçlara kil dökülmektedir. Kabule göre kil, saçı güçlendirmekte, daha çok çıkmasına sebep olmakta, deriyi temizlemekte ve saçı parlatmaktadır (KK. 151). Diğer ise, bitkisel kökenli olan em de “bıttım sabun”dur. Saç dökülmesine karşı çarşıda, pazarda sıklıkla satılmaktadır (KK. 38, KK. 114). Bir diğer saç dökülme karşıtı yine bitkisel sağaltım unsuru, çınar yapraklarının kaynatılıp saça sürülmesidir (KK. 84). Kadınların yaptığı bir uygulama da yılan derisini saçın arasına koymaktır. Yılan derisi hayvansal em unsuruna örnektir. Kadınlar saçlarını örgü yaptıkları için saçları gürleşsin ve uzasın diye örgülerinin arasına yılan derisini yerleştirmektedirler (KK. 80). Önceleri bağ-bahçede yılan fazla olduğu için bu uygulama yapılabilmektedir, günümüzde ise pek yapılamamaktadır. Diğer bir sıkça bilinen uygulama yine bitkisel sağaltma örneği olan zeytinyağıyla kınayı birleştirip saça sürmektir: “*Azalan saçların yeniden çıkmasına ve saçların gürleşmesine birebir şifadır.*” (KK. 107). Yine kınayı bazı otlarla birleştirip saça sürmek de saç için şifalıdır (KK. 75). Tıbb-ı Nebevi’de (Öselmiş, 2007): “Peygamber, deri ve cilt hastalıklarında kına kullanmayı tavsiye etmiştir.” Kına; yaralara, yanıklara iyi gelmekte, ağrı giderici, uyuzu tedavi edici, saç bitirici, stresi önleyici ve güzellik maksadıyla da kullanılmaktadır (s. 76; Canan, 1995, 35). Saça yakılan kınanın saçı beslemesiyle birlikte baş ağrısına da iyi geldiği birçok kaynak kişi tarafından ifade edilmiştir (KK. 11). 15. yüzyılda, Hekim Nidâî Efendi kına ile rezene tohumu karışımının baş ağrısına, kaynamış su ile hazırlanan şeklinin başa sürülmesinin göz ağrısına iyi geldiğini aktarmaktadır (Pişkin, 2019). Kına, çeşitli insan hastalıklarının tedavisi için tercih edilmektedir. Kına yakan kişiler hakkında yapılan bir çalışmada, kınanın tedavi edici bir yanının olduğu aktarılmıştır (Polat, 2020). Siirt ve ilçelerinde kına kültürü eskiye nazaran azalsa da devam etmektedir. Özellikle saha çalışmasında kadınların baş ağrısını gidermek amaçlı saçlarına kına yaktıkları kaydedilmiştir: “*Şirvan’da her altı ayda bir saçımızı kınalarız. Bu baş ağrısına iyi*

gelmektedir. Kına sürülmeden önce Kur'an okumasını bilen bir kişi bildiği duaları kına karışımına okumaktadır ve şifa niyetine kınaya üfleemektedir. Sabır kınası, normal kına, ceviz kabuğu, yeşil olan, limon bunları karıştırıp saçımıza süreriz.” (KK. 32). Diğer kaynak kişiler de bu bilgiyi destekler mahiyette: “Genelde baş ağrısı olanlar saçlarını kınalamaktadır. Civan perçemini, papatyayı kaynatıp bunların sularını zeytinyağı ve kınayla birleştirip saça sürünce baş ağrısına iyi gelmektedir. Ayrıca aloe verayı kınayla karıştırıp saça sürmek de baş ağrısına karşı tedavi metodudur.” (KK. 11, KK. 36, KK. 54, KK. 75, KK. 83). Burada baş ağrısı için kınayla⁸⁴ diğer bitkilerin karışımı sonucu bitkisel yollu tedavi metodu uygulanmaktadır.

Sahada saçla alakalı görülen diğer bir hastalık da saçkırandır. Saçkırana yönelik yapılan uygulama ise, sarımsağı tuza batırıp saçkıran olan yere hafif şekilde sürüp kanatarak yapılan (KK. 126) bitkisel ve parpılama yollu bir tedavi işlemidir. İstanbul folklorunda da saçkıran tedavisi için benzer uygulama yapılmaktadır. Saçın döküldüğü yere ustura ile hafifçe birkaç çizgi vurulduktan sonra bir diş sarımsak kuvvetli şekilde sürülmektedir (Bayrı, 1972). Saç derisine bastırarak kanatma durumu söz konusu olduğu için halk hekimliği sağaltım metotlarından parpılama yöntemi de devreye girmiştir. Sarımsağı şampuanın içerisine atıp, iyice karıştırarak saça sürmek hatta uzun müddet bu karışımı saçta bekletmek de saç dökülmesine iyi gelmektedir (KK. 126). Bunu aktaran kaynak kişi, uygulamayı kızına yaptığını ve faydasını gördüğünü ifade etmektedir. Bu uygulamalara ek olarak saçta kepeklenme olursa, bebek yağını ya da hakiki zeytinyağını banyo öncesi saça sürüp yarım saat civarlarında bekletmek de saçın kepekten arınması için faydalıdır (KK. 127).

4.3.1.2.3. Nazara Yönelik Uygulamalar

Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da erkek evladın öncelikli olduğu kabulü bulunmaktadır. Siirt’te doğacak çocukları erkek çocuk olsun diye kadınlar büyüklerinden gördükleri uygulamaları yapmaktadırlar. Ayrıca üst üste ölen erkek bebekler için farklı uygulamalar geliştirmişlerdir. Bunlardan birisi de bir varlığı zıddı ile etkileme temeline dayanan ve *allopatisi* olarak da bilinen karşıtlık ilkesidir (Esirgen, 2014, 185). Zıtlık çağrışımına dayalı olarak bir şeyi zıddı ile tedavi etme ya da zıddıyla koruma metodudur (Örnek, 1966). Örneğin: “Erkek çocukların saçlarının önden bir

⁸⁴ Ayrıca kınanın şifa amaçlı kullanılmasına yönelik bk.: (Demirhan Erdemir, 1986).

kısmına mavi boncukla altını sakız ya da yapışkan bir maddeyle yapıştırıp alnına kadar bırakırlardı. Bu sadece erkek çocuk nazara gelmesin diye yapılırdı.” (KK. 113, KK. 136). “Eskiler geleneklere uyarlardı. Annem çocuğuma nazar değmesin diye bu uygulamayı yapmıştı.” (KK. 136). Diğer bir kaynak kişi de bunu destekler mahiyette şunları aktarmaktadır: “Çocukluğumda hatırlıyorum, nazar duasıyla saçları düğüm düğüm yapıp sakız yapıştırırlardı, düğümlü saçları çocuğun ön tarafında görülecek şekilde atarlar, ucuna da nazar boncuğu takarlardı.” (KK. 50). Kaynak kişiler, güzel ve sevimli olanı çirkin ve sevimsiz olana tercih ediyormuş gibi tersine göstermeye çalışarak nazardan korunmaktadırlar. Diğer benzer uygulamalar da şunlardır; bir kadının üst üste üç, dört kızı olduktan sonra erkek evladı olmuşsa o erkek evlada çok önem vermekte, nazar olmasın diye onu dikkatle büyütmemekte, kulağına küpe takmakta, saçından bir parça örerek alnına doğru salmakta ve balmumuyla ucuna altın ve mavi boncuk yerleştirmektedir (KK. 40, KK. 45, KK. 46, KK. 57, KK. 75, KK. 80). İlk doğan erkeğe yapılan bu uygulama çoğu ilçede yer almaktadır. Burada karşıtlık ilkesiyle birlikte saç, kulağa yapılan uygulamaların temas ilkesine dayalı büyüsel işlem içerisinde de yer aldığı gözlemlenmektedir. “Parça bütünü getirir, parça bütüne aittir” (Örnek, 1966) düşüncesine göre; birbiriyle temasta bulunan herhangi bir varlık ondan ayrılrsa da onun hususiyetlerini taşımaktadır ve birbirlerine sempatiyle bağlıdırlar. Temas büyüünde saç, tırnak, kirpik, vb. fizyolojik unsurların yanı sıra insanın giyim-kuşamı ve gündelik hayat içinde kullandıkları da etkiyi ve gücü “iletici” özelliklere sahiptir (s. 37). Bu örnekte de olduğu gibi, saçtan alınan bir parça örülüp ucuna altın ya da nazar boncuğu takılarak bu parça çocuğun alnından sarkıtılmakta ve dikkat çekmektedir. Amaç burada çocuğun kendisini ikinci plana atmak, bu parçayı ortaya atarak parça sayesinde bütünü korumaya çalışmaktır. Altın veya nazar boncuğu gözlerin çekimini kendi üzerine çekmektedir ve negatif yükleri bu şekilde dağıtmaktadır. Nazar boncuğu mavisi ve altın sarısı gibi renkler dikkat çekici renklerdir. Her bir rengin arka planda bir anlamı vardır ve insanlar aktarmak istedikleri duygu ve düşüncelerini renkler üzerinden aktarmaktadırlar. Mavi, derinleşmeye eğilimlidir, yoğunlaştıkça özellikle koyu tonlarıyla daha da içsel etkiler oluşturur, izleyiciyi sonsuzluğa davet etmektedir. Mavi, gök rengidir. “Hale, kutsal kişiler için sarıyken tinsel varlıklar için gök mavisidir.” (Kandinsky, 2017, 56-57) Burada mavinin anlamı, kötü bakışları dağıtmak istemek ve bu bakışların bebeğe geçmesini engellemek amaçlıdır. Ayrıca anne, bebeğine nazar değmesinden korktuğu kişilere özellikle de mavi gözlülere karşı “göze karşı gözle” (Baturlar& Yaylagül, 2019)

koruma uygulamasını bu ritüelle göstermektedir. Bu uygulamanın direkt erkek çocuğa yapılması da manidardır. Bu para 40 gün boyunca çocuğun alnında durarak çocuğu her türlü olumsuzluklardan koruyacağına inanılmaktadır. Yine burada da geçtiği üzere çocuğun saçlarının uzatılmasının nedeni, saçın çocuğu nazara karşı koruyacağı inancıdır (Özatila, 2018). Hem çirkinleştirme yoluyla karşıtlık ilkesine dayalı büyüsel uygulama hem de parça bütün ilişkisine bağlı taklit (homeopatik maji) büyüsel uygulaması görülmektedir. Ağrı ve çevresinde de bu uygulamalara rastlamak mümkündür. Burada, erkek çocuğu yaşamayanlar, doğan yeni erkek çocuğuna kız elbisesi giydirip saçlarını uzatmaktadırlar (Kalafat, 2010a). Diğer bir kaynak kişinin bahsedilenlere benzer şekilde komşu oğlunda gördüğü durum da şu şekildedir:

“Komşumuzun oğlu ilkokula gidene kadar o çocuğun erkek olduğunu anlamadım. Saçları altın sarısı gibi uzundu ve sürekli örüyorlardı. Ailesi onu nazardan korumak için böyle yapmıştı. Kıyafetini kız kıyafeti gibi giydirmiyorlardı. Sadece saçını uzatmışlardı, ilkokula başlayacağı zaman kestiler, ben de o zaman onun erkek olduğunu anladım. Eskiden bebekler nazardan çok ölürdü. Bu uygulamayı Siirt’in birçok bölgesinde yapan çok insan olmuştur.” (KK. 50, KK. 61).

Erkek çocuğun saçını kız gibi uzatıp örmek dikkatleri erkek çocuğunun üzerinden çekmek de karşıtlık ilkesine bağlı büyüsel bir uygulamadır. Önceleri erkek çocuklar sıkça öldükleri için ve bölgede erkek çocuklara daha fazla önem verilmesi nedeniyle erkek çocukları, kız çocuklarına göre daha fazla nazara gelmektedirler. Bunu bir kaynak kişi şöyle ifade etmektedir: *“Burada biliyorsunuz erkek çocuk çok önemlidir, erkek çocuklar nazara çok gelmektedirler. Eskiden erkek çocuk doğuranları ve erkek çocukları çok kıskanırlarmış. Çekememezlik varmış. Erkek bebek doğduğu zaman çok severlermiş ama çok da nazar ederlermiş.”* (KK. 113). Erkek evlat Türk dünyasının genelinde çok istenmekte, kırsal kesimlerde erkek çocuğu olmayan aileye *kör ocak* denilmekte ve aileyi erkek evladın devam ettireceği inancından dolayı erkek çocuğun üzerine daha fazla düşme hakimdir (Kalafat, 2010a). Merkezden ilçelere kadar görüşülen kaynak kişilerin genel ifadesi, önceden doğan erkek çocuklarına nazarın çok değmesine yönelik çocukların sürekli ölmeleridir. Önceki zamanlarda, tedavisi bulunamayan hastalıklardan dolayı çokça bebek de vefat etmiştir. Siirt’te bu vefatları nazara bağlayan kadınlar da vardır. Bu sebeple doğan erkek çocuklarını nazardan korumak için dışarıdan gelen kişinin bir bebeğe baktığı zaman direkt dikkati

çeken yerde, alında, bebeği nazardan koruyan mavi boncuk ve sarı altın yapıştırılması ve bu uygulamanın da yalnızca erkek çocuklara yapılması manidar bir uygulamadır. Altın, erkek bebeğe verilen değerin göstergesidir.

Diğer bir saça yönelik nazardan korunmak amaçlı erkek çocuğa yapılan uygulama da erkek bebeğin kırkı bitmeden saçının kesilmesi ve ağırlığınca altın veya gümüş verilmesi hadisesidir (KK. 61). Normalde doğumdan dokuz ay ya da bir yıl sonra kız-erkek bebek fark etmez, tıraş edilmektedir. Ancak burada erkek bebeğin nazardan korunmasına yönelik tıraş edildiği aktarılmaktadır. Saç, canlı ve kudretli bir varlık olduğu için saçı kesilen bebeğin üzerindeki nazar da gider inancı ve kesilen saçın yerine yeni, gür saçlar çıkar düşüncesinden dolayı, bebeğin saçları kesilmektedir.

4.3.1.2.4. Diğer Uygulamalar

4.3.1.2.4.1. Kız Çocuklarına Yapılan Uygulama

Saçla ilgili yapılan uygulama örneklerinden birisi kız çocuklarına yöneliktir: *“Kız çocuklarının gözleri çekik olsun diye, küçükken saçlarını at kuyruğu yapıp arkadan çekeriz.”* (KK. 35). Göz çekikliğinin kadınları güzel gösterdiğine ve yakıştığına inanıldığı için bu uygulama yapılmaktadır.

4.3.1.2.4.2. Saçın Şekli, Kesimi ve Kına Yakma

Geleneksel kültürde saçlar, zengin erotik simgelere sahiptir. Saçların örülmesi ve açılması evlilik (cinsel olgunluğa ulaşmak) ve dul kalmanın simgesidir. Kadın dul kaldığı zaman saç örgülerini açıp elbisesini ters giymektedir. Göçebelerde erkeğin saç örgüsünün kesilmesi manevi ölüme işarettir. Saç örgüsü kut⁸⁵, un ifadesidir (Lvova vd., 2013). Saç örgüsünün farklı milletlerde benzer anlamları vardır. Bölgede geçiş dönemleri (doğum-evlilik-ölüm) dışında gündelik hayatta saçların şekli örgülü ya da örgüsüz şekilde olabilmektedir. Örgü yapmak şart değildir ancak yaşlılar için örgülü saç daha makbuldür. Yukarıda bahsedilen örgülü saçın sembolik anlamları burada yoktur. Bölgede daha çok örgü geleneksellikten ötürü tercih edilmektedir. *“Eskiden kadınların saçları örgülüydü. Annem saçlarını örerdı.”* (KK. 18). Örgüyle birlikte kına da gündelik hayatta sevilmektedir. Kına, saça faydalıdır ve saçı beslemektedir. Saçın güzel ve parlak görünmesini sağlamaktadır. Kınalı ve örgülü saç bölgede tercih

⁸⁵ “Uğur, baht, talih, mutluluk” anlamlarına gelmektedir (TDK, 1998, 1424)

edilmektedir: “Biz saçımıza her zaman kına yakarız. Düzen ve tertipten dolayı saçımızda örgüyü severiz. Örgü saçları düzgün topladığı için namahrem saçlarımızı göremez.” (KK. 28). “Yaşlıların saçları kınalıdır ve örgülüdür. Yaşlılar saçları beyazladığı için kınalanmaktadır. Ayrıca saçları beyazlayan gençler de kına yakmaktadırlar.” (KK. 6, KK. 36, KK. 54, KK. 83). Diğer bir kaynak kişi de Yezidilerde önceleri kına yakanlara hoş bakılmadığını, günümüzde ise Siirt’teki halk gibi Yezidilerin de kınayı ellerine ve saçlarına yaktıklarını, ayrıca kadınların saçlarını örme şartı olmadığını (KK. 6) ifade etmektedir. Yezidilerde kadının örtüsü saç olarak görüldüğü için saç kesmeye günah şeklinde bakılmakta ve bölgedeki diğer kadınların ifadesi gibi uzun saçın makbul olduğunu düşünmektedirler. Yezidiler: “Saçını ör, güzelleştir kendini ve gel otur.” (KK. 57) şeklindeki ifadeyi düğünlerde tekerleme gibi okumaktadırlar. Irak/Şengal’de 2, 3, 4, 6 örgü yapanlar da bulunmaktadır. Küçük çocuğa on yaşına gelene kadar dört, altı örgü yapılmaktadır. Örgüde kutsal bir sayı yoktur. Örgü, güzelliği temsil ettiği için ne kadar çok örgü olursa o kadar çok iyidir ve halk arasında fazla örgülü olanlar bahsedilmektedir (KK. 57). Günümüzde ise, saç kesmek haramdır anlayışı yoktur, saçlar kısa kesilmektedir. Diğer bir Yezidi ise, kadınların tek örgüsünün olduğunu, bu örgüyü beyaz örtüden gösterdiklerini aktarmaktadır. Hatta, büyüklerin; kadınların saçlarını iki örgü şeklinde yapmaları gerektiğini (KK. 60) söylemektedir.

Siirt’te kadınlar, önceleri özel günlerde (kına-düğün...) başörtünün arasından, ön tarafa doğru örgülü saçlarını göstermek amaçlı bırakmışlardır. Diğer zamanlarda uzun saçlarını çevirip başörtüyle birlikte tokalayarak önden kısa, kaküllerini gösterecek şekilde bağlamışlardır. Kaynak kişi bunu, Vizonte filmindeki Demet Akbağ’ın saçına benzetmektedir (KK. 26). Bu tarz saç modelini daha çok göçer Kürtler yapmaktadırlar. Ayrıca önceleri bir kadının giyiminden kuşamından evli ya da bekar olduğunun anlaşıldığı belirtilmektedir. Örneğin; bir kadın yazmayı açıktan kundak gibi bağlıyorsa bekar kızı temsil etmektedir. Bekar kızın yazması kırmızı, yeşil gibi canlı renklerden oluşmaktadır. Kız evlendiği zaman yazmasının rengi beyaza döner ve boynu da dâhil başını tam şekilde kapatmaktadır. Dul kadın da uzun yıllar siyah giyinerek başörtüsünü de siyah takmaktadır. Birisini istemeye gidenler yazmalardan evli ya da bekar kızı ayırt etmektedirler (KK. 26). Günümüzde ise saçın bu şekilde kullanım alanları pek kalmamıştır.

Saç kesimi hakkındaki uygulamalar sahada yaygındır. Önceleri bölgede saç kesimine hoş bakılmamaktadır. Günümüzde ilçelerde hala kadınların saçlarının uzun olması gerektiği tavsiyeleri yer almaktadır. Bununla birlikte saç ve tırnak kesimine dikkat edilmektedir. Büyüsel işlemler bu iki unsur üzerinden yapılmakta olduğu için halk, özellikle de kadınlar, bunların yabancılar tarafından ele geçmemesine özen göstermektedir. Saçlarını kesmek için eşlerinden izin isteyen kadınlar da mevcuttur (KK. 80). Kaynak kişiler genellikle el ve ayak tırnaklarının kesildikten sonra ya yakılmasını ya da toprağa gömülmesini aktarmaktadırlar (KK. 32, KK. 37, KK. 115). Eski insanların ise bu unsurları evlerde taş duvarların arasına sakladıklarını, şimdiki evlerin taş duvarlı olmadığı için saklayamayıp çöpe attıklarını (KK. 50) anlatmaktadırlar. Diğer bir kaynak kişi bunlara ilave olarak tırnağa ve saça verdikleri önemi şöyle ifade etmektedir:

“Rivayet ettiklerine göre, kıyamet zamanı senin parçaların nerede dedikleri zaman tırnağını ve saçını başka yerlere dağıtıysan bunların toparlanmasında sıkıntı yaşayabilirsin. Ancak toprağa gömdüysen ya da yaktıysan saçından ve tırnağından mesul değilsin. Oldu da yere attıysan, tuvalet ve banyoya attıysan sorumlu olacaksın diye duydum. Bir de saç ve tırnağı atarken kelime-i şehadet getirerek durulayıp gömmek gerekmektedir.” (KK. 32).

Saçların kesilmemesi, saç ve tırnaklar kesildiyse de toprağa gömülmesine dair örnekler yalnızca Anadolu’ya has değildir. Dünya tarihinde bu konu hakkında yer alan vakalar saçla ilgili inanış ve uygulamalar başlığında aktarılmıştır. Saça dokunulmamasının altında yatan sebep, başın kutsallığıdır. Ağır bir suç işlenilmediği takdirde başa dokunulmadığı için saç kesilmesi de nazik ve zor bir iştir. İlkelerin görüşüne göre, saç kesiminin güçlüğü ve tehlikesi iki türlüdür. Önce, başın ruhunu rahatsız etme tehlikesidir, saç kesilirken baş yaralanabilir ve kendisini rahatsız eden kişiden öç alabilmektedir. İkincisi, kesilmiş olan saçların ne yapılacağı problemidir. Kesilen saçın bedenin her parçasıyla duygusal ve fiziksel ilişkisi vardır. Bu koptuktan sonra bu ilişki zinciri devam etmektedir. Kırpılmış saçlar veya kesilmiş tırnaklar bedenden ayrılmış parçalar oldukları için bunların başına gelebilecek herhangi bir zarar bedenin tümünü etkileyebileceği inancı hakimdir. Bu yüzden insanlar kendisinden ayrılmış parçaların başına gelebilecek zararlardan, kötülüklerden hatta kendisini öldürmek amaçlı bile bu unsurları büyü olarak kullanabilecek kötü niyetli kimselerin eline geçebileceği yerlerde bırakmamaya dikkat edilmektedir. Bu husus

yüzyıllardır insanoğlunun dikkat ettiğı bir durumdur. Bu gibi tehlikeler herkes için geçerlidir ancak kutsal kişiler sıradan kişilere göre bu unsurlarına daha çok dikkat etmektedirler (Frazer, 2004). Ayrıca bölgedeki yaygın inanış; mahşerde dirilirken kesilen tırnak ve saçların kolay şekilde sahibine ulaşması için bir arada saklanılmasına dikkat etmek gerektiğı düşüncesidir. Bu düşünce dünyadaki birçok kavimlerde de bu şekilde değerlendirilmektedir. Bedene dair inanış ve ritüellerin kökeninin birçok eski milletlerde ortak olduğu örnekler üzerinden görülmektedir.

Kurtalan'daki kaynak kişiler de kadınların saç kesiminin sıkıntı olmadığını ancak uzun saçın bölgede hoş görüldüğünü aktarmaktadırlar. Bir kaynak kişi saçlarının ayaklarına kadar uzun olduğunu, erkeklerin de uzun saçı sevdiklerini, uzun saçın düzenli olması için örgü yaptıklarını ifade etmektedir (KK. 64). Bunlara ek olarak sahadaki kişiler, saçın kesilme zamanının olduğuna inanmaktadırlar. Bu dönemleri bilmek saçın kesildikten sonra daha gürl gelmesini sağlamaktadır. Saç kesimi için, mart ayının rüzgârlı günlerinde yani ilkbaharda cemre zamanını tercih etmektedirler ve bu zamanda kestikleri saçları toprağı gömmektedirler. Kesilen saçın toprağı gömülmesinin sebebi ise, kişide baş ağrısına sebebiyet vermemesi içindir. Çünkü saç yerde olursa, yabancı kişiler saç tellerine bastıkça, kişi de baş ağrısı olur inancı hakimdir (KK. 64, KK. 122). Diğer kaynak kişi de bu düşünceleri destekler mahiyette şunları söylemektedir: *“Annem; banyo yaptığınız zaman bütün saçlarınızı bir araya toplayarak, birilerinin göreceğı yerlere atmamamızı, görülmeyen bir yerlerde peçeteye sararak atmamızı söylerdi. Saç ve tırnaktan büyü yapılmaktadır. Bu yüzden dikkat etmek gerekmektedir.”* (KK 146) Bir insandan kopan tırnak ya da saçın büyüğü bir etkisinin olduğuna inanılmaktadır. Bu saçı ya da tırnağı eline geçiren kişi, sahibinden ne kadar uzakta bile olsa bu unsurlarla onun iradesini kullanabilmektedir (Frazer, 2004). Burada da görüldüğü üzere, saç ve tırnak insan kalıntısı olduğu için kutsaldır ve enerjinin biriktiğı unsurlardır. Kesildikten sonra da hemen çöpe atmak yerine bir peçetede bekletilerek 1-2 gün sonra atılması daha makbuldür. İnsan topraktan yaratıldığı için kendisinden olan parçalar da yine toprağı gömülerek özüne dönmelidir.

Bir diğer saç kesim ritüeli de rüzgârlı günlerde saçları kesip, bir bezin üzerine bırakarak rüzgâra saçları salmaktır. Kaynak kişi bu uygulamanın Şirvan'da bilinen bir uygulama olduğunu diğer ilçelerde bilinen bir uygulama olmadığını aktarmaktadır. Rüzgârın saçları alıp götürebileceğı bir yere saçı bırakmak ya da saçının ucundan biraz

kesip rüzgâra bırakmak şeklinde yapılan bir uygulamadır. Bu vesileyle saçı kesilen kim ise, bebek, çocuk, yetişkin olabilir, hastalığı, nazarı varsa rüzgâr alsın gitsin inancı hakimdir (KK. 33, KK. 73). Ayrıca bu uygulamayı yapan kişilerin saçlarının uzayacağı inancı da vardır. Bu uygulama kötü enerjinin kendilerine uğramaması için ve varsa da kötülükler üzerlerinden gitsin düşüncesinden dolayı yapılmaktadır (KK. 76). Kaynak kişinin kayınvalidesi bu uygulamayı kendilerine yaptırmaktadır. Burada saç unsurunu kötülüklerle karşı kurban etmeye bağlı kılarak “saçlamak”tır. Saçı, kansız kurbanlardan birisidir (İnan, 1976) ve burada saç, “saç”tır. Saçı, sadece düğünlerde, bayramlarda yapılmaz, hayatın her safhasında yer almaktadır. Çocuk dünyaya gelince, ilk dişi çıkınca, ilk defa saç tıraşı olunca (Kalafat, 2010a) ve buradaki uygulamada da olduğu gibi daha birçok uygulamada saç pratiği yer almaktadır. Saç, canlı ve kudretli olarak bilindiği için kötülüklerle karşı rüzgâra saçı unsuru olarak dağıtılmaktadır. Kişiler, kötü ruhlardan, kötü gözlerden, enerjilerden korunmak amaçlı beden uzuvlarını da saç olarak vermektedirler. İnsanlar; hastalık, nazar veya daha farklı bir sıkıntıya maruz kalmışsalar ya da beden ve ruhun rahatlaması adına ilkbahar rüzgarına saçını saçarak, hediye etmektedirler. Bu saçılan teller ile kişinin de bütün hastalıkları, sıkıntıları saçılsın, aksın ve gitsin düşüncesi yer almaktadır.

Bölgede yaygın bir gelenek olmasa da askerin saçına kına yakma uygulamasını yapan aileler vardır. Askerin saçından öte, el ve ayak parmaklarına, avucuna daha çok kına yakılmaktadır. *“Askerimin saçının önünden yani perçeminden bir tutam kınaladım. Askerin saçının önünden az bir şey kınalanmaktadır. Asker gittikten sonra gelene kadar ekmeği de kapının üzerinde asılı kalmaktadır. Asker geldikten sonra sağ salim geldiği için ihtiyaç sahiplerine ekmek dağıtılmaktadır.”* (KK. 36). Burada ekmek asılması ve sonrasında sağ salim gelen asker için dağıtılması ekmeğin; bereketin, hayata bağlılığın sembolü olmasındandır. Ekmek dağıtma bir saç uygulamasıdır. Ekmek asker için, “başın gözün sağ olsun”, diye önce kapıya asılmaktadır. “Başın gözün sağ geldin”, diye de kapıdan saç, sadaka niyetli çıkarılmaktadır.

Askere gidene kına yakma geleneğine Anadolu’nun farklı bölgelerinde de rastlanılmaktadır. Askerin saçının kınalanması hakkında diğer kaynak kişi de:

“Eskiden askere giden erkekler başlarına da kına vururlardı ve şu olay anlatılırdı: ‘Bir subay, ere, senin başın niye kınalı? Valla bilmiyorum, anam yapmış demiş asker. Bir mektupla sormuşlar, neden kınalıyorsunuz erkekleri? Ana da biz

kurbanlıklarımızı da kınalarız, oğlumu da askere, vatana kurban ettiğim için ya gazi olur ya şehit, bu yüzden kına vurdum.’ Demiştir.” (KK. 114).

4.3.1.2.4.3. Yeni Gelin ve Saç

Anadolu’da yeni gelin ve lohusanın kırkları çıkana kadar dikkatli hareket etmeleri adına uyarılar fazladır. Yeni doğum yapan kadın için ilk 40 günlük süreç nasıl önemli ise, yeni evlenenler için de bu süreç önemlidir. Kırk karışması denilen olay da yeni iki gelin ya da lohusa ve yeni gelin birbirleriyle karşılaşmışlarsa ya da birbirlerinin seslerini duydularsa eğer tedbir almadılarsa 40 gün içerisinde oldukları için kırkları karışabilmektedir. Bunun sonucunda yeni gelinler, lohusalar ve bebekler ciddi şekilde zarar görmektedirler hatta ölüm gibi acı bir durumla karşılaşanlar bile olmaktadır. Çalışmanın diğer bölümlerinde bu konuya değinilmiştir. Burada ise, yeni gelinin bu süreçte dikkat etmemesinden dolayı gece uyurken saç örgülerinden birisinin yok olması durumu ile karşılaşmıştır. Kaynak kişi bunu şu şekilde aktarmaktadır:

“Bizde 40 çok önemlidir. Yeni gelin 40 gün boyunca özellikle banyoya girdiği zaman tek başına girmemesi gerekmektedir ve dikkatli olması şarttır. Bu aktardığım gibi olaylar çokça yaşanmaktadır. Babamla amcasının oğlu bir hafta aralıklarla evlendikleri için kırkları birbirine karışmıştır. Teyzeme cinliler bastığı için çok kötü olmuştur. Gece yatarken iki tane örgüsü varken, sabaha örgünün bir tanesi yok olmuştur. Herkes dehşet içinde kalarak teyzemin örgüsünü aramış ve örgünün tekini döşeğin altında bulmuşlardır. Bu olaydan sonra teyzemin çocuğu olmadı. Götürmedikleri hoca kalmadı. Teyzeme öyle bir basmışlar ki, rahmini kitlemişler. O zaman çok göz önündelerdi. Göz önünde olan insanın daha da dikkat etmesi lazım.” (KK. 50).

Burada yeni geline zarar veren varlığın demonik/kötü ruh/ruhlar olması muhtemeldir. Kısıtlı gücü olmasına rağmen kurbanlarından üstün kudrete sahip olan istediği zaman keyfince insanların işlerine çomak sokan, varlığını berbat eden ve acılar veren varlıklara *demon* denilebilmektedir (Bonney, 2000). Anadolu’da ise demon kavramı yerine cin ya da üç harfliler denilmektedir. Bayat’ın (2007b) demonik varlıkları sınıflandırması mevcuttur:

“1- Ağaç yasakları ile ilgili demonik varlıklar 2- Hortlak bağlamında oluşan demonik varlıklar 3- Bas paradigmasında değerlendirilen demonik varlıklar 4- Al ruhu ve semantik dairesine giren demonik varlıklar 5- Yol azdıran demonik

varlıklar 6- Dönergeler 7- Mitolojik Ana kapsamında değerlendirilen demonik varlıklar 8- Doğumla ilgili demonik varlıklar 9- Çocukları korkutan demonik varlıklar 10- Diğer demonik varlıklar.” (s. 283)

Aktarılan bu olay yukarıdaki sınıflandırmadan bas paradigmasında değerlendirilen demonik varlıklar içerisinde değerlendirilebilmektedir. Bas paradigması, “Karabasan/Karabasma/Karabastı” olarak bilinen uykuda insanlara zarar veren kötü ruhlardır. Genel olarak “Karabasan, Bastırık, Kırk Basması, Ağırılık vb.” (Bayat, 2007b, 293) isimli bu varlıklarla da aynı vazifeyi paylaşmaktadırlar. Burada yeni gelinin saçına zarar vermeleri ise dikkat çekicidir. Saç, hayatı ve canlılığı temsil etmektedir. Saça bağlı rahim de kilitlenmiştir. Tek örgünün kesilip saklanması, senin hayatına zarar vermedik ancak hayatın için önemli olan kudretine engel olduk, mesajını örgüyü saklayarak vermişlerdir. Saç örgüsü, düzeni, disiplini, dağınıklığın toparlanması, bütünlüğü, birlikteliği temsil etmektedir. Örgüye verilen zararlar, kadının bütünlüğünü bozmak, kudretine zeval vermek mesajı verilmektedir. Çünkü saç; majik bir güce sahiptir, kesildikten sonra bile sahibiyile etkileşimine devam etmektedir. Burada olduğu gibi büyü nesnesi olmakla birlikte hayat canlılığını ve kudreti de temsil etmektedir (Yolcu, 2018). Örgünün kesilmesiyle kadının hayat canlılığı ve kudreti de kesildiği için bir daha çocuk sahibi olma durumu gerçekleşmemiştir.

4.3.1.2.4.4. Kel Kalan Kişilerin Yaptıkları Uygulama

Halk sağaltması kısmında “saçın daha gür gelmesi için” verilen örnekte yer aldığı üzere, Siirt’te önceleri tatlı su akmasından ötürü suyun tuzlu olmasına bağlı olarak saçlar dökülmektedir. Buna ek olarak hastalıklardan dolayı saç dökülmesine maruz kalan ve kel kalan kişiler için farklı bir uygulama mevcuttur. Kel kişiler, çok yağmur yağdığı zaman dul olan 40 kadının ismini yazıp ağaca asmaktadırlar (KK. 151). Kel kalanların bu kadınların yüzü suyu hürmetine saçlarına tekrardan kavuşabileceği inancı yer almaktadır.

4.3.1.2.4.5. Bayram Hazırlığı ve Saç

Kutsal zaman dilimleri ya da tören gibi faaliyet zamanlarında çocuklar yıkanıp temizlenerek tırnakları kesilmekte, saçları tıraş edilmektedir. Bu Türk geleneklerinde sıkça görülen bir uygulamadır. Siirt’te de bu geleneğe uyulmakta ve bayram zamanı çocukların saçları kesilerek onları bayrama hazırlamaktadırlar (KK. 14).

4.3.1.2.4.6. Nisan Yağmuru ve Saç

Eskiler nisan yağmurlarının şifa olduğunu ifade etmektedirler. Nisan yağmuru, rûmî takvime göre nisan ayında yağan yağmura verilen bir isimdir. Buna “Kırk ikindi yağmurları” adı da verilmektedir. Orta Asya, İslam ve Balkan coğrafyalarında Hızır ve İlyas peryamberlerin 6 Mayıs’ta bulunduğu inanıldığı için “Hıdırellez” ismi verilen bugünde yağan yağmura da önem verilmekte, bolluk ve bereket timsali olan Hızır Peygamber’in evi ziyarete gelebileceği inancına göre kaplara yağmur suyu doldurulmaktadır. Nisan yağmurlarından; yoğurt mayalanmakta, üzerine okunup 7 gün içilmekte, ruhsal hastalıkları olanlara gusül aldırılmakta, saçların gürleşeceği inancından dolayı kişiler başlarını nisan yağmuru suyuyla yıkamaktadırlar. Hatta nisan yağmurunda ıslanmanın uğur getireceği inancından dolayı Anadolu’nun muhtelif yerlerinde yağmur yağarken başları açık ıslanmaktadırlar. Bu örnekleri arttırmak mümkündür. Bu uygulamaların yapılma sebebi, nisan yağmurlarına atfedilen şifa, bereket ve uğur gibi olağanüstü güçlere sahip olduğu inancıdır (Tan, 2017). Tezdeki bundan önceki nisan yağmuruna dair bilgide, Hz. Peygamber’in de nisan yağmurlarında başını ıslattığı kaynağı geçmektedir. Bölgede yapılan uygulamaların temelinde Şamanizm’in etkisi ve sonrasında İslamiyet’le birlikte Hz. Peygamber’in sünnetlerine riayet ve din eksenli uygulama ritüelleri görülmektedir. Nisan yağmurları zamanı yapılan uygulamalar da bu içeriktedir. Suya şifa amaçlı okuma, okunan suyu içme ve yıkanma, hastalara-sınava gireceklere-doğum yapacaklara içirme vb. gibi pratikler sahada sıklıkla yapılmaktadır. Kaynak kişi: *“Nisan yağmurlarını toplamak için damlara leğen koyardık. O leğenden şişelere su alır içerisine 3 İhlas ve diğer kısa sureleri okuyup saçımızı o suyla yıkardık. Saçlarımız hem parlak olur hem de sıklaşırdı.”* (KK. 18) şeklinde aktarmaktadır.

Nisan yağmuru Yezidilerde de berekettir. Yağınca saçlarına sürüp yüzlerini yıkamaktadırlar (KK. 6). Bu uygulamalar diğer aylarda yağan yağmurlar için yapılmamaktadır. Bölgede nisan yağmurlarını biriktirip ihtiyaçları olduğu zaman kullanmaktalar ya da ihtiyacı olanlara bunlara hediye etmektedirler. Örneğin; çeltik yapımında ve pirinç ekiminde bu sularla pirinçleri bereketli olsun amaçlı ıslatmaktadırlar. Yine bedenlerine ve saçlarına bu sudan dökmektedirler. Saçın parlak ve yumuşak olmasını sağladığına inanmaktadırlar. Bölgede çocuklarına içirip alerjisi olanların vücutlarına da sürmektedirler (KK. 32).

Sonuç olarak; saç hakkındaki inanış ve ritüellerin eski kavimlerden günümüze değin uygulanmaya devam edildiği görülmektedir. Özellikle sahada saçla ilgili inanış ve uygulama örneklerinin zengin olduğu gözlemlenmiştir. Saç, kadının da erkeğin de süsü olduğu için saçla verilen değer ve önem bölgede fazladır. Sahada daha çok kadınların yaptıkları pratikler ön plandadır. Saç kadının süsü, güzelliği olduğu için ve saçla yapılabilecek olumsuz büyüsel işlemlerden korkulduğu için önceleri kesilmesine hoş bakılmamıştır. Kesilen saçlar da toprağa gömülmüştür. Günümüzde bu kurallar daha serbest hala getirilerek saç kesimleri artmıştır. Görüldüğü üzere pratiklerin uygulanması zamana ve şartlara göre değişmektedir. Merkezden ilçelere gidildikçe ise, geleneklere bağlılığa ilişkin pratiklere devamlılığın olduğu görülmektedir. Özellikle de halk hekimliğine yönelik sağaltım örnekleri bunu göstermektedir. Saçla ilgili halk hekimliğine yönelik sağaltım pratikleri diğer uzuvlarda da olduğu üzere fazladır. Saha, halk hekimliğine yönelik sağaltımlar açısından zengindir. Halk, doktorlardan bulamadığı tedaviyi yaşlı, tecrübeli, ocaklı, ağzı dualı piriklere baş vurarak aramaktadır. Aktarımlara göre ise, çoğu aradığı devayı bahsedilen kişilerde bulmaktadır. Başlıkların devamında saçla ilgili diğer uygulamalar zengin içeriğe sahiptir. Burada yer alan saçla kına yakmak genelde Anadolu’da bilinen ve yapılan uygulamalardır. Saç kesim ritüelleri ise bölgede farklılaşmaktadır. Örneğin; çok rüzgârlı günlerde saçları kesip, bir bezin üzerine bırakarak rüzgâra salmak pratiği sahada nadir bilinen bir örnektir. Bu uygulamanın amacı, saçın “saçı geleneği”ne bağlı olarak kansız kurban şeklinde kötülöklere set olması için kesilmesidir. Bu uygulama diğer ilçelerde de pek bilinmemekle birlikte Şirvan’da bilindiğı ifade edilmiştir. Veriler Anadolu’daki örneklerle zenginleştirilerek analiz edilmiştir.

4.4. Alınla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Alın bölgesi vücut dilinde önemli ve öncelikli bir mekandır. Alın sözlükte (TDK, 1998): “Yüzün, kaşlarla saçlar arasındaki bölümü.” (s. 82) şeklinde geçmektedir. Yüzün en önemli ve en karakteristik bölgesidir. Yüzün önemli bir kısmını kaplayan alın, göz ve kaşlarla bir bütün haldedir ve sahibinin ruh halini yansıtmaktadır (Morris, 2021, 35). Kişilik analizleri saç ve alından başlamaktadır. “Alın; kişilerin düşünme şekillerini ve düşüncelerini geliştirme yöntemlerini” ortaya koydukları bir bölgedir Kare alın, kararlı bir kişiliğı, yüksek ve çıkık alın yönetici-lider kişiliğı, düz alın öfkeli kişiliğı bildirmektedir (Altınışıık, t.y.).

Marifet ehlinin, dervişin zahirde ve bâtında olmak üzere iki gözü vardır. Sufinin aldığı tasavvufî terbiyeden sonra kesrette vahdeti, vahdette kesreti görebilir makamda olmasında bu ifade kullanılmaktadır. Buradaki iki gözden kasıt, birisi dünya alemini gördüğü gözü, diğeri de mana alemini gördüğü kalp gözünün yansıması olan, alnın ortasındaki gözdür. Hakiki mürşitler dervişlerin alnın ortasındaki manevi gözlerini açabilmektedirler. Mürşit-i kâmillerin dervişlerine nazar etmesi; dervişin ilim yolunda hızlanması ve ilmini tamamlaması demektir. Burada nazar etme durumu, genellikle alna göz ya da el teması yoluyla gerçekleşmektedir. Bunun farklı bir örneğini şamanlar da görmek mümkündür. Şamanlığa hazırlanan adayın, asıl sırta erme sürecinde ruhu gözlerinden, alnına doğru beyninden ve vücudundan çıkartılmakta, bu uygulamayla cinlerin veya ruhların geleceğin şamanının en iyi özelliklerini bilmeleri sağlanmaktadır. Şaman Tanrıdan, hastanın bedeninde hastalığı görebilmek için çifte görüş yetisi ve davul çalma sanatı istemektedir (Eliade, 1999). Buradaki çifte görüş, yukarıda bahsedilen “marifet ehlinin, dervişin zahirde ve bâtında olmak üzere iki gözü” vardır ifadesiyle örtüşerek hem bâtını hem de zahiri tam manasıyla görebilmektir. Alındaki açılan bu gözün ise aslında epifiz beziyle bağlantılı olduğu bildirilmektedir. H.W. De Graff ve E. Baldwin Spencer 1886’da “epifiz bezinin retinal hücrelere ve kitle gibi küresel merceklerle” sahip olduğunu keşfettikleri için bu beze “üçüncü göz, sezgisel göz”, iki dış gözün önemli özelliklerini taşıyan “ilkel bir iç göz” tanımlarını vermişlerdir (Priyadarshini vd., 2015; Varlı, 2020).

Alnın ortasında yer alan içsel göz kavramı, yoga dilinde de mevcuttur. Kundalini yogasında⁸⁶ kaşlar arasındaki ayna çakra, altıncı çakra olup emir, komuta anlamına gelmektedir. Bu ayna çakra, meditasyonda gerçekleştirilen çeşitli konsantrasyonları kontrol etmekle birlikte kişinin tüm kişiliğini yönetmektedir. Bu bölge aydınlatıcı ve kuşatıcı bilinci, insan kişiliğinin dengeleyici tarafını temsil ettiği için kozmik varoluşu ifade etmektedir. Kaşların ortasındaki altıncı çakra yeri, kişilik sentezinin yansıdığı, kişideki enerjileri uyumlu hale getiren bir toparlamanın olduğu merkezi yerdir (Mookerjee, 1986). Bu kaşlar arasındaki çakra açıldıkça kişideki kâmil mertebe dereceleri artmakta, dünyaya bakış açısı ise değişmektedir. Bu sebeple tasavvuf büyükleri müritlerine ilim aktarırken alnın ortasına ellerini bastırmaktadır.

⁸⁶ İnsanın potansiyel evrelerinin hayata geçirilmesini yoganın formülleriyle açıklayan, astral bedendeki psişik enerji merkezlerinin, çakraların keşfini ortaya çıkarıp bunların açılımını, gelişimini sağlayan sistemdir (Mookerjee, 1986). Hinduizm’in birçok kutsal metninde Kundalini geçmektedir ve Kundalini, Sanskritçe’de “uyuyan yılanın gücü” demektir (Anonim, 2023).

Bastırılan yerde yer alan üçüncü gözün varlığına dayalı yapılan bu uygulamayla müridin bânîni gözünün açılması amaçlanmaktadır.

Üçüncü göz denilen basiret gözü de iç görüşün ben ötesi farkındalığını yansıtmaktadır (Varlı, 2020)⁸⁷. T. Lobsang Rampa *The Third Eye* (1986) adlı eserinde, üçüncü gözü açılan kişinin insanların direkt iç yüzlerini görebilmekle birlikte auralara da vakıf olabildiklerini, auraların rengine ve yoğunluğuna göre kişinin sağlık durumunu bildiklerini ifade etmektedir. Bu eserde (138-139) üçüncü gözün özel yetenekli kişilerde açıldığını, herkeste açılmadığını, üçüncü gözü açılan kişilerin de bu açılımı iyi yönde kullanmaları gerektiği anlatılmaktadır. Efsaneye göre, tüm erkek ve kadınların üçüncü gözü açıktı. Tanrılar yeryüzüne indiler ve insanlarla birlikte yaşamaya başladılar. İnsanoğlu Tanrıların yerine geçme potansiyelini görüp onları öldürmeye kalkışınca ceza olarak insanların üçüncü gözleri kapatıldı. Ancak çağlar boyunca birkaç kişiye bu özelliğin verildiğinden bahsedilmiştir. Bu üçüncü gözün açılması göz kaybı veya görme kaybıyla da olabilmektedir (1986).

Mitolojide alnın ortasındaki büyük göz unsuru sıkça karşılaşılan bir motiftir. Farklı kültürlerin mitolojilerinde “üçüncü göz” temsilleri sıkça kullanılmaktadır. Mısırlılar’da “Horus’un gözü”, Yunan mitinde “Merkür’ün asası”, Roma efsanesinde “Baküs’ün oyuncağı”, İngiliz mistisizminde “Unicorn’un boynuzu”, Homer’in Odysse eserinde ve Dede Korkut’ta geçen “Tepegöz” buna örneklerdir (Varlı, 2020). Yunan mitolojisindeki Kykloplar’ın alınlarının ortasında tek gözleri mevcuttur. Bunlar zalim devler soyudur. Burada alında yer alan göz, insandan daha aşağı bir düzeyde olduklarını ve azalmış bilinçliliği temsil etmektedir. Hindu tanrılarından olan Şiva, yaratıcılık ve bereketle özdeşleştirilmiştir. Şiva’nın alnının ortasında yağ ile sürülmüş kırmızı işaret vardır, buna “tilak” denilmektedir ve bu alın işareti kutsanmışlığı, uğurluluğu temsil etmektedir (Wilkinson, 2011). Şamanlar için de alın ön planda olduğu için üst dünya insanlarına seslendiği zaman davulunun tokmağını alın hizasına kaldırmakta ve yukarı doğru bakmaktadır. Böylece göğe yaptığı seyahati oradakilere göstermektedir. Kutsallık alnla birlikte başlamaktadır. Sibiryâ şamanları vazife esnasında alınlarının açık kalmasına dikkat etmektedirler. Başlarına sardıkları tülbentleri alın noktası açık kalacak şekilde sarmaktadırlar (Hoppál, 2012). Çünkü üst

⁸⁷ Üçüncü göz ve epifiz bezi hakkında ayrıntılı bilgi için: (Varlı, 2020).

dünyadan gelebilecek manevi işaretler için alın bölgesinin açık olması gerektiğine inanılmaktadır.

Başa yakın kısım alındır ve başla birlikte alın da kutsaldır. Alın her türlü maddi ve manevi etkilere açıktır. Buna inanan eski kavimler de kutsal yaşamın taşıyıcısı kurban kanının içilmesi ya da etinin yenilmesi, kanının alna sürülmesi gibi uygulamaları yapmışlardır (Frazer, 1992). Türk mitolojisinde kan kutsal sayıldığı için yere dökülmez. Bu kurban kanı ise, Anadolu’da daha da dikkat edilmekte, kurban kanı bir kaba ya da çukura toplanmaktadır (Kalafat, 2005a). Kan kutsal olduğu için kutsalı kutsalla buluşturmaya dayalı olarak alna sürme hususu söz konusudur. Alna adaklı ya da adaksız kurban kanı sürme olayı günümüzde Anadolu’nun birçok yerinde devam eden bir inanışa bağlı uygulamadır. Yeni doğan çocuklar, askere giden ve dönenler, yeni işe girenler için kesilen adaklı ya da adaksız kurbanlar, hayattaki önemli eşiklerden geçilmesine bağlı kesildiği için, alna sürülmektedir. Anadolu’da genellikle baba ya da kurbanı kesen kişi kurbanlığın kanından parmağıyla çocukların alınlarına sürmektedir. Bu uygulama adak kurbanlarda özellikle yapılmaktadır. Adak kurbanının doğaüstü güce sunulmasıyla kutsal duruma geçen kurban kanının adakçıya sürülmesinin temelinde, temas prensibine dayalı hayvanın kanı aracılığıyla bu kutsallığın adakçıya geçeceği ve onun da kutsallaşacağı inancı hakimdir. Anadolu’da ayrıca kurban kanı sürülen kişilerin farklı hastalıklardan kurtuldukları da yer almaktadır (Erginer, 1997). Bahsedilen bu uygulamanın örnekleri alınla ilgili uygulamalar kısmında analiz edilecektir.

Alın ile ilgili genel olarak yapılan diğer uygulama örneklerinde; çocuğun alını öpülme, nazarlıklar alında gözükecek şekilde takılmaktadır. Nazar ile ilgili uygulama örnekleri alın üzerinden de yapılmaktadır.

4.4.1. Siirt'te Alınla İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.4.1.1. İnanışlar

Sahada genel olarak alnın kutsal bir bölge olduğuna inanılmaktadır. Alın secdeye gittiği için kutsaldır. (KK, 5) “Alında üçüncü göz vardır. Bu yüzden bilinç açılımı alınla gerçekleşmektedir.” (KK, 4) Alnın kutsal olduğuna inandıkları için herhangi bir nesneyi başa, alna ve göze sürme durumları da söz konusudur. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi kutsal mekân ziyaretlerinde alın o mekânın kapısına, taşına veya başka bir unsuruna konulmakta, sürülmekte ve niyazda bulunmaktadır.

Kaynak kişi, Siirt'te bilinen meşhur şeyh Muhammed Kazım'ın türbesine girerken kapı girişine saygıdan dolayı, el öpme niyetine alınlarını sürdüklerini de (KK, 5) aktarmaktadır.

Fotoğraf 15. Yaşlı Teyze Türbe Ziyaretinde



4.4.1.2. Uygulamalar

4.4.1.2.1. Geçiş Dönemleri

4.4.1.2.1.1. Doğum

Bu kısımda öncelikle doğum öncesi aş erme sürecindeki uygulama analizlerine yer verilecektir: “Gebeliğin kırkınıcı günü ile altınıcı ayı arasında bulunan devre” ye aş erme denilmektedir. Gebe bu müddet içerisinde bazı yiyeceklere karşı istekli olmaktadır (Acıpayamlı, 1961). Büyükler, hamile kadının canı bir şey yemek istiyorsa “aş eriyordur” demektedir. Aş eren kadına istediği mutlaka yedirilmelidir. Aydın ilinin bir ilçesi olan Koçarlı yöresinde de aşeren kadın canının çektiği her ne olursa yiyemezse ocuk kr olur ya da ocuk da o yiyeceğin lekesi olur inancı hakimdir (Abalı, 2011). Eğer kadın canının istediğini yiyemezse, istediği ne ise o bebeğin vücudunda şekil olarak çıkabilir inancı bölgede hakimdir. Kaynak kişi buna örnek yeğenindeki lekeyi vermektedir. Yengesi hamileyken manavın önünden geçerken canı kiraz istemiştir ancak kimseye söyleyememiştir. Yeğeni doğduktan sonra alnında bir dal, yaprak şeklinde kiraz gözükmüştür (KK. 50). Yine başkasının da alnında ilek görülmüştür. Anne hamileyken canı çok ilek çekmiştir. Yiyemediği için de doğan

bebeğin alnında çilek oluşmuştur (KK. 34). Bu inanışlardan ötürü aşeren kadına aşerdiği ne ise mutlaka yedirmeye dikkat edilmektedir.

Bunda sonraki uygulama örnekleri bebek üzerinedir:

40-50 yıl önceleri Siirt'in ilçelerinde doğumlar evde gerçekleşmiştir. Son zamanlarda evde doğumlar kalmamıştır. Evde doğumu yaptıran ebe ve pirik denilen tecrübeli kişiler çocukların sağlıklı şekilde doğumlarını evde yaptırmışlar, doğum sonrası da yeni doğan bebeğe uygulamalar yapmışlardır. Bu kişiler yeni doğan bebeğin “alnı güzel, açık olsun” diye elleriyle alnı açmışlar, çekmişler ve düzeltmişlerdir. Ayrıca yine aynı amaç için bebeklerin alnlarını kulaklarıyla birlikte sıkıca tülbentle bağlamışlardır (KK. 13, KK. 35). Sonrasında bebeği yıkadıkları zaman parmaklarıyla bebeğin alnına masaj yapar gibi ovalamışlardır. Bunu yapmalarının sebebi; bebeğin alnı çıkıntılı, yumru olmasın, çıkıntılık varsa da düzelsin amaçlıdır (KK. 18, KK. 111). Kaynak kişi, kızının alnına bu işlem yapılmadığı için alnının yumru olduğunu, oğlaninkine yapıldığı için düz olduğunu (KK. 34) aktarmaktadır. Bebek doğduktan sonra alnındaki tüylerin dökülmesi için annenin lohusalık sütüyle bebeğin alnına sürekli masaj yapılmaktadır. Bu kıllanmayı azaltmakta ya da engellemektedir (KK. 32).

4.4.1.2.1.2. Evlilik

Gelin kızın alnı düğünde özellikle önemlidir. Bu sebeple gelin kızın düğünde ne süsü varsa (gümüş, altın) alnından o sarkıtılmaktadır. Daha çok gümüş alından sarkıtılmaktadır (KK. 5). Bu süs amaçlı yapılmaktadır.

4.4.1.2.2. Halk Hekimliği

Alınla alakalı halk hekimliğine yönelik dinsel-büyüsel, madensel ve telkin yolu sağaltmalar yer almaktadır. Bölgedeki halk; hasta için edilen duaya, hastanın üzerine okumaya, hastanın üzerine üflemeye önem vermektedir. Bu sebeple hasta kişileri, Seyyid, şeyh soylarından yaşayanların yanlarına ya da büyüklerinden ağzı dualı olarak bildikleri, inandıkları kişilere tedavi maksatlı sıkça götürmektedirler. Bu kişiler, hasta bir bölgenin dua edilerek, üzerine okunarak şifa bulacağına inanmaktadırlar. Kaynak kişi bunu şöyle aktarmaktadır: “*Küçükken hastaneye gitmezdik, annemiz alnımızdaki damarlarımızı ovalayarak bastırarak dualar okurdu. İyi olurduk.*” (KK. 50). Üfürük kelimesi, “okuyup üflemek” deyiimiyle

açıklanmaktadır ve hastalığın sağaltımı için duaların, dileklerin etkisini hastanın vücuduna yaymak için, tabiatüstü zararlı varlıkların kötülüklerinden korunmak amaçlı, çevreye, etraftaki eşyaya, bu varlıkları ürkütmek için yapılan bir işlemdir. Nefes üfürükle aynı anlamdadır, nefes etkisi güçlü olduğuna inanılan kişilere “nefesi kuvvetli” kişiler denilmektedir (Boratav, 2013). Burada da kaynak kişi annesinin nefesinin kuvvetli olduğuna inanmakta, hasta olduğu zaman alnı ovularak tedavi olmaktadır. Alın özellikle baş ağrılarında ovulmaktadır. Burada alın ovulurken duaların okunması yapılan pratiğin dinsel içerikli olduğunu ve dinsel kökenli pratiklerin genelinde Hz. Peygamber’in tavsiye ettiği uygulamaların yer aldığı aktarılmaktadır. İslam dini kaynaklı tedavi yöntemlerinde öncelikli Kur’an’dan şifa ayetlerinin okunmasına dikkat edilmektedir. Bu ayetler direkt bu örnekte olduğu gibi hastaya, suya, bir gıdaya okunmaktadır. Su ve gıda hasta tarafından tüketilmektedir (Kılıç, 2017). Burada kaynak kişinin de belirttiği üzere ağrı için alına dualar okuyup şifa telkin etmek ve şifanın geleceğini beklemek psikolojik bir tedavi usulüdür. Bu aynı zamanda telkin yollu sağaltım usulüdür. Kişi ilaç yoluyla değil, dinsel içerikli kelimelerin telkiniyle iyileşeceğine inanmaktadır. Dini sağaltımların çoğunda telkin yolu sıkça tercih edilmektedir.

Ay tutulmasında ya da her ayın başında ve sonunda olan aydan bebekler etkilenmekte ve hasta olmaktadır. Bebekler hasta olmasınlar diye bölgedeki kişiler çeşitli sağaltım örnekleri yapmaktadırlar. Kaynak kişi bunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Ay zamanı bebekler çok hasta olmaktadır. Ayın doluluğu çok güzelse ve şekli güzel bir hal aldıysa bebekler bunu görmemelidir. Ay güzel bebeği kıskanmakta, kendisinden başka güzel görmek istememektedir. Biz buna, “yıldızları barışmadığı için ay çarpması, aydan düşmek anlamında yer alan Kürtçe kelime heyveketiye” diyoruz. Ayın bu halini gören bebekler kusmakta, ishal olmakta, ağızları ve kusmukları da kokmaktadır. Kur’an’dan şifa ayetleri bebeğe okunursa bebek düzelmektedir. Ayrıca bu durum düzelsin amaçlı sadaka da verilmektedir. Geceleri balkonda otururken çocuklar ayı görmesinler diye kaynanam bizi içeriye göndermektedir.” (KK. 32).

Diğer bir kaynak kişi de şu bilgileri ilave etmektedir:

“Ay tutulması burada meşhurdur. Çocuklar ayın güzelliğine gelmekte ve ayın enerjisi onları etkilemektedir. Çocuklar ay tutulmasında hastalanmaktadır. Bu

yüzden ayın ilk haline ve dolunaya onları baktırmayız. Babam Kamer Suresini okuyarak çocuğun alnına is sürmektedir. Çocuk çirkin olsun, ay ondan korkup kaçsın diye böyle yapmaktadır. Bu şekilde çocuğu aya karşı çirkin göstermeye çalışmaktadırlar.” (KK. 34, KK. 63)

Altay Türklerinde kötü, kara ruhlardan biri olan “Erlik-biy” yani “karabasan” dolunay zamanında yardımcılarını insan ve hayvanları avlamak için göndermektedir (Yıldız, 2008). Bu sebeple bu kötü ruhlardan, ay hastalığından korunmak ve aydan dolayı hastalanan çocukların tedavisi için alınlarına ya da alınlarından burunlarına doğru siyah kömür, kazanın karası ya da mum isiyle hilal çizilmektedir. Bu uygulama özellikle ateşli çocuklara yapılmaktadır (KK. 151). Kaynak kişilerden birisinin kayınvalidesinin kazan gibi büyük bir kara tenceresi mevcuttur, kara tenceresi olanın çocuğuna ay hastalığı bulaşmaz inancı yer almaktadır. Kara tenceresi olan ayrıca şunu demektedir: *“Ben bu tencereyi sana veriyorum oğlum. Sana kaldı. Senin ömrün boyunca sen de kalsın bu tencere.”* (KK. 32). Burada; çocuğun alnına siyahlık olarak özellikle kazan karası sürülmektedir. Bu da madensel kökenli sağaltım yoludur. Bu kazandan kimin evinde varsa, onun bu hastalığa yukarıdaki ifadeleri de söyleyerek yakalanmayacağı inancı dikkat çekicidir. Kazan sözlükte; “içinde çok miktarda yemek pişirilen veya bir şey kaynatılan büyük ve derin kap” (Ayverdi, 2010, 647) olarak geçmektedir. “Kara kazanı olanın çocuğuna ay hastalığı bulaşmaz” inancının temelinde kazanın, ocağa bağlı tedavi edici bir kutsal unsur olarak görülmesi yatmaktadır. Ocak, insanın barınmasını, beslenmesini, hayata tutunmasını sağlayan temel kaynak olduğu için öte dünyayla ilişkilendirilmiştir. Türklerde yer alan “ocak iyesi” inancı, ocak kültürünü öne çıkarmaktadır. Ateşin yaşam ve yok edicilik gibi iki zıtlığı bünyesinde barındırmasına bağlı olarak eskilerin; ateşe tapınma, ateşe hürmet etme (Haznedaroğlu, 2020) gibi inanışları yer almaktadır. Ocak kültürü etrafında geçmişten günümüze değin fazlaca adetler yer almaktadır. Eski inanışlardan olan ateşe tapmaya bağlı halk inanışlarına göre, kötü ruhlar, cinler, ocaktan korkmaktadırlar ve ona yaklaşmamaktadırlar. Bu yüzden ocak, insanları kötü ruhlardan korumaktadır. Çarpılan, inme inen ya da uzun süreli hastalıklara tutulanlara iyileşmeleri için ocaktan medet umma, ocağa sığınma geleneği yer almaktadır. Ocağı tütsüleme, okunmuş kemikleri ocağa atma, ocaktan çıkan dumanı hastaya temas ettirmeyle şifa ve iyilikler beklenilmektedir (Yeni Türk Ansiklopedisi, 1985). Bunlara bağlı olarak kara kazanın da ateşin üstünde olan bir unsur olması, ateşe bağlı kutsallığa sahip olacağı düşüncesini

doğurmaktadır. Kara kazanın isinin sürüldüğü çocuk, çirkinleştiği için Ay, ona artık ilişmez ya da Ayn, ateşten, kazanın isinden korkabileceği düşüncesine göre kara kazanı evde olanın çocuğu hastalanmaz düşüncesi yer almaktadır. Bölgede kara kazanı tercih etmelerinin nedeni dibindeki istir. Nazar ve ay hastalığı gibi durumlarda bu kazanın altından hemen kolaylıkla is alınıp çocuklara sürülmektedir. Yine diğer bir açıdan; kazanın büyük, derin olması, bolluğu ve bereketi temsil etmesi, yemeklerin kazanlar vasıtasıyla fakirlere ulaştırılması, tabanından is alınması açısından da ateşi, ocağı yansıtmaya yönelik halkın sıkça tercih ettiği bir araç olmasını sağlamaktadır. Eski zamanlardan günümüze değin kara kazanlar her daim yer almaktadır. Şamanların merasimlerinde her daim kazan vardır. Siirt'in ilçelerindeki halk hekimliğine yönelik yapılan ilaçlar ve sağaltımlar hep kazanlar vasıtasıyla yapılmaktadır. Bu doğrultuda, kara kazana yüklenen manalar çoktur. Bu örneğe Diyarbakır'da da rastlanılmaktadır. Burada tencere altından alınan isin çocuğun alına sürülmesindeki amaç, bahsedildiği üzere çocuğu çirkinleştirmek, doğaüstü güçlerin güzel ve sağlıklı çocukları sevdikleri için yanlarına almalarına engel olmaktır. Bu ay hastalığından dolayı mikrobik ishale yakalanan, ateşlenen, terleyen çocukların hastalığı ile ayın hilal şekli arasında bir bağ kurulmakta, alına sürülen hilal şeklindeki isle bunun tedavi edileceğine inanılmaktadır (Özbek, 2003).

Bölgedeki bazı kaynak kişiler bu bilgilere ek olarak şunları aktarmaktadırlar: *“Ay çarpması ya da ishal olan çocukların sağ, sol kol, alın ve ayaklarına T şeklinde çizgiler çizeriz. Bunu, çocuk korunsun, Allah muhafaza etsin, diye yaparız.”* (KK. 43, KK. 52).⁸⁸ Kaynak kişi bu T uygulamasının kökeninin Ermenilerden kaynaklı olduğunu, onlardan yerel halka geçtiğini ifade etmektedir. Diğer bir kaynak kişi de çocuğa sabah güneşin doğuşuna, akşam güneşin batışına yakın Yasin Suresi'nden bir kısım okuduklarını, çocuğa bu hastalık sürecinde beyaz bir gıda vermemeleri gerektiğini tavsiye etmektedir. Çocuk bu hastalığa yakalanınca kaşları ve kirpikleri mıknaş gibi birleşmektedir. Bu T işlemi ve diğer okuma işlemleri yapılıncaya, çocuk hemen düzelmekte, kaşları normalleşmektedir (KK. 49). Ay'dan dolayı hastalanan ya da hastalanmaması adına tedbir amaçlı çocuğun alına is sürme bölgede bilinen ve sık yapılan bir uygulamadır. Kamer Suresi'nin mealinde, Hz. Peygamber'in ayı ikiye

⁸⁸ Bölgede bazı kaynak kişiler çocuğun yalnızca alına değil, kollarına, yüzüne, ayaklarına da is sürmektedir. Çünkü bu hastalıktan dolayı ağızdan köpük gelenler, ishal olanlar, kusanlar hatta ölenlerin bile olduğu (KK. 34) aktarılmaktadır.

bölmesi hadisesi aktarılmaktadır. Ay hakkında ayetler yer aldığı için şifa amaçlı Ay hastalığı olan çocuğa bu sure okunmaktadır. Diğer bir okunan sure de Yasin Suresi'dir. Yasin Suresi de halk arasında her hastalığa şifa amaçlı okunan bir sure olarak bilinmektedir. Burada Ay hastalığına tutulan çocukların okunması, dinsel yollu sağaltım örneğidir. Hz. Aişe, bir kimsenin ağrı veya yara bere gibi şikayetlerle Hz. Peygamber'e geldiğinde, Peygamber'in şهادet parmağını yere koyup kaldırarak: "Bismillah, yurdumuzun toprağı, bazımızın okuyup üflemesi ve Rabbimizin izniyle hastalarımız şifa bulur." buyurmaktadır (Riyâzü's-Sâlihîn, 2016, 261). Bölgede dinsel yollu sağaltım pratikleri önceliklidir. Bu sebeple Kur'an'dan şifa ayetleri okuma, diğer şifa dualarını okuma, üfleme gibi uygulamalar her hastalıkta öncelikli yapılanlardır. Çocuğu, aya çirkin göstermek için alına hilal şeklinde kara is sürme ya da T şekli çizme karşıtlık ilkesine bağlı büyüsel bir işlemdir. Çocuk güzeldir, alına ayın hilali gibi is sürülünce güzelliğı çirkinleşir ve ayın onu kıskanması da bu sayede son bulmaktadır. Alına hilal şeklinde çizilen is, aya bir mesaj verme biçimidir.

Diğer bir madensel kökenli sağaltımın yapıldığı hastalık da kızamıktır. Kızamık çıkaran çocuğun alına hafif şekilde tandırdan is sürülmektedir (KK. 8). İs, madensel kökenli em'dir. Bunun yapılmasının sebebi, çocuğun çirkinleştirilerek hastalığa karşı bir an önce iyileşmesinin istenmesi olabilir. Kızamık ateşli bir hastalıktır. Tandır da ateşin üzerinde olan bir araçtır ve ateş iyesiyle direkt bütün halindedir. Ateş ateşi söndürür, bitirir, benzer benzeri çeker, doğurur ve etkiler inancına göre, çocuğun ateşini, ateşin üzerinde olan tandırdan bir is giderir düşüncesi gelişmektedir. Bu da taklit ilkesine dayalı büyüsel bir işlemdir.

4.4.1.2.3. Nazara Yönelik Uygulamalar

Anadolu'da bebeğin, çocuğun nazardan korunmasına yönelik yapılan uygulamalar fazladır. Onlardan birisi de çocuğun alına "is sürmek"tir. Çocuğun yüzüne, alına, yanaklarına is sürme, çocuğu kasten kirli gezdirmeye Anadolu'da sıkça görülen bir uygulamadır. Sivas ve çevresinde çocuğun yüzüne ve kulaklarının arkasına kazanın karası sürülmektedir (Örnek, 1966). Bingöl ve Tunceli yöresinde de bebeğı nazara karşı korumak için alına is sürme uygulaması yer almaktadır (Alay, 2019). Göçerlerde genellikle nazardan korunmak için bebeğin ya da çocuğun alına is sürmektedirler. Tillo 'da alına is sürme yoktur (KK. 18). Bebekler şirin, güzel ve sevimli oldukları için nazarı çabuk çekmektedirler. Nazarı kırmanın yolu bebeğı çirkin

göstermektedir yani karşıtlık ilkesine göre bebekteki güzelliği çirkinleştirmeye yönelik bir uygulama yapmaktır. Yüz bölgesi nazarı çabuk çektiği için yüze yapılan olumsuzlama nazarı da kırmaktadır. Alna sürülen is bu amaçladır.

4.4.1.2.4. Diğer Uygulamalar

4.4.1.2.4.1. Kurban Kanını Alna Sürme

Genellikle kurbanı kesen kişi kurbanlığın kanından parmağıyla çocukların alınlarına sürmektedir. Bu uygulama adak kurbanlarda özellikle yapılmaktadır. Adak kurbanının doğaüstü güce sunulmasıyla kutsal duruma geçen kurban kanının adakçıya sürülmesinin temelinde, temas prensibine dayalı hayvanın kanı aracılığıyla bu kutsallığın adakçıya geçeceği ve onun da kutsallaşacağı inancıdır. Anadolu’da ayrıca kurban kanı sürülen kişilerin farklı hastalıklardan kurtuldukları da aktarılmaktadır (Erginer, 1997). Siirt ve ilçelerinde; bebeği olmayan ailelerden, bebeği olup da şükür vesilesi için adak kurbanı kesenlere kadar kesilen kurbanın alna sürülmesiyle alakalı örnekler mevcuttur. Hatta bölgede çocuğu olmayan aileler, olduktan sonra adadıkları kurbanın kanını hem anneye hem de bebeğin alına sürmektedirler (KK. 6, KK. 19, KK. 28, KK. 49, KK. 58, KK. 75, KK. 158, KK. 161). Kaynak kişi alna sürülen bu kanın, kişiyi kötülüklere ve nazarlara karşı koruduğunu ifade etmektedir. Ayrıca kurbanı kesen kişi eti dağıtmaktadır, kendisi yememektedir (KK. 115). Kurban Bayramı’nda kesilen kurbanların da kanı da alna sürülmektedir (KK. 60). Kaynak kişi kurban kanını alna sürme olayını şu şekilde açıklamaktadır: *“Kurban kesince kanı alna sürme olayı Budizm’de de var. Budistler kurbanı adadım, üçüncü gözüüm açılsın diye iki kaş arasına kan sürmektedirler. Kurban ritüelleri vardır. Tanrı’ya ne sunarım? Biz de Allah’a kurban sunduğumuz için o sunulan kurbanın kanı alna sürülmektedir.”* (KK. 12). Diğer bir kaynak kişi de altı kere düşük yaptıktan sonra Baykan’ın köyünde Ğaniyâ Reş Türbesi’ne gidip dua ettiğini, kurban adadığını, sonrasında: *“Oğluma hamileyken rüyamda bana, beyaz aksakallı bir evliya incir verip, sırtımı okşadı, ‘senin bebeğin Allah’ın izniyle erkektir.’ Dedi.”* (KK. 35). Erkek evladının olduğunu aktarmaktadır. Çocuk olduktan sonra kurbanını kesip kurban kanını bebeğin alına sürmüştür. Bu kesilen kurbanların çoğu adak kurban olmakla birlikte ayrıca akika kurbandır. Erginer’e göre (1997) akika kurbanı etnolojik anlamda iki amaca yöneliktir:

1) Bu kurban, çocuğun gelecekteki kişiliğini simgelemesi amacıyla ve içerdği anlamla çocuk arasında yazgısal bir bağ olduğu tasarımlanan adı ile ilişkilendirilmektedir. Buna bağlı olarak, ad koyma ritüelinin bir parçasıdır.

2) Doğan çocuğu yaşamayan ailelerin, yaşatmaya bağlı çocuğu doğaüstü bir güce bağlaması ya da çocuğu bir başka aileye sembolik olarak satmasıdır.

Bu pratiklerde eğer çocuk bir yatır, tekke ritüeli sonucu doğmuşsa, o yatırın adının çocuğa verilmesi şeklindedir (s. 147-148). Sahada, Veysel Karani Türbesi'ne bu amaçla gelen ve çocuğu olanların çocuğa "Veysel" adını vermeleri gibi örneklerle rastlanılmıştır. Bu içeriklerden dolayı akika kurbanının da alna sürülmesi Anadolu'da makbul görülmektedir. Türk mitolojisinde kan kutsal sayıldığı için yüce nesillerin, hakan ailelerinin kanı akıtılmaz, kan yere dökülmez. Kurban adandıktan sonra Allah'a ait olduğu için kanı da kutsaldır. Adanılan kutsal güce aitliğiyle kurbanlık hayvanlara Allahlık denir. Anadolu'da kurban kanı çiğnenmediği için bir kaba ya da çukura toplanılmaktadır. Bu uygulama örneğine Türkmenistan'da da rastlamaktayız. Gelin için kesilen kurbanın kanının üzerinden gelini atlatmaktadırlar. Kurban kanı gelinin ya da sahada olduğu üzere doğan bebeğin, evdeki diğer çocukların artık kimin adına kesilmişse onun alına sürülmektedir (Kalafat, 2005b). Buradaki örneklerde kanının alna sürülmesi, temas ilkesine bağlı büyüsel bir işlemdir. Adak adanılan kişi bir eşikten, burada doğum olayından geçmiştir. Bu olay sıkıntısız, kazasız belasız olduğu için teşekkür amaçlı, çocuğun hayatının devamı da güzel olsun, aynı niyetler onu kuşatsın amaçlı baş uzvunun ön planda olan parçası alna sürülmektedir. Neden yanaklara ya da başka bir uzva kan sürülmemektedir? Alın, başa yakınlığıyla kutsallığı önce olan bir uzvudur. İlim alından verilmektedir, halk tarafından kutsal kabul edilen bir kişi, ziyaretçilerin alınlarına dokunmaktadır.

Adak kurbanı yalnızca bebekler için kesilmemektedir. Askerden sağ salim dönen oğlan için de kurban kesilmekte ve kurban kanı askerin alına sürülmektedir (KK. 35). Yine işe giren kişiler de gönüllerine göre kurban kesmekteler ve onlar da kurban kanını alınlarına sürmektedirler (KK. 50). Askere gitme ve sağ salim dönme, yeni bir işe girme bunlar insanın yeni bir eşiğe adım atmasına yönelik hayatında önemli geçiş durumlarıdır. Bu sebeple bunların iyi, huzurlu, bereketli olması için Allah'a niyazda bulunma şekli burada kurbandır. Kurbanın kanının da yine alna sürülmesi, askerden dönen kişinin sağ salim döndüğüne dair teşekkür belirtisi, hayatı

boyunca da başı sağ olsun dileklerine daıdır. Yeni işe giren kişi de nazardan, kötü gözlerden korunmak için kan akıtır, akıttığı kanı da alına aynı niyetlerle sürmektedir.

Sonuç olarak; alın hakkındaki inanışlara sahada rastlanılmamıştır. Alın bölgesine dair bölgede inanışlara bağlı uygulama örnekleri analiz edilmiştir. Doğumla alakalı alna yönelik yapılan uygulamalar fazladır. Evlilik kısmında uygulama bir tane iken ölüm bölümünde alınla ilgili uygulama örneği yer almamaktadır. Halkın alın bölgesine yaptığı pratikleri büyüklerinden gördüğü için devam ettirdiği düşüncesi kaynak kişilerin bahsettiği üzere gözlemlenmektedir. Saha da az da olsa bazı kişilerin bu uygulamaların altında yatan sebeplere vakıf olması söz konusudur. Aslında alın bölgesine yüklenen mana, baş bölgesi kaynaklıdır. Bu sebeple alna, kan ve tedavi amaçlı is sürülmektedir. Bölgede bu iki pratik sıkça uygulanmaktadır. Diğer uzuvlarda olduğu gibi, bu kısımda da halk hekimliğine yönelik sağaltım örnekleri fazladır. Diğer uygulamalar başlığında ise kurban kanının alna sürülmesi içeriğindeki pratikler analiz edilmiştir.

4.5. Göz, Kaş ve Kirpiklerle İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Bu kısımda öncelikle genel olarak göz hakkındaki inanış ve uygulama örneklerine değinildikten sonra kaş ve kirpiklere yer verilecektir:

Göz sözlükte (1998: 882): “Görme organı.” olarak geçmektedir. Farsça, “çeşm, dide (دیدہ, چشم)”, Arapça “ayn (عين)” göz demektir. Göz; maddi ve manevi olarak ikiye ayrılır. İdrak, basiret ve feraset mekanıdır. Zahiri ve bâtinî alemlere açılan kapıdır. Mutasavvıflar için göz güzellikleri müşahede etmede bir araçtır. Dini tecrübeleri derinden yaşayanların manevi gözleri açıktır. Kur’an-ı Kerim’de göz genellikle kulak ve gönül (kalp) ile anılmaktadır. Divan edebiyatında ve halk edebiyatında sevgilinin uzuvları arasında en sık bahsedilen gözdür. Güzellik ülkesinde en önde yer alan bölgedir (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, 1979). Göz, beden uzuvları içerisinde fonksiyonlarıyla ön planda olan bir uzuvdur. Gözler ve kirpikler başın temel yapıtaşlarıdır ve bir bütünü temsil etmektedirler.

Göz, her zaman ışık ve entelektüel anlayışla ilişkilendirilen duyuların en önemli organıdır (Biedermann, 1994). Göz, her şeyi bilme ve görme merkezidir. Tüm Güneş tanrılarına hayat veren güçlerin sembolüdür. Uzuv olarak yer alan gözle birlikte bir de mistik göz yer almaktadır. Bu da ışık, aydınlanma, bilgi, akıl, teyakkuz ve

görünürlüğün sınırlandırıldığı yerdir. Kalbin gözü, manevi algıyı yansıtmaktadır. Kızılderili, kalbin gözünün her şeyi görebileceğini, büyük ruhun her şeyi bilen gözü olduğunu ifade etmektedir. Budizm’de bu manevi göz, ışığın ve bilgeliğin simgesidir (Cooper, 1992).

“Görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vakıf olma, sezgi” (Uludağ, 1992) gibi anlamlara gelen basiret kelimesi genel olarak “görme” anlamında kullanılmaktadır. Mutasavvıflar, insanın dış alemi gören iki gözüyle birlikte kalbin de iç alemi gören iki gözü bulunur, buna “aynü’l-kalb, mârifet gözü ve kalp gözü...” gibi isimler vermişlerdir. Beden gözü maddi alemdeki varlıkları görürken kalp gözü de bu varlıkların iç yüzünü, manevi alemdeki hakikatlerini görmektedir (s. 103). Gözün zahiri ve bâtını birçok özelliği vardır. Göz ferasetin kaynak yeridir. Feraset sahibi, Hakk’ın gözü ve kulağı olduğu kişidir. İnsan feraset sahibi olduğu zaman başka birinin yaptığı kusuru, kendisi söylemeden gözündeki ferasetle bilmektedir (Muhyiddin İbn’ül Arabî, 2020). Matta İncili’nde (6, 22-23) göz hakkında: “Bedenin ışığı gözdür. Gözünüz sağlamsa, bütün bedeniniz aydınlık olur. Gözünüz bozuksa, bütün bedeniniz karanlık olur. Buna göre, içinizdeki ‘ışık’ karanlıksa, ne korkunçtur o karanlık!” şeklinde bahsedilmiştir. Göz, aydınlatır, anlar, ifade eder ve korur. Geleneksel olarak ışık, içgörü, zekâ, akıl ve ruhsal farkındalıklar ile ilişkilendirilse de iç göz denilen üçüncü göz daha farkındalıkla, rüyaların bilgeliğini ve tam insanı oluşturan unsurları görür. Bu, Budizm’de “üçüncü göz”, İslam’da “bilgeliğin gözü”, Hristiyanlık’ta da “Tanrı’nın gözü” olarak tasvir edilmiştir (Ronnberg & Martin, 2020). Göz, algı ve spiritüel aydınlanmayı temsil etmektedir. İki göz, Güneş ve Ay’a karşılık gelirken üçüncü bir göz ateş anlamına gelebilir. “Hinduizm ve Budizm’de üçüncü göz ya da Bilgelik Gözü bir tanrının altıncı çakrasında yer alır ve aydınlanma anlamına gelir.” (Wilkinson, 2011) Hristiyanlıktaki ilahi takdir gözü, Tanrı’nın her şeyi bilmesi ve her yerde olmasının göstergesidir (s. 107).

Efsaneye göre insanlığın Tanrı’nın gözyaşlarından türediği aktarılmaktadır (Ronnberg & Martin, 2020). Mısırlıların yaratılış mitinde de ilk insanların tanrısı olan Atum Khepri’nin, ilk insanın kendi gözünün yaşından türediği aktarılır. Burada göz tanrıça olarak kişileştirilen “tek göz”dür ve yaratılışın ilk safhalarında Mısır tanrısı Atum’un çocuklarını kendisine geri getirmesi için dışarı yollanmıştır. Göz, yaratılışta düzen oluşturulması için harcanan gayretin temsilidir (Leeming, 2018). Göz, içeri ve dışarı yani ruha ve dünyaya bakan denge merkez, gördüklerini açığa çıkaran bir

penceredir. Eski Mısır mitolojisinde güneş ve ay, Şahin Tanrı Horus'un sağ ve sol gözlerini temsil etmektedir. Horus gözlerini açınca ortalığın aydınlanması, kapatınca karması inancı nedeniyle Horus'un gözü tılsımları bütün Mısır koruyucularının en önemlisidir ve büyük güçlere sahiptir. Bu sebeple Eski Mısır'da tabutların üstüne, kapılara ve lahitlere bir çift göz yerleştirilmiştir. Bu çift gözün yerleştirilmesinin hikmeti gözlerin sonsuza kadar açık olması inancıdır. Bu gözler mumyaların öldükten sonraki yaşama yaptıkları yolculukta bir engelle karşılaşmamaları ve huzurlu olmaları için yerleştirilmiştir (Morris, 1999). Mısırlılar'daki öldükten sonra mumyalanma meselesinde, ölen kişinin yaşamı sürdürme umutlarından yani Osiris⁸⁹ gibi yeniden var olacakları inancından dolayıdır. Osiris mitinin sonsuz yaşam arayışına göre, ölmüş kişinin tabuttan dışarıyı görebilmesi için tabutların üzerine gözler çizilirdi (Burton & Grandy, 2005). Burada gözlerin öldükten sonra da kişiyi aydınlatmaya devam edeceği inancı hakimdir. Gözün açıklığı hayattır, canlılıktır ve devamlılıktır. Göz, Güneşi simgelerken göz bebekleri parlaklığı ve canlılığından dolayı yıldızları temsil etmektedir. Gözlerin her fonksiyonu makrokozmosda ve ahlaki yaşamda benzer şekilde yer almaktadır. İnsanın içgörüsü gözlerin radyasyon gücünde, aklı da gözbebeklerinde parlamaktadır (Biedermann, 1994). Bu sebeple Avrupa folklorunda, kişinin canlılığı göz bebeğiyle değerlendirilmektedir. Eğer göz bebeğinin aydınlığı kaybolur ve sönmeye doğru giden bir durumu varsa bu durum genelde kişinin büyülediğinin ya da ölüme yaklaştığının bir göstergesidir (Grimm, 'D. M.', Anglo-Saxon man-liea, t.y. 1028, 1133'den aktaran; Tylor, 2024, 295). Hindu tanrılarında olan Şiva, yaratıcılık ve bereketle özdeşleştirilmiştir (Wilkinson, 2011). Şiva tanrısının gözlerini açmasıyla gündüz, kapatmasıyla gece oluşmaktadır (Cooper, 1992).

Mitolojide alnın ortasındaki büyük göz simgesi sıkça karşılaşılan bir motiftir. Farklı kültürlerin mitolojilerinde “üçüncü göz” temsilleri sıkça kullanılmaktadır. Mısırlılar'da “Horus'un gözü”, Yunan mitinde “Merkür'ün asası”, Roma efsanesinde “Baküs'ün oyuncağı”, İngiliz mistisizminde “Unicorn'un boynuzu”, Homer'in Odysse eserinde ve Dede Korkut'ta geçen “Tepegöz” buna örneklerdir (Varlı, 2020). Yunan mitolojisindeki Kykloplar'ın alınlarının ortasında tek gözleri mevcuttur. Bunlar zalim devler soyudur. Burada alında yer alan göz, insandan daha aşağı bir düzeyde olduklarını, azalmış bilinçliliği (Wilkinson, 2011), yıkıcı gücü, kötülüğü temsil etmekle birlikte aydınlanmanın, sonsuzluğun da tek gözünü yansıtmaktadır. Horos'un

⁸⁹ Mısırlıların kralı olan efsanevi şahsiyettir.

gözüyle birlikte kaşı da gücü temsil etmektedir (Cooper, 1992). Kötü yaratıkların ya da büyülü güçlere sahip varlıkların bakışlarıyla başkalarını güçsüz kılan ya da taş a çeviren gözlerinin varlığı aktarılmaktadır. Örneğin; Yunan mitolojisinde Perseus bir ayna yardımıyla gözlerindeki güçle Medusa'yı öldürmektedir (Biedermann, 1994).

Merkezinde göz olan üçgen, her şeyi gören göz, her yerde bulunma ve her şeye vakıf olma sembolüdür. Üçgen içindeki Tanrı'nın gözü, Tanrılığın sonsuz kutsallığını göstermektedir. Batı'da sağ göz güneşin, gündüzün ve geleceğin gözü; sol göz ise, ayın, gecenin ve geçmişin gözüdür. Buda'nın üçüncü gözü, ruhsal bilinç ve aşkın bir bilgeliktir. Kıyametin 7 gözü Tanrı'nın 7 ruhudur (Cooper, 1992). Üçüncü gözdeki, üç sayısının aktif, pasif ve nötr olana karşılığına göre; yaratma, koruma ve yıkım şeklinde bir sembolizasyonu olabilmektedir (Cirlot, 2001).

Göz imgesi, Mezopotamya'da her zaman kuvvetli bir tılsım olarak görülmüştür. Suriye'nin kuzey doğusunda bulunan "Göz Tapınağı" denilen bölgede binlerce küçük göz biçiminde idol ve "kaymak taşı, kireç taşı, sabun taşı ve siyah cilalı kilden yapılmış insana benzeyen figürler" (Black & Green, 2003, 90) bulunmuştur. Bu örneklerin içerisinde, geniş gözler, üç göz, üst üste iki çift göz gibi idoller yer almaktadır.

Dünyada göz hakkındaki semboller geniş bir muhteviyata sahiptir. Burada kısaca ön plana çıkanlar aktarılmıştır. Aşağıda kaş ve kirpik hakkında kısaca bilgiler yer almaktadır:

Kaş sözlükte (TDK, 1998): "Gözlerin üzerinde kemerli birer çizgi oluşturan kısa kıllar." (s. 1232) şeklinde aktarılırken, kirpikler (TDK, 1998): "Göz kapağının kenarındaki kıllar veya bu kıllardan her biri." (s. 1330) olarak ifade edilmektedir. Kaş sözü en eski ve en köklü Türk sözlerinden birisi olmakla birlikte "yay kaş, kalın ve ince kaş" Eski Türklerde sıkça kullanılmaktadır (Ögel, 2022, 312). "Kapkara kaş, kara kaş" tabirleri ise, mitolojide, destanlarda ve halk hikayelerinde sıkça kullanılmaktadır. Örneğin; İlyada da Kronos (Gök Baba) "çattı kapkara kaşlarını." (Homeros, 2014) Şeklinde kaşların karalığına dair ifadeler geçmektedir (s. 19, 320, 377). Burada öfkeli kişinin kaşlarının karalığıyla öfkesinin şiddetini göstermek amaçlanmaktadır. Dede Korkut'ta ise kara kaş güzellik göstergesi olarak geçmektedir. Kan Turalı Selcen Hatun'un kaşları için: "Kalemçiler çalduğu kara kaşlum." ⁹⁰ (Ergin, 2018, 197)

⁹⁰ Ressamların çizdiği kara kaşlum.

şeklinde övgü yağdırmaktadır. Tahir ile Zühre hikayesinde ise, Zühre Tahir için: “Kara kaşın yay mıdır?” (Türkmen, 1983, 229) diyerek sevdiğinin kaşının kara oluşunu belirtmektedir.

Kaşlar kişinin jest ve mimiklerini çehreyle birlikte en doğru yansıtan uzuvlardır. Kişinin iç dünyasının dışarı yansıtan göstergeleridir. Erkeğin kaşları, kadınsı özelliklere göre daha ağır ve gürdür. Bu erkeklerin ruh hallerinin değişimlerini ifade etmeye daha fazla ihtiyaçlarının olduğunun bir göstergesidir. Kaşlar şekillerine göre mizaçları yansıtmaktadırlar: Alçaltılmış kaşlar-çatık kaşlı çehre: Kızgın kişiyi yansıtmaktadır. Öfke savunmasına geçme durumundan dolayı gözleriyle bunu göstereceği için kaşlarını indirmektedir. Yükseltilmiş kaşlar-alın kırışmış çehre: Şaşkın ya da korkmuş kişinin kaş derisi yükselmekte ve olaylara karşı farkındalığı artmaktadır. Eğik kaş-sorgulayan çehre: Şüpheli, kısmen kızgın, kısmen korkak, birkaç kaş alçak diğer kaşlar ise kalkıktır. Eğimli kaşlar-allak bullak olmuş çehre: Keder ve ani kaygının ifadesidir. Kaşlar birbirine iyice yakındır, kronik ağrı yaşayan ya da yas tutan kişinin ifadesini göstermektedir. Fiskeleyen kaşlar-selamlayan çehre: Bir tanıdığını gördüğünde onu fark ettiğini gösteren ani kaş hareketidir, kaşlar hızla yukarı kalkıp inmektedir. İnip çıkan kaşlar-alaycı-erotik çehre: Şaka ifadesidir. Umursamaz kaşlar-kuşkucu çehre: Alaycı şikayetçinin ifadesidir. Kaşlar yükselerek bir an yüksek kalmakta ve inmektedir. Bu gösterge, “ben demiştim” ifadesidir (Morris, 2022).

Hurûfi ⁹¹ inancına göre yüzde 7 hat ve 7 delik mevcuttur. Hatlar: “İki kaş, dört kirpik ve bir saç.” Bunlar yüzdeki 7 kara ana hatlardır. Delikler: “İki göz, iki kulak, iki burun, bir ağız.” (Hançerlioğlu, 2000) Fatiha Suresi de 7 ayetten oluşmaktadır. Bu sebeple insanlar Fatiha suresini okuduktan sonra ellerini yüzlerine sürüp mesh ederek (s.203, 452) yüzlerindeki hattı ve delikleri sure ile çevrelemektedirler.

4.5.1. Siirt'te Göz, Kaş ve Kirpiklerle İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.5.1.1. İnanışlar

Bu kısımda yalnızca gözler hakkında yer alan inanışlar bulunmaktadır. Kaş ve kirpiklere dair inanış örneklerine dair sahada veri derlenmemiştir. Halkın göze

⁹¹ Kur'an harflerinden dinsel anlamlar çıkaran tarikata verilen isimdir. Hurûfilik, harfçilik, harflerden anlam çıkarmadır (Hançerlioğlu, 2000)

yüklediği manalar fazladır. Genel olarak göz organına kutsal olarak bakılmakta ve buna göre yorumlar yapılmaktadır: “Göz insan için rehberdir, dünyaya açılan kapıdır. Göz kapanınca insanın dünyası da kapanmaktadır.” (KK. 157). İnsanlar arasındaki muhabbeti güçlendiren ya da nefreti yayan gözdür. Samimiyetin temel göstergesidir. Duygularını en iyi ifade ettiği organ, gözdür.” (KK. 147). Göz zahir ve bâtını birleştiren organdır.” (KK. 28). İnsanın iyisinin ya da kötüsünün gözden anlaşılabileceğine dair şöyle ifade etmektedirler: “Göz önemlidir. Hayırlı olan kişi gözünden anlaşılır, inancı vardır.” (KK. 32). Diğer bir inanış ise şudur: “Allah’a yakın insanların bakışları keramettir ve şifadır. Evliyalar vefat ettikten sonra odalarını boyamayın, onun baktığı her yer keramettir derler.” (KK. 86).

Siirtliler günlük hayatta dua, beddua ve teşekkür ifadelerinde göz ve başı sıkça kullanmaktadırlar: “Gözün aydın olsun.” (KK. 61), “Baş, göz üstüne!” (KK. 123), “Gözün çıksın! (KK. 52)”, “Gözün dökülsün (aksın)! (KK. 52), “Gözüne siyah su gelsin! (KK. 84), İki gözüm önüme aksın (KK. 89)” gibi örnekler mevcuttur. Göz çok kıymetli olduğu için, “gözümün üstüne yemin ederim” de denilmektedir (KK. 89).

Bölgede göz seğirmesine yönelik inanışlar da mevcuttur. Seğirme (TDK, 1998): “Hafif kımıldamak ve daha çok vücudun bir yerinde deri ile birlikte derinin hemen altındaki kasların hafifçe oynaması” (s. 1931) demektir. Göz seğirmesi de göz organının istem dışı sinir ve kaslarının hareket etmesidir. İnsan gözünün etrafında ortaya çıkan seğirme ve çarpıntıya bağlı durumlara göre çıkarımlarda bulunma ilmi de seğirme ilmi (ilm-i ihtilâc) olarak belirtilmektedir (Mustafa bin Bâlî, 2014). Anadolu’da göz seğirmesi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Seğirme olduğu zaman özellikle de bir kimsenin gelecekteki durumuna, işine, sağlığına ve benzeri hususlara ait tahminler yapılmıştır (Ersoylu, 1985). Anadolu’daki genel bilinen inanca göre sağ göz seğirdiğinde uğur, sol göz seğirdiğinde ise uğursuzluk alameti sayılmaktadır (Kalafat, 2010a). Ayrıca sahada da sıkça karşılaşılan göz seğirmesine dair, “gelecekteki olayların bir işareti, habercisi manasının verilmesi” (Özergin, 1967, 4331) söz konusudur. Kaynak kişiler, göz seğirmesinin manevi bir işaret olduğunu, bir kişinin gözünün seğirmesi durumunda o kişiye haber geleceğini ifade etmektedirler. Göz seğirmesi ve kulak çınlaması olduğu zaman dua ettiklerini de eklemektedirler (KK. 73). Ayrıca sağ ve sol göz seğirmesini şöyle yorumlamaktadırlar: “Sol göz seğirirse korkarım, Allah’ım hayra çevir derim. Sağ seğirirse, hayırdır, güzeldir.” (KK. 77, KK. 154). Bazı kaynak kişiler ise sağ-sol göz fark etmez, gözün seğirmesine

hoş bakılmadığını, bunun iyi bir durum olmadığını (KK. 57, KK. 88) ifade etmektedirler. Bunlara ek olarak bir kaynak kişi: *“Ben denedim, gözüm seğirdiği zaman bir sıkıntı olmuştur.”* (KK. 122) şeklinde aktararak yukarıdaki ifadeleri desteklemektedir. Bunun aksini ifade eden kaynak kişi de mevcuttur: *“Sağ-sol göz seğirirse ya birisi gelecektir ya da uzun bir yola çıkacaktır. Ya da bir olayın olacağının işaretidir.”* (KK. 5, KK. 61). Bu bilgilere göre Siirt ve ilçelerinde gözün seğirmesine iyi ve kötü olarak bakılmaktadır. Gözü seğiren kişi yaşadığı olaya göre bunu iyiye ya da kötüye yormaktadır.

4.5.1.2. Uygulamalar

Siirt ve ilçelerinde göz, kaş ve kirpiklere ait derlenen uygulama örnekleri birlikte analiz edilecektir:

4.5.1.2.1. Geçiş Dönemleri

4.5.1.2.1.1. Doğum

Hamile kadın siyah zeytin yerse bebeğinin gözleri siyah olur, hamile kaldıktan sonra doğuma kadar mavi gözlü birisine sürekli bakarsa bebeği mavi gözlü olur inanışları yer almaktadır. Kaynak kişi bu örneği: *“Benim ablam, babaannemin gözleri mavi olduğu için fotoğrafına sürekli baktı. Üç çocuğunun da gözleri mavi oldu.”* (KK. 32) şeklinde açıklamaktadır.

Siirt ve ilçelerinde önceleri doğumun evlerde olmasından ötürü, ebeler yeni doğan bebeklere inanışlara bağlı pratikler yapmışlardır. Yeni doğan bebeğin kaşları düzgün ve güzel olsun diye yukarı çekilmektedir (KK. 13). Bebeğin gözlerine ve kaşlarına güzel olsun amaçlı sürme sürmektedirler (KK. 34). Bir kaynak kişi bunu şöyle ifade etmektedir: *“İlk kızımın gözlerini, kaşlarını sürmeledik, burada bir gelenektir bu uygulama. Dinde bir yeri var mı bilmiyorum. Bu geleneklerin, sağlık açısından faydalarını görüyoruz. Bebek daha dirençli oluyor.”* (KK. 57, KK. 75). Sürmenin faydaları fazladır. Kaşlara çekilen sürmenin ise, kaşları gürleştirme ve güzelleştirme amaçlı sürüldüğü aktarılmaktadır.

Siirt’te doğumun hemen akabinde bebeğin bütün bedenine belirli uygulamalar yapıldığı diğer uzuvlarda aktarılmıştır. Bu uygulamalardan en sık yapılanı bebeğin gözüne sürme çekmektir. *“Süslenmek, nazardan korunmak, gözleri kuvvetlendirmek*

yahut hastalıklardan veya güneş ışınlarından korumak” (Yalçın, 2010) gibi amaçlarla çekilen sürme eski Mısır, Roma, Hindistan gibi yerlerde yaygın kullanılmıştır. Sürme içerisinde yer alan antimon, kükürt ve çinko oksidin modern tıpta ilaç olarak kullanılmaktadır (s. 169). Hz. Peygamber sürme için; gözü açtığı, görmeyi kuvvetlendirdiği ve kirpikleri gürleştirdiği için “ismid” (sürme taşı, antimon) kullanılmasını, kendisinin de her gece yatmadan önce gözlerine üç defa sürme kutusundan sürme çektiği (Ebû Dâvûd, “Tıb”, 14; Tirmizî “Libas”, 22,) ifade edilmektedir. Sürmeyi aşırıya kaçmayacak şekilde göz sağlığı için kullanmak şifadır. Kaynak kişiler bunu şu şekilde aktarmaktadırlar: *“Bebeklerin gözleri iri, büyük, parlak ve güzel olsun diye doğduktan sonra 40 gün sürme çekilmektedir. Kullanılan bu sürme Hac’dan gelen hakiki sürme ya da kendimizin yaptığı olmalıdır. Sürme, tülbentin içinde toz haline getirilip sürme çubuğuyla göze sürülmektedir. Bunlar çocuğun gözünün parlak ve keskin olmasını sağlamaktadır. Bebeğin kaşına ve kirpiklerine göz kalemi ya da sürme sürenler de vardır.”* (KK. 32, KK. 47, KK. 57, KK. 155). Sürme kullanımı bu bölgede çok yaygındır (KK. 98). Kaynak kişiler bu uygulamaları yakın zamana kadar devam ettirdiklerini de eklemektedirler.

Bölgede genellikle bebeğe sürülen sürmenin doğal olmasına dikkat edilmektedir. Hatta sürmeyi ya da sürmeye benzeyen şifalı maddeyi kendileri yapmaktadır:

“Yeni doğan bebeğin gözlerine kendi yaptığımız bir çeşit sürme gibi bir madde sürerdik. Tuzu öğüttükten sonra soba kurumu -sobaların içlerine yapışıp biriken karalık- is- ile tuzu karıştırıp bebeğin gözlerine kaşlarına ve kirpiklerine sürme şeklinde sürerdik. Bu sayede bebeğin gözleri hem hastalık tutmazdı hem de güzel görünürdü. Kirpiklere ve gözün içine de iyi gelirdi.” (KK. 13, KK. 18, KK. 25, KK. 32, KK. 66, KK. 83).

Bebeğin gözüne sürme çekme, Siirt’in merkezle birlikte diğer altı ilçesinde en sık yapılan bir uygulamadır. Bebeğe sürme çekmelerinin öncelikli sebebi, Hz. Peygamber’in bu uygulamayı yapmış olması yani sünneti icra etme ve sürmenin görmeyi güçlendirmesidir. Siirt ve ilçelerindeki aileler genellikle büyük aile yapısına sahiptir. Aile büyüğü anneanne yahut babaanne geleneksel yöntemlere vakıf olduğu için yeni doğan bebeğe; tuzlama, göze sürme çekme, limon sıkma, kundaklama ve diğer uzuvlarda yer alan ritüelleri yapmaktadır. Anneler bu pratiklerin bebeklerine iyi geleceğine inandıkları için uygulanmasına izin vermektedir. 30-40 yıl önceleri

doğumların çoğunun evde olması hasebiyle bu uygulamaların yapılması da kolaylaşmıştır ancak günümüzde hastanelerde doğan bebeklere bu uygulamaların yapılmasının azalması söz konusudur.

Anadolu’da sürme çekmek uygulamasına bakıldığında; Diyarbakır’da yapılan bir araştırmada 15-49 yaş aralığındaki kadınların bebeklerinin gözüne sürme çekme uygulamasının geleneksel yöntemler olarak nazarla ilgili uygulamalar başlığında yer aldığı görülmüştür. Nazardan korunma amaçlı bebeklerin gözlerine sürme çekmektedirler (Yiğitalp & Gümüş, 2017). Siirt merkezdeki kaynak kişi de bunu doğrulamaktadır: “Göz nazardır, nazarı sürme azaltmaktadır.” (KK. 155).

Bölgede yeni doğan bebeğin gözüne sürme çekmekle birlikte limon sıkma uygulaması da sıklıkla yapılmaktadır. Bebeğe limonu, gözleri daha parlak olsun hatta gözünün rengi değişsin amaçlı sıkılmaktadır (KK. 32, KK. 57, KK. 127). Limon sıkma işleminde bebeklerin canlarının yandığı da aktarılmaktadır. Bu sebeple bu uygulamayı herkes yapmamaktadır. Gözyaşlarında kireçlenme, tıkanma, gözlerde ve göz kapaklarında iltihaplanma, batma, yanma, yaşarma, göz yorgunluğu vd. birçok rahatsızlıklarda gözlere günde 1-3 defa 1-3 damla limon suyu damlatılmaktadır. Limon, gözü temizlemekte, güçlendirmekte, kireci çözmekte ve göz tansiyonunu düşürmektedir (Salih, 2023). Aktarılan bir çalışmada (Akın vd. 2011, 129’dan aktaran Arabacı vd. 2016, 77); annelerin %13,3’ ünün bebeklerini tuzladığı, %1,3’ünün bala yatırdığı, %2.’ünün gözüne sürme çektiği, %1,5’inin ağzına tükürdüğü, %0,8’inin gözlerine limon sıkıldığı ve %5,8’inin gamzesi olsun diye yanaklarını sıkıldığı yer almaktadır.

4.5.1.2.1.2. Ölüm

Ölecek kişilerin rahat ölememesi, gözlerinin sürekli uzaklara bakmasının sebebi, gurbette beklediği bir kişinin olmasıdır. Kaynak kişiler sekerattakilerin⁹² rahat ölmesi için beklediği uzaktaki akrabasının elbisesini üzerine koymaktadırlar (KK. 13, KK. 24). Diğer bir kaynak kişi bu uygulamayı şu şekilde aktarmaktadır: “Onun gözü gurbetteki kişiyi beklediği için ölemez. Tanıdık bir kişi hastanede yattı, ölecek. Ama ölmüyor. Kızı gurbetten geldi, onu gördükten sonra öldü. Eğer kız gelmeseydi onun kıyafeti varsa onu ölecek kişinin bedenine koyacaktık. Ama kız geldi, gerek kalmadı.”

⁹² Sekerât-ı mevt (Ayverdi, 2010): “Ölmek üzere iken, can çekişirken gelen baygınlık, dalgınlık vb. haller.” (s.1077)

(KK. 6). Diğer bir kaynak kişi de bu olaya benzer şekilde eniştesinin başına geleni anlatmaktadır. Eniştesi öldüğü zaman gözleri açık kalmıştır, adamın bir tane bekar oğlu vardır. Kendisi: “*Evlatlarımın mürüvvetini göremeden vefat edeceğim.*” Derdi. Bu sebeple de gözleri açık gitti, gözlerini annesi kapattı (KK. 31) şeklinde aktarmaktadır. Tillo’da da benzer bir vakıa gerçekleşmiştir. Sekeratta gözlerini kapatamayan kişi beklediği kişinin elbisesinin kokusunu alınca gözlerini kapatmıştır (KK. 18). Ölecek kişinin ölüm esnasında gözünün açık gitmemesine yönelik yüklenen anlam Siirt’in diğer ilçelerinde de benzer şekildedir.

İnsanoğlu doğum ve ölüm arasındaki çizgide hayatını idame ettirmektedir. Ölen kişinin gözleri açık kaldıysa kapatılmaktadır. Çünkü artık dünyayı görebilecek aktif bir organı kullanılamamaktadır. Gözü açık ölenin arkasından, “gözü açık gitti” denilmesinin nedeni ya beklediği kişinin gelmemesidir ya da beklemediği bir durumu yaşayıp o şaşkınlıkla ölmesidir. Ölen kişinin bu durumlardan kurtulması ve huzura ermesi için birçok yerde gözler kapatılmaktadır.

Anadolu’nun hemen her yerinde ölüm öncesi ve sonrasında inanışa bağlı uygulamalar yapılmaktadır. Sekeratta olan kişinin ölümü kolay olsun diye başında Kur’an okunması, dudaklarının ıslatılması vb. gibi bazı uygulamaların yapılması kişiyi ölümlükten de öldükten sonra da huzura kavuşturmaktadır. Ölen kişinin bedeni ve ruhu rahat olsun, gözü dünyada kalmasın amaçlı gözleri kapatılmakta, bedeninin üzerine şişmesin diye metal koyulmaktadır. Ölecek kişide psikolojik ve fizyolojik çeşitli değişimleri meydana gelmektedir. Anadolu’da: “Ölecek kişinin gözlerine perde düşer. Ölecek insanın gözlerinin feri gider. Ölünün gözleri açıksa, gözü arkada kalmasın diye kapatılır. Ölünün gözlerine toprak atılır. Ölünün gözü ve ağzı mutlaka kapatılır. Açık kalırsa ölünün ruhu başka birinin ölümüne sebep olur.” Gibi inançlara bağlı uygulama örnekleri yer almaktadır (Büyükokutan, 2007). Siirt ve ilçelerinde de bunlara benzer uygulamalar aktarılmaktadır: “*Göz dünyaya açılan kapıdır. Göz kapanınca insanın dünyası da kapanmaktadır. Ölen bir kişinin gözleri ve ağzı kapatılmaktadır. Ölen kişinin üstünü örtüp göğsüne bıçak ya da metal bir parça koymaktadırlar. Cinliler ölen kişinin ruhunu rahatsız etmesin diye bunu yapmaktadırlar.*” (KK. 152).

4.5.1.2.2. Halk Hekimliği

Bu bölümdeki halk hekimliğine yönelik sağaltmalar; dinsel-büyüsel, madensel, hayvansal, bitkisel, telkin ve diğer tedaviler şeklindedir. Bölgede neredeyse her

hastalıkta ziyaret yerine gitme, ziyaret yerine atfedilen kutsal unsurları alıp onlarla tedavi olma hususları söz konusudur. Bunlardan birisi de göz ağrılarında gidilen *Molla Kadiriye* adlı Seyyid soyundan olan zatın türbesidir. Oradan toprak getirip o toprağı biraz suyla ıslatıp çamurumsu bir hale getirerek suyunu şifa niyetine gözlere sürmektedirler. Kaynak kişi ayrıca mezkûr zatın soyundan gelenlerin evlerinde de toprak olduğunu, hastalık zamanı oradan da toprağın alındığını (KK. 28) ifade etmektedir. Toprak madensel em'ler içerisinde yer alan sağaltım unsurudur. Bununla birlikte toprakla yapılan sağaltmalar başlığında da yer almaktadır. Bölgede toprağın; tedavi edici, şifa verici, onarıcı hususiyetlerine inanılmaktadır. Bu toprak ayrıca dinsel kaynaklı, kutsala bağlı bir mekândan getirildiyse halk için şifa vericiliğine olan inanç yüksektir. Tedavi uygulamalarında toprak tek başına kullanıldığı gibi; su, tükürük, tuz, hayvan kanı, un, yoğurt ve zeytinyağı gibi maddelerin de karıştırılmasıyla kullanılmaktadır (Tek, 2018). Burada su karıştırılarak çamurumsu bir kıvam elde edilmektedir. Benzer uygulama örnekleri Anadolu'nun birçok yerinde yer almaktadır. Konya-Akşehir'de Asım Hoca diye bilinen zatın sandukasının üstünden alınan toprak gözlere sürülmekte ve suyla karıştırılarak içilmektedir. Bu toprağın göz ağrısına, sıtmaya ve daha birçok hastalığa iyi geldiği aktarılmaktadır (Çevik, 2008).

Siirt ve ilçelerinde göz tedavisi için ziyaret edilen diğer bir türbe Baykan'daki Veysel Karanî Türbesi'dir. Gözü hasta kişiler ziyaret yapıp Fatiha okuyarak namaz kılarlar. Önceleri bu şekilde ziyaret yapıp tedavi olanlar duyulduğu için bu uygulama bilinmektedir (KK. 136). Bu telkin yollu tedavi örneğidir. İnanarak ziyaret yapma ve şifa için dua etme telkine bağlı tecrübeyle gözlemlenmiş sonrasında halk arasında yayılarak uygulama devam ettirilmiştir. Ziyaretlerin dışında göz ağrıları ve gözde çıkan arpacık için yapılan tedavi örneği de şudur:

“Eskiden doktor tedavisi çok yoktu, tedavi amaçlı duaları okurlardı ve hastalık geçerdi. Buna inancımız tamdı. Günümüzde inancımız azaldı. Bazılarının gerçekten nefesi kuvvetlidir, sizi okur ve şifa bulursunuz. Benim gözüm ağrıyordu, arpacık çıkmıştı. Teyze bir dua okudu ve o arpacık gitti.” (KK. 49).

Gözünde sürekli yara olan bir kaynak kişi de şeyhten gözlerini okumasını istemiştir. Şeyh de abdest alırken suyunu gözlerinin içine koymasını tavsiye ederek: *“Allah sana onunla daimî bir şifa verecek.”* Şeklinde bir dua etmiştir. Bahsedilen kişinin günden beri göz ağrısı çekmediği (KK. 74) aktarılmaktadır. Bölgede şifa amaçlı dua okuma, üfleme gibi pratiklerle sıkça karşılaşmıştır. Burada kaynak kişinin

de ifade ettiği üzere inanç kavramı önemlidir. Tedavi olacağına inanan kişiye bu okuma ve üfleme gibi işlemler pozitif olarak yansımaktadır. Bunlar telkin yollu dinsel sağaltım örnekleridir.

Siirt ve ilçelerinde göze tedavi amaçlı sürme çekmek sıkça uygulanan bir sağaltım metodudur. Sürmenin birçok ülkede kadınlar ve erkekler tarafından güzellik ve şifa için kullanıldığı bilinmektedir. Eski Mısır’da göz makyajı ustalıklı bir şekilde yapılmakta, bu makyajda kurşun cevherinden olan çok eski bir tür sürme galena kullanılmıştır. Bu galena gözkapaklarına siyah renkle abartılı şekilde çekilirdi. Mısırlı kadınlar, siyah, yeşil, mor, sarı, mavi, üç çeşit beyaz renkli göz makyajlarına sahiptiler. Beyaz maddeler aynı zamanda antibiyotik özelliği taşımaktadır (Morris, 2021). Bunun Siirt’teki versiyonu sürmedir. Geleneksel sürmenin içeriğinde, “ince toz haline getirilebilen madenlerden yahut is ve kurum gibi siyah renk veren maddeler” yer almaktadır. Sürmenin farklı renklerini oluşturmak, kıvama getirmek veya güzel kokmasını sağlamak için çeşitli sıvı veya tozlar eklenmesi gerekmektedir (Yalçın, 2010). Siirt ve ilçelerinde de sürmeyi evde yapan kadınlar, içine tuz ve soba kurumu ya da kazan isi koydukları için sürmenin kökeni madensel kökenlidir. Bu sebeple madensel kökenli bir sağaltım ürünüdür. Sürme şifa verici ve koruyucu özelliğe sahiptir. Siirt’te yeni doğan bir bebeğın gözlerinin hastalanmamasından gözleri hastalanan yetişkinlerin şifasına kadar tedavi amaçlı sürmenin kullanıldığı alan çalışmasıyla tespit edilmiştir:

“Yeni doğan bebekten tutun da büyük kadınlara, erkeklere kadar sürme çekmek bizde vardır. Hem de sünnettir. Sürme sadece göze değil, kirpiklere de çekilir ki, gözler daha iyi, keskin görsün. Sürmedeki siyahlık gözlerin renkleri daha iyi ayırt etmesini sağlamakla kalmaz göze gelen mikropları, ufak şeyleri de tutmaktadır. Sürme kirpikleri ağırlaştırdığı için göz daha iyi açılmakta ve kapanmakta görme daha kolay olmaktadır. Sürme sayesinde uzağı daha iyi görmekteyiz. Göz nazardır, nazarı sürme azaltmaktadır.” (KK. 152, KK. 155).

Eskiden Siirt’te büyükler, göz hastalıklarına karşı çok çeşitli bitkiler ve tozlar yapmışlardır. Kaynak kişi bunun hakkında şu bilgileri iletmektedir:

“Bizim mahallede bir teyze vardı, göz hastalıklarına hangi bitkinin iyi geldiğini iyi bilirdi. Gözün hastalıklarına göre değışik renkli tozdan ilaçlar dökerdi. İki-üç çeşit göz ağrısı, gözdeki şişkinlik gibi birçok hastalık onun tozlarıyla

iyileşiyordu. Bir nevi tılsım hazırlıyordu. Trahom hastalığı çok vardı, körlüğe yol açan bir enfeksiyondur bu. Buna çok şifa buluyorlardı. Burada artık sağlık da geliştiği için bunlar azaldı. İlçelerde hala bunlara devam edenler vardır.” (KK. 136).

Bahsedilen trahom (göz) hastalığı, 50 yıl öncesinde Siirt’te çok yaygın bir hastalıktır. Hastalığın sebebi, suyun kireçli ve tuzlu akmasıdır. Eskiden buradaki evler cas’dan yapılmaktaydı. Cas, kireçli demektir. Evlerden akan sular da kireçli olduğu için saçlar kel, gözler de hasta olmuştur. Kalay yapan demirciler bu hastalığa yakalanmazlardı. Sebebi ise, Demirciler kalay yaparken “nişa yani amonyak tuzu” kullandıkları için bunu gözlerine sürerlerdi. Bu da göz hastalığına iyi gelmektedir (KK. 10, KK. 12). Ayrıca ilk örnekte kaynak kişinin bahsettiği tozların tılsımlı olması şifa vermesi kaynaklıdır. Tılsım, sihir nevelerinden kullanılan bir tabir olsa da burada, sarı hastalıkların sirayetini önlemek için (Pakalın, 1993) yapılan bir uygulama şeklidir.

Gözlerle ilgili hayvansal kökenli em’lerle yapılan sağaltma örneğinde ise, Baykan’da sarılıklı olanların balığa baktırılması yer almaktadır. Balığa bakan kişideki sarılık bu sayede balığa geçmektedir. Sarılıklı olan göz canlı olan balığa baktıkça kişi canlanmakta balık ise hastalığı çekmektedir. İki-üç gün süren bu durumun sonucunda balık da can vermektedir (KK. 55, KK. 84). Kaynak kişiye çocukluk zamanı bu yapılmıştır. Bu uygulama temas ilkesine bağlı bir örnektir. Sarılık hastası olan kişi göz temasıyla balığa sürekli bakarak kendisini sağaltmakta balığı da hasta etmektedir. Balık da burada hayvansal kökenli sağaltım içeriğine girmektedir.

Gözlerle ilgili bitkisel kökenli em’le yapılan sağaltma örneklerinden birisi duttur. Ağaç kültleri arasında kutsallık atfedilen diğer bir ağaç da duttur (Gürsoy, 2012). Evin ağacı olarak kabul edilen dut; evin ruhunu, saadetini, mutluluğunu, bekasını ve bereketini, kutsallığına yönelik kesilmemesi gerektiğini (Ergun, 2004) ifade etmektedir. Burada ise dut ağacı şifa amaçlı sözün tesirine, telkine dayalı büyüsel işlemde kullanılmaktadır:

“Kızımın gözünde arpacık çıkmıştı. Bir seneye yakın o arpacık kaldı. Yengem ona, dut ağacının dalını tut ve biraz büküp: ‘Ey dut ağacı! Sen benim gözümü iyileştirmeden ben de seni bırakmam, dalını kırarım.’ Şeklinde demesini telkin etti. Ertesi gün gözündeki arpacık gitti ve iyileşti.” (KK. 157).

Burada dut ağacının dallarını çekerek: “*Sen benim gözümü iyileştirmezsen ben de seni bırakmam, dalını kırarım.*” (KK. 157) ifadesi bitkisel kökenli em olan dut ağacıyla yapılan bir telkin yollu sağaltma örneğidir. Sözün büyüüne bağlı olarak verilen telkin, hasta kişinin dut ağacından gelecek şifaya inanmasına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Kaynak kişi, şifanın Allah’tan, dut ağacının ise vesile olarak şifa dağıtmasından (KK. 157) bahsetmektedir.

Önceleri ilaçların yer almadığı zamanlarda evlerde yer alan özellikle bitkisel şifalandırıcılar tedaviler için önceliklidir. Gözün ağrısını alan diğer bir bitkisel kökenli em’ de çayın tortusudur. Çayın tortusu ılık olunca bir beze koyularak göze sürülmekte, tampon yapılmakta ve gözün ağrısını almaktadır. Kaynak kişiler bunları eski ilaçlar olarak tanımlamaktadır (KK. 151). Önceki zamanlarda ilaç almak, doktora gitmek zor olduğu için insanlar otlarla tedavi metotları geliştirmişlerdir. Örneğin; yerdeki saman gibi olan küçük otları ıslatıp göze koyduğunuz zaman gözün akmasına şifa olmaktadır (KK. 57). Göze doğal damla olarak tavsiye edilen sağaltım unsurlarından bir diğeri de buğdayın yeşil halinde üzerinde bulunan teridir. Bu da sabahın üçü-dördünden sonra birikmektedir. Göze şifa amaçlı kullanılmaktadır (KK. 12).

Önceleri ilaçların yer almadığı zamanlarda evlerde sıklıkla yer alan unsurlar tedaviler için önceliklidir. Şeker ve tuz da bunlar arasındadır. Tuz birçok hastalığın şifasında kullanılan bir üründür. Gözdeki yaralanmalar için de şeker ve tuz havende dövülerek gözlerin içine dökülmektedir (KK. 152).

Diğer tedavi unsurlarından birisi de sahada sıkça başvurulmuş anne sütüdür. Anne sütü her yaraya merhemdir. Bu örneği Dede Korkut’taki, Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikayesinde görmekteyiz. Boğaç’ın okla yaralanmasına merhem olarak: “*Tagçicegi anan südi sana merhemdür*” (Ergin, 2018, 90) Denilerek anne sütünün yaraya şifa olduğu aktarılmaktadır. Yeni doğan bebeklerde göz iltihabı ve çapaklanması sıkça görülmektedir. Bebeklerin göz kanalları kızarmakta ve tıkanmaktadır. Ayrıca anne sütü yalnızca Anadolu’da şifa amaçlı kullanılmamaktadır. Roma İmparatorluk Dönemi’nde, gözdeki iltihap ne kadar şiddetli olursa olsun tedavisi için yumurtanın beyazından ve anne sütünden faydalanılmaktadır (Celsus, 1971; Kolancı, 2020). Ayrıca çok ağlamaktan gözleri kızaran çocuklar için de bölgede en etkin çözüm “anne sütü”dür. Bahsedilen durumlarda hemen anne sütü bebeğin gözüne 1-2 damla damlatılmaktadır. Yine kulak iltihabına da anne sütü damlatılmaktadır: “*Çünkü anne sütü hem koruyucudur hem de şifadır. Anne sütü*

içerisinde yer alan enzimler o iltihaplara iyi gelmektedir.” (KK. 8, KK. 34, KK. 76, KK. 122, KK. 127, KK. 147, KK. 148). Bazı kaynak kişiler gözü ağrıyan ve çapaklanan bebeğe yalnızca kız anne sütünün şifa olacağını söylemektedirler: “Torunum Ahsen’in gözü çok ağrır ve çapaklanırdı. Ben de annesine, kız annesinin sütü şifa olur, derdim. Annesinin sütü torunumun gözüne şifa olurdu.” (KK. 151). Diğer bir kaynak kişi de küçükken gözüne soba kırıntısı girdiği zaman annesinin sütünün gözünü iyileştirdiğini aktarmaktadır (KK. 154). Anne sütünün dünyanın birçok yerinde ampirik olarak yaraların tedavisinde kullanıldığı, ancak bunun bilimsel olarak kanıtlanmadığı vurgulanmaktadır. Buradan hareketle; anne sütünün “epidermal growth faktör” (EGF) ve benzerlerini içermesi nedeniyle yara iyileşmesi üzerine olumlu etkide bulunabileceği, ayrıca sahip olduğu çok sayıda antibakteriyel faktör nedeniyle ikincil bakteriyel enfeksiyonları da önleyebileceği yorumu yapılmaktadır (Acıduman & Arda, 2011).

Bölgede yeni doğan bebeğin gözleri kaymasın, şaşı olmasın amaçlı bebek ilk defa yıkandıktan sonra gözlerini kulaklarıyla birlikte mutlaka tülbentle örtmüşlerdir. Kaynak kişi, 3 gün boyunca bebeğin gözlerini tülbentle kapalı tutmak gerektiğini, günümüzdeki çocuklara bu uygulamaların yapılmamasından dolayı gözlerinde kayma olduğunu (KK. 113) söylemektedir. Yine bebeklerde göz kaymasına sebep olan diğer bir durum da tek taraflı emzirmedir. Kaynak kişi bunun için de çift taraflı emzirmek gerektiğini (KK. 113) ifade etmektedir.

4.5.1.2.3. Diğer Uygulamalar

4.5.1.2.3.1. Dinsel İçerikli Uygulamalar

Siirt ve ilçelerinde göz üzerinden sıkça yapılan bir uygulama, ezan okunurken baş parmağın öpülüp sonra göze sürülmesidir. Bunu, gözün nurlanması ve aydınlığı için yapmaktadırlar. Kaynak kişi şu şekilde ifade etmektedir: “Gözümde Allah’ın nuru kalsın ve gözüm daha net görsün.” (KK. 28). Bölgede gözün kutsallığına inanıldığı için ilim sahibi kişilerin talebelerinin gözlerine nazar ederek ilim aktarabildikleri anlatılmaktadır. Buna örnek Pervari’deki kaynak kişinin aktardıkları verilebilir:

“Tasavvuf yolcusu olan dervişlere hakikat aktarılırken bazen gözünden bazen alnından bazen ağzından ilimler verilmektedir. Bu itikat ve irade meselesidir. Allah insana görünen iki kol, görünmeyen iki de manen kanat vermiştir. Bu

kanatlarla insan kendisini bütün kötülüklerden korumakta ve uçup gitmektedir. Bu kanatlardan birisi iman, diğeri de itikattır. Bunlardan birisi olmazsa diğeri de uçamaz. Hz. Peygamber'e tam şekilde uymak itikattır. Göz, dil, ayak her birinin hakikati vardır. Beden ve uzuvlarının hakikatlerine vasıl olmak için ilimle hemhal olmak gerekmektedir.” (KK. 81).

İyi göz ve iyi nazar hadisesi ise; pir, evliya denilen mürşit-i kâmillerin dervişlerine nazar etmesiyle, dervişin ilim yolunda hızlanması, ilmini tamam etmesi ve yolunun hızlanması demektir. Bunun örneklerini şamanlarda da görmek mümkündür. Şamanlığa hazırlanan adayın, asıl sırra erme sürecinde ruhu gözlerinden, beyninden ve vücudundan çıkartılmaktadır. Bu uygulamayla cinlerin veya ruhların geleceğin şamanının en iyi özelliklerini bilmeleri sağlanmaktadır. Şaman Tanrı'dan, kişinin bedenindeki hastalıkları görebilmek için çifte görüş yetisi ve davul çalma sanatı istemektedir (Eliade, 1999).

Diğer bir dinsel içerikli gözle alakalı uygulama örneği şudur: *“Türbelere ziyarete gittiğimiz zaman, ellerimizi kabirlere sürüp gözlerimize ve yüzümüze süreriz. Türbede yatan zatın suyu hürmetine, zatın himmetine nail olmak, Allah'ın izniyle şifa bulmak için hürmet amaçlı bunu yaparız.”* (KK. 151). Kutsal kişi, kutsal mekân algısının yoğun yaşandığı bölgede bu uygulama sıkça yapılmaktadır. Bölgede ziyaretgâhlara olan yoğun ilgi bu mekanları fenomenleştirmekte; ritüel ve pratikler için bu mekanlar hususi olarak seçilmektedir. Ziyaret fenomeni, “kendilerinde beşer üstü ilahi güç ve kudretlerin bulunduğu inanılan, birtakım mezarların, türbelerin ve mevkilerin (ağaç, su, dağ, taş vb. gibi) çeşitli amaç ve usullerle ziyaret edilmesini” (Keskin, 1999) ifade etmektedir. Buraların cazip mekân olması, mekanlarda yatan şahısların manevi güç, feyiz, bereket ve şifa dağıtıcı olarak fenomenolojinin tabiriyle; kutsal olanla bir takım ritüel ve uygulamalar vasıtasıyla temasa geçilmesine yönelik kişilere faydasının dokunacağı inancıdır (s.186). Eliade'ye (1992) göre bu kutsallar, tapınma nesnesi değildir, onlar kutsalın tezahürüdür. Bu inanç bölgede de hakimdir. Kaynak kişiler: *“Bu zatın yüzü suyu hürmetine, mekânı da eşyaları da şifa dağıtmaktadır.”* (KK. 5, KK. 123, KK. 151). Bilincinden dolayı başlarına bir sıkıntı gelse de gelmesede bu mekanları ziyaret ederek uygulamalarını yapmaya devam etmektedirler.

Anadolu'nun neredeyse her yerinde Hacc'a giden kişilerin ve yakınlarının göze dair yaptıkları ritüeller mevcuttur. Siirt ve ilçelerinde, hacı olan kişinin eli ve gözleri

öpülmekte, avuç içleri yüze sürülmektedir. Hacc'a giden kişinin el, göz ve avuç içi kutsala temas ettiği için çevresindekiler tarafından öpülmekte ve yüze sürülmektedir (KK. 18, KK. 28). Kutsal temaşa eden göz bundan dolayı kutsal kabul edildiği için temas ilkesine bağlı öpülmektedir.

Dinsel içerikli uygulamaların içeriğinde gözün dua ve bedduayla bağlantısına dair aktarılan bir hadise mevcuttur. Kaynak kişinin amcasının oğlu kör olduğu için hocaya gitmiştir ve hoca da ona, babasının yanına gidip elini öpüp babasının gözünün içine tükürmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur. Kaynak kişi bunu şöyle aktarmaktadır: *“Baba bedduası, anne duası tutar derler ya, hoca da babanın duasını al, gözlerinin içine tükürsün ki, gözlerin açılsın.”* (KK. 36) dediği için çocuk buna inanarak uygulamayı yapmış ve gözleri açılmıştır. Burada babanın tükürüğünün oğluna şifa olması ata kültürüne bağlı dinsel bir uygulama örneğini göstermektedir. Türk kültüründe ata ve ana kutsaldır, duası ve bedduası hemen tutmaktadır. Ata, mitolojik düşüncede “koruyucu ruhun kendisidir.” (Beydili, 2004, 73). Eski Türklerde de baba, büyükbaba, dede, cet vb. gibi atalar kutsal kabul edildikleri (Hançerlioğlu, 2000) için öldükten sonra onların mezarlarına gidip ruhlarına tazimler, hediyeler sunularak onları şad etmektedirler. Ata ruhlarının yaşayanları olumlu veya olumsuz açıdan etkilemesi düşüncesinden dolayı bu tazimler, hediyeler ya da kurbanlar ölen ataya sunulmaktadır. Bu düşünceye İslamiyet'te yer verilmemiştir (Tümer, 1991). Kült ise, yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı ve onlara tapınmadır (Örnek, 1971). Bu düşüncelerin etkileri İslamiyet'le birlikte yaşayan ataya aktarılarak, atanın yüceliği, ataya duyulan saygı, atanın söylediği bedduaya dikkat edilmesi vb. şekilde devam edegelmiştir. Günümüzde Anadolu'da ata kültürünü destekleyen, yaşayan varlık olarak kutsal kabul edilen, sözü dinlenen, evin reisi, başı olan “baba”nın varlığıdır. Ana ve baba İslamiyet'te kutsal kabul edildiği için anne duasına, baba bedduasına dikkat edilmektedir. Burada bahsedildiği üzere babaya atfedilen kutsaliyete bağlı “babanın tükürüğü” de kutsaldır inancı hâkim olmuştur. Tükürüğün şifa olması Hz. Peygamber'in aktarımında da mevcuttur ve ondan bunu örnek alan insanlar tükürükle şifa dağıtmışlardır. Bu hususta Hz. Peygamber, sefer esnasında yüzünde ok izi olan Ebû Katade'nin bu yarasına tükürüğünü sürmesi üzerine, bu yara sahabeyi hayatı boyunca bir daha rahatsız etmemiştir (İbn Sad, 4: 428). Tükürükle tedavi metodu o dönemde sıkça başvurulmuş bir yöntemdir (Efe, 2024).

4.5.1.2.3.2. Süs Amaçlı Yapılan Uygulama

Siirt'in ilçelerinde doğal yollu sürme yapımında beyaz kil kullanılmaktadır. Bölgede ona Kürtçe olarak "gilgil" demektedirler ve kil, mısır yoncasından çıkan beyaz tomurcuklara benzemektedir. Bu gilgili yaktıkları zaman siyah olduğu için kirpiklere, gözlere ve kaşlara süs amaçlı bölgede sıkça kullanılmaktadır (KK. 52). Kaşları karartmanın doğal yolu da fındığı sobada karartıp kaşlara sürmektir (KK. 151). Bu da kaşları güzelleştirmek amaçlı yapılmaktadır.

4.5.1.2.3.3. Gelincik-Arpacık

Bölgede gözünde gelincik, arpacık çıkan, amca çocuklarıyla, yani kuzen kuzene evli olan kadına gelmektedir. Bu uygulama Diyarbakır, Batman, Mardin'de de yer almaktadır. Gözde çıkan gelincik amcasının oğluyla evlenen kızlardan rahatsız olduğu için eriyip yok olmaktadır. Saçı arpacığa süren kişi: *"Amcamın oğluyla evlendim, sen de sinirinden patla."* Manasında saçını hastaya sürtmeye izin verdiği için gelinciğin yok olduğu aktarılmaktadır. 3 çarşamba bu uygulamaya devam edilmektedir (Karakaş, 2020). Temas ilkesine bağlı yapılan bu uygulamada, kadının saçından tel alıp 3 defa gözüne sürerek: *"Allah şifa versin. Şifa niyetine."* (KK. 31, KK. 35) Demektedirler. Bazıları saç 2-3 gün de değdirmektedir. Bundan şifa bulanlar vardır (KK. 126). Diğer bir uygulamada ise, arpacığı kuzenin tülbentine sürme usulü yer almaktadır. Sürerken de şunlar söylenilmektedir: *"Ben pişmanım amcamın oğluyla evlendim. Sen kör müsün burada çıkmışsın?"* Böyle olumsuz ifade denilmesinin nedeni, gözdeki o olumsuz hastalığın olumsuz sözle giderilmesi içindir (KK 122). Bu uygulamayı yapan kaynak kişi şunları aktarmaktadır:

"Ben kuzenimle evliyim. Gözü hasta olanlara saçımı sürdüğüm zaman şifa olmaktadır. Kız kardeşime gittiğim zaman İstanbul'dan misafirleri gelmişti ve çok güzel bir çocukları vardı. Çocuğun gözü çok kötü olmuştu, açılmıyordu. Hangi doktora götürdüysek bir şey yapamadı, dediler. Ben de baktım, gözkapığının iç kısmında küçücük bir gelincik çıkmış. İsterseniz gözüne veyahut yüzüne saçlarımı sürebilirim, dediğim zaman şaşırdılar. Böyle birkaç insanın 3 çarşamba yanıma geldiklerini, saçlarımı gözüne sürdükten sonra tamamen arpacığın kesildiğini anlattım ve bu çocuğun gözüne de saçlarımı sürdüm." (KK. 168).

4.5.1.3. Nazara Yönelik Genel İnanış ve Uygulamalar

Gözle ilgili inanış ve uygulamaların başında nazar gelmektedir. Çünkü nazar bakışla yani gözle olmaktadır. Hançerlioğlu (1975, 447) “İnanç Sözlüğü”nde göz maddesini direkt “nazar” maddesi içerisinde ele almıştır. Dilimizde “göz değmesi ve göze gelme” deyimleriyle ifade edilen nazar ilkellerden en gelişmiş toplumlara kadar yayılan bir inançtır. Nazar: (TDK, 1998): “bakış, bakma, göz atma” (s. 1635) anlamlarına gelmekle birlikte, “belli kimselerde bulunduğuna inanılan; insanlara, özellikle çocuklara, evcil hayvanlara, eve, mala mülke, hatta cansız nesnelere de zarar veren, bakıştaki çarpıcı ve öldürücü güç” (s. 1635) de demektir. McCartney’e (1992) göre nazarla ilgili olarak toplumların genel olarak vardıkları yargı, negatif bakışların verdiği rahatsızlık ve bu bakışların sonucunda ortaya çıkan kötü olaylardır. Kadim geleneklere göre, mükemmel görüntüler karşısında kıskançlık, haset gibi duygular zihinde kötü etkiler oluşturduğu için gözler tarafından da o kötü etkiler yansımaktadır. Bu duygular atmosferi zararlı niteliklerle doldurmaktadır. Çünkü, göz zihnin veya ruhun penceresidir ve kıskanç, haset dolu bir bakış havayı bozarak kirletmektedir.

Eski Sümer, Bâbil, Mısır, Grek, Roma, Sâmi, Pers, Hint ve çeşitli Avrupa kavimlerinde geçmişten günümüze yaygın şekilde var olan “nazar inancı”nın başlangıcı tam olarak bilinmese de milattan dört bin yıl öncelerine dayandığı düşünülmektedir. Nazara; Yunanlılar “matisma”, Araplar “isabet-i ayn”, Fransızlar “mauvais oeil”, İngilizler “evil eye” demektirler. Kimi gözlerde hasta edici ve daha ilerisi öldürücü bir gücün olduğuna inanılmaktadır. Kötü-kem göz denilen haset göz, etrafına gönderdiği negatif dalgalarla kişilerin ruhlarına ve bedenlerine rahatsızlık vermekte ve kişilerdeki enerjiyi düşürmektedir (Gürkan, 2006). Eski çağlarda, doğaüstü güçlerin insanları izlediğine ve olayların sonucunu değiştirdiğine inanılırdı. Doğaüstü güçlerin ve Tanrıların insanları izlemesi demek, birden fazla gözün varlığını göstermektedir. İyi Tanrılar insanları korudukları için önemli bir yere sahiptiler ancak kötü Tanrıların, kötü ruhların ve iblislerin kem gözleri olduğu için bu gözlerin nazarı felaketlere sebep olmuştur (Morris, 2021).⁹³

Nazarın mahiyeti asırlardır tam olarak anlaşılamamıştır. Nazar kelimesi batıda “psikokinezi” olarak adlandırılmaktadır. Gıpta, övünme, imrenme gibi dostça duygular, ebeveynlerin çocuklarına olan sevgileri, nazarın küçük dozunu

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Morris, 1999).

oluşturmaktadır. Uğursuz nazar, haset (çekememezlik) duygusunda yer alan kin ve düşmanlığı barındırdığı için şiddetine göre muhatabını etkilemektedir. Cahiliye döneminde bir kişi kem gözle birisine bakınca o kişiyi hasta ederdi (Arık, 2017).

4.5.1.3.1. Siirt'te Nazarla İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.5.1.3.1.1. İnanışlar

Sahada kaynak kişiler, nazarın Hak olduğuna (KK. 5) inanmaktadırlar. Bu sebeple de nazardan korunma yöntemleri geliştirmişlerdir. Nazar Hak'tır inancına göre, mezarlıktaki çoğu kişilerin nazardan öldüğü düşüncesi Siirt halkında yaygın bir inanıştır. Bu inanışın temelinde kaynak kişinin ifade ettiği şu hadis yer almaktadır: *“Nazar, deveyi kazana, insanı mezara sokar. Kabirlerde yatan kişilerin çoğu nazardan gitmiştir.”* (KK. 45, KK. 89, KK. 114). Diğer bir kaynak kişi nazardan kaybettiği evladı hakkında şöyle bahsetmektedir:

“Nazar korkumuz vardır, nazar etten tuttu mu kurtulursun ama kemikten tuttu mu kurtulmak zordur. Öldürür, mezarların % 99'u nazardan ölümlerle doludur. Kızım, 2-3 sene önce nazardan vefat etti. Rüyamda birisi onu silahla vuruyordu. O silah o kişinin gözüydü. Rüyam çıktı, nazar kızımın kemiklerine işledi, o da 40 beş yaşında vefat etti.” (KK. 76).

“Seni gözleriyle devireceklermiş gibi bakarlar.” (Kalem 68:51) mealine bağlı olarak nazar, Siirt halkına göre haktır. Bu sebeple de kem gözlü kişilerden korunmak gerekmektedir.

4.5.1.3.1.1.1. Nazar Belirtileri

Kaynak kişilerin aktarımına göre nazar belirtileri şunlardır: *“Burun kaşıntısı, burnun-gözlerin sulanması, sıkça esnemek, dua okuduğunuz zaman kişide esneme varsa o kişiye nazar değmiştir.”* (KK. 28, KK. 32). Diğer bir kaynak kişinin nazar belirtisine yönelik aktarımı şudur: *“Nazar olan kişiler kusarlar, nefesleri ağır kokar. Buna ‘niyet kokuyor’ demektirler. Niyet Kürtçe’de ‘nazar’ demektir. Nazarı daha fazla alevlendirmemek için, nazarın adını direkt ağızlarına almazlar.”* (KK. 31). Nazarın bedendeki etkisi bahsedildiği üzere farklı şekillerde tezahür etmektedir. İnanışlara göre nazar değen kişi çok sık esnemekte ve sıkılmaktadır (Arık, 2017).

4.5.1.3.1.1.2. Gözle Nazar Değmesi

Nazar konusu yüzyıllardır insanoğlunun dikkatini çekmiştir. Bedende baş, başta göz dikkat çeken uzuvdur. “İyi göz ve kötü göz” kelimelerine bağlı olarak “iyi nazar-kötü nazar, iyi enerji-kötü enerji” durumları ortaya çıkmıştır. Bunu Siirt’teki kaynak kişiler şöyle ifade etmişlerdir: *“En fazla nazar eden ve edilen organ gözdür. Nazar da bu yüzden gözden gelir. İnsanlar arasındaki muhabbeti güçlendiren ya da nefreti yayan gözdür. Samimiyetin temel göstergesidir. Duygularını en iyi ifade ettiğin organ, gözdür.”* (KK. 147). Diğer bir kaynak kişi de iyi bakanın iyi enerji yaydığını, kötü bakanın ise kötü enerji yaydığını savunmaktadır: *“İyi göz iyi nazar, kötü göz kötü nazar. Biz Siirt’te “başım ve gözüm üstüne” deriz. Bu hürmet ifadesidir.”* (KK. 152).

İyi ve kötü göze yönelik inanışlardan sonra gözün rengine yüklenen anlam ve inanışlar da Siirt’te önem arz etmektedir. Açık, çığ, mavi gözlerde nazar olduğu inancı genel olarak yaygın bir görüştür. Çocukların özellikle boyunlarına nazarlıklar bu gözlerden korunmak için takılmaktadır. Ayrıca göz rengine göre insanların tabiatlarına ilişkin inanışlar da yer almaktadır: *“Koyun gözlü yani koyu kahverengi gözlü olan insanlar olaylara karışmayan, sakın tabiatlı insanlardır. Halk arasında öyle bilinmektedirler. Renkli gözlülere dikkat etmek gerekmektedir.”* (KK. 151). Nazarın etkisi hususunda mavi gözün yeşil gözden daha baskın olduğuna dair şunlar söylenmektedir: *“Renkli gözlülerden korkulur. Özellikle de mavi göz kötü nazardır. Mavi göz, yeşil göze baskındır.”* (KK. 61, KK. 149). Kaynak kişinin komşusunun gözleri açık ela rengindedir ve kendisi çocukları görünce nazarının değiştiğini bu sebeple çocukları gözünden uzak tutmalarını söylemektedir (KK. 50). Diğer kaynak kişi de Hz. Peygamber’in yeşil gözlülerin nazarı çektiğini, aldığını (KK. 45) ifade etmektedir. Genel olarak bilinen yargı ise, renkli olması nedeniyle yeşil gözlülerin de kolay nazar ettikleri inancıdır. Ancak mavi göz kadar nazarları etkili değildir. Diğer bir kaynak kişi de mavi göz hakkındaki yargıyı daha da ileri götürerek, mavi gözü “kenafir göz” olarak tanımlamaktadır: *“Mavi göz kenafir gözlü olanlarındır. Nazarı çok olduğuna inanılmaktadır.”* (KK. 164). Burada “kenafir” kelimesi kötü niyetli, kindar bakışlı anlamlarına geldiği için nazarı çok fazla değiştiğine inanılan mavi gözü yansıtmaktadır. Mavi gözün kötü-kenafir göz olduğuna dair Altay Türklerinde kötü,

kara ruhlardan biri olan “Erlik-biy” yani “karabasan”ın gözlerinin bazen mavi ateş saçtığı (Yıldız, 2008) aktarılmaktadır.⁹⁴

Güneydoğu Anadolu bölgesinde genellikle; mavi gözlülerin, çocuğu olmayanların, bir gözü kör olanların ve çirkin kişilerin nazarının degeceğine inanılmaktadır (Karakaş, 2020). Ayrıca mavi gözlü erkeklerin nazarının daha çok degeceği inancı vardır: “*Mavi gözlü oğlanların nazarı daha fazla değmektedir.*” (KK. 166). Nazar bir kimsenin (daha çok mavi gözlü ve sarı saçlı kişiler) diğer bir kimseye, hayvana veyahut eşyaya kötü gözle bakması veya bunlar hakkında methedici sözler söylemesi sonucunda; insan ve hayvanın hastalanması, ölmesi, eşyanın kırılması, yıkılması veya yanması durumlarıyla ortaya çıkmasıdır. Türk toplumu genellikle siyah ve kestane saçlı, beyaz ve esmer tenli kişilerden oluştuğu için karşılaşılan mavi gözlü ve sarışın kişiler daha çok düşman kişiler olmuşlardır. Bu düşünce günümüze göre önceleri daha çok yaygındı. Burada direkt mavi gözlü sarı saçlı kişileri öldürücü kudrete sahip kişilerdir denilemez, bunlar nazar kudretinin taşıyıcılarıdır. Buna göre bazı kişilerin göz ve ağızları yoluyla iletmiş oldukları nesne öldürücü kudreti içerdiği için bahsedilen durumlar ortaya çıkmaktadır (Acıpayamlı, 1962).

Gözle nazar değıdiren diğer bir kişiler de gözünde siyah nokta olanlardır. Gözde oluşan siyah noktalar, benler kişinin görmesinde sıkıntı oluşturan bir durum olsa da aşırı tehlikeli bir durum değildir ve halk arasında karşılaşılan bir durumdur.⁹⁵ Ancak Siirt’te gözünde siyah nokta oluşan kişilerin nazarının degeceği inancı yer almaktadır: “*Gözün içinde siyah nokta varsa, buna “ben” de diyenler var, bu kişilerden zarar geleceğine inanılmaktadır. Böyle kişilerin daha çok nazarı değmektedir.*” (KK. 154). Gözdeki siyah noktanın bu şekilde değerlendirilmesinin sebebi, gözün içerisinde yer alan noktanın görüntü olarak hoş gözükmemesinden dolayıdır. Bu içerikteki inanışların ortaya çıkmasında genelde olayı bir kişinin yaşaması ve sonrasında toplumda bu olayın duyulması ve duyulduğu şekilde kabullenilmesi durumu söz konusudur. Bu durum özellikle de Siirt gibi içe kapalı toplumlarda yaygındır. Burada da gözünde ben olan bir kişinin başka kişiye nazarı değmiştir ve bu inanış toplumda “gözünde ben onların nazarı daha çok değer” inanışının nesilden nesile aktararak devam etmesini sağlamıştır.

⁹⁴ Siirt’teki röportajlarda dolunay zamanı özellikle çocukların ateşli hastalıklara yakalandıkları aktarılmaktadır.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Akit, 2018).

4.5.1.3.1.1.3. Dille Nazar Değmesi

Daha çok kıskanç kişilerin; yetenekli, güzel, eli hızlı kişileri sözleriyle övüp, içlerinden de kötü duygular besledikleri durumlarda ortaya çıkmaktadır. Çocuklar ve herkes tarafından hayranlığı üzerlerine çeken becerikli, hünerli kişiler dille sık şekilde nazara uğrayanlardır. Çocuklar, korunma yönünden zayıf oldukları için nazardan çabuk etkilenmektedirler. Becerikli ve güzel kişiler etraflarında hayranlık uyandırdıkları için insanların kıskançlık duygularını pekiştirmekteler ve dil yoluyla övülseler de kalben yerildikleri için dille nazara uğramaktadırlar (Boratav, 2013). Bu ifadeleri Siirt'in Pervari ilçesinde yaşanan bir olay desteklemektedir: *“İki çocuğum nazardan vefat etti. Yeni doğum yaptığım zaman eve iki asker gelmişti. Yol olmadığı için bizde kaldılar mecbur. Çocuğumu gördüler. Nasıl güzel çocuk, babasından daha güzel, dediler ama maşallah demediler, kan kustu erkek çocuğum, öldü sonrada.”* (KK. 76). Burada kaynak kişinin aktarımına göre, yeni doğan bebeğin dil vasıtasıyla ağır bir nazara uğraması söz konusudur ki, bu nazarın göstergesi olarak bebeğin bu olaydan sonra kan kusup ölmesidir. Kaynak kişi erkek bebeğe “maşallah” demediler demiştir. “Maşallah” kelimesi; benim dilimden, gözümünden sana zarar gelmesin demektir. İnsanın dilinden ve gözünden güzel olana karşı kötü bir enerjiyi engellemek adına “maşallah, barekallah” kelimeleri Anadolu’da sıkça söylenmektedir. Özellikle de yeni doğan bebeklere bu kelimelerin sıkça söylenmesi telkin edilmektedir. Çocuklara “maşallah” deyip ayrıca “tü, tü..” sesleriyle tükürme taklidi eklemek, arada bir “maskara, çirkin, boklu” gibi kötüleyici kelimelerle sevmek nazardan korunmaları adına tedbirdir (Boratav, 2013). Diğer bir kaynak kişinin aktarımı da hem dil hem de göz ile gelen nazarın tesirini göstermeye yöneliktir:

“Siirt’in bir köyüne gitmiştim, orada bir demir direk gördüm. Önceden demir direkler A tipi şeklindeydi. Bu demir dümdüz, kesilmiş gibi, nasıl böyle olmuş şaşırdım. Bana dediler, abi burada gözü çok keskin bir kadın var, demiri biz normal şekliyle yerleştirmiştik, kadın, bu nasıl bir şey direği demir tutuyor dedi, gözümüzün önünde demir ikiye bölündü, yüz metre havaya uçtu ve yere düştü. Düşünün nasıl bir gözdür, demiri bile ne hale getirmektedir.” (KK. 89).

4.5.1.3.1.2. Uygulamalar

4.5.1.3.1.2.1. Geçiş Dönemleri

Nazara yönelik geçiş dönemlerinden doğumla alakalı uygulama örnekleri mevcuttur. Halk arasında zararlı bakışlarla olan zararlı olay böyle bir sebebe yüklendiği zaman “nazar değdi” deymi kullanılmaktadır (Boratav, 2013). İnsanlar nazar değmesinden korunmak için büyüklerinden gördüğü korunma yollarına başvurmuş ve bunları kuşaklarına da aktarmışlardır. Siirt merkez ve ilçelerinde nazara yönelik inanışlar kuvvetli olduğu için nazardan korunma yollarına bağlı uygulamalar da fazladır. Nazardan korunma adına en sık bilinen uygulamalardan birisi yeni doğan bebeği dışarı çıkarırken renkli (kırmızı, mavi) giydirmemektir. Büyükler bebek nazar almasın diye siyah ve beyaz giydirilmesini tavsiye etmektedirler (KK. 32).

Özellikle bebekler nazara karşı savunmasız oldukları için sıkça nazara muhatap olmaktadır. Siirt’te gözle nazar değme hadisesi yaygın olduğu için yeni doğan bebekleri insanların iyi-kötü gözünden korumak amaçlı şu şekilde tedbir alınmaktadır: *“Bebeğin yüzünü kırk çıkana kadar dışarıdaki insanlar nazar eder diye göstermek istemeyiz.”* (KK. 76). Siirt’teki kadınlar, özellikle de nazarı değdiğine inanılan kişilere karşı kendilerini ve çocuklarını koruyarak dikkat etmeye çalışmaktadırlar. İyi gözün dahi nazarı değerken bu nazarı kesmek için “maşallah, tu tu” denilmesi gerektiğine inanıldığı gibi kötü göz direkt nazara yöneliktir. Diğer bir kaynak kişi de şişman ve gülbüz çocuk daha çok göze gelir diye özellikle de nazarı etkin kişilerden çocuğunu uzak tutma yolunu seçmiştir: *“Çocuklarımı nazar olmasınlar diye insanlardan saklardım. Şişman doğan çocuğu özellikle göze geldiği için saklı tutmak daha iyidir.”* (KK. 151). Başka bir kaynak kişi nazardan korunmayla ilgili şöyle tavsiyede bulunmaktadır: *“Ne kadar güzel bir çocuk maşallah deyip yüzüne vurun ki, nazar değmesin. Yoksa insanların gözü öldürmektedir. Demeyenlere de dedirtin ki, nazarları bedeninizde kalsın.”* (KK. 79).

Nazar tüm dünyada inanılan bir durumdur. Dundes’a göre (1992); Hint-Avrupa ve Sami dünya görüşünde de nazar inancı ağır basmaktadır. Bu görüşün temelinde; hayatın sıvıya bağlı olması, sıvı varsa hayatın var olması, sıvı yoksa ölümün olmasına bağlı olarak; nazarın yaşam ve ölüm anlamlarına geldiğini aktarmaktadır. Bunun örneği ise anne sütüne yöneliktir. Anne sütü gibi değerli sıvılar için başkalarının gözleri tehdit unsurudur. Göz, nazar olduğu için anne sütünün kesilmesine sebep

olabilmektedir. Buna bebeklerin göze gelip ölmesi de eklenebilir. Nitekim Siirt'te yapılan röportajlarda bu durum kadınların dile getirdikleri bir husustur. Bir kadının sütü verimli ve bol ise “başkalarına söyleme, nazara gelirsın, sütün kesilir” demektedirler. Yeni doğan bebeği de aynı şekilde 40 gün yabancıya göstermek istemezler. Bebeği dışarı çıkardıkları zaman yüzünü tülbentle örterek nazara karşı korumaya çalışmaktadırlar. Bu örneklerle göre nazarın ciddi etkisi; hayat kaynağı olan sıvıları yok etmesi, bedeni ve ruhu kurutmasıdır. Bunu saha çalışmasında kurşun dökme ritüelinden sonra kurşun döken kişinin ifadelerinden de anlamak mümkündür: *“Sana çok nazar değmiş. Nazarın şaha kalkmış. Bu kurşun dökülmeseydi bu nazar seni kurutur, zayıflatırdı.”* (KK. 165). Nazar değmesi sonu nazarın sağaltılma işlemi yapılmazsa: 1-Anne sütü kesilmektedir. 2- Hayati tehlikesi olan hastalıklara duçar kalınmaktadır. 3- Kişiler ölmektedir.

Bebeğin nazardan kurtulması amaçlı yapılan diğer bir uygulama örneği ise; ateşle nazarı dağıtmadır. Yaygın olan Türk inancında ateş, her türlü beladan temizleme gücüne sahiptir. Özbekistan'da halen bakışlar bir demir çubuğa eski bir bez parçasını bağlayıp yakarak hastanın başında “alas, alas, küllü beladan halas” diyerek dönmektedirler ve hastayı iyileştirmeye çalışmaktadırlar. Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde de korkan çocuğun başında pamuk yakma olayı, ateşin ini-cini kovma, çocuğu kötü ruhlardan uzaklaştırmaya vesile olmasına örnek verilmektedir (Bayat, 2007b). Sahada ise, bebeği görmeye gelen kişilerin isimlerinin teker teker kağıtlara yazılıp kağıtların ateşe tutularak dumanını bebeğe gidecek şekilde ortalıkta gezdirmektir. En son kimin isim kâğıdı kaldıysa onun bebeği nazar ettiğine inanılmaktadır. Bebeğin vücuduna o dumanın tesir etmesi gerekmektedir ki, bu şekilde nazarın bebekten gideceği inancı yer almaktadır (KK. 32). Kaynak kişi bu uygulamayı çok kez yaptığını aktarmaktadır. Bu uygulamada ateş iyesine bağlı bebeğin nazardan sağaltımı söz konusudur. Bayat (2007b, 14), iye kültlerini dörde ayırmaktadır: 1- Medeni kahramanlık ve iyelik işlevini üstlenen, ata ve baba adıyla bilinen koruyucu kültleşen iyeler. 2- “Kendine özgü bir işlevi olan ocak-ateş koruyucu” iyeleri. 3-“Asıl koruyucu iyeler.” (Damdabaca Kategorisi) 4-“Bizden yeyler (kara iyeler) veya demonik varlıklar (hortlak, al ve bas kategorisi). İye kelimesi, “koruyucu ruh” anlamına gelmekle birlikte arkaik düşünceye göre (Beydili, 2004): “gözle görünen ne varsa, hepsinin bir ruhu veya perisi vardır.” Günümüzde bunlara “iye” denilmektedir (s.274-275). Ateş Türk mitolojik sistemine göre, temizleyici bir nesne olmakla birlikte

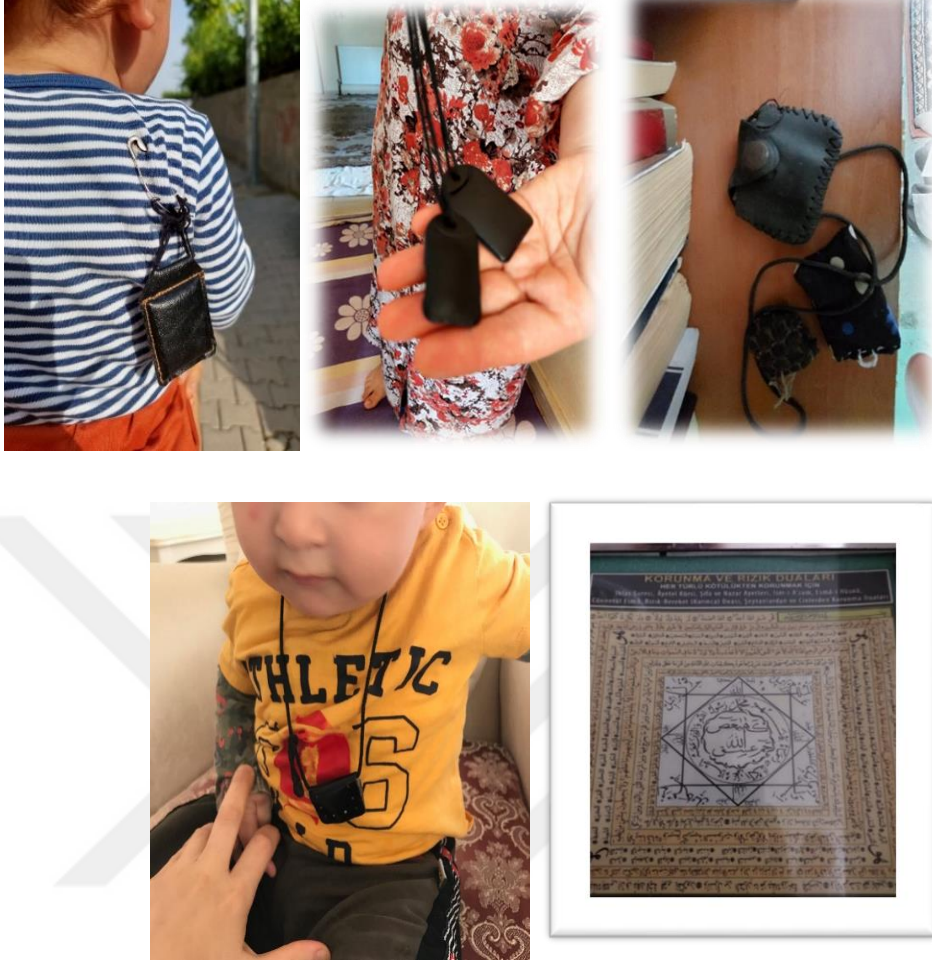
ailenin de koruyucusudur. Burada bahsedilen koruyucu iye ateş, nazar başta olmak üzere diğer hastalıkları da sağaltıcı, tedavi edici özelliğe sahiptir. Geçmişten günümüze ateşe bağlı yapılan ritüellerin sağlık, sıhhat, arınma olduğu aktarılmaktadır. Kamlar, ateşin etrafındaki ayinlerinin çoğunu hastalıkları sağaltmak amacıyla yapmaktadırlar. Ateşe bağlı yapılan ritüellerin bir kısmı hastalıklara sebep olan kötü göz, kötü ruhlardan korunmak, arınmak ve önlemek amaçlıdır. Ateş, temizleyerek arındırmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2012). Yukarıdaki uygulamanın yapılmasının nedeni, bebeği nazar eden kişiyi ortaya çıkarmak ve onun nazarından bebeği kurtarmaktır. Ateş, burada bebeğin nazardan kurtulması için kurtarıcı bir iye olmuştur.

Doğum sonrası anne ve bebeğin nazardan korunması için dinsel uygulama örnekleri de fazladır. Dinsel uygulama örneklerinin temelinde büyüsel yöntemler yatmaktadır. Büyünün dayandığı düşünce ilkelerinden bulaşma adıyla da anılan temas ilkesi, bir zamanlar birbiriyle temas halinde olan şeylerin, fiziksel temas kesildikten sonra da belirli bir mesafede birbirlerini etkilemeye devam etmeleri üzerinedir. Bu ilkede maddi bir nesneye yaptığı her şeyin, vücudunun bir parçasını oluşturup oluşturmadığına bakılmaksızın nesnenin bir zamanlar temaslı olduğu kişiyi eşit derecede etkileyeceği inancı hakimdir. Buna bulaşıcı büyü de denilmektedir (Frazer, 2018). Bu büyü hayatın her alanında karşımıza çıkmakla birlikte özellikle dinsel uygulama örneklerinde sıkça görülmektedir. Özellikle de nazardan, kötü ruhlardan korunmak amaçlı öncelikle başvurulanan temas büyüsüdür. Burada “büyüsel” kelimesiyle kastedilen anlamı Hikmet Tanyu (1992, 501): “tabiatüstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğu inanılan bazı tabii nesneler kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanıma göre nazar gibi zararlı bir husustan korunmaya yönelik yapılan işlemlerde kullanılan “gizli güçler” olarak bahsedilen kudret yüklü çeşitli nesnelerin kişinin bedenine temas ettirilerek bedeni korumaya yönelik iyi sonuçlar alınması toplumlar tarafından yüzyıllarca görülmektedir. Kudret yüklenen nesne; arındırıcı, şifacı, yenileyici ve koruyucu özelliklere sahiptir. Bahsedilen bu hususlara göre, Siirt’teki kişilerin nazardan korunmak amaçlı özellikle bebeklerin, çocukların bedenlerinde dinsel unsurları taşıdıkları gözlemlenmiştir. Bu unsurlar; ayetel kürsi, cevşen, nâl-ı şerif, nazarlık muskaları, hamaildir. Kaynak kişi bunları şu şekilde aktarmaktadır:

“Bebek beşiğine Ayetel-Kürsi, Cevşen ve muska takarız. Bir kadının beşiğe taktığı uzun uzun yeşil boncukları vardı. Bunlar korumalardır. Bebeklerin nazardan korunması için muskaları olur. Muskaları hocalara yaptırırdık. Bunlar firkete iğneyle bebeğin omuzlarına asılmaktadır. Demir bedende bulunmalıdır inancına göre; kız-erkek bebek fark etmez, sağ ya da sol omuz da fark etmez, firkete iğne de mutlaka takılmaktadır.” (KK. 25, KK. 36).

Ayete'l Kürsi, “Kur'an'ın en faziletli, büyük ayeti” olarak geçmektedir (Riyâzü's-Sâlihîn, 2016, 341). Nazardan korunmak için sayılan *Ayetel-kürsi*, *cevşen*, *muska* gibi ayet ve duaların yer aldığı dinsel-büyüsel unsurlar nazarı uzaklaştırarak beden ve ruhun korunmasına vesile olmaktadır. Bu unsurların bedene temaslarıyla amaçlanan; korunma, arındırma ve sağaltmaya yönelik bedeni huzura kavuşturmadır. Anadolu'nun neredeyse her yerinde nazara karşı korunma amaçlı dinsel uygulamaların içeriğinde; *Ayetel-Kürsi*, *Cevşen*, *muska* takma bilinmektedir. Bu unsurların mutlaka bebeğe demirden bir firkete ile takılması da demirin, yani metalin koruyuculuğuna dairdir. Demir, ileri ve karışık kültüre sahip halklarda bile olağanüstü büyüsel-dinsel öneme sahiptir. Demir parçaları, sihirsel enerji kaynaklarına işaret etmektedir. Özellikle bıçaklar şeytanları uzaklaştırmaktadır. Avrupa'nın kuzeydoğusunda demir nesneler ekini, kötü havaya ve nazara karşı korumaktadır. Slavlar demiri tamamen kötü ruhlardan korunmak amaçlı kullanmaktadırlar. Demirin çıkardığı ses kötü ruhları ortamdan uzaklaştırmaktadır (Eliade, 1992; Eliade, 2003c). Demiri üzerinde taşıyan kişi, demirle yaptığı temas sonucunda demirdeki özelliği yani demirin madendeki sağlamlık vasfını kazanmış olarak korunmaktadır. Böylece öldürücü kudret, kötü göz etkisi demire ya da taşa temas prensibine göre geçmektedir. Çünkü temas prensibine göre, bir bütünün parçaları uzaklıkları ne kadar olursa olsun fark etmez, birbirleriyle temas halindedirler. Bunlar dışında, bebeğin nazardan korunması için beşiğe asılan muskalar ya da yeşil boncuklar da bebeğe bakılmasın, bu unsurlara bakılsın, nazarı bunlar çeksın amaçlı olduğu için yine temas ilkesine dayalı büyüsel işlem içeriğindedir. Kutsal kabul edilen muska, yeşil renkli boncuklar, gözdeki nazarı kendisinde toplayacağı için çocuğun nazar olması engellenmeye çalışılmaktadır. Yeşil renk de yüce, ilahi, itminan (sükûn) (Schimmel, 2001), umut, yeniden doğuş, cennet, bolluk, başarı, mutluluk (Kalafat, 2006) ve kutsal renk olarak kabul edildiği için bebek beşiğinde tercih edilmektedir.

Fotoğraf 16, 17, 18, 19, 20. Koruyucu Ayetel Kürsi, Cevşen, Muskalar



Fotoğraf 21. Neriman Altındağ'dan alınmıştır.

Diğer bir nazara karşı dinsel uygulama örneği nâl-ı şeriftir. Hz. Peygamber'in ayak izinin olduğu örnekleri içermektedir: *“Nazar olanlara Hz. Peygamber'in ayak izi, nâl-ı şerifini vermekteyiz. O mührü muska yapıp, boynuna, çocukların sağ koluna asmaktadırlar. Nazardan korunmak için mühür mutlaka üzerinde taşınmalıdır.”* (KK. 115). Nazar hakkındaki uygulama örnekleri Siirt ve ilçelerinde zengindir.

Fotoğraf 22, 23. Nâl-i Şerif Örnekleri



Nazardan koruduğuna inanılan öncelikli unsurlardan bir diğeri de mühr-ü şeriftir. Kaynak kişinin aktarımına göre: “Hz. Peygamber’in mühr-ü şerifini nazara karşı yanında gezdirmek, evde asmak çok iyidir. Bunu Tillo’dakiler çok yapmaktadırlar.” (KK. 107). İslami inançta Hz. Peygamber’in kendisi kutsal olduğu gibi eşyaları da kutsaldır. Bu inanca göre mühr-ü şerif de kutsal olduğu için; mührü bedenine temas ettirerek taşımak ve ona bakmak nazara karşı bedenin muhafazasını sağlamaktadır. Mühür, Hz. Peygamber’e ait olduğu için bedeni koruma gibi özelliğe sahip olduğu inancı vardır.

Fotoğraf 24. Mühr-ü Şerif Örneği



Nazara karşı koruma amaçlı yazılan dua, kutsal mekân unsurları, mavi nazarlıklar, Hz. Peygamber’in bedenine ve ismine gösterilen hürmete bağlı eşyalar kişinin bedenini kötü olan her şeye karşı koruyacağı bilincine bağlı asılmakta ya da takılmaktadır. Zikredilen unsurları bedende taşımak daha makbuldür. Bu koruyucu maddeler bir nevi paratoner vazifesi görmektedirler. Bu maddelerden bir ya da birkaçını bedeninde taşıyan çocuklar nazar gibi isabeti ağır hastalıklara sebep olan durumdan korunmaktadırlar. Maddesi ne olursa olsun öldürücü kudret ile çocuk

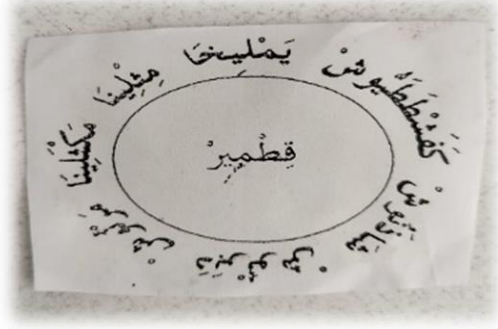
arasına konan unsur öldürücü kudreti üzerine çektiği için çocuk tehlikelerden korunmuş olur (Acıpayamlı, 1962). Siirt'teki kaynak kişilere nazar değmesinden korunma yolları sorulduğunda genel olarak verdikleri cevap; nazardan korunmak isteyen kişilerin bu maddede yer alan unsurları mutlaka bedenlerinde taşımaları gerektiğidir.

İnsan, hayvan, mal, eşya vb. kısacası her varlık nazar olmakta ve bu kötü bakıştan etkilenmektedir. Eski Mısır'da "Horis ve Oziris gözü" denilen nazardan korunmak amaçlı muskalar yapılmıştır. Nazarlık, nazardan korunmak için takılan muskaya verilen isimdir. Göz, yürek, nal vb. biçimlerde yapılan nazarlıklar temelde muska niteliğindedir. Kolye olarak boyna takıldığı gibi kıyafetlerin üzerlerine de iğnelenmektedir. Nazarlık olarak; sarımsak, boncuk, at nalı, yumurta kabuğu, kuru diken, çocuk pabucu, Maşallah Ya Hafız gibi yazılar, akik, kurt dişi, çörekotu, hurma çekirdeği vb. gibi nesneler de kullanılmaktadır. Bunlara ilaveten Ashab-ı Kehf'in isimlerini de nazardan korunmak için yanlarında taşıyanlar vardır (Hançerlioğlu, 1975). Siirt merkez ve ilçelerinde bedene ya da evin gözüken yerine nazarlık takmak uygulaması yaygındır. Özellikle evlerin girişlerinde nazarlıklar asılmaktadır. Eve girerken kötü gözlü kişilerin gözleri dağılsın diye bunu yapmaktadırlar.

Fotoğraf, 25, 26, 27. Ev/Kapı Girişlerindeki ve Kıyafete Takılan Nazarlıklar



Fotoğraf 28. Ashab-ı Kehf'in İsimleri



Nazarın kökeni ve nazardan korunma uygulamalarının koruyucu özelliğine inanma insanoğlunun yerleşik hayata geçtiği Neolitik dönemden, Çatalhöyük'e ve daha eski dönemlere kadar gitmektedir. En erken tarihli cam buluntularının boncuklar olduğu kazılarla ortaya konulmuştur (Gökdemir, 2021; Atik, 2004). Tarih boyunca nazardan koruduğuna inanılan unsurlardan birisinin de nazar boncuğu olduğu bilinmektedir. Kem göz inancı bütün dünyada bilinir ve her zaman güncelliğini korumaktadır. Kem gözün kurbanını yere devirme gibi etkisi vardır. İnsanlar bu tehlikelerden korunmak için kaynak kişinin de bahsettiği üzere çeşitli nazarlıkları ve tılsımları çantalarında taşımışlar ve evlerine asmışlardır. Bir anne korkusundan yabancı birisinin çocuğuna kötü gözle bakmasını engellemek ve ona şans getirmesi için çocuğun beşiğine bir tılsım asardı. Akdeniz ülkelerinde bu uygulamalar devam etmektedir (Morris, 2021).⁹⁶ Yeni doğan bebeğe nazar boncuğunun yanı sıra Hz. Fatıma elinin takılması söz konusudur:

“Yeni doğan bebeklerin bedenlerine nazar boncuğunu, Hz. Fatıma elini nazara karşı mutlaka takarız. Yeni doğan bebekler için de bu uygulamaların yapılmasına özellikle dikkat ederiz. Yeni doğan bebeğin evinde bunlar yoksa olan evden hemen aktarım yaparak bebeğin bedenine takarız. Nazara karşı korunma önemlidir. Bizde kuşaktan kuşağa aktarım olmaktadır, bizim annelerimiz geleneği yaşadılar, bize aktardılar ve bizler de yaşatmaya çalışıyoruz.” (KK. 112).

Bebeğin beşiğine nazar boncuğu takma geleneği Baykan'da da mevcuttur (KK. 49). Kaynak kişiler nazar boncuğunun enerjisinin yüksek olduğuna inandıkları için muskanın yanına nazar boncuğunu da taktıklarını (KK. 5, KK. 88) aktarmaktadırlar.

⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Morris, 1999).

Diğer nazardan korunmaya yönelik unsur, Hz. Fatıma eli temsilidir. Hz. Fatıma, Hz. Peygamber'in kızıdır. Hz. Peygamber'in ev halkını, ailesini ve neslini temsil eden ehl-i beyttendir. Hz. Peygamber'e "kadınların en sevgilisi Fâtıma ve erkeklerin en sevgilisi de Ali idi." (Tirmizî, Menkabe, 4122) Hz. Peygamber: "Fâtıma, cennet ehli kadınların seyyidesidir. Fâtıma benden bir parçadır. Her kim onu öfkelerdirse beni öfkelerdirmiş olur." (Buhârî, Fadâilu Ashâbi'n-Nebî, 107) şeklinde buyurmuştur. Hz. Fâtıma'yı övmeye yönelik bunun gibi çokça hadis yer almaktadır. Hz. Fâtıma İslam kültürüne ait ortak bir değerdir ve "milletlerin kültürel yaratmaları içinde sembolleşmiş ve kalıplaşmış anlamlarla yüklü bir göstergedir." (Uyaniker, 2021) Buna bağlı olarak da el sembolü için, Hz. Fâtıma ve ehl-i beyte sıkça atıf yapılmaktadır. Halk arasında sıkça söylenilen "Hz. Fâtıma ana eli" ifadesiyle aktarılmak istenilen "el-güç-eylem" ilişkisidir (s. 845). Buna ayrıca buradaki uygulamaya bağlı olarak Hz. Fatıma elinin; şifa verici, tedavi edici gücü yansıttığını da eklenebilir. Bebeğe takılan nazar boncuğu ve Hz. Fatıma eli, içerisinde gözü ve eli barındırmaları açısından taklitle dayalı büyüsel işlemle birlikte temasa dayalı işlemi de içermektedir. Siirt'teki kadınlar, Hz. Fâtıma'ya verilen değer bilincinde oldukları için çocuklarını ve kendilerini nazardan korumak amaçlı ve diğer birçok işlerinde de onun adını tazimle anarlar ve ondan yardım talep ederler. Hz. Fatıma'nın ahirette kadınlara şefaateceğine inanmaktadırlar (KK. 18, KK. 25, KK. 30, KK. 32, KK. 75, KK. 105).

Fotoğraf 29, 30. Hz. Fatıma Eli ve Nazar Boncuğu



4.5.1.3.1.2.2. Halk Hekimliği

Nazar bir çeşit hastalıktır. Kötü gözün tesir ettiği kişi bundan etkilenmekte ve çeşitli hastalıklara maruz kalmaktadır. Kimi insanların bakışlarındaki zararlı güç ve

bunun nitelikleri, bir kişiye, hayvana, nesneye baktığı zaman o canlı üzerinde bir hastalık, sakatlık, ölüm, nesne üzerinde sakatlanma, kırılma gibi zarar verici ve olumsuz bir etkinin meydana gelmesi (Boratav, 2013) nazarı açıklamaktadır. Halk da nazar değen varlığa şifa amaçlı sağaltımlar yapmaktadır. Amaç, nazarın kişiden kalkmasıyla kişinin eski sağlığına kavuşabilmesi, bedeninin ve ruhunun huzura kavuşabilmesidir.

Nazarla alakalı halk hekimliğine yönelik; dinsel-büyüsel, madensel, bitkisel, hayvansal, telkin/ırvasa ve diğer uygulamalar mevcuttur. Nazar olan kişilerin bedenleri genelde halsiz, cansız iş yapamaz hale geldiği için kişileri bu halden kurtarmak amaçlı çevresindekiler yine dinsel ritüelleri devreye sokmaktadırlar. Halkın nazar değen kişi için Muavvizat surelerini okuması, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Hz. Aişe'den rivayetle, "Hz. Peygamber yatağında yerini aldığı zaman iki eline üfleyip Muavvize Sûreleri'ni (İhlas, Felak, Nas) okuyup nefes eder ve elleriyle bedenine meshederdi." (Buhârî, Deavât, 15). Nitekim kaynak kişilerin ifadeleri de bunu desteklemektedir: *"Nazar olan kişinin avuç içine okuduklarımızı, koruma dualarını (Felak-Nas-İhlas) üfleyip sonra yüzünü, başını ve bütün vücudunu sıvazlarız. Bedenindeki bütün nazar gitsin diye göğsünün içine aşağıya doğru üfleriz."* (KK. 28, KK. 114). Burada okunan kudretli duaların üfleme yoluyla avuç içiyle temas haline geçmesi, sonrasında da tüm bedeni muhafaza altına almasına yönelik inanca bağlı telkin yollu bir sağaltım söz konusudur. Aynı zamanda bu uygulama temas ilkesine bağlı dinsel-büyüsel ritüeldir.

Bebek ve çocukların nazara karşı savunmasız olmalarından dolayı sürekli bu duaların bedenlerine okunması söz konusudur: *"En küçük oğlum toplu bir çocuktu. Onu nazardan korumak için Felak-Nas, Ayete'l- Kürsi, Kalem Suresinin son iki ayetini üzerine okurdum ve üflerdim."* (KK. 107, KK. 151). Muavvizat dualarının manaları nazar ve tüm kötülüklere karşı korunmayı içerdiği için bunlar sıkça bedene okunmaktadır. Bedene işleyen kötü bakışın duaların etkili gücüyle sağaltılacağına inanılmaktadır. Burada nefes devreye girmektedir. Halk arasında "ağzı dualı, nefesi kuvvetli" denilen kişiler, nazar değmiş kişilere okuyup üfleyerek temas ilkesini gerçekleştirmekteler, bu sayede kudretli nefes vasıtasıyla tüm nazarın bedenden dağılıp gitmesi amaçlanmaktadır. *"Ağzı dualı kişiler, nazar olanları okuduktan sonra sırtlarını sıvazlayarak okunanları yüzlerine üflemektedirler. Bunları nazar gitsin amaçlı yapmaktadırlar."* (KK. 24). Bahsedilen dua okuma, üfleme, ovalama,

sıvazlama gibi eylemler yapılırken hastaya telkin de söz konusu olduğu için telkin yollu sağaltım da burada devrededir. Okuyup-üfleme ifadelerine Kur'an-ı Kerim'in Kiyâme (75/27) ve Felak (113/4) Surelerinde: “okuyup üfleyen, tabip, şifacı, muskacı” gibi anlamlar yüklenmektedir (Adam, 2017, 290). Kiyâmet Suresinde geçen *râkk* kelimesinin anlamına göre; *râkî*, üfürükçülük yapan demektir, çaresizlik durumunda son bir tedbir için başvurulmuş okuyucu, nefes edici, sözle, fiille tedavi eden ve daha çok *ruhani* olan okuyucu için kullanılmaktadır (Yazır, 1992, 445).

Nefesle tedavi uygulamasıyla birlikte nazarın bedenden tamamen gitmesi için, nazar değen kişi için suya okunmakta ve su hasta, nazarlı kişiye içirilmektedir (KK. 28, KK. 43). Burada su kültünün arındırma işlevi vardır. Bazı yerlerde okuyan kişinin önce kendisinin sudan içtiği ve sonrasında nazar değmiş kişiye içirdiği görülmektedir. Bunun sebebi, kendisinin de nazardan arınmak istemesidir. Su, tüm varoluşun kaynağı olarak bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eder. Bu potansiyel güç, her tür kozmik tezahürün temelini, bütün tohumların taşıyıcılığını üstlendiği için bir felaket sonucunda ferî dönülecek ilk özdür. Suyla temas etme de her zaman yenilenmeyi, yeniden doğuşu beraberinde getirmektedir (Eliade, 2003). Su, Tanrı'dan gelen bir nimet olduğu için arındırıcı ve temizleyici olması sebebiyle kutsaldır. Bu kutsallık inancı eski inanışlardan gelir. Yer ve su, Gök Tanrı'ya ait bir tezahür olduğu için her birinin bir ruhu vardır (Kaplan, 2021) Siirtliler suyun kutsallığına ve hayat vericiliğine inandıkları için hastalıklarda, nazar sağaltmalarında özellikle de türbelerde yer alan suları -kutsala izafet düşüncesiyle- kullanmaktadırlar.

Kaynak kişilerin nazardan korunmaya yönelik aktardıkları diğer uygulama örneği şu şekildedir: “*Bebek ya da çocuk nazar olmasın diye ya da nazar olduysa nazarı iyileşsin amaçlı türbe ziyaretinin toprağı atletlerinin içine dikilmektedir.*” (KK. 8). Buna ilaveten türbe bezi alıp onu da firkete ile bebeğe takmak da (KK. 4) yer almaktadır. Bebek ve çocuklar nazara karşı savunmasız oldukları için onlara yapılan uygulamalar Siirt'te daha çeşitlidir. Sahada gözlemlendiği üzere; ziyaret yerlerine sıkça gidilmekte insanlar hastalık ya da başlarına gelen musibet durumları için türbelerde inanışlara bağlı uygulamalar yapmaktadırlar. Siirt merkez ve ilçelerinde her hastalık için bir ziyaret yeri vardır. Bu ziyaret yerinden toprak, su, türbe bezi alma hadisesi Siirt'te meşhurdur. Türbeye atfedilen kutsallığa bağlı türbenin unsurlarına da kutsallık yüklendiği için bu unsurları nazar değmesinden korumak amaçlı bedenlerine temas ettirmektedirler. Burada aynı zamanda temas büyüsü de yer almaktadır.

Nazardan korunmaya yönelik toprağın kullanılması toprakla sağaltım örneğidir. Özellikle de hastaların, lohusa kadınların ve çocukların bedenlerinde taşımalarına özen göstermektedirler. Bu kutsallık atfedilen unsurların şifa yayıcı özelliklerinin olduğuna inanılmaktadır.

Fotoğraf 31, 32. Korunmak Amaçlı Türbe Örtüleri ve Muska



Nazar olan kişinin sağaltımı için yapılan diğer metot da tütsülemedir. Göz değmesi veya nazara maruz kalan kişinin yüzüne tütsü tutarak “ısırq ısırq: ey cin ısırılmış ol!” (Kâşgarlı Mahmûd, 2005, 282) denilmektedir. Başkurtlar ve Kazaklar yağlı paçavrayı tutuşturup hastanın İlçelerinde “alas, alas!” diye dolaştırmaktadırlar. Buna “alaslama” derler (İnan, 2020, 69). Hakas Türkçesinde “alas; evi, hastayı kötü ruhlarla karşı tütsüleme” demektir (Arıkoğlu, 2005, 16). Türk dünyasında nazara maruz kalmış kişiler için tütsü, buğu, üzerlik otunun yakılması gibi uygulamalar sıkça görülmektedir. Üzerlik gibi otları ateşe atmaları, evde ve insanların üzerinde üzerlik ve tütsü yakarak nazardan korunma, arınmak için uygulanmaktadır. Uluğ Türkistan’da Pazar yerleri ve meydanlar da tütsülenir, Kıbrıs Türkleri de zeytin tütsüsü yaparak nazarların sağaltılması sağlanmaktadır. Üzerlik otu yakılmamış haliyle ipe dizili şekilde bile koruyucu güce sahiptir (Kalafat, 2004).⁹⁷ Antep’in bazı bölgelerinde üzerlik tohumları ateşe atılır, nazardan korunmak isteyenlere üzerliğin dumanıyla, şu tekerleme söylenilerek koklatılmaktadır. Bu nazar olanlara da yapılan uygulamadır: “Üzerliksin, havasın. Yetmiş iki derde devasın. Gelmiş, gelecek belâyı savasın. (Gaziantep)” (Boratav, 2013, 12). Bölgede ise nazardan korunmak için evin içerisinde tütsü yakılması, üzerlik otunun eve konulması ya da yakılması gibi uygulamalar yer almaktadır. “Nazardan korunmak için evlere üzerlik otu asılmaktadır.” (KK. 152).

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk.: (Emeksiz, 1998, Akalın, 1993).

Bazıları üzerliğı asmakla yetinmez, evdeki şahısların nazardan korunması için evin içerisinde yakmaktadır (KK. 88). Yakılan üzerlik bedenın etrafında gezdirilerek bu sayede kişinin nazara karşı korunduğına inanılmaktadır. Diğer bir kaynak kişi de: “Üzerlik tohumunun şıfası internette basur için yazmaktadır ama nazardan korunmak için de iyidir.” (KK. 11). Burada evlere asılan ve yakılan üzerliklerin bedeni nazara karşı koruduğı inancı vardır. Bu uygulama önceki nesillerde özellikle de Araplar arasında daha sık yapılmıştır. Yukarıda yer alan tekerlemeye ise Siirt’te rastlanılmamıştır:

Ayrıca Baykan’da nazar gitsin diye yakılan üzerlik otunu bedenın etrafında da gezdirip bedenle temas ettirerek, bedendeki kötü ruhları-bakışları, negatif enerjileri ateşle kovma ve uzaklaştırma, bedeni bu şekilde rahata erdirme söz konusudur. Kaynak kişinin söyledikleri de bu bilgileri destekler mahiyettedir: “Nazar gitsin amaçlı; üzerliğı evin içinde yakıp kokusu her yere geçsin diye evin her tarafında gezdiririz. Nazar olan kişinin de bedenine koku iyice sirayet etsin diye bedeninin etrafında üzerliğı çeviririz.” (KK. 50). Burada üzerlik otunun yakılmasının nedeni; ateş kültüne bağlı olarak ateşin tedavi edici, sağaltıcı unsura sahip olmasıdır. Nazarı savan üzerlik, ateşin yayıcı, tedavi edici, onarıcı ve dağıtıcı özelliğıyle kavuşunca nazar olan kişi için tedavi tamamlanmaktadır. Tütsüleme yöntemiyle yapılan sağaltım işlemi; uçuk, alazlama, dalak kesme, çivileme vb. gibi sağaltım işlemleriyle birlikte sihirselle yöntemli ırvasa tedavisine girmektedir. İrvasa yöntemi, hastanın vücudu dışında yapılan daha çok telkin yöntemini içeren tedavi usullerini içermektedir (Acıpayamlı, 1969).

Fotoğraf 33, 34. Nazardan Korunmak için Evlerde Yakılan Üzerlik Otu ve Tohumu



Fotoğraf 33 Neriman Altındağ'dan alınmıştır.

Nazar olan kişinin nazardan kurtulmasına yönelik yapılan diğer bir uygulama örneği de kurban kemiklerini kırıp yakmaktır. Kurbanlık hayvan kemikleri biriktirilerek, kırılmakta ve yakılmaktadır. Yakılan bu kemiklerin kokusunu evdeki nazar gitsin amaçlı bütün evde gezdirmektedirler. Bu şekilde evdekilerin bedenlerinin de rahatlayacağına inanmaktadırlar (KK. 15). Bu uygulama hayvansal kökenli em'le ve ocak-ateş kültürüyle yapılan sağaltım içeriklerine dâhil olmaktadır. Burada ateşin tedavi edici, rahatlatıcı ve kovucu unsur olması dikkat çekicidir. Kurban kemikleri kutsaldır, yakılmasıyla kutsalın şifa vereceği inancına göre evde ve bedenlerinde yakılan koku gezdirilmektedir. Bu, taklit ilkesine dayalı bir büyüsel işlemdir. Kutsaldan alınan bir parçanın ateş gibi yok edici bir unsurla buluşturulup nazarı sağaltacağı inancı hakimdir. Diğer bir kurban kemiğine dayalı vaka da kaynak kişiyle ninesi arasında geçendir. Kaynak kişi, ninesine: *“Sen öleceksin, nazarı tedavi için nazar kemiklerini kim kıracak? Bize el ver, öğret ki, bu ilimler unutulmasın.”* demiştir. Kadın, kendisindeki ilmi kıza vermek isteyince elini kızın başına koyup: *“Kendi üzerimden çıkarıp sana veriyorum, sana teslim ediyorum. Ölürsem şifa işini sen yap.”* demiştir (KK. 35). “Belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltma gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimseler” ocak ya da ocaklı ifadeleriyle

anılmaktadırlar. Ocaklıların hastalıkları sağaltma yöntemleri çoğu zaman büyüölük işlem olmakla birlikte ayrıca bir şeyler yedirmek, içirmek, vücudun ağrıyan yerine belirli bir maddeyi sürmek, bağlamak, ilaç saydığı maddeyi kullanmak gibi işlemleri de vardır (Boratav, 2013). Bu kişiler okuyup üfleyerek, muska yazarak ya da burada geçtiğı üzere nazar için nazar kemiğı kırarak sağaltım yapmaktadırlar. Bunların kökeni şamanlara dayanmaktadır. Ayrıca ocaklı, izinli, büyüö, hocalar ve bazı yetenekli kişiler hastalıkları önceden bilebilme yeteneğıne sahip olup kendilerinde var olan ilme göre Acıpayamlı'nın (1989) bahsettiğı altı sağaltma türünden bildiklerini hastaya uygulamaktadırlar. Bahsedilen nazar kemiğini kırma işlemi, mevlit yemeklerinden kalan kemiklerin atılmayıp özellikle de “seyyit” ailelerinin vermiş olduğu mevlit yemeklerinden kalan kemikler tercih edilerek bu kemiklerin diken ve tuz ile birlikte toz haline getirilip yakılmasıyla nazarı uzaklaştırma amaçlı yapılmaktadır (Altındağ, 2021). Ocaklı kadın, büyüölük gücünün kendisinden sonra devam etmesi için ilmi devretme geleneğini isteyen kişinin başını tutarak temas büyüö yoluyla aktarmaktadır. Sahada nazar sağaltımı için kurban kemiğı yakmak hakkında ayrıca şu bilgiler aktarılmıştır: *“Adaklı ya da normal kurban kemiğinin sağ tarafını alıp yakmaktadırlar. Halsizliğe ve nazara karşı bu çok iyidir. Kemiğı dövüp sonra yakmaktadırlar.”* Yakılan yerde nazarlı kişinin bedenine yanan dumanın isabet etmesiyle nazarı gidecek inancı hakimdir (KK. 49). Diğer kaynak kişi de kurban kemiklerini yakıp evde gezdirmekle birlikte anne ve çocuğun da bedenlerine koklatıp temas ettirerek nazarı gidermeye çalışmaktadır. Ayrıca mevlitten kalan kemikleri kurutup havende dövdükten sonra nazar değmesin diye çocuklar için üçgen şeklinde peçetenin içine sarıp çocuğun herhangi bir yerine asmaktadırlar (KK. 61). Burada yine ateş kültünün aktifliğı söz konusudur. Kurban kemiğinin kutsal ve şifalı olmasına yönelik ateş kültüyle buluşması sonucu nazarlı kişiye güçlü sağaltım tedavisi sağlanmaktadır. Ateşin, şifa verici, tedavi özelliğıne bağlı son aşamada kemiğın yakılmasıyla, hastalığı “göçürme” etkisi söz konusudur. Bu yöntemle hastalık kemiğı göçürölmekte ve ateşte yanarak tamamen yok olmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2012). Ayrıca bu işlem ırvasa/telkin yollu sağaltımdır. Diğer bir kaynak kişi de nazar için kırılan kurban kemikleri hakkında şunları aktarmaktadır: *“Nazar için kırılan kurban kemiklerini suyun içine katarak 7 yola o suyu nazar gitsin diye dökmektedirler. Nenem yapardı, kemikleri toz haline getirip sonra 7 mavi parça, mavi gök temsilidir, 7 diken, bunları da parçalayıp suyla birlikte kaynattıktan sonra 7 normal yola dökerdi. 7 yerden gelenin nazarı çıksın gitsin diye bunu yapardı.”* (KK. 35). Yukarıda

bahsedildiği üzere kurban kemiğini kırıp, 7 diken ve 7 mavi parça ile birleştirip 7 yola dökmek nazarın tamamen gitmesi amaçlıdır. Burada kurban kemiği, 7 diken, 7 mavi parça ve 7 yol olmak üzere dört sembol analiz edilecektir: Öncelikle kurban kemikleri, kurbanın kutsal ve şifalı sayılmasına bağlı olarak tercih edilmektedir. Altındağ'ın (2021) bahsettiği üzere kemiklere diken ve tuzu da eklemek nazarın daha sağlam geçmesini pekiştirmek amaçlıdır. Tuzun koruyuculuğu, sağaltıcılığı yukarıda bahsedilmiştir. Mavi renk ise Eski Türklerden beri kutsal kabul edilen gök rengidir. Gök kutsaldır ve rengi mavidir. Tanrı'nın özellikleri aktarılırken, “ak ve göksel (mavi)” denilmektedir (Eliade, 2003b). Mavi, çeşitli mitolojilerde “akıl, vahiy, bilgelik, sağduyu, iffet, lekesizlik, sadakat, dindarlık, tefekkür, barış ve erdemli davranışları” temsil etmektedir (Cooper, 1992). Nazar boncuklarının üzerinde mavi rengin olması, burada geçtiği üzere mavinin koruyucu, kutsal, sağaltıcı bir renk olmasındandır. 7 yola dökülmesi de 7 yoldan gelen geçen kim varsa nazarların o kişiden gitmesi amaçlı, nazarın kökten çözülmesi içindir. Su dökülür, akar ve gider, nazar da o büyüsel işlemin yapıldığı su ile akıp gitsin inancı hakimdir. Bunların ocak üzerinde kaynaması, ocağın bütünleştirici, birleştirici ve şifa verici unsurlarına sahip olmasından ötürüdür. Ateşin yandığı yer olan ocak vasıtasıyla, ateşin de yakıcılığı, yok ediciliğiyle ve diğer unsurlar vasıtasıyla nazar gidecektir inancı yer almaktadır. 7 sayısına hatta sayıların ritüellerde kullanımına ilişkin sembolizasyonda; sayılara yüklenen gizli manalar, yaşamın mistik ve metafizik yönüne ilişkin anahtar simgeleri temsil ettikleri görülmektedir. Bu sayılarla yapılan ritüeller rastlantısal ya da gelişigüzel şekilde yapılmamaktadır. Bu rakamlara yüklenen ortak ya da benzeri manaların olduğu pratikler üzerinden gözlemlenmektedir (Kılıç, 2016). 7 sayısı, 4 elementi kuşatmakla birlikte “duyusal güçlere karşılık gelen maddi 4 elementin (hava=zekâ, ateş=istenç, su=duygular, toprak=ahlak) birlikte yaratıcı ilkelerin üçlüğünü (aktif zekâ, pasif bilinçaltı ve iş birliğinin düzenleyici gücü)” içermektedir. 7 sayısı bilgeliğin sütunlarını işaret etmektedir. İlk insan olan “yeryüzünün evladı” 7 cennet sürececek bir yolculuğa çıkmaktadır. Yenisey’de bir şaman davulunun üzerine bu çizilmiştir. Davulun dış çemberinde ve iç çemberinde 7 küçük çıkıntı yer almaktadır. Yine şaman 7 gökte davuluyla dolaşmaktadır (Schimmel, 1998; Eliade, 1999). Halk arasında 7 sayısının kutsallığı ve ritüeli tamamlayan sayı olmasıyla nazar tamamen gitsin amaçlı 7 yola nazar suyu dökülmektedir.

Nazara karşı ırsasa usulüyle yapılan diğer bir sağaltım örneği de ülkemizde ve Siirt bölgesinde yaygın olarak yapılan kurşun dökmedir. Anadolu’da “tuz yakma, tuz döndürme, kurşun dökme” uygulamaları sıkça yer almaktadır. Anadolu’da karşılaşılan en yaygın uygulamalar arasında: “Ocaklı” veya “izinli” kişilerin kurşun dökmesi, nazara gelen kişinin başı üzerinde dua ile çevrilen tuzun ateşe atılarak patlatılması yer almaktadır (Aycan, 2019). Sahada kurşun dökmeyle verilen isim Kürtçe olarak *rısas*’tır. Kurşun dökme bu bölgede yaygındır (KK. 5, KK. 61, KK. 67, KK. 79, KK. 84, KK. 88, KK. 122, KK. 136). Bebeklere bile kurşun dökmeaktedirler (KK. 119). Siirt’te kurşun dökme sağaltımını kadınlar gerçekleştirmektedir. Kurşun dökmenin faydalı ve geleneksel bir uygulama olduğuna dair şunlar ifade edilmektedir: “*Teyzem nazar için kurşun dökerti. Gerçekten geleneksel olarak da iyi bir şeydir. İçinde demir olduğu için bedene iyi gelmektedir.*” (KK. 107). Kurşun dökme işlemi şu şekilde yapılmaktadır: “*Kurşunu bir tavanın içinde eriterek 40 kaşık suyu bir tasın içine koyuyoruz. Bir makasın üstünden kurşunu döküyoruz. Kurşunu tasın üstüne dökünce ‘cıs’ diye şiddetli bir ses geliyor ki, bu nazarın olduğunu göstermektedir. Makas konulmasının nedeni, demirin nazarı çekmesinden dolayıdır.*” (KK. 49, KK. 57). Kurşun döküldükten sonra kurşunun aldığı şekillerden nazar hakkındaki yorumlar aktarılmaktadır: “*Kişiye nazar eden kadınsa, suda kadının göz şekli çıkmaktadır. Bir hayvanın kırkını aldıysa o hayvanın şekli gelmektedir. Hayvanlarda doğurdukları zaman kırkları olmaktadır. Doğum yapan anne, kırklı hayvanı rahatsız ettiyse hayvanın kırkı kadına geçmektedir. Kadın bundan dolayı sıkıntı duymaktadır.*” (KK. 57). Diğer bir kaynak kişi de kurşun döküldükten sonra şiddetli ses gelir ve göz şekilleri oluşur ise şöyle yorumlamaktadır: “*Göz patladı, nazar çıktı.*” (KK. 57). Kaynak kişi bunların Şamanizm inancına dayalı olduğunu (KK. 88) söylemektedir. Bu şekillerin çokluğundan sonra tekrardan kurşun dökme işlemi yapılmaktadır. Dökülen kurşun düz olur, bir şekil meydana gelmezse nazar gitmiştir inancı hakimdir. Ayrıca kurşun dökülen kişinin yüzüne kurşunun suyundan da serpilmekte ve içirilmektedir. Temiz bir yere o kurşunun suyu da dökülmektedir. Yine kurşun dökerken nazar çıksın gitsin diye dualar etmektedirler. Örneğin: “*Burada ‘40 yiğidin hatırına nazarı çıksın’ denilmektedir.*” (KK. 57). Diğer bir kaynak kişi de kurşun dökme işlemini çarşamba günleri yaptıklarına dair aktarımda bulunmaktadır: “*Bebekler, insanlar nazar olmasınlar diye kurşun dökme vardır. Çarşambaları sabah, öğlene kadar olan vakte kadar 3 kere kurşunu eritip suya dökeriz. Ya da 3 çarşamba günü kurşun dökme işlemi gerçekleştirilmektedir.*” (KK. 35, KK. 79). Kaynak kişiye neden çarşamba günü

yaptıkları sorulduğunda: “Çarşamba ve cumartesi çocukları yıkamayın, tehlikeli durumlar o gün olur, bizden iyiler demektedirler. Bütün ziyaretler çarşamba yapılmaktadır. Çarşamba burada ön plandadır. Çarşamba bir olay olmuştur, bu öyle duyulmuş kalmıştır.” (KK. 35) şeklinde açıklamaktadır.

Tillo’da da nazarı en iyi yok eden olayın kurşun dökme olduğuna inanılmaktadır. Siirt merkez olmak üzere diğer altı ilçede de kurşun dökülen suyu 3 ya da 7 yol ağzına dökme uygulaması mutlaka yer almaktadır: “Kurşun döktükten sonra dört ana yola kurşunun suyunu dökmemiz gerekmektedir ki, nazar çıksın. 7 yola derler ama dört yol da olmaktadır. O nazar bedenimizden çıksın diye bunu yaparız.” (KK. 32, KK. 50). Baykan’da ise: “Kurşun döküldükten sonra oluşan gözler açılmazsa bıçakla açarız. Kem göz çatlasın, nazar patlasın deyip kurşunu evin dış eşiğine, suyunu da 3 çarşamba 3 yola dökeriz.” (KK. 50). Eskiden yapılan bir gelenek ise, kurşun dökülürken eleğin içerisine tuz koymadır. Tuzun bölgede çok önemli bir nimet olduğuna inanılır; eşiklere, nazar değdiğine inanılan yerlere tuz serpilirdi (KK. 75). Tuz, eski inanış ve ritüellerden günümüze değin sıkça kullanılan bir unsurdur. Tuz, halk inanışlarında uğur, bereket, nazar kavramlarıyla iç içe girmiştir (Aça, 2013). Adana’da yeni eve taşınanlara mümkünse bir gün önceden tuz götürülmektedir. Bu yapılamamışsa taşınma sırasında eve ilk tuz sokma uygulaması vardır. Bunun amacı, daha önceki evdeki huzurun, ağız tadının, bereketin yeni eve geçmesi ve yeni evin nazarlardan korunması amaçlıdır (Çağınlar, 2004). Bu unsurlar eve; bereket, bolluk ve nazara karşı koruma olmaktadır. Burada da bahsedildiği üzere nazar için yapılan kurşun dökme işleminde tuzun yer alması ve sonrasında tuzun serpilmesi nazarın evden ve kişilerden tamamen uzaklaştırılmasını pekiştirmek amaçlıdır. Nazarın sağaltımında tuza göçürme, kurşuna göçürme işlemleriyle kişi sağlığına kavuşmaktadır. 7 yola kurşun suyunun dökülmesi de sahada 3, 7 ve 40 formellerinin sıkça ritüellerde tercih edilmesinden dolayıdır. Bölgede kişiler bu sayılara kutsallık yüklemişlerdir. Büyüklerinden bu şekilde gördükleri için ve dini sebebe dayandırdıkları için burada 7 sayısını tercih etmektedirler. Örneğin; Dünyanın 7 günde yaratılması, Kabe’nin etrafında 7 kere tavaf yapılması, Baykan-Veyssel Karani Beldesi’ndeki Şeyh Osman Türbesi’nin etrafını 7 defa turlayanların hacı olacağı inancı (KK. 3) 7 sayısına yüklenen manaları göstermektedir.

Fotoğraf 35, 36, 37, 38, 39. Kurşunun Döküleceği Su Dolu Kap, Döküldükten Sonraki Şekil



Kurşun hakkında Çin simyasında yorumlar yer almaktadır. Somut cevherlerle uğraşan dışrak simya ile bu cevherlerin yalnızca ruhlarını kullanan içrek simya arasındaki ayrımlar yapılmaktadır. Saf, aşkın metaller bedenın çeşitli kısımlarıyla özdeşir ve simya süreçleri laboratuvar yerine deneycinin bedeni ve bilincinde birleşmektedir. Çinli yazar Su Tung-P'o bunu şöyle açıklamaktadır (Waley, 1930): “Ejder cıvadır. Ersuyu kandır. Böbreklerden gelir, karaciğerde korunur ... Kaplan kurşundur. Nefestir ve bedensel güçtür. Zihinden çıkar ve akciğerlerde korunur...Zihin kımıldadığında nefes ve güç onunla aynı anda hareket eder...” (s. 15-16) Simyanın 3 yöntemi vardır. İlkinde beden kurşun görevi görmektedir, cıva kalp ve temel simya öğeleri insanın fiziksel ve anatomik düzeyinde uyandırılmışken ikincisinde bunlar fizyolojik ve psişik düzeyde yani kurşunun yerini nefes, cıvanın yerini ruh almış olmaktadır. Üçüncü yöntemle de “ersuyu kurşunun, kan cıvanın, böbrekler suyun, tin de ateşin yerini tutmaktadır.” (Eliade, 2003c, 132-134) Bedenin

nazar gibi etkin bir unsurdan ayrışması ve rahatlaması için nazara karşı koyabilecek etkin bir maddenin bedenle buluşması gerekmektedir. Yukarıda da bahsedildiği üzere, “bedeni güç ve nefesi” tanımlamasından ötürü bu madde kurşundur. Bu sebeple kurşun baş üzerindeki suya dökülmektedir. Kurşunun baş üzerine dökülmesinin sebebi, başın vücuttaki bütün negatif ve pozitif enerjiyi toplayan ve dağıtan ana kısım olmasıdır. Suya dökülen kurşun, başla birlikte bütün vücuttaki kötü enerjiyi dağıtarak yok etmekte, bedene güç getirerek kişiye yeni bir nefes sağlamaktadır.

Kurşun dökme işleminin temeli, anaerkil dönemin, ateş, yer-su, ay kültünün ortaya çıktığı sürece kadar gitmektedir. Kurşun dökmeyle; ateşin arındırıcılık, canlılık ve koruyuculuk işlevlerinin kurşun vasıtasıyla aktarıldığı görülmektedir. Burada kurşunun suya dökülmesiyle ateş ve su kültünün bir araya geldiği görülmektedir. Ateşin vasıtası olan kurşunun suya dökülmesiyle, kişide var olan kötü enerjilerin, ruhların suya aktarımının yapılması sağlanmaktadır. Suya intikal eden hastalık veya iade ruhlar sebebiyle su genellikle تنها bir yere gömülmekte ya da dökülmektedir (Polat, 2020). İnan’a göre (1976); halk arasında hastaları tedavi etmek için yapılan en yaygın hurafeler; parpı, alazlama, tütsü, kurşun dökmedir. Kurşun dökme pratiği de dâhil olmak üzere hepsinin kökeninde ateş kültü yer almaktadır. İlkel kişiler ateşe kurban sunarak yanan kurban dumanının daha yüksekteki tanrıya ulaşacağı inancına sahiptirler. Kurşun dökerek tedavi etmenin içeriğinde; nazarı uzaklaştırma, bedene sıhhat verme, beden ve ruhtaki sıkıntıların giderilmesini sağlama gibi özellikler yer almaktadır. Kötü nazara, kötü ruhlara veya geçiş dönemlerinde korunma amacıyla şifa amaçlı kurşun dökülmektedir. Kurşun dökme ırvasa usullü sağaltım olmakla birlikte madensel kökenli em’le yapılan sağaltım içeriğine de girmektedir.

Nazarın sağaltımına yönelik madensel kökenli em’lerle yapılan sağaltım örneklerinden bir diğeri de kömür ya da kazan isini çocuğun yüzüne sürmektir. Kaynak kişi şunu aktarmaktadır: “Hz. Ömer çok güzel bir çocuk gördükten sonra çocuğun yüzüne nazar değmesin diye kömür gibi bir is sürmektedir. Burada da sürenler vardır. Nazar fenadır.” (KK. 89). Önceleri de evler sobalı olduğu için ve kalabalık aileler de kazanlar yer aldığı için bu unsurların isine kolay ulaşılmaktadır. Burada insanların nazarlarından bebeği korumak için bebeği çirkinleştirme ve nazar içerikli bakışların dağıtılması karşıtlık ilkesiyle sağlanmaktadır.

Nazarın sağaltımına yönelik madensel kökenli em’lerle yapılan sağaltım örneklerinden bir diğeri de “akik taşı”dır. Civa, bakır, altın, gümüş, bakır, taş ve daha

birkaç madensel madde bazen direkt sağıltım işlemi için kullanılmakta bazen de “akik taşı”nda olduğu gibi işlemlerden geçirilerek hastalara em olarak verilmektedir. Akik taşının kullanımının şifa olduğuna dair bölgede yorumlar yer almaktadır: *“Akik taşı genelde nazarı uzaklaştırmaktadır. Hastalıkları ve vücudun negatif enerjisini almaktadır.”* (KK. 32). Kötü göz denilen hasetli göz, etrafına gönderdiği negatif dalgalarla kişinin ruhuna ve bedenine rahatsızlık vermekte ve kişinin pozitif enerjisini düşürmektedir. Kötü gözlerden korunmak, o gözlerin dikkatini dağıtmak amaçlı bedenlerine kolyeler, şekilli taşlar takarak enerjiyi kendilerinden uzaklaştırmaya çalışmaktadırlar. Kaynak kişinin aktarımına göre Hac’dan gelen akik taşı bebeğin boynuna insanların görebileceği şekilde bu amaçla asılmaktadır (KK. 15). Bebeğe takılan muskalar da aynı şekilde insanların görebileceği şekilde takılmaktadır. Akik, nazara, hastalıklar için bedene iyi gelmektedir. Akik, eski Mısır’dan bu yana önde olan koruyucu bir taştır ve Ortadoğu’daki İslam ülkelerinde Kur’an ayetlerinin üzerine yazıldığı seçili taşlardandır (Morris, 1999).

Eskilerin tavsiyesine göre nazardan kurtulmak, seni nazar ettiğine inandığın kişinin üstünden ya da ayakkabısından bir parça koparıp bunları yakmakla mümkündür. Bunun sebebi, parça bütün ilişkisine de bağlı, taklit ve temas ilkesinde yer alan sana negatif zarar veren kişinin temas ettiği parçasını alıp yok etmektir. Bu yok edilen parçayla üzerindeki nazarı da yok etmiş olacaksın düşüncesi hakimdir. Analoji büyüğü olarak da anılan homeopatik büyü (taklit büyüğü), “parça bütüne aittir”, “benzer benzeri getirir” (Örnek, 1966) düşüncelerine göre “birbiriyle temasta bulunmuş unsurlar arasındaki sempatinin etki ve gücü iletici bir niteliğe sahip olduğu” (Esirgen, 2014) içeriğini yansıtmaktadır. Sahada buna bağlı olarak şu örnekle karşılaşlmıştır:

“En küçük oğlum erken tuvalet eğitimini öğrendi. Komşuya söylemişim bu durumu. Kadın da bu kadar küçük öğrenmesine şaşırda ve çocuğuma nazar değdirdi. Sonra çocuk altına yapmaya başladı. Altı bağlanmayan çocuk altına yapmaya başlayınca komşuya: ‘Senin nazarın değdi bu çocuğa. Bir elbisen varsa ya ondan bir parça keseyim ya da ayakkabından ip koparayım. Ne alırsam onu yakayım ki çocuktan nazarın gitsin.’ dedim.” (KK. 151).

Burada kaynak kişinin oğlu erken tuvalet eğitimini öğrendiği için komşu tarafından nazara maruz bırakılmıştır. Anne, bunu anladığı için komşuya çekinmeden oğlunu nazar ettiğini ifade etmiştir. Bu olay, analoji-homeopatik büyü içerisinde yer

alan parça bütün ilişkisi esasına dayalı nazar değdirenden (bütün) bir parça alma ile nazarı bitireceği inancını göstermektedir. Nazar değdiren kişinin elbisesi ya da ayakkabısı fark etmez, kişinin bir parçasını ifade ettiği için bütünden bir parça eksiltip yakılarak o nazarın kovulacağı düşüncesi mevcuttur.

Bunun diğer bir uygulama örneği de nazar değdirenlerin karşılıklı olarak elbiselerinden bir parça kesip yakarak gerçekleşmektedir: “*Nazar değdirdiğine inandığım kişinin elbisesini evde çocuklarım ve kendi üzerimde yakardım. Genelde biz nazar değdiren kişiye söyledik. Benim elbisemi ya da elbisemden bir parçayı kesip karşımdakine o da bana kendi elbisesinden bir parçayı keser verirdi.*” (KK. 25). Kaynak kişi nazar değdiren kişilerin birbirlerinden haberli olmaları gerektiğini de ifade etmektedir. Siirt’te olmak üzere başka şehirlerde de nazar ettiğinden şüphe edilen kişinin giysisinden kumaş parçasını tütsü yapıp yakmak nazarların sağaltılmasını sağlamaktadır (Kalafat, 2004). Burada da kesmek yerine yakmak eylemi yer almaktadır ki, yakmak nazarı daha kesin şekilde yok etmektedir. Ateşin işlevleri fazladır. Buradaki işlevi ise, “temizlik (arınma) ve hastalıktan korunma aracı” (Bütüner, 2022) olmasıdır. Ayrıca nazar değdiren kişinin parçasını yakan kişi, bana zarar vererek etkileyen kişinin parçasını yakarak onun kötü bakışları da yandı, bitti ve gitti demektedir. Sahada bu uygulamalar dışında ayrıca nazar değdirdiğine inandığınız kişinin fark ettirmeden elbisesinden parça koparanlar (KK. 49), ayakkabısının uzunluğunu iple ölçüp o ipi yakanlar (KK. 46), yakarken de nazarlı kişinin kokuya temas ettirilmesi gerektiğine inananlar (KK. 67), kendi iç çamaşırını kendi evinde yakıp kokusunu evin etrafında dağıtanlar (KK. 67) da mevcuttur. Bu örneklerin çoğunda ateşle sağaltım ve bahsedilen nesnelere göçürme işlemi yer almaktadır. Sağaltımların ateşle buluşmasındaki hikmet, ateşin yok edici yanının olmasıdır.

Sahada ayrıca bu metotla birlikte nazarı keskin kişilerin ayakkabılarının içerisine tuz dökülerek ayakkabı ters çevrilmekte, kişinin kendisiyle birlikte kötü nazarı da gitsin, uzaklaşmış olsun (KK. 32) inancı yer almaktadır. Tuz, madensel kökenli em olarak sağaltım sağlamaktadır ve buradaki nazar hastalığı tuza göçürülerek kişinin ayakkabısıyla birlikte getirdiği hastalığın da gitmesi istenilmektedir. Kötülükten sakınmanın veya istenmeyen ziyaretçileri (insan veya cin) uzaklaştırmak için ayakkabısına gizlice tuz koymak genel olarak uygulamalarda yer almaktadır (Schimmel, 2004). Tuz, kötü ruhları kovduğu için geceleri korkanların yastıklarının altına tuz serpilmektedir. Tuzun koruyucu işlevi vardır (Bayat, 2007b).

Nazardan korunmak için istifade edilen bitkisel kökenli diğer bir unsur da iğne yapraklı çam ağacıdır. Çam ağacı, yaz-kış yeşil kalması, yaşlılığı, dağların tepesinde dimdik ve tek başına oluşu, meyvesiz oluşu, büyüklüğü gibi sıfatlarla Tanrı'nın sıfatlarını sembol etmektedir. Çam ağacı, Tanrı gibi kendisine sığınanları korumakta, gözetmekte ve beslemektedir. Altay destanlarında da çam ağacı yeniden dirilmeyi ve esenliği temsil etmektedir. Ayrıca şamanın kullandığı tefin çevresi kızılçam dalından yapılmıştır ve kötü ruhları kovmak için yapılan kamlama sırasında kızılçamdan birkaç ağaç dikilmektedir (Ergun, 2004). Kaynak kişi çocuk nazar olmasın diye çam ağacının koruyucu gücüne inanarak ağacın parçasını çocuğun bedeninde taşımaktadır (KK. 8)⁹⁸. Bu işlem de parça bütün ilişkisine dayalı büyüsel bir işlemdir.

Nazardan korunma ve nazarın sağaltımına yönelik sahada yapılan bitkisel kökenli uygulama örneği yumurtayla yapılandır. Yumurtanın nazarın tedavisinde kullanımına ilişkin Meksika'da yapılan uygulamada; yumurta kişinin başında gezdirildikten sonra bir bardak içerisinde kırılmakta ve bu işlemi anlamlandırma başlamaktadır. Yumurta nazarda var olan negatif her türlü işlevi içine çekmekte ve kötü gözlere karşı canlı bir hücre olarak insandaki nazarı almaktadır (Torres, t.y.). Yumurta⁹⁹ sadece yürüyen çocukları nazardan korumak amaçlı kullanılmaz aynı zamanda lohusa kadını ve bebeği de nazardan korumaktadır (Karakaş, 2021a).

Tanyu (1992, 501)'nin belirttiği gibi “kendilerinde gizli güçler bulunduğuna inanılan bazı tabii nesne” ya da unsurlar üzerinden nazar sağaltılmaktadır. Siirt'te, bu manada gizli güç kudreti yüklenen unsurlardan birisi de “yumurta”dır. Yumurtanın temas ilkesine bağlı nazardan korunmak için kullanımını kaynak kişi şu şekilde açıklamaktadır:

“Çocuk erken yürüdüğü zaman ya da emekliyorken hızlı yürüdüyse nazar değmesin diye 7 tane çiğ yumurtayı küçük bir şekilde delip (ip geçecek şekilde) içindeki sarıyı da beyazı da boşaltırız. 7 tane yumurta kabuğuna kalemle bir siyah bir beyaz çarpı işareti ya da artı, düz çizgiler yapıp çocuğun boynuna iple asarız. Mutlaka siyah çizgiler kabuğun üstünde olmalıdır. O zaman çocuğun yüzüne

⁹⁸ Çam ağacı hakkında nazarla bağlantılı olmasa da diğer bir kaynak kişinin bahsettiği husus da şudur: “Evlenecek kişiler için de evin damından iğne yapraklı çam ağacının dallarına meyveler bağlayıp gelin ve damat ağacın altından geçsin diye aşağıya doğru sarkıtmaktadırlar. İğne yapraklı çam ağacı çok hayırlı bir ağaçtır. Peygamberin hadisinde geçen bu ağaçtır. Hz. Peygamber ağacın altında oturmuş, bu ağaç hiç kurumaz diye dua etmiştir. Bu ağaç hiç kurumaz. Ağaç kültürümüzde hep vardır.” (KK. 61).

⁹⁹ Ayrıca yumurtanın sembolik anlamları için bk.: (Koçak & Otyakmaz Aydın, 2023a)

bakacaklarına bakmak yerine derin şekilde yumurtaya bakıyorlar, onu soruyorlar, dikkatleri dağılıyor ve çocuk da nazardan bu şekilde korunuyor. Yumurta kabukları misafirler gidene kadar çocuğun boynunda kalmaktadır. Yumurta kabuklarını evin görülen kısımlarına da kabuklar küçülene kadar asılı bırakırız ki, mal ve mülk gözden korunsun, göz varsa çeksin, gitsin. 10 yıldır kayınvalidemle birlikteyiz. Bunları kayınvalidemden, büyüklerimden öğrendim.” (KK. 32).

Bu bilgilere ek olarak yumurta vasıtasıyla nazardan korunma ve nazarın sağaltımına yönelik şunlar da yapılmaktadır: “Yumurta kabuklarını; evin girişine, kapının dışına, bahçedeki ağaçlara ve dağ keçilerinin boynuna asarlardı.” (KK. 15). Ürünlerin ve hayvanların varlığı; zenginliği, bereket ve çoğalmayı temsil eder, kötü göz mahsulleri bitireceği için yumurta vasıtasıyla kötü gözün kesilmesi ya da dağılması işlemi gerçekleştirilmektedir.

Çocuğun erken yürüdüğünü fark eden kişiler yumurtanın kabuğunu çocuğun boynunda görünce çocuğun becerisine, hızlılığına odaklanmak yerine yumurtanın kabuğuna odaklandıkları için çocuk nazara karşı korunmaktadır. Burada iki husus söz konusudur. Yumurtanın kabuğunu çocuğun boynuna asmak, temas ilkesine bağlı büyüsel bir işlemdir. Yumurta, Tanyu (1992, 501)’nin da belirttiği gibi “gizli güç bulunan nesne” tanımında olduğu için çocuğun bedeniyle temas kurarak, gelebilecek nazarları çocuğa değil kendisine çekmektedir. Yumurtayı direkt ipe çocuğun boynuna asamayacakları için yumurtanın içini boşaltma yoluyla yalnızca kabuklarına ip takarak bu işlemi yapmaktadırlar. Kaynak kişiye neden nazardan korunmak için yumurta tercih edildiği sorulmuştur:

“Yumurta berekettir, ardı arkası kesilmeyen çocuklar olsun, nazara karşı korunsunlar diye, çocuğun boynuna asılır. Ayrıca yine yeni doğan çocuğun kırkı çıktıktan sonra anne ve çocuk kime misafirliğe giderse o kişi anneye istediği kadar 1,3,5 olur yumurta verir. Ne kadar sayı da yumurta verildiyse, o kadar çocuğun olsun anlamı vardır.” (KK. 32).

Bu aktarım insanların yumurtaya yükledikleri manayı açıklamaktadır. Misafirler burada çocuğun ayaklarına bakmaktan ziyade 7 tane üzerleri siyah, beyaz çarpıyla çizilmiş yumurtanın kabuklarına baktıkları için nazarlar yumurta kabuklarında toplanmaktadır. Dikkat çeken diğer bir husus da yumurta kabuklarının üzerlerine siyah, beyaz kalemle çarpı işaretleri ya da artı, düz işaretler çizilmesidir.

Burada yumurta kabukları gelen kişilerin nazarını celbetmektedir ancak üzerlerine dikkat çekici işaretler yapılması nazarın gelmemesi için tedbiri daha çok arttırmaktadır. Çocuklar nazara karşı savunmasız ve korunaksız oldukları için büyükler onları nazardan muhafaza adına koruma yollarını bu şekilde pekiştirmektedirler. Kaynak kişinin: “*Siyah çizgiler mutlaka olmalıdır.*” ifadesinden de bu anlam çıkmaktadır. Çocuğun boynundaki kabuklar misafirler gittikten sonra çıkarılmaktadır.

4.5.1.3.1.2.3. Diğer Uygulamalar

İnsanın can-tın ve töz'den var olduğu inancı onun iye gibi bir bedene, dona girdiği inancını da oluşturmaktadır. Bu iye bazen şeytana uymakta ve kara yani kötü iyelerin buyruğuna girerek her türlü kötülüğü yapabilmektedir. İnsan bedeninin bu kötü iyelerin buyruğu altına girdiğini kimi zaman fark eder kimi zaman fark etmez. “Göz dokunması, göz değmesi, uğur ve uğursuzluk” gibi inançların kaynağında bu da yer almaktadır. Koruyucu tedbirler alarak, göz değmesinden Tanrı'ya sığınmayı sembolize eden mavi boncuk, kamların koruyucu iyelerini sembol eden kurt dişi ve derisi gibi unsurlar nazardan korunmak için kullanılmaktadır. Bazıları gözlerinin değdiğini fark ettikleri için beğendikleri canlı ya da cansıza bakarken “tu tutu” deyip o tarafa doğru 3 kez tükürür gibi yapmaktadırlar. Bunun amacı kara iyeyi şaşırtmaktır (Kalafat, 2010a). Bu uygulama Anadolu'nun birçok şehrinde özellikle çocuklara yapılmaktadır.

Çocuk doğduğu günden itibaren nazarla karşı karşıyadır. En kötü nazar ilk 40 günde gelmektedir (Öztelli, 1952) inancına bağlı olarak ilk 40 gün bebeği ve anneyi nazardan korumanın yolları için Siirtliler farklı uygulamalar geliştirmişlerdir. Bunlardan birisi de bir varlığı zıddı ile etkileme temeline dayanan “allopati” olarak da bilinen karşıtlık ilkesidir (Esirgen, 2014). Bu, zıtlık çağrışımına dayalı olarak bir şeyi zıddı ile tedavi etme ya da zıddıyla koruma metodudur (Örnek, 1966). Örneğin: “*Yeni doğan bebeğin kakasını atmazlar, beziyle birlikte kapının eşiğine ya da beşiğinin oraya yani görülebilecek bir yere bırakırlar ki bebek nazara gelmesin.*” (KK. 154). Yeni doğan bebek, sevimli ve şirin olduğu için insanlar tarafından dikkat çekmektedir. İnsanların nazarlarından bebeği korumak için bebeğin çirkin denilebilecek tuvaletini insanların görebilecekleri yerlere bırakarak bebeğe olan nazar içerikli bakışların dağıtılması karşıtlık ilkesiyle sağlanmaktadır.

Bölgede erkek çocuklarının çok fazla nazara geldiğine inanılmaktadır. Eskiden erkek çocuk doğuranları ve erkek çocukları çok kıskanırlar ve çekemezlermiş. Erkek bebeği çok sevseler bile çok da nazar ederlermiş (KK. 113). Bölgede nazardan dolayı erkek çocuk ölümlerinin olması ve üst üste doğan kız çocuklarından sonra doğan erkek çocuğun nazara gelmesi inancı yaygındır. Bu doğrultuda; erkek çocuklarının nazardan korunması ve ölmemeleri için iki farklı uygulama geliştirmişlerdir. Bunlardan ilki karşıtlık ilkesini gösteren, erkek çocuğunu kız gibi göstermektir. Bunun için de erkek çocuğuna; küpe takmak, saçlarını uzatmak, kız elbisesi giydirmek gibi pratikler yapmışlardır. Örneğin:

“2,3,4 kızıdan sonra ilk erkek çocuk doğarsa, o erkek çocuğa nazar değmesin diye kulağına küpe takmışlardır. Babam, 3 kızıdan sonra doğmuş, öncesinde doğan erkekler ölmüşlerdir. Bu sebeple benim babama bu uygulama yapılmıştır. Belli bir yaşa kadar saçlarını kesmemişler. Babam da ölmesin diye, erkek olduğunu anlamamaları için bunları yapmışlardır. Çevredekiler babam 7 yaşında olduktan sonra onun erkek olduğunu anlamışlardır.” (KK. 33).

Bu uygulamalara ilave olarak erkek çocukları nazara gelmesin diye kız elbisesi giydirenlerin de (KK. 35) olduğu aktarılmıştır. Bu da karşıtlık ilkesine bağlı büyüsel bir uygulamadır.

Erkek çocuklarının nazardan ölmemesi için yapılan diğer dinsel-büyüsel uygulama ise; 7 renkli kumaşı, 7 komşudan alarak erkek çocuğuna uzun bir elbise dikip giydirmektir. 7 parçanın her birini Hz. Muhammed adıyla “7 Muhammed” diyerek birleştirmektedirler. 7 komşudan kumaş bulunamazsa kendilerinde olan kumaştan bu elbiseyi dikmektedirler. Kumaş renklerinde; mavi, kırmızı, sarı, yeşil mutlaka yer almalıdır. Çocuğa nazar değmesin, ölmesin yaşasın amaçlı yapılan bu entariye halk ağzında “köynek” demektedirler (KK. 34). Bunu aktaran kaynak kişinin akrabasının başına bu durum gelmiştir. Burada bahsedilen 7 renkli kumaştan olan elbise, erkek bebeğin üzerindeki nazarı kendine celbetme amaçlı olduğu için hem temas hem de karşıtlık ilkesine bağlı büyüsel bir pratik örneğidir. Elbisenin 7 parçadan olması, halkın 7 sayısının manasına verdiği önemle ilgilidir. Siirt’te genel olarak 7 sayısının kutsal olduğu inancı hakimdir. İnsanoğlunun sayıları günlük hayatta kullanmaya ihtiyaç duyması ve sayıların doğa-evren bağlantısını gözlemleyip anlamaya başlamasıyla sayılar kutsal kabul edilmiştir (Ferah, 2012). Sahada genellikle ritüeller 7 sayısı üzerinde gerçekleştirilmektedir. Bunun nedeni; İslamiyet’teki

uygulamaların genellikle 7 sayısı üzerinden yapılmasıdır. Kabe’de, Safa ve Merve tepelerinde 7 kere dönmek, kötülöklere karşı 7 Muavvizeteyn (Felak-Nas) surelerini okumak, türbe, yatır etrafında 7 kere dolanmak, 7 Uyurların adını anmak, vb. gibi sıkça yapılan bu pratiklerde 7 sayısını görmekteyiz. Halk arasında 7 sayısının kutsallığı ve ritüelin tamamlayıcı sayısı olması bilindiğı için nazar tamamen gitsin amaçlı 7 yola nazar suyu dökölmektedir. Kutsal mekanlarda 1 ya da 3 kere yapılan ritüeli az görüp sayıyı 7’ye tamamlatmaktadırlar. Burada da 7 kere Hz. Peygamber’in isminin anılması yine 7 sayısının kutsallığının Allah’ın gönderdiği son elçi olan Hz. Peygamber’in kutsaliyeti ile birleştiriciliğine dayalı dinsel bir uygulama örneğidir. Bu kutsallığa yüklenen anlamlar değışkenlik gösterse de sayılar ritüellerin sürekli içerisinde yer almıştır.

Sonuç olarak; göz uzvu hakkındaki inanış ve ritüellerin diğer uzuvlara göre daha fazla olduğı gözlemlenmiştir. Bunun sebebi nazar olgusudur. Geçiş dönemi ritüellerinde, doğum sonrası yapılan pratikler içerisinde özellikle; bebeğın gözüne sürme çekmek, limon ve anne sütü sıkamak merkez dâhil her ilçede bilinen ve sıkça yapılan uygulamalardır. Halk hekimliğı sağaltmalarında dinsel-büyüsel, madensel, hayvansal, bitkisel, telkin yollu sağaltma pratikleriyle birlikte diğer tedaviler de mevcuttur. Sahada halk hekimliğı sağaltımlarının zengin oluşu bu bölümde de gözlemlenmiştir. Diğer uzuvlarda halk hekimliğı uygulamalarından sonra nazara yönelik uygulamalar gelmektedir. Ancak burada göz, kaş ve kirpiklere yönelik diğer uygulamalar içeriğı yer alarak sistemsel sınıflandırma burada bitmiştir. Çünkü bu bölümde gözle ilgili analizlerin içeriğinde nazar olgusunun yer alması malzemeyi zenginleştirmektedir. Bu doğrultuda; nazara yönelik inanış ve uygulamaların fazla olmasından ötürü ayrıca nazar başlığı açılmış, nazar kısmı diğer bölümlerdeki geçiş dönemi, halk hekimliğı ve diğer uygulamalar başlıklarıyla ayrılmıştır. Nazara yönelik inanış ve uygulamalar içeriğinde, nazardan korunmaya yönelik; ayetel kürsi, cevşen, nâl-ı şerif, nazarlık muskaları, hamail, mühr-ü şerif, nâl-i şerif, nazarlık, nazar boncuğı ve Hz. Fatıma eli gibi unsurların analizleri yer almıştır. Kaynak kişiler nazar olan kişiye mutlaka sağaltım yapılması gerektiğini tavsiye ettikleri için nazarın sağaltımına yönelik pratiklerin de fazla olduğı tespit edilmiştir. Bunlara örnek; ateş-tütsü ve kurşun dökme yoluyla sağaltım türleri verilebilmektedir. Geçiş dönemi ritüellerinden, nazara, halk hekimliğinden, diğer uygulamalara kadar gözle ilgili yapılan inanışa dair uygulamalarda dinsel içerikli örnekler fazladır. Bölgede cami, tarikat, türbe

unsurlarına yönelik inanç kültürü yoğun olduğu için dinsel içerikli uygulamalar da fazla olmaktadır. Siirt ve ilçelerinde gözle ilgili halk hekimliğine yönelik uygulamalar da zengin bir içeriğe sahiptir. Kaynak kişiler genelde 40-50 yıl öncelerine kadar ilçelerde doktorun olmadığını, mecburi olarak “pirik” denilen tecrübeli, görmüş geçirmiş kişilere gidildiğini, piriklerin halk hekimliği rolünü üstlendiklerini ifade etmişlerdir. Bu doğrultuda, halk hekimliğinde yer alan göz hastalıklarına yönelik tedavi usullerinde; dinsel-büyüsel, madensel, bitkisel ve hayvansal em’lerle ve telkin/ırvasayla yapılan sağaltma örnekleri fazladır. Gözle ilgili diğer uygulama örneklerinde ise, dinsel-büyüsel işlemlerde yer alan; karşıtlık, temas ve taklit büyülerinden sıkça faydalanılmıştır.

4.6. Burunla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Burun (TDK, 1998): “Alınla üst dudak arasında bulunan, çıkıntılı, iki delikli koklama ve solunum organı.” (s. 361) olarak geçmektedir. Burun ile yaşam arasındaki kadim bağlantı koku alma yetisidir. Görme ve duyma organlarına tabi olmasına rağmen burun son derece; incelikli, içgüdüsel ve sezgiseldir. Burnun uzun biyolojik gelişiminin bilincin en eski ve yoğun duygusal kısımlara kadar gidebildiği bir kokuyla anlaşılmaktadır (Ronnberg & Martin, 2020). Burun keskinlik simgesi iken, ayırt edicilik, kavrayıcılık, sokuculuk, karıştırıcılık gibi manalara da gelmektedir. Burun, koku alma duyusu olduğu için avcı-toplayıcı kabileler öldürdükleri hayvanların uzun burunlarını biriktirmişlerdir. Burun, genel olarak fallik bir sembol olarak aktarılırken, erkekler büyük burun, kadınlar dişilik ve cinsel farkındalıktan ötürü küçük burun tercih etmektedirler. Japonca’da kalkık burun, gururlu, kibirli demektir. Yine Japonya’da kibirli kişiler uzun burunlu tasvir edilmektedir ve bu kişilere “tengu” denilmektedir. Burada ün peşinde olan ve Budist metinlerini kötüye kullanan rahipler ölümlerinden sonra tengu’da, uzun burunlu dağ cinlerine dönüşmektedirler. Toplumda burnunu çekiştiren kişinin yalan söylediğine inanılmaktadır. Avrupa’da ise burun kıvrırmak züppelik ya da tiksinti ifadesidir. Pinokyo’nun da burnu yalan söyledikçe uzamaktadır (Wilkinson, 2011).

Burun Üzerinden Gerçekleştirilen İkonoklazm Hareketi (Eser, 2022) adlı makalede teolojideki sembollerin eder ve görünürlük açısından ikiye ayrıldığı, bunlardan ilkinin şeffaf semboller, diğerinin ise şeffaf olmadıkları için net olmayan semboller oldukları aktarılmaktadır. Burun, görünürlük bakımından açık olması,

zamanda-mekânda değışikliğe uğramaması açısından şeffaf semboller içerisinde. Çalışmanın devamında, farklı mekanlardaki ikonların burunlarına yapılanlar üzerinden değlendirmeler yapılmıştır. Buradaki örneklerden yola çıkarak ortaya çıkan genel bir yargı şudur: “Mezopotamya halklarının dini itikadında insanlaştıran tanrılar yaşamsal kabiliyetlerini ağız ve burun sembolleri” sayesinde edinebilmişlerdir. Bunlara göre burun ikonunun var ve hüküm sahibi olabilmesi için nefes alması gerekmektedir, bu husustan dolayı da burun tüm uzuvlardan üstündür. Burun, ikonlara yaşama yetisi vermekle birlikte ikonun kudretini de ortaya çıkardığı için, tanrı ya da tanrının yeryüzündeki seçilmiş temsilcisi olan kralın yönetme gücünü de ortaya çıkarmaktadır (1495, 1505).

XIX. yüzyılda fizyonomi içerisinde yalnızca burunla ilgilenen “burun bilim” yer almaktadır. Bir erkeğin burnunun uzunluğu erkekliğinin göstergesidir, inancı Antik Roma’da yaygındır. Erkeklerde beş burun tipi tanınmaktadır: “1-Roma ya da kartal burun: Bu kararlı, sağlam, enerjik bir adamı temsil etmektedir. 2-Yunan veya düz burun: Bu zarif ve sanatsever bir karakterdir. 3-Bağlaşık veya genişleyen burun: Bu kişinin ciddi, güçlü bir düşünür olduğunu göstermektedir. 4-Şahin burun: Bu, kurnaz, anlayışlı, dünyevi bir adamı ifade etmektedir. 5-Küçük ve kalkık burun: Zayıf, kötü, nahoş, küstah bir adam olduğunu göstermektedir.” Burun şekli, yetişkin karakterini ortaya koymaktadır. Burun, göz ve ağza göre daha az şey anlatmaktadır. Yüzün tamamı gibi, burun da ifade kaslarına sahiptir ve hislerimizi burun hareketleriyle karşı tarafa gösterebilmekteyiz. Tiksintili duruma karşı burun buruşturulmakta, güvenmiyorken büzülmekte, kaygılıyken seğirmekte, öfke ve korkuda kanatları şişmekte, nefrette büzülmekte, rahatsızlıkta homurdanmaktadır. Yalan söyleyen kişi, burnuna dokunmakta ya da ovalamaktadır. Kafası karışık ya da yorgun kişi, burun köprülerini sıkırmaktadır. Hayal kırıklığına uğrayan ya da sıkılan kişi de burnunu karıştırmaktadır. Bunların hepsi kişinin kendisini rahatlatma hareketleridir. Erkek burnu sembolik jestler yapmak için sıkça kullanılmakla birlikte erkeklere ait bilinen 40’tan fazla sembolik yerel burun hareketi yer almaktadır. Örneğin burun buruna temas, Yeni Zelanda Maorilerinin ve diğer bazı kabilelerin dostane selamlaşma şeklidir. Libya ve Suriye’de kasıtlı bir burun karıştırma eylemi hakaret olarak algılanmaktadır. Normalde burun silmek bir temizlik hareketidir ancak Doğu Afrika’da özel bir sinyal olarak algılanmaktadır. Yine erkekler kadınlara göre nadiren burunlarını süslemektedirler. Burun içinden delik delip metal halka ya da

dairesel çubuklar, piercing takmak görülen örnekler arasındadır. Kadınlar daha çok hızma takmaktadırlar. Hızma takan erkekler de vardır ancak yaygın değildir (Morris, 2022).

Kadın burnunun ise, erkek burnundan daha küçük ve kokulara karşı son derece hassas oldukları aktarılmaktadır. Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki Berberiler ve Bedevilerde damat evlenirken geline altın bir burun yüzüğü hediye etmektedir. Buradaki yüzüğün büyüklüğü erkek tarafının zenginliğini göstermektedir ve sonrasında boşanma olursa reddedilen kadın kendisini korumak için yüzüğü burnunda tutmaya devam etmektedir. 17. yüzyılda yaygınlaşan burun piercinginin sol burun deliğe takılmasının âdet olması Ortadoğu'dan Hindistan'a kadar yayılmıştır. Sol burun seçilmesinin nedeni, kadının vücudunun sol tarafı üretkenliği ve doğurganlığı temsil ettiği içindir. Burna halka takılırsa (bazen bu halkanın bir ucu altın zincirle sol kulağa tutturulurdu) kadının çocuğunu daha az acı çekerek doğuracağı inancı hakimdir (Morris, 2021).

Mısırlılar kişinin vücudundaki en önemli deliği, burun deliği olarak gördükleri için mumyalama yaparken burun deliklerine karşı ayrıca özen göstermişlerdir. Yine Mısırlılar ölen bir krala sonsuz yaşam vermek için bir tanrıçanın burun deliklerinden geçen nefesin ona hayat vereceğine inanmışlardır. Bu bilgilere göre burun, ruhun arkeolojisine açılan bir kapıdır (Ronnberg & Martin, 2020). Burnun ruha açılan bir kapı olması, Eski Türklerin dini-mitolojik görüşünde de geçmektedir. Eski Türklerle göre can, kuş şeklinde düşünüldüğü için bedeni ağız veya burundan terk edebilmektedir (Beydili, 2004). Frazer da (2004) bunu aynı şekilde aktarmaktadır. Buradan "Roma burnu" övgü terimi olarak ortaya çıkmıştır. Bazı kabile toplumlarında hasta birisinin tedavisi burnunu tıkayarak yapılmaktadır. Bunun amacı, ruhunun hastalıktan dolayı vücudundan ayrılmasını engellemek içindir. Bir Eskimo geleneğinde cenaze töreninde yas tutanların burun deliklerini geyik derisi, saç veya samanla tıkadıkları, bunu yapmalarındaki amaç da kendi ruhlarının ölen kişinin ruhunu takip etmemesi içindir. Celebes adasında ciddi hastalık yaşayan kişinin burnuna balık kancaları takılmaktadır. Ruh burnundan kaçmasın amaçlı bu yapılmaktadır. Birçok kültürde cesedin burnu, ruhun içinden geçmemesi için tıkanmaktadır ve burnun ruhun ayrılma noktası olduğuna dair inanışlar yaygındır (Morris, 2022). Hayvanlar için de aynı inanç yer almaktadır. Hayvanın ruhunun yerleştiği, burun, dudaklar ve uzun kemikler onun yeniden dirilmesini sağlayacağı için muhafaza edilmelidir (Bonnefoy,

2000). Kadınlarda ve erkeklerde burna dair inanışlar ve uygulama örneklerinin dünyadaki örneklerini arttırmak mümkündür. Milletlerin burna olan bakış açılarının ve yükledikleri manaların zengin içeriklere sahip olduğunu inanışlar ve uygulamalar üzerinden görmekteyiz.

4.6.1. Siirt'te Burunla İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.6.1.1. İnanışlar

“Burnu küçük olan şanslı olur.” (KK. 50). *“Büyüklerimiz, burnu ağzına yakın olanlardan uzak durun derlerdi.”* (KK. 89) şeklinde burunla ilgili inanışlar mevcuttur. Burnu ağzına yakın olan kişinin burnu uzun demektir. Uzun burun da yalanı temsil ettiği için büyükler yalancı kişilerden uzak durulmasını tavsiye etmektedirler. Yine bölgede, burnu kaşınan kişiye misafir geleceği yorumu yapılmaktadır (KK. 88).

4.6.1.2. Uygulamalar

4.6.1.2.1. Geçiş Dönemleri

Siirt ve ilçelerinde yeni doğan bebeğe sık yapılan uygulamalardan birisi de burnu güzel olsun amaçlı burnunu çekme, itme ve düzeltme uygulamasıdır. Bu uygulama burun kemiğinin üzerinden yavaş yavaş masaj yaparak da yapılmaktadır. Yine bebeğin burnu düzgün olsun diye burun kıkırdağı ovalanmaktadır (KK. 13, KK. 33, KK. 57). Yeni doğan bebeği ilk defa kucağa aldığınız zaman burnunu 1 ya da 3 kere öpmektedirler. Öpme sayısı bu uygulamayı yapan kişiye bağlıdır. Kaynak kişi, 3 kere öpmenin daha iyi olduğunu söylemektedir (KK. 18). Kaynak kişiye neden burun öpüldüğü sorulduğunda şunları aktarmaktadır: *“Allah insanda önce burnu yaratmıştır. Bu yüzden bebek doğduğu zaman önce burnunu öperiz.”* (KK. 18). Diğer bir kaynak kişi de Allah'ın insanı ilk yarattığı zaman melekler insanın burnuna konmuşlardır, bebekler de dünyaya yeni geldikleri için burunlarına melekler konar diye bebeği ilk eline alan kişi onun burnunu öpmektedir. Hatta bebeğin ellerini de öpenler vardır (KK. 32). Bu bilgilere ek olarak anne sütüyle burnu ovalamak uygulaması da devreye girmektedir. Bunun amacı, bebeğin büyüdüğü zaman burnu eğri olmasın, düzgün olsun dıyedir (KK. 32). Kaynak kişi bu uygulamayı yaptığı için örnek burun olarak çocuklarının burnunu göstermektedir.

Bebeğin burnunun 1 kere değil 3 kere öpülmesi, öpme uygulamasına yüklenen mananın pekiştirilmesi amacıyladır. 3, 5, 7... gibi tekrarlar, uygulamadaki inancı koruma altına almak amaçlıdır. Burada meleklerin bebeğin burnuna konması inancına yönelik bebeği kucağına alan kişinin meleklerle olan sevgi ve tazimi burnu 3 kere öpme şeklinde göstermektedir. Aynı zamanda bebeğin nazar olmaması amaçlı yine 3 kere burnunun öpülmesi de söz konusudur. Nitekim *burunla ilgili nazara yönelik uygulamalar* içeriğinde bir kaynak kişi nazardan korunması amaçlı bebeğin burnunun 3 defa öpüldüğünü (KK. 50) aktarmaktadır. 3 sayısı halk kültüründe sıklıkla kullanılmaktadır. “Kapsayıcı sentez”, “mükemmellik ve bütünlük sayısı” (Schimmel, 1998) olarak temsil edilen 3 sayısına halk inanışlarında uğur, kutsallık, şifa, tedavi manaları yüklenmektedir. Türbe etrafında 3 kere dönmek, türbedeki sudan 3 kere içmek, türbe suyunu 3 kere baştan dökmek, 1 Fatiha 3 İhlas okumak vb. gibi sıkça yapılan uygulamalarda 3 sayısı yerini almaktadır. Sahada özellikle uygulamaların 3 çarşamba yapılması da sıkça görülen örnekler arasındadır. Halk, 3 sayısının kutsallığına inandığı için uygulamalarını 3 kere yaparak bir nevi bu uygulamayı da mühürlemekte, koruma altına almakta, dairesel döngüyü (kuşaktan kuşağa aktarımı) pekiştirmektedir.

4.6.1.2.2. Halk Hekimliği

Burun akıntısı için, Pervari’de sarık kök ağacı yer almaktadır. Bu ağaçtan koparılan parçayı burna sürünce şifa olmaktadır (KK. 84).

4.6.1.2.3. Nazara Yönelik Uygulamalar

Yeni doğan bebeğin burnunun öpülmesinin nedeni, Allah’ın insanda önce burnu yaratmasından dolayıdır (KK. 18). Bu yukarıda ifade edilmiştir. Buna ilaveten, nazardan korunmak amaçlı da bebeğin burnunun 3 defa öpüldüğü aktarılmaktadır. Annelerin ve babaların bebeklerine sevgi nazarı değdiği için bundan korunma amaçlı bebeği severken burnunun ucuna şaşı gözle bakarak sevilmesi tavsiye edilmektedir (KK. 50). Bu uygulama karşıtlık ilkesini içermektedir. Bebeğe nazar değmesin amaçlı şaşı gözle bakmak, gözün nazar üzerindeki etkisini dağıtmak amaçlıdır. Yine bebeği severken burnunu sıkıp bebeği ağlatmak da nazar değmesin amacıyla yapılmaktadır (KK. 50). Burada da bebeğin burnunu sıkınca canı acıdığı için onu ağlatarak yine karşıtlık ve temas ilkesine dayalı nazarı kovma düşüncesi hakimdir. Nazardan

korunmaya yönelik burna yapılan diğerk bir uygulama da burna takılan hızmadır. Hızma gümüşten olduğu için demirin nazarı çekme özelliğinden dolayı bunu tercih etmektedirler (KK. 115).

4.6.1.2.4. Diğerk Uygulamalar

Bölgede süs amaçlı burna hızma takanlar mevcuttur. Kaynak kişiler burna takılan hızmayı Arapların değilk daha çok göçerlerin ya da Kürtlerin taktıklarını ifade etmektedirler (KK. 13, KK. 19). Kaynak kişinin aktarımına göre bölgede geçici ve kalıcı dövmeyle birlikte piercing'e ilgi mevcuttur. Piercing de vücudun çeşitli yerlerine takılmaktadır. Kaynak kişi şu şekilde aktarmaktadır: *“Burna önceden süs için hızma takılmış. Günümüzde onun yerine piercing takılıyor. Gelenek görenek kültür değişimi oldukça yeni olanlara rağbet artıyor.”* (KK. 1).

Sonuç olarak; burun uzvuna yönelik sahada veri tespiti zengin değildir. Burunla ilgili genel inanış ve uygulama örneklerine yer verildikten sonra sahadaki inanışlara geçilmiştir. Sahada burun uzvu hakkındaki inanışlar azdır. Uygulamalar kısmında ise, geçiş dönemi uygulamalarına yönelik doğum kısmındaki pratikler zengindir. Ancak geçiş döneminin diğerk eşikleri olan evlilik ve ölüme yönelik uygulama örneklerine sahada rastlanılmamıştır. Burun uzvuna yönelik halk hekimliğı sağaltımı da bir tanedir. Nazara yönelik uygulamalar ise halk hekimliğine yönelik uygulamalara göre daha zengindir. Bebeğink nazardan korunmasına yönelik; burnunun öpülmesi, burnuna şaşı bakılması ve burnunun sıkılması gibi pratikler mevcuttur. Ayrıca hem süs amaçlı hem de nazardan korunmak için burna hızma takma önceleri görülen bir uygulamadır. Günümüzde daha çok süs amaçlı burna hızma ya da piercing takılmaktadır. Bu içerik de burna yönelik diğerk uygulamalar başlığında yer almıştır.

4.7. Kulakla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Kulak: “Başın her iki yanında bulunan işitme organı.” (TDK, 1998, 1399) olarak geçmektedir. Kulak, bilgeliğink sembolüdür. Büyük, uzun kulakları ve kulak memeleri olan kişilerin, çok akıllı, bilge, merhametli kişiler olduklarına inanılmaktadır. Çünkü kulak, Tanrı sözlerini duyan organdır. Kulak memelerini aşağıya doğru çeken ve uzatan ağır küpeler bilgelik ve zekayı arttırmaktadır. Erken Asya ve Doğu heykellerindeki önemli kişilerin uzun ve sarkık kulak memeleri vardır. Buda'nın vücut büyüklüğüne uygun şekilde iri kulak memeleri vardır ve bunlar onun

dünyanın sesini ve acı çekenlerin çığlıklarını duymasını, cevap vermesini sağlamaktadır. Çocuklar yaramazlık yaptıklarında kulakları çekilmektedir; çünkü kulak çekmekle, çocuğun Tanrıyla olan bilgi alışverişini uyarmak ve uyandırmak amaçlanmaktadır (Morris, 2021; Morris, 2022). Önceki zamanlarda insanlar, kulak kanalının savunmasız olduğunu düşündükleri için kulaklarını korumaya almışlardır. Vücuttaki herhangi bir delikten insan vücuduna girmeye çalışan şeytani ruhlardan, kötü güçlerden korktukları için kulağın yakınına altın veya gümüşten bir parçayla gelebilecek tehlikeli varlıkları savmaya çalışmaktadırlar. İlk küpelerin çıkış hikayesi budur. Buna bağlı kulak delmenin en az beş bin yıllık geçmişi olduğu, 1991’de Avusturyalı bir buzulda donmuş ve mumyalanmış olan bir gövdenin kulaklarında büyük delikler olduğu görülmüştür. Eski inançlarda küpe takılmasının diğer bir sebebi, küpenin kem göz ve boğulmalardan koruyacağı inancıdır. Kuzeydoğu Brezilya’nın Timbira yerlileri arasında kulak delme eylemi tüm erkek gençlerin erginlenme dönemlerinin bir parçasını oluşturmaktadır. Delinen kulaklara büyük tıkaçlar (10 cm) takılmaktadır. Bu tıkaçlar genişletilmektedir ve kulak memeleri düz, süslü, ahşap bir disk çevreleyen şerit şeklindedir. Bir erkeğin kulak disk ne kadar büyükse o kadar yakışıklı olduğu söylenmektedir. Yaşlandıkça bu disk sadece kutlamalarda takılmaktadırlar. Kızlarda da bu durum aynı şekildedir, uzun ve sarkık kulaklar güzel kızlara aittir. Kızların kulak memelerini göğüslerine kadar uzatan milletler de vardır. Kimi kültürlerde, evli kadının kulak memelerine asılı olan aksesuarlar eşi ölene kadar çıkarılmazdı. Eşi ölen kadın bu aksesuarları cenaze zamanı çıkarmaktadır. Bu da tutulan matem bir parçasını göstermektedir. Günümüzde bunun yerini her gün farklı küpeler takmak almıştır (Morris, 2021).

Kadınlarda kulak kesilmesine “kadının sünneti” gözüyle bakan kabileler mevcuttur. Doğu’da ergenlik çağındaki kızların ergenlik ritüellerinde kulaklarına delikler açılmaktadır. Mısır’da zina eden kadınların cezası, kulaklarının keskin bir bıçakla kesilmesidir. Burada zina cezası olarak kulağın kesilmesi, kulakla kadının genital organının benzemesinden ötürüdür. Bu sebeple birçok kültürde kulak, kadınların genital organı gibi görülmektedir. Sembolik olarak kulağın biçimi sarmalı yapısından dolayı deniz kabuğuna benzetilmektedir. Deniz kabuğu da vulva¹⁰⁰ ile yani kadının genital bölgesiyle bağlantılı bir doğum simgesi olduğu için kulaktan doğan tanrıların kaynağı buna dayanmaktadır. Mitik kaynaklarda bazı özel insanların

¹⁰⁰ Kadının dış genital organlarına verilen isimdir (Akçiçek, 2018).

annelerinin kulağından doğduğuna rastlanılmaktadır. Hindu Güneş Tanrısı Surya'nın oğlu Karna da bu şekilde doğmuştur. Bazı efsanelerde Buda'nın da annesinin kulağından dünyaya geldiği aktarılmaktadır. Yine Hristiyan sanatında Kutsal Ruh bazen Meryem Ana'nın kulağına giren bir güvercin şeklinde de temsil edilmektedir (Cooper, 1992; Wilkinson, 2011; Morris, 2021). I. Elizabeth zamanında erkek küpeleri modadır, Shakespeare'in sol kulağında altın küpe yer almıştır. Kulağa takılan piercing ya da halkalar, “kapının koruyucu” vazifesini görmektedir. Bunlar kulağa yerleştikten sonra tüm saçmalıkların dışarıda bırakılacağı, yalnızca akıllı olan bilgilerin içeri alınacağı anlamını içermektedir Morris, 2022).

Hindu, Budist veya Çin figürlerinde yer alan uzun kulaklar, kraliyet, manevi otorite veya büyüklüğün temsilidir. Sivri kulaklar ise, şeytanlarla ilişkilendirilmektedir (Cooper, 1992). Kulak yaşam soluğuyla da ilişkilendirilmektedir. Mısır ölü gömme sanatında kulakların tanrıların duaları duymasına yardımcı olduğuna inanıldığı için özellikle kulaklı mezar taşı denilen taşlar yapmışlardır (Wilkinson, 2011). Mısırlı zanaatkarlar sağ kulağın doğumu, sol kulağın ölümü simgelediğini, bu sebeple sol kulağın uğursuz olduğu inancına sahiptiler (Ronnberg & Martin, 2020). Bu doğrultuda; Altaylıların cenaze merasimlerinde yüzlerini ve kulaklarını bıçakla kesmelerinin nedeni bu olabilir (Bonney, 2000).

Kulak memesine dokunma, farklı ülkelerde farklı anlamlara gelmektedir. Örneğin, İtalya ve Yugoslavya gibi bazı ülkelerde, bir erkeğe karşı bunu yapmak tehlikelidir, adamın kadınsı olduğunu ve küpe takması gerektiği iması yer almaktadır. Yunanistan ve Türkiye’de kulak memesine dokunma ve çekme cezaya yönelik bir uyarıdır (Morris, 2022). Kulakla ilgili inanış ve uygulama örnekleri arttırılabilmektedir. Burada kısaca bahsedilmiştir. Aşağıda sahadaki kulakla ilgili inanış ve uygulama örneklerine yer verilmiştir:

4.7.1. Siirt'te Kulakla İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.7.1.1. İnanışlar

Kulak çınlamasına dair Siirt ve ilçelerinde sıklıkla aktarılan inanış şudur: “Kulak çınlarsa, misafir gelecek deriz.” (KK. 5, KK. 57). Bunlara ilave olarak kulak çınlamasına yönelik aktarılan şunlardır: “Kulak çınlamasında, Hz. Peygamber ümmetinden bahsediyordur diye düşünürüz.” (KK. 37). Sağ ve sol kulak çınlamasında: “Sağ kulağınız çınlıyorsa birisi sizi övüyordur. Sol kulak çınlaması için iyi değildir

derler.” (KK. 84) şeklinde kulağa yönelik inanışlar yer almaktadır. Eski inanışlarda kulak çınlamasının kaynağının insanı koruyan ruhtan kaynaklandığı aktarılmaktadır. İnsanı koruyan, atalardan kalan koruyucu ruh, işlemlerini kulak üzerinden yapmaktadır. Koruyucu ruh, koruduğu kişiyi kulak çınlamasıyla uyarmakta, eğer koruduğu kişiyi bir müddet terk ediyorsa bunu sağ kulaktan yapmakta, sol kulağı da geri dönüş yeri olarak kullanmaktadır (Bonnefoy, 2000). Kulak çınlamasına yönelik uygulama örnekleri kulak uzvuna yönelik diğer uygulamalar bölümünde mevcuttur.

4.7.1.2. Uygulamalar

4.7.1.2.1. Geçiş Dönemleri

Kulak uzvuna yönelik geçiş dönemleri uygulamalarında doğum üzerine örnekler mevcuttur. Doğum esnasında kadının doğumu kolaylaşsın diye kulağına *Farac-Ferec Duası* okunmaktadır. Kadının doğumu zor oluyorsa hastanede bu uygulama yapılmaktadır (KK. 35, KK. 86). Bu duanın içeriğinde, kişinin zor halden kurtulup kolay bir vaziyete geçmesi için niyazlar yer almaktadır.

Doğumdan sonra ise bebeğin kulağına yönelik uygulamalar başlamaktadır. Bebeğin ilk emzirilmesinden önce kulağına ezan ile sela okunup isim söylenmektedir (KK. 75). Bu dinsel bir ritüeldir. Sonrasında bebeklerin kulakları kepçe olmasın, düz ve güzel olsun amaçlı ince bir havlu ya da tülbentle bağlanmaktadır. Bir ay tülbentle bağlı kalan bebekler mevcuttur (KK. 6, KK. 14, KK. 25, KK. 32). Bebeğe yapılan diğer bir uygulama da anne sütünü emmesi içindir. Anne sütünü emmeyen bebeklerin iki kulaklarından tutup yukarı doğru hafif kaldırıncı bebek emmeye başlamaktadır (KK. 5).

4.7.1.2.2. Halk Hekimliği

Kulak uzvuna yönelik halk hekimliği sağaltmalarında; anne sütü, madensel, hayvansal, bitkisel, parpılama ve diğer yollu sağaltmalar yer almaktadır.

Sahada kulak ağrılarınin sağaltımına yönelik pratikler zengindir. Bunlardan en sık başvurulanı, anne sütüdür. Bebeklerin kulakları ağrıdığı zaman anne sütü damlatmak bölgede yaygın bir sağaltım örneğidir. Kulak ağrısı için anne sütü günde 1-2 kere 3 damla şeklinde yapılmaktadır (KK. 122). Bazıları, şeftali yaprağını dövünce bundan çıkan yeşil suya anne sütünü damlatıp bu birleşimi hasta kulağa

bırakılmaktadırlar (KK. 32, KK. 38). Bu da anne sütüyle birlikte bitkisel kökenli sağaltım örneğidir. Bazıları da anne sütüne tuz damlatıp kulağa sürmektedir (KK. 36). Anne sütü bebek ve çocukların ağrılarında sıkça başvurulur. Önceki örneklerde anne sütünün faydalarına değinilmiştir. Tuz da halk sağaltımlarında sıkça başvurulur. Kurtarıcı madensel kökenli bir sağaltım maddesidir. Şifa, tedavi etme, onarma ve hasta yeri yenileme gibi özellikleri vardır. Yaradan, uçuklara, siğillerden, uyuza, dalak, saçkıran, boğaz ağrısı, bademcik şişmesi, baş ağrısı ve zehirlenmelere kadar birçok hastalık için tuz kullanılmaktadır (Gözaydın, 1976). Anadolu’da yaraya tuz basmak tabiri buradan gelmektedir. Adana’da; sırt, omuz, bel ağrılarında, çocuğu olmayan kadına, siğilden, sarılığa, yılan, akrep sokmalarında, vereme, boğaz ağrısından, düşme, çarpmaya kadar ve daha birçok hastalığın sağaltımında tuza başvurulmaktadır. Örneğin boğazı ağrıyan birinin boğazına tuzla ovalama yapılmakta ve sonrasında tuz yalattırılmaktadır (Çağınlar, 2004). Bu örnekleri Siirt ve ilçelerinde de görmek mümkündür.

Sahada kulak ağrısı için yapılan diğer bir uygulama örneği ise, balmumuyla çocukların kulaklarının temizlenmesidir (KK. 62). Balmumu, hayvansal kökenli sağaltım unsurudur. Başka bir uygulama da sigaranın dumanını çocukların kulaklarına üfleme. Bunun ağrıyan yeri uyuşturduğu için ağrıyı direkt kestiği (KK. 127) aktarılmaktadır.

Diğer bir hastalık olan sarılık için özellikle dil altı ve kulak arkası kesilme ya da jiletleme olayı bölgede sıkça yapılan bir uygulamadır: *“Birisi sarılık olduğu zaman dil altı ve kulak arkası kesilmekte ya da jilet atılmaktadır. Bazıları bunu Kurtalan’da bir ziyaret yeri var orada özellikle yapmaktadırlar. Pervari’de ve Baykan’da da aynı uygulama yapılmaktadır.”* (KK. 12, KK. 55, KK. 67, KK. 86, KK. 146). Kulak arkası kesme ya da jiletleme, parpılama denilen; hastaya bir sağaltım aracıyla yapılan usullerdir.

4.7.1.2.3. Nazara Yönelik Uygulamalar

Siirt’in ilçelerinde nazara yönelik kulak uzvuna sıkça yapılan uygulama örneği, üst üste kız doğumundan sonra olan erkek çocuğuna nazar değmesin amaçlı küpe takmaktır. Doğan bu erkek çocuğuna çok önem vermektedirler (KK. 40, KK. 45, KK. 57). Burada karşıtlık ilkesi devreye girmektedir. Çocuğu kız gibi göstererek nazar olmasını engellemek amaçlanmaktadır. Kaynak kişi, eskiden %80 çocukların

hastalıklarla öldüğünü, mezarların 1 yaş, 6 aylık çocuklarla dolu olduğunu (KK. 45) aktarmaktadır.

4.7.1.2.4. Diğer Uygulamalar

4.7.1.2.4.1. Küpe Takma

Sahada kız bebeklerin kulaklarına ilk defa küpe takmakla ilgili uygulama örneği pek yoktur. Yezidilerde ilk küpeyi dayı ya da teyze hediye almaktadır. İlk küpe takılırken özel bir uygulama yer almamaktadır (KK. 57). Siirt merkezde ise, kimi kaynak kişiler 2-3 yaşlarında kimisi de daha erken küpe takmaktadır. Önceleri ilk küpeyi nisan yağmurunun suyunu zezem suyu niyetine alıp çocuğun kulak memesini bu suyla yumuşatıp iğneyle kulağı delenler yer almıştır: *“Nisan yağmuru şifadır. Yağmur yağmaya başladı, torunu dışarı çıkartıp kulağını yağmur suyuyla ıslatıp iğneyle deldim. Kulağının ucuna ip taktım.”* (KK. 121). Bu uygulamayı genelde göçerler yapmaktadır. Kimileri de bu uygulamayı yapmadan direkt küpeyi takmaktadır (KK. 32).

4.7.1.2.4.2. Kulak Çınlaması

Sahada kulak çınlayınca Hz. Peygamber’e salavat getirme uygulaması yer almaktadır. Kulak çınlamasının nedenini: *“Hz. Fatıma’nın atı ayağını yere vurduğu zaman o sallantıdan imanlı olan kişilerin kulakları çınlarmış”* (KK. 5) inancına bağlamaktadırlar. Bu sebeple büyükler kulaklarını çınladığı zaman tavsiyelerde bulunmaktadırlar: *“Kulak çınlarsa, birisi benden bahsediyor; hayırlar, güzellikler söyleyelim şeklinde dua ederlerdi.”* (KK. 77, KK. 147). *“Şikâyet etmeyin, sessizce salavat getirin.”* (KK. 46, KK. 77, KK. 88). Bununla alakalı hadis-i şerifte aktarılmıştır: *“Sizden birinizin kulağı çınladığı zaman beni hatırlasın, bana salavat getirsin ve şöyle desin: Zekerallahu bihayrin men zekerani bih. Beni ananı Allah da hayırla ansın.”* (Câmiü’s-Sağîr, 214)

Sonuç olarak; sahada kulak uzvuna yönelik inanış ve uygulama örnekleri azdır. İnanışlarda yer alan kulak çınlaması hakkındaki düşünceleri kulak uzvuna yönelik diğer uygulamalar kısmında yer alan pratikler desteklemektedir. Geçiş dönemleri uygulamalarında diğer uzuvlarda da olduğu üzere doğum dönemine yönelik uygulamalar mevcuttur. Sahada diğer geçiş dönemlerinden (evlilik-ölüm) öte doğum

dönemine daha çok öncelik ve önem verildiği gözlemlenmiştir. Doğum ritüelleri aksamamaktadır. Yeni doğan bebeğin baş uzvundaki diğer bütün uzuvların düzgün ve güzel olması için uygulamalar yapılmaktadır. Kulak uzvuna yönelik evlilik ve ölüm eşiklerine dair ise sahada veri derlenmemiştir. Halk hekimliği sağaltımlarına yönelik örnekler mevcuttur. Hayvansaldan, bitkisele, parpılamadan diğer usullere yönelik sağaltımlar içeriğiyle halk hekimliği uygulamaları zengindir. Nazara yönelik uygulamalarda sahada karşılaşılan bir tane uygulama vardır ve bu da erkek bebeğin kulağına küpe takmadır. Bölgede bu uygulama nazarın olmamasına ya da kesilmesine yönelik erkek bebeklere sık yapılan bir uygulamadır. Son olarak diğer uygulamalar içeriği de 2 başlıktan oluşarak diğer içerikler gibi azdır. Bu kısımda da küpe takmak ve kulak çınlamasına yönelik uygulamalar yer almaktadır.

4.8. Ağız, Dudak, Dil, Damak, Çene ve Yanakla İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Bu kısımda ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanakla birlikte ses ve nefes unsurları hakkındaki inanış ve yorumlar birlikte ele alınacaktır:

Kaynaklarda genellikle ağız uzvuyla birlikte dudak, dil, damak, çene de birlikte yer almaktadır. Ağız (TDK, 1998): “Yüzde, avurtlarla iki çene arasında, ses çıkarmaya, soluk alıp vermeye ve besinleri içine almaya yarayan boşluk” (s. 38); dil, “ağız boşluğunda tatmaya, yutkunmaya, sesleri boğumlamaya yarayan etli, uzun, hareketli organ: tat alma organı” (s. 459) iken; dudaklar, “ağzın, dişleri örten ve dışarıya doğru az veya çok kıvrılan üst ve alt kenarlarından her biri” (s. 522) ; damak, “ağız boşluğunun tavanı” (s. 586), çene; “omurgalılardan kemik veya kıkırdak ile desteklenen, altlı üstlü dişleri taşıyan ve ağzın açılıp kapanmasını sağlayan parça” (s. 640) olarak geçmektedir. Ağız bahsedilen uzuvları da içerisine alarak bütünü sembolize etmektedir. Ağız, alt uçta karşılığı olan anüse kadarki beslenme kanalının başlangıcı ve sindirimin temel işlevindedir. Dişler yiyecekleri çiğnemekte, tükürük bezleri sindirim salgılamakta, dil tat alıp yalayıp yutmakta, dudaklar kavramakta, emmekte ve şapırdatmaktadır. Bunlarla birlikte ağız yiyeceğin sahibi olmakla birlikte; hayat, ruh, söz, yaratılış olarak nefesi taşımaktadır (Ronnberg & Martin, 2020; Walker, 1988). Hint efsanesinde, Tanrı Krişna’nın annesi onu eğlendirmek amaçlı ağzını açınca tüm evreni ona ağzında göstermektedir. Hindu yaratılış mitinde, diğer tanrılar ilk tanrı Prajapati’nin ağzından doğmuşlardır. Mısır mitolojisinde, Tanrı Atum’un

ağızından Şu “nefes Tanrısı” ve Tefnut “tükürük-nem Tanrısı” adında iki çocuğu doğmuştur. Eski Mısırlıların gömdükleri mumyaların ağızlarını açtıkları törende, yaşamını teslim eden kişinin ağzını açmasıyla yaşam gücünü tekrardan kazandığına inanılmaktadır (Biedermann, 1994). Bu sebeple Hindistan’ın bazı bölgelerinde ölen kişinin ağzına inci koymaktadırlar ki, kişi yeniden doğumu bu inciyle sağlamış olacaktır (Ateş, 2001). Doğum ve ölüm ritüelleri, yeniden oluşum, canlılık, varlık ve yokluk tezatlıkları örneklerde olduğu üzere ağız üzerinden gerçekleşmektedir.

Beden sembolizasyonundaki en temel ilişki organ ile işlevi arasındaki ilişkidir. Mısır hiyerogliflerinde ağız, konuşmanın gücünü ve yaratıcı kelimeyi temsil ettiği için yaratıcı gücün bozulmamış yayılımıdır. Guénon da ağzın, bütünsel bilinci temsil ettiğini aktarmaktadır. Ağız, iç ve dış dünyaların birleşme noktasıdır. İki dünyanın birbirine kenetlenmesini sağlayan üst ve alt dişlerdir (Cirlot, 2001). Diğer bir açıdan ağız; ana tanrıçaların parçalayıcı, yiyip bitiren yönünü temsil etmekle birlikte yeraltı dünyasına girişin veya balinanın karnının simgesi olmakla birlikte de bir nehir ağzı; başka bir aleme ve birlik okyanusuna erişimin kapısı ya da sembolizmi olarak aktarılmaktadır. Aztek ikonografisinde açık ve büyük bir ağız, her şeyi toparlayan, içine alan bir toprağı yansıtmaktadır. Ağzı açmak, yargıdır, konuşmanın gücünü göstermektedir. “Altın ağız, Buda’nın değerli bir doktrindir.” (Cooper, 1992) Ağza yüklenen manalar fazla olduğu için heykellerde ya da tasvirlerde de bazen bir meleğin dudakları bazen de bir canavarın çenesi ağız olarak gösterilmektedir (Wilkinson, 2011).

İnanışlara göre, kuş şeklinde düşünülen can ağızdan ya da burundan çıkabilmektedir (Beydili, 2004). Ruhun ağızdan çıktığı inancı (Frazer, 2004) sıkça aktarılan bir inanış olmakla birlikte ruhun girişinin de “baş, ağız, koltuk altı vb.” uzuvlardan olduğu aktarılmaktadır. Bu uzuvlar yukarı gökle ilişkilidir (Lvova vd., 2013). Bu sebeple eski kabileler ağzın kutsallığına inanmışlardır. Yeni Zelanda’da kutsal bir kişinin tırağını, battaniyesini kullanmak ya da dudaklarını değdirdiği kaptan içmek suçtur. Kutsal başkan, dudaklarıyla su kabına asla dokunamadığı için ellerini ağzına yaklaştırarak kaptan içebilmektedir. Ağzını temas ettiği nesneye kutsallığı geçeceği inancından dolayı o nesne bir daha kullanılmaz düşüncesiyle kutsal kişilerde ağızla temas asla yoktur (Shortland, 1856; Frazer, 2004).

Öpme, esneme, tükürme, sesin çıkması, selamlama vb. gibi eylemlerin hepsi ağızdan olmaktadır. Bunlar içerisinde tükürmenin farklı bir geçmişi yer almaktadır.

Tükürük, ağızdan çıktığı için tükürenin ruhunu içermektedir. Bu sebeple kişiye büyü yapmak isteyenler tükürüğünü alıp ona yapabilmektedirler. Bu sebeple büyük kabile görevlileri, tükürüklerini saklamışlardır. Tükürüğün büyü gücü vardır. Bir pazarlıkta ve dövüşçüler kapışmadan önce kendi avuç içlerine tükürmektedirler. Bir kişi nazar olmasın diye ya üzerine tükürmekte ya da nazar olan kişinin yanından geçenler kişideki nazarın tehlikesinden dolayı yere tükürmektedirler (Morris, 2022). Ağızın kutsallığına bağlı tükürüğün de burada kutsal kabul edilmesi söz konusudur. Diğer bir husus da ağızla olan selamlama şeklidir. Batı kültüründe el sıkışma ile olan selamlama Arap kültürlerinde yerini ağızla selam vermeye bırakmaktadır. Sağ elin ilk iki parmağı dudaklara getirilerek, dudaklara kısa süre dokundurulduktan sonra baş eğilirken el hafifçe öne doğru sallanmaktadır. Bu bir Arap'ın iki parmağının sırayla göğsüne, ağzına ve alına dokundurduğu selamlama ritüelidir ve: “size kalbimi, ruhumu ve kafamı sunuyorum.” anlamı taşımaktadır (Morris, 2022). Bu örnekleri arttırmak mümkündür.

Dil, konuşma gibi güçlü bir yetkinlik misyonu açısından Tanrı'nın sesini simgelemektedir. Etli dile sahip olmak Doğu sanatında iblislerin özellikleri arasındadır. Doğu'da dil çıkarmak, karanlığın aydınlığa dönüştüğünün sembolü olarak apotropaik¹⁰¹ selamlama usulüdür. Dünya inançlarında; Buda'nın vecizeleri okuyan ve bunlarla alakalı bilgileri yayan uzun bir dili vardır. Çin'de dil ve boynuz doğaüstü bir güç olarak bilinmektedir. Mısırlılarda uzun dil Tanrı Bess'indir (Cooper, 1992). Asya ülkelerinde uzatılmış dil, iktidar ve yaşam gücünün temsiliydi, çünkü dudakların arasındaki dil kutsalı taklit etmektedir¹⁰² (Walker, 1988). Hindu Tanrıçası Kali'nin büyükçe açılmış gözleri ve korkutucu, aleve benzer çıkardığı dilinden dolayı Hindu yıkım tanrısı olarak bilinmektedir. Alev gibi titreşen dili insanın cehaletiyle alayı temsil etmektedir. Dil, gücü temsil ettiği için, savaştan önce Yeni Zelanda'nın Maori kabile üyeleri düşmanlarını uyarmak ve Tanrılarını çağırmak için şiddetli bir dans yaparlar ve bu dansa meydan okuma ifadesi olarak dil çıkarırlardı (Wilkinson, 2011).

Dudaklar hakkında, Güney Etiyopya'daki Surmalı kızların yirmili yaşlarda, evlenmeden altı ay önce, alt veya üst dudaklarının kesilmekte olup oyulan bu deliğe “labret” adı verilen bir küçük tabak konulduğu aktarılmaktadır. Bu küçük tabak

¹⁰¹ Kötülüğü engellemeye ya da uzaklaştırmaya çalışan nesneleri, eylemleri ifade eden bir kavramdır (<https://www.treccani.it/vocabolario/apotropaico/>).

¹⁰² Dilin dünyadaki dinlerdeki sembollerine dair ayrıntılı bilgi için bk.: (Walker, 1988).

dudağın dışarı doğru esneyerek genişlemesine neden olmaktadır. Evlenecek kızlarda bu tabakların olması zorunludur ve bu tabaklar kadının toplumdaki statüsünü göstermektedir. Tabaklar zamanla büyümekte en sonunda bir yemek tabağı koyulabilmekte ve dudak genişletilmektedir. Dudağa konulan tabağın büyüklüğü kadının değerini göstermekle birlikte hem kadının güzelliği için kriter hem de evlenmesi hususu için önemlidir. Bu olay, Afrika kabilelerinin birçoğunda yer almaktadır. Sudan'daki Shilluklar kadınların dudaklarında mavi lekeler görmekten hoşlanmakla birlikte, Japon Ainular, çocukluktan yetişkin çağa kadar ağızdan kulaklara değin dövme yapmaktadırlar (Morris, 2021).

Yanak (TDK, 1998): “Yüzün göz, kulak ve burun arasındaki bölümü” dür (s. 2380). Kadınların yumuşak ve pürüzsüz yanakları çok eski zamandan beri güzellik, masumiyet ve alçakgönüllülüğü temsil etmektedir. Bebekler yanaklarını ebeveynlerinin yanaklarına koydukları zaman sevgiden dolayı güven bağı kurmaktadırlar. Yanaklar kişilerin vücutlarındaki en sevecen ve yumuşak tarafı temsil etmektedir. Aynı zamanda kişinin gerçek hislerini de en iyi şekilde ortaya koyan bir bölgedir. İnsanların duygusal durumları yanakta ortaya çıkmaktadır. Utanıldığı ya da çekinildiği zaman yanaklar kızarmaktadır. Yanakların kızarması bakireliğe has bir göstergedir. Gelin olacak kişinin yanakları kızarmaktadır. Yanakları kızarmayan kadın ya cinselliğin farkında değildir ya da bu konuda arsız olduğunu göstermektedir. Parlak kırmızı yanak çok öfkeyi, saldırısı engellenmiş bir insanın ruh halini temsil etmektedir. Çok korkan kadının yanakları ise soluklaşmaktadır. Önceki zamanlarda yas tutan kişiler yanaklarını tırmalayıp kanatmışlardır. Eski Roma'da bu abartılınca yasaklanmıştır. Çünkü yanak edep ve ar duygusunu temsil etmektedir Renkten sonra yanakların şekli de önemlidir. Gamzeli yanak, Tanrı'nın parmağının izi olarak bilinmektedir (Morris, 2021).

Ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanak uzuvları hakkındaki bilgiler fazladır. Burada bu uzuvların genel sembollerine kısaca yer verilerek sahadaki örnek analizlere devam edilecektir:

4.8.1. Siirt'te Ağız, Dudak, Dil, Damak, Çene ve Yanakla İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.8.1.1. İnanışlar

Sahada, ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanak uzuvları hakkında analiz elde edilememiştir.

4.8.1.2. Uygulamalar

4.8.1.2.1. Geçiş Dönemleri

4.8.1.2.1.1. Doğum

Doğum öncesi ve sonrası bebek ve annenin *ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanak uzuvlarına* yapılan bazı uygulamalar vardır. Bu uygulamaların bazıları anne ve bebeğe birlikte yapılmaktadır, bazıları ise ayrı ayrı yapılmaktadır. Burada teker teker örneklerle yer verilecektir: Öncelikle doğum yapacak kadının doğumunun kolaylaşması için Kur'an-ı Kerim'i kadının ağzına doğru yaklaştırarak, Kur'an'ın içinden kadının ağzına su dökmektedirler. Su az şekilde dökülmekte, Kur'an'daki yazıları yıpratmamaktadır. Bu az duyulan bir dinsel uygulamadır (KK. 50). Kur'an-ı Kerim şifadır inancına bağlı, ondan akan suyun doğum yapacak kadının ağzına girmesi de kadına şifa olur, rahat doğum yapar düşüncesi hakimdir.

Doğum süreci ve sonrası kadın için önemli ve hassas bir süreçtir. Dünya Sağlık Örgütü, doğum sonrası dönemin, bebeğin doğumundan sonraki 42 gün olduğunu ve bu süreçte anne-bebek ölümlerine sıklıkla rastlanılmasından ötürü dikkat edilmesi gereken kritik bir süreçte bulunduğunu aktarmaktadır. Bu sebeple anne-bebek ölümlerinin azalması için doğum sonrası bakım hizmetlerine dikkat edilmelidir (WHO, 2022). Bu bilgilere bağlı olarak doğumdan sonra kadının bedeninde değişimler olduğu için doğum yapan kadının kendisine dikkat etmesi gerekmektedir. Doğumdan sonra kadın bedeni kendisini salmaktadır. Sahadaki uygulamada; kadının salınan bedenini hastalıklardan korumak amaçlı ağız, çenesi, dişleri dâhil her tarafı sarılmaktadır. Önceleri yazın doğum yapan kadın bile sarılmıştır. Kaynak kişi, önceden yazın doğum yapan kadının dişleri dökülmesin diye onu pervanenin önüne dahi getirmediğini aktarmaktadır. Eğer kadının bütün bedeni sarılmadıysa dişlerine ve ağzına soğuk, yel girmesin diye en azından ağzını tülbentle sarılmalıdır (KK. 88).

Bu uygulama önceleri sıklıkla yapılmakta iken yeni nesil için uğraşılması gereken, ayrıntılı bir durum olmasından dolayı pek tercih edilmemektedir. Günümüzde aynı uygulama bebeğe yapılmaktadır. Bebek doğduktan sonra yüzü, çenesi dâhil yuvarlak ve güzel olsun diye başından çenesine kadar sıkı şekilde bir tülbentle bağlanmaktadır (KK. 24). Yine bebeğin yeni doğduğu zaman çene yapısı oluşmadığı için çenesi güzel olsun amaçlı çene bölgesine masaj yapmaktadırlar. Gamzeleri olsun, yanağında gamze güzel şekil alsın amaçlı doğduğu ilk günden 40 güne kadar yanaklarına elleriyle bastırmaktadırlar (KK. 32, KK. 98). Kaynak kişi ayrıca bebeğin çenesinin güzel, çukurlu olmasını isteyen kadının, hamileyken ayva yemesini tavsiye etmektedir (KK. 63). Bu uygulamaların benzeri damak için de geçerlidir. Kaynak kişi annesinin, yeni doğan bebeğin damağına baş parmağını koyup bebeği yukarı doğru sallandırıdığını aktarmaktadır. Bunu yapma sebebi ise, damak yapısı düzgün şekil alsın, çocuk düzgün konuşsun diyedir (KK. 32, KK. 33).

Sahada, yeni doğan bebeğin ağzına zemzem suyu ve hurma sürme yaygın bilinen uygulamalardandır. Şerbet içirme, ayrıca evde başka bir şey yoksa bebeğin ağzına aç kalmasın diye, toz şeker sürme yapılan diğer uygulamalar arasındadır (KK. 61, KK. 155). Bunun ayrıntılı şekli ise, bebek ve anne için 3 tane hurmanın her birine Yasin-i Şerif okunmaktadır. İlkinde anne, doğum sancısı başladığı zaman yemektedir ki, doğumu kolaylaşsın. İkincisini, emzirmeden önce yine anne yemektedir ki, sütü bol gelsin. Üçüncüsünü de zemzem suyuyla ezip çocuğun damağına koymaktadırlar. Bu uygulama sünnettir. Çocuğun daha zeki, hafızasının kuvvetli, dilinin keskin, berrak olması için bu uygulama yapılmaktadır (KK. 75). Kaynak kişi 3 çocuğuna da bunu yaptığını ve çocuklarının bahsettiği şekilde akıllı olduklarını aktarmaktadır.

Büyükler, doğum sonrası bebeğin ağzının kokmaması için banyodan önce bebeğin emzirilmemesi gerektiğini söylemektedirler. Banyodan hemen sonra süt verilen bebeğin ağzının kokacağını (KK. 34) ifade etmektedirler.

4.8.1.2.1.2. Evlilik

Gelin yeni evine girerken evine tatlı gelsin, evinde hoş olsun amaçlı kaynanası bal ya da pekmezden gelinin ağzına sürmektedir (KK. 50). Bu uygulamanın amacı yeni evli çiftin evlerinde tatlı ve güzel geçimle oturmaları içindir. Kaynana, gelin kızın ağzını tatlandırmaktadır ki, gelin de oğlunu tatlandırsın ve mutlu etsin. Bu amaçla gelin

ve damada bir şekeri ikiye bölüp yedirme, şerbet içirme de yer almaktadır (KK. 18, KK. 75). Bu uygulamaların çiftin eve girmeden önce yapılmasına dikkat edilmektedir.

4.8.1.2.1.3. Ölüm

Sekerat, kişinin son anlarını yaşadığı, yaşam ve ölüm arasındaki son zamanlarıdır. Ölecek kişi, ölüm esnasında susuz kalmasın ve ölümü zor olmasın amaçlı ağzı ve dudakları pamuklu suyla ya da zemzemle ıslatılmaktadır. Çay kaşığıyla ağzına bal sürenler ve şerbet damlatanlar da yer almaktadır. Kaynak kişi bu uygulamayı kayınpederine yapmıştır. Kişi öldükten sonra çenesi bağlanmaktadır. Kişinin çenesinin bağlanmasının nedeni, öldükten sonra ağzı açık kalmasın, ağzından kan akmasın dıyedir (KK. 18, KK. 24, KK. 31, KK. 65). Aktarılan bu uygulamalar ölecek kişinin kolay, rahat ve huzurlu ölmesi içindir.

4.8.1.2.2. Halk Hekimliği

Bu içerikteki halk hekimliğine yönelik sağaltmalar; dinsel-büyüsel, madensel, bitkisel, hayvansal, parpılama, telkin ve diğer sağaltmalar şeklindedir.

Kişide ağız kokusu olmaması için bebeklikle birlikte ağız tuzlanmaktadır. Sabahları aç karnına 3 gün boyunca bebeğin ağız tuzlanmaktadır. Bu tuzlama uygulamasının 3 günü aşmaması gerekmektedir. Normalde bebeğin tüm bedeni tuzlanmakta buna ağız da dâhil edilmektedir. Kaynak kişi, bazı kişilerin yanında otururken ağız kokusundan yanlarında oturulmadığını, bu kişilerin genelde küçükken tuzlanmamış kişiler olduğunu aktarmaktadır (KK. 127). Tuz, madensel sağaltım örneğidir. Tuz, bedendeki kötü kokuların gitmesini, bedenin sıkılaşmasını, toplanmasını sağlamaktadır. Tuzun, nazardan halk hekimliğine kadar birçok alanda faydası vardır. Tuz, hayatı, ölümsüzlüğü, bozulmazlığı, kalıcılığı, bilgeliği temsil etmektedir. Hatta Greko-Romen kültüründe tuz önemli bir yerdeydi ve kötü ruhları kovmak için 8 günlük Romalı bebeklerin dudaklarına yerleştirilmektedir. Bazı kutsama törenlerinde kutsal suda tuz kullanmışlardır (Cooper, 1992). Tuzun kıymeti Anadolu'da da bilindiği için birçok ritüelde karşımıza gelmektedir.

Diğer bir ağız hastalığı pamukçuktur. Ağızda çıkan pamukçukların sağaltımı için bitkisel em olan bademi dövüp şekerle karıştırarak tülbent yardımıyla ağızlarına sürmektedirler (KK. 49, KK. 67). Bunu küçük çocuklardan büyüklere kadar uygulamaktadırlar. Ayrıca mavi mürekkep gibi bir doğal ilacın olduğunu, onu da ağza

damlattıklarını aktarmaktadırlar (KK. 106). Ağız yaraları için Pervari’de kayalıktan çıkan kırmızı tozu öğütmektedirler. Yaralara iyi gelmektedir (KK. 84). Yine ağız yaraları için kaynak kişinin aktarımına göre 150-200 yıldır ninesinin babasından nakledilen 16-17 otun karışımı olan bir ilaç mevcuttur. Bu ilacın ağız yaralarına birebir olduğu, bebeklerin yara olan her yerine, büyüklerin de uyumadan önce ağızlarına koyup uyudukları (KK. 84) söylenilmektedir. Bu ilacı yapan kişi torunlarına ücretsiz şekilde dağıtımını yapmalarını istemiştir. Bu örnekler de madensel ve bitkisel sağıltım içerisinde yer almaktadır. Bunların dışında sahada ağızda aft, pamukçuk ve dudak uçuğu için de ateşle yakarak tedavi yapanlar mevcuttur (KK. 38). Ayrıca kaynak kişiler şu bilgiler eklemektedirler: *“Sabah kalktığınızda dudağınızda uçuk çıkmışsa bir demir parçası, kaşık olabilir başka bir alet olabilir ama mutlaka demir olması gerekir, onu üzerine koyarsanız iyileşmektedir.”* (KK. 92, KK. 93, KK. 94). Burada dudaktaki hastalığı demir olan maddeye göçürme söz konusudur. Ağızdaki pamukçuğun şifası için yapılan diğer bir sağıltım örneği de Teylani köyünde Kadiri şeyhlerinden birisinin ziyaretine hastayı götürmektir. Bölgede pamukçuk hastalığına “kadiri şeyhlerinin hastalığı” denilmektedir. Kaynak kişi neden böyle denildiğine dair şunları aktarmaktadır: *“Bu hastalığın tedavisini Allah onlara verdiği için, tılsım onlarda olduğu için, denilmektedir.”* Sağıltım ise şu şekildedir: *“Ekşi ev mayası, nisan yağmuru, bir ot, pekmez karışımları dövülüp macun haline getirilmekte üzerine ayet okuyup 3 çarşamba çocukların ağızlarına sürülmekte ve Allah’ın izniyle çocuk iyileşmektedir.”* (KK. 63). Aktarılan bu uygulama dinsel-bitkisel sağıltım örneğine girmektedir. Yapılan macunun üzerine Kadiri şeyhlerinin okuması burada halkın kutsal kabul ettiği kişilerin nefeslerine olan inançla yapılan bir tedavi usulünü göstermektedir. Ağız yarası için diğer bir dinsel, madensel ve bitkisel sağıltım örneği de Molla Kadiriye denilen- Seyyit soyundan- kişinin türbesinden getirilen toprağın ağza konulmasıdır. Ancak bu toprağı hasta kişinin ağzına bir şeyten el almış kişinin koyması gerekmektedir. Kaynak kişi bu konuda el aldığını ve şu şekilde hastaya sağıltım yaptığını aktarmaktadır: *“Toprağı hastanın ağzına Ya Molla Kadir himmetin olsun diyerek koyarım.”* (KK. 28). Kaynak kişi bunun aynı zamanda çocukların ağız akıntısına da iyi geldiğini aktarmakla birlikte türbeden toprak getirilmediyse pekmezi biraz kaynatıp yukarıda ifade ettiği şekilde himmet isteyerek çocuğun ağzına sürdüğünü (KK. 28) ifade etmektedir. Aşağıda bu örneğe benzer olan tükürükle okuma tedavi örneğiyle birlikte bu uygulamalar da analiz edilecektir:

Dinsel sağıltım örneklerinden diğeri de tükürükle tedavidir. Kaynak kişinin iki elinden kollarına kadar küçük baloncuklar şeklinde içinden su çıkan yaraları olmuştur. Komşusu, aileden ocaklı Seyda Hanım¹⁰³ diye birisinin varlığından bahsederek bu bahsedilen şifacı kişiye 3 çarşamba günü gitmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur. Kaynak kişi bahsedilen kişiye gider. Şifacı, bir-iki arpayı elinin ucunda okuduktan sonra hastanın kollarının etrafında gezdirmekte ve aynı zamanda kendi elini de hastanın kolunda daire çizip okuyarak gezdirip ovalamaktadır. Arpayı hastanın kollarının üzerinde gezdirdikten sonra okuyup üflemede ve sonrasında hastanın kollarına küçük tükürüklerle tükürmektedir. Kaynak kişi bu tedaviye ilk gidişinden sonra iyileşmeye başlamıştır. Üçüncü çarşamba gitmesine gerek kalmamıştır. Kaynak kişi aynı şekilde kızının hastalığı için de bahsedilen şifacıya gitmiştir. Kızının göğsünün altındaki lekeye şifacı tükürmüş, sağ eliyle ovalamış, 3 kere gitmeye gerek kalmadan kızı da iyileşmiştir. Hasta bebeklerden, hamile kalamayanlara kadar çok hasta bu kadın şifacıya gitmekte ve olumlu sonuç almaktadır (KK. 5) şeklinde bahsetmektedirler. Burada aktarıldığı üzere tükürükle tedaviyi duyup tercih etmeyenler de vardır. Seyyit olan kişilerin tükürdükleri suyun da hastalara içirildiği aktarılmaktadır (KK. 32). Bu uygulama örneği; şifacı, ocaklı kişilerin tükürüklerinin 3 çarşamba hastaya şifa olmasına yönelik bir sağıltım üzerinedir. Şifacı olarak bahsedilen kişi ağzı dualı olarak bilindiği için ve hasta kısımları şifa dualarıyla birlikte tükürüklediği için yapılan uygulama dinsel içeriklidir. Bu şifacı, ocaklı kişilerin varlığı Eski Türklere kadar gitmektedir. En eski Türk şairleri, Tonguzların *şaman*, Altay Türklerinin *kam*, Kırgızların *bahşı*, Oğuzların *ozan* diye ifade ettikleri kişiler, “sihirbazlık, rakkaslık, musikişinaslık, hekimlik, şairlik” gibi birçok vasıfları üzerinde barındıran halk üzerinde önemli etkileri olan şahıslardır. Bunlar, semadaki mabutlara kurban takdim ederler, ölmüş kişinin ruhunu yerin dibine gönderirler, habis cinler tarafından gelen fenalıklar, muhtelif hastalıklar ve ölümleri efsunla men ederler ve çeşitli hastaları tedavi ederler. Bu ozanlar İslamiyet’in etkisiyle tamamen ortadan kalkmamışlardır. Zaman ve mekanların değişmesi, toplumsal değişimler ve ihtiyaçlar bu ozanların vazifelerini ayrıştırmış ve yeni insan tiplerini ortaya çıkarmıştır. Hastaları hekimler veya efsuncular, kökçüler tedavi etmeye başlamışlardır (Köprülü, 1980). Şeyh, veli, derviş gibi İslami karakterli tipler, bu mesleklerin dini yönünü devam

¹⁰³ Bu kadından bahseden koçlu kadın için, mübarek ve ağzı dualı şeklinde aktarım yapmaktadır. Bu kadın şifacı örneğine girmektedir. Kadın şifacıların varlığı çok eskidir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Aydemir, 2020).

ettirirken, tıp yönünü ocaklılar, pirikler, ebeler üzerlerine almışlardır. Günümüzde ise Güneydoğu Anadolu bölgesinde doktora gitmeyen ya da doktora gidip tedavi olamayanları tedavi eden kişiler *ocaklı* olarak bilinmektedir. Tezin muhtelif yerlerinde bu kişilerin halk hekimliğine yönelik sağaltım örneklerine yer verilmiştir. Ocaklının tedavi yeteneği bazen soydan gelmekte bazen de kendisinden önceki ocaklı kişiden el alarak tedaviyi devam ettirme şeklindedir. Ocaklı, hastanın nasıl ve ne şekilde tedavi olacağını, tedavi işleminin hangi günlerde ve kaç gün süreceğini ve kendisine sıçraması muhtemel bu hastalığa karşı nasıl önlem alacağını bilen kişidir (Araz, 1995). Buradaki ocaklı kadın tükürük yöntemini kullanarak hastaları tedavi etmektedir. Tükürükle tedavinin çok eski geçmişi vardır. Hz. İsa'dan sonra birinci milenyumda Avrupa'da sağaltım için kullanılan maddeler içerisinde tükürük bulunmaktadır. İltihaplı cilt hastalığı için sülfür ile insan tükürüğü kullanılmaktadır (Achterberg, 2009). Venezüella'da şifacılar, müziğin hastaların vücudu üzerinde duyuşal etkilerini ortaya çıkararak şarkıyla birlikte yaraya üfleme, tükürük ve masaj yapmaktadırlar (Briggs, 1994).

Anadolu'ya bakacak olursak tükürükle sağaltım örnekleri çoktur. Diyarbakır'ın ilçesi olan Hani'de temre için ocaklı kadın iğneyi tükürükle ıslatıp temrenin bulunduğu yerin etrafında 7 kere döndürmektedir ve temrenin iyileşmesi için bu işlemi 3 çarşamba yapmaya devam etmektedir (Demirok, 2014). Yozgat'ta ocaklı kişi ağzına aldığı bir şeyi çiğnemekte ve tükürüğünü yaralı yere sürerek tedavi etmektedir (Uyar, 2013). Bunların sonucunda tükürükle, su kültürünün İslami formda ocaklı, şifacı olarak bilinen ve kutsal kabul edilen şahısların varlığıyla devam ettiği görülmektedir. Ocaklı şahıs ayrıca arpaları okuyup üfleyerek hastanın kollarının etrafında gezdirmeye, hastalığı arpa gibi şifalı bir bitkiye göçürmektedir. Çünkü büyüklerin aktarımına göre; hastalıklar, nazarlılar okunurken mutlaka okuyan kişinin elinde demirden bir madde olmalıdır ki, o hastalık okuyan kişi etkilemesin, bu vasıta ile hastalık demire göçürülmektedir. Burada da hastalık arpaya aktarılmaktadır. Çünkü okunan arpalar sonra ıslak bir yere atılmakta, o ıslaklıkla arpa hızlı şekilde bozulmakta ve hasta da iyileşmektedir. Yine arpaya okunmasının nedenini, diğer bir kaynak kişi şöyle ifade etmektedir: “*Arpanın daha hızlı imha olmasıyla birlikte buralarda buğday ve arpa bereket, sıhhat için kullanılmaktadır.*” (KK. 9). Sahada egzama ve siğil için arpaya ve buğdaya okuma ve okunanlar kuruyunca bu hastalıklardan şifa bulma hadisesi (KK. 84) sıklıkla yer almaktadır. 3 çarşamba okuma

hadisesi de yine sahada sıklıkla görülen bir uygulamadır. Bölge halkı çarşamba günü yaptıklarına özellikle dikkat etmektedir. Neden çarşamba diye sorulduğu zaman şu şekilde cevap vermektedirler: “Çarşamba cinlilerin musallat olması yüksektir. Kara ve uğursuz gün olduğuna inanırız. Bu yüzden anne ve çocuklar yıkanmaz. Türbe ziyaretleri de çarşamba olmaktadır.” (KK. 32, KK. 122). Çarşamba ve cumartesi doğan çocuklar huysuz ve sağlık açısından sıkıntılıdır. Çarşamba düğün yapılmaz (KK. 5). Kaynak kişiler büyüklerinden böyle gördükleri ve uygulamaya devam ettikleri için neden, niçin çarşamba sorusuna ayrıntılı cevap vermemektedirler. Burada inanca dayalı telkin usulü de devreye girmektedir. Anadolu sahasına bakıldığında ise, aktarılan efsanelerde cinliler ve çarşamba günü arasındaki bağdan dolayı Siirt’te olduğu gibi Anadolu’da da çarşamba gününe özel bazı tabular yer almaktadır (Polat, 2018). Örneğin; Adana’da egzamanın çarşamba günü artacağına, çarşamba günü alınan kanının durmayacağı inancından dolayı bugün kan aldirmaya iyi bakılmadığına inanılmaktadır (Şenesen, 2015). Bu örnekleri arttırmak mümkündür. Kadiri şeyhlerinin ağızdaki pamukçuk için bitkisel macun hazırlayıp dinsel ritüel yapmaları ve buradaki ocaklı şifacının tükürükle aynı şekilde dinsel ritüel yapması birbirini destekler mahiyette uygulama örnekleridir. Sahada sağaltım tedavilerinde kimisi sadece okuyup üflemede, kimisi elini vurmakta kimisi bunlarla birlikte tükürüğü de eklemektedir. Doktorun tedavi edemediği hastayı halkın kutsal kabul ettiği kişiler okuyup üflemede ve tükürükle tedavi etmektedirler. Bu sebeple bu uygulamalar aynı zamanda pasif büyüü de içermektedir. Pasif büyü, “zararlı ve kötü dış etkileri uzaklaştırmaya, bunların zararlarından kaçınmaya ve bunlara karşı savunmaya” denilmektedir (Örnek, 1966). Buradaki ocaklının ve şeyhin yapmak istedikleri tedavi de bu içeriktedir. Sonuç olarak; bahsedilen uygulama örneklerinin kaynağında halkın inancı yatmaktadır. Halkta bu uygulamalara inanç olmasa bu malzemeler günümüze kadar yer almadan unutulup gitmektedir.

Dinsel sağaltım örneklerinden bir diğeri de sarılık üzerinedir. Kaynak kişi, kızının sarılık olduğunu, doktora götürmelerine rağmen iyileşmediğini aktarmaktadır. Merkezde yaşayan bir şeyhe sarılık olan çocuğu götürdüklerinde çocuğun dilinin altına ve kulaklarına kaynak kişinin evinin anahtarını sürmüştür. Şeyhin kendisi şöyle ifade etmiştir: “Allah bize sarılık hastalığının şifasını vermiştir.” Bu şifa büyüklerden el alarak devam etmektedir. Ayrıca şeyh, kaynak kişiye, çocuğunun 3 gün boyunca yağlı yemek, koyun eti, sütü yeme ve içmesini kesmesini, 3 gün sonra sarılığın gideceğini

söylemiştir. Kaynak kişi, çocuğun 3 gün sonra iyileştiğini (KK. 88) aktarmaktadır. Burada da hastalığın demir olan anahtara göçürüldüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca bu uygulama telkin usullü tedaviye de örnektir.

Hayvansal sağaltım örneği olarak; hamile kalamayan kadının ağzına doğum yapan birisinin pişmiş yumurtayı 3 kere koyup çıkarması uygulaması yer almaktadır. Kaynak kişi altı yıl çocuğunun olmadığını, doğum yapan bir kadın kaynak kişi hamile kalsın diye haşlanmış yumurtayı onun ağzına 3 kere koyup çıkardığını, uzun süre sonra iki tane çocuğunun olduğunu (KK. 35) ifade etmektedir.¹⁰⁴ Burada doğum yapmış kişinin hayvansal em olan haşlanmış yumurtayı çocuğu olmayan kadının ağzına koyması dikkat çekicidir. Öncelikle neden yumurta ve ağız varlıklarını sorgulamak gerekmektedir. Yumurta, şekilsel ve yapısal özelliğinden dolayı bilinmezliği, kaostan-kozmosa geçişi, dünyanın, yaratılışın, yaşamın, doğumun ve çoğulluğun sembolü olarak görülmüştür (Koçak & Otyakmaz Aydın, 2023). Yumurta, Üst Paleolitik çağlardan günümüze değin birçok unsorda sembolik olarak ön planda olmakla birlikte temelde kadın ve kuşu temsil etmekle ön plandadır. Her şeyin bir yumurtadan olduğuna inanılan Üst Paleolitik çağlarda yumurtanın efendisi olan kuşla kadının eşleştirilmesi, kuş başlı tanrıça kadın figürlerinin oluşmasına sebep olmuştur. Kadın tanrıçaların doğurganlığını temsil eden yumurta çizimlerine Çatalhöyük mabet duvarlarında rastlanılmıştır. Yine, Üst Paleolitik öreninde bulunan küçük tanrıça figürlerinin üzerindeki Ay sembolleri doğurgan kadın yumurtasını temsil etmektedir. Üst Paleolitik dönemin en eski çizimlerinde bir yay şeklinde dizilmiş 15-16 arasında nokta yer almaktadır. Bu noktalar eğer ki doğurgan yumurtanın oluşum zamanını temsil ediyorsa, Ay'ın 15 ya da 16'sı aşılma oluşabileceği için kadın doğurganlığıyla ilişkilendirilebilir. Kadındaki doğum olgusunun başlangıç göstergesi birden ikiye ya da çoğula giden yumurtanın bölünmesini de temsil etmektedir (Ateş, 2001). Başka bir yerde yumurta için, kuluçka makinasına benzetilmekle kadın rahminin bir benzeri olduğu, tüm yaşamın potansiyel ve canlılık kaynağı olmasıyla dişilliği yansıttığı aktarılmaktadır (Long, 1963). Yumurta ve kadın direkt olarak özdeşleştirilmekle birlikte yumurtanın içerdiği doğurganlık sembolü de kadının doğurganlığıyla yansıtılmaktadır. Kırgızcada “tukum” kelimesi “yumurta, tohum, nesil, evlat, kuşak, cins ve tür” anlamlarına gelmektedir. Ceninlerin benzerlikleri hakkındaki mitolojik

¹⁰⁴ Bölgede hamile kalamayan kadınlar için arkadaşlarından para toplanmakta, toplanılan paranın miktarına göre; anahtarlı kolye ya da hamile elbisesi hediye almaktadırlar (KK. 35).

kaynaklara göre yumurta, genel hayat kaynağı ve insan evlatlarını sembol etmektedir (Lvova vd., 2013). Mardin'in Midyat ilçesinde yumurta çocuğa denk görüldüğü için birisinden yumurta alındığı zaman evin bereketi kaçmasın diye mutlaka geri verilmektedir (Uygur, 2008). Diğer bir kaynak kişinin kayınvalidesinin yumurtaya yüklediği mana ise şudur: *“Yumurta çalmak haramdır. Yumurta evlat yerine geçer. Burada kimse kimsenin yumurtasını almaz, komşunun yumurtalarıyla karışma olursa birbirimizle helalleşiriz. Bu önemlidir.”* (KK-32). Kaynak kişinin bu ifadeleri yumurtaya verilen değeri ortaya koymaktadır. Yumurtanın içerisinde saklanan can, geleceğin müjdecisidir. Çocuk da ailelerin neslini devam ettiren bir gelecek olduğu için yumurtayla özdeşleştirilmiştir. Yumurta burada aynı zamanda gelecek nesli de temsil ettiği için başkasından çalınması, alınması da kötü görülmüştür ve Anadolu'da evdeki bereketin kaçmaması için yumurta ile ilgili inanışlara ve uygulamalara dikkat edilmektedir (Koçak& Otyakmaz Aydın, 2023).

Burada yumurtanın ağza konulup çıkarılmasına bağlı olarak ağız ve doğurganlık arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Buradaki her bir unsur doğurganlığı arttırmak amaçlı inanç endeksli yapılmaktadır.

Ağza yerleştirilen yumurta temas büyüüne bağlı doğal şekilde olmayan eylemin benzer bir şekilde desteklenerek gerçekleştirilmesine bağlı olarak benzer benzer ilişkisini göstermektedir. Aynı zamanda yeni doğum yapan kadın doğurganlık işlevini gerçekleştirebiliyor olması ve analık kutsallığına da vakıf olması sebebiyle hamile kalamayan kadının ağzına yumurtayı koyan kişidir. Burada yumurtanın var etme değil var olma durumu, gerçeklemesi gereken ancak gerçekleştiremeyen bir durumun düzeltilmesi, onarılması adına yardımcı bir unsurdur. Yumurta-rahim-ağız ilişkisi benzerlik büyüüne yönelik bir işlemi açıklamaktadır (Öncül, 2013).

Halk hekimliğine yönelik sahada konuşamayan kişilere yapılan sağıltımlar parpılama yoluyla yapılan pratiklere girmektedir. Parpılama, hastanın vücuduna bir sağıltma aracıyla vurma, çizme, kesme, delme ya da hasta vücudunu dağılama şeklinde yapılan tedavi türüdür (Acıpayamlı, 1969). Bu halka ait düşünülmeden alışagelmış şekilde yapılan tedavi usullerindendir. Parpılama, genelde kuduz, uyuz ve diğer iltihaplar için yapılmaktadır. Parpılamayı ocaklı-izinli kişilerin yapması gerekmektedir (Ülkütaşır, 1929). Sahadaki parpılama yoluyla sağıltım örneği ise, konuşamayan kişilerin dil altına jilet atıp kan akıtma şeklinde yer almaktadır ancak bu uygulama tehlikeli olduğu için pek tercih edilmemektedir (KK. 67). Önceleri

konusamayan çocukların dil altı kesilmiştir. Kaynak kişi burada dikkatli kesmek gerektiğinden bahsetmektedir, çünkü bu kesimlerde fazla kanamadan ölen de olmuştur (KK. 88).

Diğer bir hastalık ise ağız akıntısıdır. Bölgede bebeklerde-çocuklarda sıklıkla görülen ağız akıntısına bulunan yöntem dayısının ayakkabısını ya da ayakkabısının altını bebeğin, çocuğun ağzına sürmektir. Bazıları ayakkabıyı ağza 3 defa sürmekte ya da vurmaktadır (KK. 32). Dayısının topuğunu çocuğun ağzına değdirenler de vardır (KK. 33, KK. 35). Yine makasla çocuğun ağzından akan tükürüğü kesenler (KK. 25), ağız akıntısı dursun diye ağzına şaplatanlar (KK. 33) da yer almaktadır.

Konusamayan, kekeme ya da az konuşan çocuklar için bölgede yapılan uygulamalar fazladır. Bu uygulamalardan sıklıkla yapılanı konuşamayan çocukların götürüldüğü türbeler ve bu türbelerin anahtarlarının çocuğun ağzına konulmasıdır. Örneğin; Kurtalan'a bağlı, Oyacık köyü Seyid Ali Derviş Nebi¹⁰⁵ Türbesi'ne perşembe ve cuma ziyarete gitmektedirler, türbenin anahtarını çocuğun ağzına 3 defa koyup ağzında çevirip dua etmektedirler (KK. 66). Gidilen yer kutsal kabul edilen türbe olduğu için uygulama dinsel, anahtar konuşamayan çocuğun ağzına koyup çevirdikleri için de büyüsel işlemdir. Burada 3 sayısına yüklenen mana ve kutsal kabul edilen kişiden gelecek şifa inancı tedavileri hızlandırmaktadır.¹⁰⁶ Türbenin yeşil örtüsü ya da başka herhangi bir unsuru yerine anahtarının konuşamayan çocuğun ağzına konulması dikkat çekicidir. Diğer örneklerde de yer aldığı üzere buradaki anahtarlar kutsal mekân algısına bağlı olarak kutsal kabul edilmektedir. Ancak türbedeki diğer unsurlar da kutsal kabul edilmekte burada anahtar özellikle ağza sokulmaktadır. Anahtar, hedefe varmayı sağlayan aracı unsurdur. Hem kilitlediği hem de kilidi açtığı için sahibini hapsedme ve serbest bırakma gücüyle ilişkilendirilmektedir. Anahtar, mesajların kodunun çözüldüğü ya da sembollerin yorumlandığı bir süreci de temsil etmektedir. Dil bir anahtardır, ağızdan çıkanlar ya kapı açmakta ya da kapı kapatmaktadır. Yine anahtarın eskiyi kilitleme ve yeniye açma yönü de yer almaktadır (Biedermann, 1994). Konuşamayan çocukların ağzına anahtar koyulup çevrilmesi ve

¹⁰⁵ Mezkûr kişi hakkında kaynak kişinin aktardığı anekdotlardan birisinde; orada yaşayan bir kadının çocuğu suya düşer. Kadın: "Himmet Seyid Ali Derviş Nebi!" diyerek onun ruhaniyetini çağırmıştır. Seyid Ali Derviş çocuğu kurtarmış ve elbiseleri de ıslanmıştır. Eve gidince eşi, bu havada elbiselerinin neden böyle ıslak olduğunu sorunca, bir kadının oğlunun suya düştüğünün kendisine malum olduğunu, onu kurtarmak için suya daldığını aktarmıştır. Aynı zamanda halk tarafından kutsal kabul edilen kılıcı da yıllardır muhafaza edilmektedir (KK. 66).

¹⁰⁶ Dua-şifa inancına dayalı bk.: (Atmaca, 2011).

sonrasında çocukların dillerinin açılması anahtara yüklenen bu manaları göstermektedir. Ağızda anahtarın 3 kere döndürülmesi de ritüelin pekişmesine ve tedavinin sağlam olmasına yöneliktir. Dini-tasavvufi Türk Edebiyatında, mitolojilerde, destanlarda ve halk edebiyatının birçok ürününde 3 sayısına rastlamaktayız. Örneğin Eski Türklerde insanın yanından ayrılmayan 3 ruhtan bahsedilmektedir, bunlar: “eş, sur ve kut”. Oğuzların, Boz-Ok ve Üç-Ok namları, üçüncü kat (Gökalp, 1976), 3 kozmik bölge; gök-yer-cehennem, kozmik ağacın 3 dalı (Eliade, 1992) şeklindedir. Tasavvufta; üçler, “3 büyük veli, gayp erenlerinden 3 ulu ermiş.” (Uludağ, 2005) kişilerdir. Kur’an’da 3 sayısı 13 kez geçmektedir ve örneğin; Hz. Zekeriya’ya 3 gün boyunca kimseyle konuşmaması emredilmiştir (Al-i İmran 2:41, Anonim, 2009). İbnü’l Arabî Fusûsu’l- Hikem’in Hz. Salih ve Hz. Muhammed kısımlarında (2006) 3 rakamını yaratma eylemine bağlamaktadır. 1, tekliktir, 1’den sonra gelen ilk tek rakam 3 olduğu için 3 rakamı da 1’e aittir inancı hakimdir. 3 sayısına yüklenen kutsallık ve *3 kere yapılırsa olur inancı* ritüellerde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

Diğer bir kaynak kişinin iki çocuğu da geç konuşmuştur. Kişi, çocukların ağzına Cizre’deki geleneğe göre dayısının ayakkabısını sürmüştür. Normalde Siirt bölgesinde çocukların ağız akıntısında dayının ayakkabısı ya da topuğu sürülmektedir, şeklinde yaygın bir uygulama mevcuttur. Ancak bir kaynak kişi ayrıca kekeme ya da dili ağır bebeklere de dayısının ayakkabısının 3 kere ağzına sürüldüğünü (KK. 28) aktarmaktadır. Kaynak kişi Cizre’de gördüğü bu geleneği çocukları konuşsun diye Siirt’te de devam ettirmiştir. Buna ilave olarak; Kurtalan’daki, bahsedilen türbeye çocuklarını götürmediğini ancak uygulamaya inandığını, bu sebeple de Siirt’teki Şeyh Musa Türbesi’ne kızını götürüp türbenin anahtarlarını çocuğunun ağzına koyduktan sonra konuşmaya başladığını (KK. 88) aktarmaktadır. Diğer bir ağza konulan türbe anahtarı Tillo’daki Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın hocası Fakirullah Hazretleri’nindir. Kekeme olanlar, geç konuşanlar hatta konuşamayanların ağzına fırsat buldukça Fakirullah Hazretleri’nin anahtarı bırakılmaktadır (KK. 113, KK. 114). Diğer bir dinsel-büyüsel ritüel de Siirt merkezdeki Şeyh Halef Türbesi’ndeki kuyu suyundan konuşamayan çocuklara çarşamba günü su içirilmesi (KK. 71), konuşamayan çocukların ağızlarına türbenin anahtarlarını koymalarıdır. Bu uygulamalardan sonra dili açılan çocuklar fazladır (KK. 155). Burası hakkında kaynak kişi şunları anlatmaktadır: “Benim oğlum 7 yaşına kadar konuşmadı. Hep işaretlerle derdini

anlatıyordu. Burayı tavsiye ettiler, türbenin anahtarını çocuğun ağzına 7 perşembeyi cumaya bağlayan ikindi vakti koyduk. 7 cumadan sonra çocuk hiç durmadan konuştu, şimdi susturamıyoruz.” (KK. 97). Kaynak kişi; Siirt’in evliyalık şehri olduğunu, buradaki zatın da Şeyh Abdülkadir Geylani Hazretlerinin torunu olmakla birlikte büyük bir insan olarak burada yer aldığını (KK. 97) eklemektedir. Bu zat halk tarafından Abdülkadir Geylani Hazretleri’nin torunu olarak bilindiği için hem ziyaret hem de sudan içme ritüelleri¹⁰⁷ sıklıkla gerçekleştirilmektedir. Uygulamanın burada 7 kere yapılması yukarıda 3 kere yapılmasıyla aynı doğrultudadır. Tedavinin zorluğuna göre sayılar artmakta ya da azalmaktadır ancak yine kutsal sayılar üzerinden tedaviler uygulanmaktadır. Burada çocuğun yaşının 7 olmasına bağlı 7 kere gelip giderek dilindeki düğümün bu vasıta ile açılımını sağlamak amaçlanmıştır. Yaşı küçük çocuklara bu uygulamalar daha az da yapılmaktadır. 7 sayısı da genellikle dinsel-büyüsel işlemlerde sıkça kullanılan bir sayıdır. 3, 5, 7, 40 gibi sayılar genelde kutsal kabul edilmiş ve ritüeller bu sayılar üzerinden yapılmıştır. Allah, “...sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir” (Bakara 2:29) ve “...biz sizin üzerinizde yedi yol yarattık” (Mü’minûn 23:17) meallerinde yedi sayısından bahsetmektedir. Yedi yoldan kasıt; “güneş sisteminde yer alan, dünya dışındaki yedi gezegenin yörüngelerine işaret ediliyor olabilir. Bu ifade, “gökteki yedi yıldız sistemi”, “yedi gök tabakası” diye de açıklanmıştır (Diyanet Kur’an Meali, 2011, 374). Kaynak kişiler burada bahsedildiği üzere 7 sayısını dinsel kökene bağladıkları için uygulamaları 7 sayısına tamamlamayı tercih etmektedirler.

Kaynak kişinin aktarımına göre, Muş’ta yaşayan 40 yaşlarında dili tutulan bir kadın rüyasında Siirt merkezdeki Şeyh Muhammed Kazım’ı görmüştür. Rüyasından sonra gelip türbeyi ziyaret ettikten sonra ağzı açılmaya başlamış, dili de çözülmüştür. Türbeden aşağı indikten sonra aşağıda yer alan bir şehit mezarında ise tamamen konuşmaya başlamıştır (KK. 158). Konuşamayanların ziyarete gittiği Siirt’in ilçelerinden olan Baykan’daki türbeler ise Haniye Reş¹⁰⁸ ve Veysel Karanî’dir. Özellikle Veysel Karanî Hazretlerine Türkiye’nin birçok şehrinden ziyarete gelmektedirler. Çocuğu konuşamayan aileler ellerinde kilitle gelmekte, namaz vakti

¹⁰⁷ Önceleri kuyudan su alınırken şimdi suyu çeşme haline getirdikleri için sına girecek çocuklara özellikle sudan içirmektedirler. Önceleri hamile kalmak isteyen kadınlar da ayrıca yıkanmaktadırlar (KK. 97).

¹⁰⁸ Bu ziyaret yerinde zincir bulunmaktadır. Felçli olanlar, aklı gidenler orada zincirlenerek uyutulmaktadır. Burada uyuyanların iyileştiğini (KK. 36) kaynak kişi aktarmaktadırlar.

camiden çıkan ilk kişiden kilidi açmasını istemektedirler. Türbenin anahtarını çocuğun ağzına da sürmektedirler (KK. 5, KK. 39, KK. 45). Pervari'deki Beğendik köyü, Şeyh-i Kâl, Şeyh Abdullah Türbesi'nin aşağı tarafında yer alan caminin içerisinde yerin alt tarafından su akmaktadır. Konuşamayan ya da pelte olanlar bu sudan içmektedirler. Kaynak kişinin aktarımına göre bu sudan şifa bulan çoktur. Ayrıca; önceleri caminin girişinde altın kaplama bir kilidin var olduğundan, konuşamayan ya da ağzında hastalık olanların ağızlarına koyduktan sonra hızlı şekilde tedavi bulduklarından (KK. 99) söz edilmektedir. Konuşamayan ya da geç konuşan çocukların ziyarete götürülüp ağzında anahtar bükme, ağzına anahtar koyma, çocuğun başörtüsüne anahtar dikme uygulamaları Sivas ve ilçelerinde de yer almaktadır. Anahtarın açıcı fonksiyonu ve niteliğiyle temas ettirilen çocuk bu niteliği kazanacağı için açma işleminin taklit edilmesiyle çocuğun dilinin açılacağına inanılmaktadır (Örnek, 1966). Bu uygulamalarla birlikte çocuğun üzerindeki konuşamama hali gitsin amaçlı çocuğu bir anda korkutanlar da vardır ki, ters etki yapmaya dayalı bu hareketi yapmaktadırlar (KK. 32).

Dinsel-büyüsel ritüellerle birlikte bitkisel em olan ekmek vasıtasıyla da kekemelikten kurtulan çocuklar yer almaktadır: *“Siirt merkezde şeyhlerden el alan kişilerin evinden kekeme çocuk için ekmek getirilmektedir. O ekmeği yiyip de kekemesi geçen çocuklar vardır.”* (KK. 28). Burada ekmeğin şeyhten el alan kişinin evinden gelmesine bağlı kutsal kabul edilmesi söz konusudur. Ekmek temel besin ürünüdür, su gibi yaşam sembolüdür. Birçok kültür ve dinde ekmeğe saygı duyulmaktadır.

Kilis'te de konuşamayan ya da gelişimi geri olan çocuklara bıldırcın yumurtası yedirilmektedir (Tarçın, 2020). Diyarbakır'da da kekeme çocuklara ve hamile kalmak isteyen kadınlara deve eti yedirilmektedir (Karakaş, 2020). Siirt ve ilçelerinde de kekeme çocuklara; bıldırcın yumurtası (KK. 28), Hac'dan getirilen deve dili (KK. 32) verenler mevcuttur. Bıldırcın yumurtası çocuğun gelişimi adına önemli bir besin kaynağı olup hem bedensel gelişimi hem de konuşmayı hızlandırmaktadır. Bahsedildiği üzere bu besinler çocuğun hem bedenine faydalı olduğu için hem de konuşmasına sebep olduğu için halk tarafından tercih edilmektedir. Son olarak ses kısıklığı ve nefes darlığına dayalı bitkisel sağaltım örnekleri: Ses kısıklığında çiğ yumurta içmek (KK. 127), nefes darlığına da ceviz yeşil halinde iken içindeki beyazının kaynatılması (KK. 84) iyi gelmektedir.

Yanak uzvuna dair halk hekimliği sağaltım örneğine bakılacak olunursa: Alın uzvunun halk hekimliği sağaltımları içeriğinde Ay tutulması hastalığından bahsedilmiştir. Ay ilk çıktığı zaman ya da dolunay olduğu zaman çocukların onu gördükten sonra ya da görmeden hastalığa tutulmaları durumudur. Ay tutulmasına yakalanan ocuk, istifra etmekte, ishal olmakta, sürekli ağlamakta ve huzursuzluk yaşamaktadır. Bölgede bu hastalıktan çocuğu kurtarmak için hasta olan çocuğun yanağına ay şeklini isle çizerek dua etmektedirler. Felak, Nas, Ayetel-Kürsi bir de Kamer suresi çocuğa okunmaktadır. Sonrasında ocuğun iyileştiği gözlemlenmektedir. Merkezde ya da diğer bazı ilçelerde hasta çocuğun yanağına isle T şeklinde çizenler de vardır (KK. 28). Bu uygulamanın da Ermenilerden kendilerine kaldığını ifade etmektedirler (KK. 43, KK. 52). Hasta olan çocuğun yanağına dua ederek isle ay şeklinde çizmek dinsel-büyüsel ritüel olmakla birlikte temas ve karşıtlık büyülerini de içermektedir. Burada hastalık Ay’dan kaynaklı olduğu için benzer benzeri doğurur, düşüncesine göre temas büyüsü desteğiyle yanağa ay şekli çizilmektedir. İş ise, kömürden ya da kazandan kolay elde edilebilecek bir unsur olduğu için tercih edilmektedir. Ayrıca güzel olan ocuk isle Ay karşısında irkinleştirilerek karşıtlık ilkesine dayalı tedavisi gerçekleştirilmektedir. Tedavi işlemleri, koruma sureleri ve Ay hakkında bilginin yer aldığı Kamer Suresi’yle pekiştirilmektedir.

4.8.1.2.4. Diğer Uygulamalar

4.8.1.2.4.1. ıslık çalma ve Sakız iğneme

Bölgede ıslık almaya ve özellikle geceleri sakız çiğnemeye hoş bakılmamaktadır: “*ıslık çalmak, iyi görülmez. ıslık çalmak, şeytanı ağırmakmış, şeytanın en sevdiği sesmiş.*” (KK. 19, KK. 32). ıslık sesi şeytanla özdeşleştirildiği için lohusa kadının yanında da ıslık almayın demektedirler (KK. 35). Lohusa kadın, yeni doğumdan çıktığı için bedeni ve ruhu kötü varlıkların musallat olmasına yönelik yatkındır. ıslık da şeytanı çağırmak olduğu için şeytanı lohusa kadının yanına çağırmayın demektedirler. Diğer bir husus da geceleri sakız çiğnemek üzerinedir. Bölgede geceleri sakız çiğneyen l eti yemiş gibi olur inancı hakimdir (KK. 19). Kaynak kişilerden birisi çiğnediği zaman kayınvalidesi, “*dedenin ya da ninenin etini iğniyorsun.*” (KK. 32) Demektedir. Genel olarak Doğu-Güneydoğu Anadolu bölgelerinde gece ıslık almaya ve sakız çiğnemeye hoş bakılmamaktadır.

4.8.1.2.4.2. Zılgıt Çekme

Zılgıt (Ayverdi, 2010): “Şiddetli bağırs, ılıktan, ıkışma, azarlama” anlamlarına gelirken zılgıt çekmek (vermek); “azarlamak, gözünü korkutmak” anlamlarına (s. 1387) gelmektedir. Siirt ve ilçelerinde ise zılgıt çekmek bu anlamların aksine mutlu, sevinçli bir haber alındığı zaman bunun göstergesi olarak bir çeşit haber verme amaçlı çekilmektedir. Kaynak kişiler zılgıt çekmeyi âdetleri olarak açıklamaktalar ve her sevinçli olaydan sonra örneğın; düğün, nişan, söz, asker uğurlama, sünnet olmak üzere her zaman zılgıt çektiklerini aktarmaktadırlar. Ayrıca zılgıtla birlikte salavat getirenler de vardır (KK. 15, KK. 32, KK. 127).

Zılgıt çekmekle ilgili diğeri bir hadise ise, çocuğı olmayanların Tillo’daki İsmail Hakkı Hazretleri’nin türbesindeki minareye çıkıp zılgıt çekmeleridir. Kaynak kişı bu hadiseyi, önceleri doktor ve ilaç olmadığı için samimi inançlı insanların doktorlarının ve ilaçlarının türbeler olduğı, her ziyaret yerinin bir hastalığa, sıkıntıya çare olduğunu ifade etmektedir. Çocuğı olmayan adamın İsmail Hakkı Hazretleri’nde zılgıt çekmesinin nedeni, bu türbenin çocuğı olmayanlar için şifa yeri olmasıdır. Yukarıda da belirtildiğı gibi, düğünlerde, asker uğurlamada, sünnette ve kavgada erkeğini cesaretlendirmek için kadınlar zılgıt çekerlerdi. Ayrıca büyük kanaat erlerinin cenazelerinde de zılgıt çekilmektedir. Çocuğı olmayan kişı de öncesinde türbenin minaresinde zılgıt çekerek o mutluluğı yaşayayım, çocuğım olsa da olmasa da zılgıtı çekeyim niyetimi alayım Takdir Allah’ındır, (KK. 71) şeklinde bir uygulamaya girişmektedir.

4.8.1.2.4.3. Dil Akıcılığı

Kaynak kişilerin aktarımına göre; dilin akıcı, hızlı, düzgün ve güzel olması için şöyle bir uygulama yapmaktadırlar: “Yeni bir kişıyle tanıştığımızda, sohbet ederken, dünür olduğumuzda, genellikle yüzük kesme anında dilimiz akıcı olsun diye, ‘dilim, Hz. Ayşe Anamın dili olsun’ deriz.” (KK. 32). Bununla birlikte dedikoduyu dilin gücüyle dağıtmak için de şunları temenni etmektedirler: “Allah’ım dilime güç ver, Ayşe Anamın dili gibi, o dedikoduyu dilimin gücüyle dağıtayım.” (KK. 35). Burada Hz. Ayşe’den dilinin akıcılığı için yardım isteme durumunun sebebi, Hz. Ayşe’nin kadınlar içerisinde en çok hadis aktaran ve ilme düşkünlüğünün ileri olmasından dolayıdır. Hz. Ayşe; alime, fasih (anlatımı açık ve düzgün), zekâ, hafıza ve fetaneti de yüksek derecededir (Şâdiye, 1904).

4.8.1.2.4.4. Tükürükle İlim Verme

Kaynak kişilerin aktarımına göre, Seyyid, evliya olan kişiler çocukların ağızlarına tükürüklerini teberrük yani hediye amaçlı koymaktadırlar. Bu kişiler genellikle Hz. Peygamber soyundan geldikleri için, O'nun yüzü suyu hürmetine Allah'ın kendi çocuklarına da bu yolla ilim vereceğini düşünmektedirler. Halk, bu kişilerin tükürüklerinin kutsal ve bereketli olduğuna inanmaktadır. Çocukların ağızlarına tükürük koyarak ilim vermedeki amaç; çocuk alim, hafız olsun, zihni kuvvetli olsun, idraki, basireti ve feraseti açılsın amaçlıdır. Alimler peygamberlerin mirasçıları olan kişilerdir. Hz. Peygamber'in birçok kişiye tükürüğüyle şifa ve ilim verdiğini kaynak olarak göstermektedirler. Kaynak kişi bunu şöyle aktarmaktadır: *"Bizim dedemiz olan Hz. Abbas'ın oğlu Abdullah'ın ağzına Hz. Peygamber tükürüğünü koyup: 'Allah-Tela sana Kur'an'ın ilmini versin.' Şeklinde dua etmektedir."* Bu aktarımın devamında, Hz. Peygamber'in ağzına tükürdüğü kişinin soyundan gelenlerin alim oldukları ve en müşkül meselelerin çözülmesini onların sağladıklarını (KK. 88) aktarmaktadır. Benzer hadise Çorum'da yapılmaktadır. Huyu, ahlakı güzel olan kişi yeni doğan bebeğin ağzına tükürmektedir. Hatta huyu kötü olan kişinin bebeğin ağzına tükürmesi engellenmekte, bebeğin o kişiye benzeyeceği düşünülmektedir (Tozlu, 2017). Sahada diğer bir kaynak kişinin oğlunun ağzına kaynanası tükürmüştür: *"Tüküren kişinin ahlakı güzelse çocuğun da ahlakı güzel olur."*(KK. 34) Düşüncesi yer almaktadır. Kaynak kişinin de kaynanası yaman, çetin bir kadın olduğu için torunu da kendisine benzesin amaçlı ağzına tükürmüştür (KK. 34). Başka bir ağza tükürme hadisesi ise, çocuğun içtiği suya uykusu gelen kişinin tükürmesidir. Bu uygulama çocuğun da uykusunun gelmesi amaçlı yapılmaktadır (KK. 34). Aktaran kişinin kaynanası bunu yapmıştır.

Burada Seyyit ya da halk tarafından kutsal addedilen kişilerin çocukların ağızlarına kendi tükürüklerini koymaları kendilerinde var olan sakinliğin, ilmin, şifanın çocuğa tükürük vasıtasıyla aktarılmasıdır. Suyla yeti transferi yapmak da amaçlanmaktadır (Kahraman, 2022). Tükürüğün tıbben de faydaları yer almaktadır. Tükürük yapısında mikroorganizmaların çoğalmasını engelleyen ve mukozayı enfeksiyonlardan koruyan birçok madde yer almaktadır (Aktaş vd. 2009). Uygulamalarda güzel ahlaklı, yaman ya da uykusu gelen kişinin çocuğun ağzına tükürmesiyle kendisindeki niteliğin çocuğa aktarımının olacağı inancı hakimdir. Bu büyüsel bir işlemdir ve taklit (analoji)-temas büyülerini içermektedir. Taklit-analoji

büyüsü, Erginer'e (2003) göre; "benzer benzeri getirir" (s. 52) düşüncesini yansıtmaktadır. Benzerle benzetilen yani tükürüğünün kutsal olduğuna inanılan kişinin çocuğun ağzına tükürmesi, kutsalın çocuğa aktarılacağına, benzerle benzetileceğine bir örnektir. Bahsedildiği üzere, yine tükürüğün çocuğa temas yoluyla aktarımı yer aldığı için temas büyüğü de aktiftir. Tükürükten sonraki temas kalksa da o tükürüğün etkisi ömür boyu sempatik etkiyle devam edecektir. Nitekim aktarılan uygulamalar da bu şekildedir.

Sonuç olarak; ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanakla ilgili inanış ve uygulamalar olan ilk içerikte bu uzuvların anlamlarıyla birlikte dünyadaki sembolik örneklerine yer verilmiştir. Damak ve çene hakkında ise yorumlara rastlanılmamıştır. Devamında, ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanakla ilgili inanışlar başlığının içeriği hakkında sahada veri yer almadığı için uygulamalar başlığına devam edilmiştir. Geçiş dönemlerinde, doğum öncesi-sonrası yapılan uygulamalar fazladır. Dikkat çekici örneklerden birisi; doğum yapacak kadının doğumunun kolaylaşması için Kur'an-ı Kerim'i kadının ağzına doğru yaklaştırarak, Kur'an'ın içinden su dökme uygulamasıdır (KK. 50). Kur'an-ı Kerim şifadır inancına bağlı, ondan akan suyun doğum yapacak kadının ağzına girmesi de kadına şifa olur, rahat doğum yapar düşüncesinden dolayı bu uygulama yapılmaktadır. Bunun gibi aktarılan çoğu örnek dinsel-büyüsel içeriği yansıtmaktadır. Evlilikte bahsedilen uzuvlarla ilgili yapılan uygulamalar içeriği ise fazla örneği barındırmamaktadır. Ölüm uygulamaları başlığında ise, ölmeden önce kişinin rahat ölmesi ve öldükten sonra da yine rahat etmesi amaçlı yapılan uygulamalar yer almaktadır. Her azada olduğu gibi burada da halk hekimliği kısmı zengin örnekleri içermektedir. Dinsel büyüsel, madensel, bitkisel, hayvansal, parpılama yoluyla ve diğer sağaltımlar başlığının örnekleri fazladır. Özellikle burada konuşamayan ya da kekeme çocuğa yapılan sağaltım örnekleri fazla ve dikkat çekicidir. Diğer uygulamalar başlığında; ıslık çalmak ve sakız çiğnemek, zılgıt çekmek, dil akıcılığı, tükürükle ilim verme başlıklarındaki örnekler analiz edilmiştir. Ağız azası hakkında zengin veri analizi olmakla birlikte; dudak, dil, damak, çene ve yanak azaları hakkında fazla örnek yer almamaktadır. Sahada bu azalarla ilgili ayrıntılı sorular sorulursa örnekler arttırılabilir.

4.9. Dişlerle İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Diş sözlükte (TDK, 1998): “Çene kemiklerinin üstüne dizili, ısırp koparmaya ve çiğnemeye yarayan sert, beyaz organlardan her biri.” (s. 601) anlamına gelmektedir. Dişler vücudun en dayanıklı kısmıdır. Saldırı, savunma mekanizması dişler aracılığıyla olduğu için dişleri göstermek de savunma ve düşmanlığı temsil etmektedir. Çin’de dişler savaşı simgelemektedir. Bazı ilkel törenlerde ölüm ve yeniden doğuş sembolü olarak bir diş çekilmekte ve yutulmaktadır (Cooper, 1992). Gözler nasıl insan ruhunun savunmasını, siperini veyahut duvarını oluşturuyorsa, dişler de aynı şekilde insanın içsel mekanizmasının duvarlarını oluşturmaktadır. Diş izleri ruhun beden üzerindeki işaretine ya da mührüne eşdeğerdir. Çünkü dişler insanın ruhsal açıdan kale duvarlarıdır. Dövme, vücudu tırnaklama, dişleme yani yas ya da farklı inisiyasyon törenlerinde yapılan yara izleri ruh dişlerinin izlerini yansıtmaktadır. Ağız, iç ve dış dünyanın birleşimidir. Bu birleşimi, kenetlenmeyi sağlayan üst ve alt diş setleridir. Üstün güç simgeleri; totemik amblemler ya da onlardan türetilen diş ve pençe kolyeleri, başlıklar, postlar, boynuzlardır (Cirlot, 2001).

Sağlam dişler, ahlakı ve iyiliği temsil ettiği için İncil zamanı İsrail’de yaşayan rahiplerin tek bir dişlerinin bile eksik olmaması gerekirdi. Dişi eksik olan rahiplikten atılmaktadır. Mayalar, ritüel amaçlı dişlerini süslerlerken sağlıklı dişlerin minesini kesip değerli taşlarla dişlerini kaplamışlardır. Başlangıç törenlerinde, yeni bir gerçekliğe geçiş için eski var olandan bir şeyi feda etmek gerektiği için dişler feda edilmekte, dişlere vurulup kırılmaktadır (Ronnberg ve Martin, 2020). Hristiyan ikonografisinde Aziz Apollonia’nın şehitliğinin bir parçası olarak dişleri çekilmektedir ve dişler genellikle bir çift maşayla temsil edilmektedir. Bu temsilden dolayı diş hekimlerinin koruyucu azizi olarak kabul edilmiştir (Biedermann, 1994).

Çıplak, keskin, çatırdayan veya gıcırdayan dişler her zaman potansiyel yutmanın göstergesidir. Ronnberg ve Martin’e (2020) göre: “Sembolik olarak dişler, doğrudan alınması zor olan şeylerin bilinçli olarak öğütülebildiği, sindirilebildiği ve metabolize edilebildiği bir tür bireysel psişik değirmeni” (s. 370) dir. Dişin, psişik değirmen sembolü olarak aktarılmasının arka plandaki anlamı ise, hikmete dair bilginin alındıktan sonra öğütülmesi ve sindirilmesini sağlayan unsurun dişler olduğu ve içeriye alına bilginin kullanılır hale gelmesini dişlerin sağlamasıdır. Ağza alınan yemek, dişler olmasa asla yenilebilir hale gelemez. Yeni doğan bebek yaklaşık altı ay

boyunca anne sütü yani sıvı içmektedir ve bebeğin yemekleri öğütebilecek dişleri mevcut olmadığı için ilk ek gıdaları püre şeklindedir. Dişlere yüklenen anlamlar zengindir. Bir diğeri de arkaik avcılarının hayvan dişlerini kolye olarak takmalarıdır. Bunun amacı, dişini taktığı hayvanın canlılığını kendi bünyesinde diriltmektir. Eski tarım toplumlarında dölleyici yağmur evrensel şekilde yatay ve dikey çizgilere sahip tarağa benzer bir figürle gösterilmektedir. Bu figür, Eski Meksika yağmur tanrısı Tlaloc'un üst çenesinden çıkan tarak gibi dişlerle tasvir edilmektedir (Biedermann, 1994). Bu da dişlerin bereketli uzuv olduğunun göstergesidir.

Dişler besini parçalama ve çiğneme amaçlı kullanıldığı için hayvani güç ve saldırganlığı temsil etmektedir. Çıkık dişler, gazaba gelmiş Budist tanrılarının özelliğini, yılanın zehirli dişine benzeyen iri dişler Asya cinlerinin özelliğini, farklı kültürlerde uzun diş, hırs işaretini, bazı kültürlerde diş dolgusu yaşlanma ritüellerinde güzellik işaretini göstermektedir. Uzun, köpekdişleri kan emen vampirlerin simgesidir. Eski Yunan inanışlarında dişler bereketin sembolüdür. Bir çocuk şaman olacağı zaman eğitimi başlamaktadır ve şaman adayına bu süreçte davul, çingirak, kemik, dişler gibi sembolik yardımcı nesneler verilmektedir (Wilkinson, 2011). Dişlere yüklenen manalar zengindir. Genel olarak ise dişler gücü ve savunmayı temsil etmektedir. Ağız tek başına vasıflarını icra edememekle birlikte dişlerle bir bütünlüğü oluşturmaktadır.

Dişler Biedermann'a (1994) göre; "canlılığı, üremeyi, cinsel gücü ve spermi" (s. 347) temsil etmektedir. Eski efsanelerde, ejderhanın dişlerinin ekildiği topraktan silahlı adamlar yetişmekteydi. Kuzey Afrikalı Hristiyanlar, putlara dişlerini gösterip onlarla alay edip savaşırmaktaydılar. Kişinin ilk süt dişi düştüğü zaman yere değmezse cinsel organ ağrısı çekmez, inancı hakimdir. 7 yaşındaki bir çocuğun altın ya da gümüşle kaplanmış dişi varsa bu onun hamile kalmasını engellemektedir. Aeppli'ye göre rüya sembollerinde dişler, güçlülüğü, canlılığı, cinsel iktidarı gösterirken diş ağrısı ya da diş kaybetme rüyaları ise, cinsel gücün ve iktidarsızlığın olacağının habercisidir. Çinliler rüyalarında ön dişini kaybettiklerini görürlerse yakın zamanda ebeveynlerinden birisini kaybedeceklerine inanmaktadırlar. Diş gıcırdatmasıyla, hayaletler uzaklaşır inancı hakimdir (Biedermann, 1994). Dünyadaki dişe dair sembolik manaları arttırmak mümkündür.

4.9.1. Siirt'te Dişlerle İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.9.1.1. İnanışlar

Sahada yeni doğan bebeğin dişli doğması durumu mevcuttur. Kaynak kişinin yengesinin başına gelen bu hadiseyi Allah'ın takdirine bağlamaktadırlar (KK. 13). Yeni doğan bebekte yer alan dişlere tıpta “natal diş-doğum dişleri” (Kundal vd. 2013, 30) denilmektedir ve bu dişlerin “1:2,000 ile 1: 3.500” (Mhaske vd. 2013, 2) bebekte görülme durumu söz konusudur. Doğumdan sonra görülen ya da doğumdan birkaç gün içerisinde çıkan dişlerin, normal süt dişlerinin erken sürmesi sonucu ortaya çıktıkları öne sürülmektedir. Bu dişlerin sonraki zamanlarda bazı sendrom ve gelişim bozuklukları ile birlikte görüldükleri aktarılsa da ortaya koyulan bir korelasyon yer almamaktadır (Cunha vd., 2001; Demirci vd., 2014). Sahada kaynak kişilere bu örnek hakkında sorular sorulmuştur ancak genel olarak böyle bir örneğe rastlamadıklarını aktarmışlardır.

4.9.1.2. Uygulamalar

4.9.1.2.1. Geçiş Dönemleri

Bebeğin büyümesiyle birlikte ilk çıkan dişine yönelik yapılan uygulamalar fazladır. Bu uygulamalara Anadolu'da *diş hediği (buğdayı)* denilmektedir. Diş çıkarma bir törenle kutlanmaktadır. Yiyeceğin ezilmesinde, parçalanmasında ve öğütülmesinde en temel organ olan dişin ilk defa çıkışına yönelik olan bu tören ya da eğlencede “yiyeceği kutsama, çocuğun rızkını artırma, bereketi çoğaltma gibi dileklerin yanı sıra çocuğun dişinin sağlam olması isteği de” (Örnek, 2000) amaçlanmaktadır. Hedik, buğdayın suda kaynatılmasıdır. Buna: “Diş aşısı, diş bulguru, diş buğdayı” isimleri de verilmektedir (s. 162). Sahada diş hediği töreninde nohut ve buğday kaynatma ve komşulara dağıtma yaygın bir uygulamadır (KK. 37, KK. 61, KK. 98, KK. 115).

Tillo'da bebeğin ilk dişi çıktığı zaman, buğday, nohut kaynatılıp dağıtıldıktan sonra bir tabağın içerisine makas, tarak, ayna konularak çocuğun önüne bırakılmaktadır. Çocuk tarağı alırsa berber, makası alırsa terzi, aynayı alırsa ya davulcu ya da zurnacı olur, gibi yorumlar yapmaktadırlar. Kalan buğdayları ise kuşlara atmaktadırlar (KK. 18, KK. 35, KK. 49). Tillo'da ayrıca diş hediği töreninde çocuğun başından şeker dökmektedirler (KK. 18). Pervari'de ise kaynatılan ve bekletilen

buğdayı, çocuğu yer sofrasına oturttarak başından dökme şeklinde yapmaktadırlar. Çocuğun kafasının üzerinde bir tane buğday kalırsa o ortamda dişi en güzel olan kişi o taneyi alıp dişiyle ezerek yemektedir. Bu şekilde yapmalarının amacı, çocuğun da dişinin de güzel olması içindir. Çocuğun önüne alet koyma burada da yer almaktadır (KK. 73). Yine Pervari ve Şirvan'da diş hediğinde yapılan farklı bir uygulama örneği de şudur: Bebek ilk diş çıkardığı zaman koluna pişmiş nohutlardan bilezik yapmaktadırlar. Çocuk o nohutları tek tek çıkarıp yemektedir ve buna *sabır* demektedirler. Çocukta diş çıkma evresinde sabır oluşsun amaçlı bu tercih edilmektedir. Kaynak kişi çocuklarına bu uygulamayı yapmıştır. Yine ayrıca kaynak kişi, tavukların içine sofraya bezi serip çocuğunu da oturttarak başından aşağı buğdayları dökmektedir. Dökülen buğdayları tavuklar hızlı hızlı yedikleri için, çocuğun da dişleri aynı bu şekilde hızlı hızlı çıksın niyeti yer almaktadır. Kalan buğdaylar da nohutlar gibi bilezik yapılmakta ve çocuğun yemesine bırakılmaktadır (KK. 31, KK. 83). Göçerlerde de bakliyat kaynatıp dağıtma yer almaktadır. Kürtlerde ise maddi durumu iyi olanlar bebeğe diş hediğinde altın almaktadırlar (KK. 118).

Yezidilerde bebeğin ilk dişi çıktığı zaman yapılan ritüel ise farklıdır. Bebeğin ilk dişini kim görürse ağzını bebeğin ağzına götürerek 3 kere *zılgıt* çekmektedir. Kürtçe'de *danûk* denilen diş hediğinde buğday kaynatılarak dağıtılmaktadır. Bu uygulama Siirt merkez ve ilçelerindekiyle aynıdır. Diş hediği töreninde Yezidiler, bebeğin önüne makas, ayna gibi araçlar koymamaktadırlar. Bebek bütün köyde gezdirilmekte ve ev sahipleri bebeğe hediyeler vermektedir (KK. 6, KK. 57). Burada bebeğin ilk dişini gören kişinin bebeğin ağzına zılgıt çekmesi mutluluktan ve ilk dişi duyurmaktan ötürüdür. Zılgıt, sesli haber verme durumudur. Sahada ağız, dudak, dil, damak, çene ve yanak uzuvlarında yer alan diğer uygulamalar kısmında görüldüğü üzere; sevinçli haberlerde ya da önemli bir durum karşısında o durumun ciddiyetini haber vermek amaçlı sesli bildirim olayı, zılgıt çekmektir. Burada da ilk dişi gören kişi bunu zılgıtlı haber vermektedir.

Arpa, pirinç, nohut, buğday, mercimek gibi bakliyatlar Anadolu'da bolluk, bereket sembolüdür. Bu maddeler taneli yapılarıyla tohumu andırdıkları için tohum da yeşerip bitki olarak yeryüzünde onlarca mahsul vermesi üzerine, üremeye dayalı bolluğun ve bereketin göstergesidir. Bahsedilen bu baklagiller de tohumu andıran yapılarıyla Anadolu'da birçok ritüele malzeme olmaktadır (Okuşluk Şenesen, 2011). Yukarıda bahsedildiği üzere Siirt'in bütün ilçelerinde diş hediği töreni

yapılmaktadır. Törenleri arası farklılıklar olsa da bakliyat kaynatıp dağıtma işlemi yani evden sadaka niyetli bu bakliyatları çıkarma, başkalarına yedirme uygulaması her yerde yer almaktadır. Bu bakliyatlar evin bereketidir. Çocuğun ilk çıkan dişinin sadakası olsun, çocuğun başının gözünün sadakası olsun amaçlı evden halka bu bakliyatlar dağıtılmaktadır. Şirvan'daki örnekte, tavuklara bakliyat verme de hayvanlara çıkartılan bir sadaka örneğidir. Amaç yine aynıdır, çocuğun hızlı ve huzurlu bir diş çıkarma dönemi olsun niyetiyle yapılmaktadır. Ayrıca buğday ve nohut çokça pişirilen ve doyurucu bakliyatlar oldukları için özellikle bu bakliyatların diş hediğinde seçilmesi, çocuğun da aynı bu ürünler gibi dişlerini çoklukla bir çırpıda çıkarsın amaçlıdır. Bu uygulama bölgedeki etnik grupların hepsinde benzer şekilde yapılmaktadır.

4.9.1.2.2. Halk Hekimliği

Dişlerle ilgili halk hekimliğine yönelik; bitkisel, madensel, parpılama yollu sağaltımlar yer almaktadır. Halk, önceleri yokluktan dolayı diş temizliğini doğada yer alan bitkileri kullanılır hale getirerek yapmıştır. Örneğin göçerler diş temizliği için; Pervari'nin 3 bin metre yükseklerdeki dağlarında yer alan kengel sütünden, uzun sakız şeklindeki bir bitkiyi alarak işlemektedirler. Bu kengel sütünü kayalara ya da bir şeye vurduktan sonra bembeyaz bir madde ortaya çıkmaktadır ve bu madde çiğnendikçe sakız haline gelmektedir. Ayrıca bir yıla yakın o sakız bozulmamaktadır. Bu madde, dişleri beyazlatmakta ve sağlamlaştırmaktadır (KK. 84). Bu bahsedilen sakız bitkisel kökenli bir sağaltım ürünüdür. Dişleri beyazlatan ve sağlamlaştıran diğer bir bitkisel ürün de misvaktır. Misvak, dişleri temizlemekle birlikte, ağız kokusu gidermekte ve mideyi de rahatlatmaktadır (KK. 32, KK. 34, KK. 43). Misvakın; sünnet olmasıyla birlikte kullanımı ve taşınmasının da kolaylığı tercih edilmesini sağlamaktadır. Hz. Peygamber, misvakı dişlerine sürterek temizlemekte, geceleyin namaz kılmak için kalktığında ağzını misvakla ovalamaktadır (Buhârî, Vudû', 149, 150).

Diğer bir bitkisel sağaltım örneği ise, diş ağrılarına iyi gelen kavak ağacının yakılmasından ortaya çıkan yağdır. Bu yağ, pamuğa sürülerek ağrıyan dişin üstüne ya da dişlerin arasına bırakılarak acıyı kesmektedir (KK. 43). Pervari ilçesinde doğal tedavi sağaltımları fazladır. Pervari ve Şirvan ilçeleri diğer ilçelere göre daha kapalı, inanışlara bağlı ritüel ve uygulamaları devam ettiren yerlerdir. Bu sebeple halk hekimliğine yönelik sağaltım örnekleri buralarda sıkça görülmektedir. Ayrıca önceleri

buralarda diş doktorları da olmadığı için kaynak kişiler dişlerini, kerpetenle ya da pense ile çektiklerini (KK. 43, KK. 45, KK. 83), berberlerin de hem berberlik hem diş çekme hem de sünnet yapma vazifelerini üstlendiklerini (KK. 98) aktarmaktadırlar. Doktor olmadığı için ihtiyacın giderilmesi amaçlı berberlerin devreye girdiği görülmektedir.

Sahadaki dişlere yönelik madensel sağaltım örneği yorgan iğnesidir. Diş iltihabı için, yorgan iğnesini ateşte kızdırdıktan sonra hasta kişinin dişine koyulmakta ve madensel olan kızgın demir iltihaba iyi gelmektedir (KK. 83). Buradaki madensel demire dişteki iltihap göçürülmektedir. Kızgın demirin ağrıyı giderme ve çekme gibi özellikleri yer aldığı için önceki zamanlarda göçebe yaşayan topluluklar yaralarını her zaman kızgın demir ile dağlamışlardır. Dağlama yer aldığı için madensel sağaltımla birlikte parpılama yöntemi de devreye girmektedir. Parpılama usulünde hastanın vücudunu çizerek, delerek, dağlayarak, keserek ya da değnekle vurarak sağaltım yapılmaktadır (Acıpayamlı, 1989). Yaraları demirle dağlama olayı önceleri sıklıkla yapılan bir sağaltım örneğidir. Eğer bir uzuv vazifesini yerine getiremez ve hastalanırsa hıltlar (safra-sevda-dem ve balgam) oraya damarlar vasıtasıyla gitmektedirler. Hıltların gideceği hasta kısım dağlanırsa onlar hasta olan kısma ulaşamamaktadırlar. Bu sebeple dağlama yapmak özellikle de şiddetli hastalıklarda çok daha önemli bir tedavi usulüdür. Hafif hastalıklarda, örneğin uyuz illetinin başlangıcında, sivilce ve yaralarda, hastalığın erken tedavi bulması ve bir daha zuhur etmemesi için de dağlama yapılmaktadır (Tansukhame, 1939)¹⁰⁹. Bazı daha kolay hastalıkların başlangıcında bu örnekte olduğu gibi dağlama yapılması, hastalığın ilerlemesinin bu şekilde durdurulmasına yönelik olmasıdır. Diş iltihabı başta hastayı çok zorlamasa da sonrasında ciddi hastalıklara sebep olacağı için burada dağlama yöntemiyle bunun önü kesilmektedir.

4.9.1.2.3. Diğer Uygulamalar

Kaynak kişilerin aktarımına göre önceleri güzellik ve süs için olmakla birlikte zenginliği de göstermek amaçlı altın diş taktıranlar mevcuttur. Ancak kişiler artık bunu yapanların pek kalmadığını da aktarmaktadırlar. Hatta altın diş takanlardan bazıları

¹⁰⁹ Dağlama hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: (Durmuş, 2012).

bunu çıkarttırmaktadırlar (KK. 14, KK. 122). Sahada altın dişli, yaşlı bir kadının varlığı gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak; dişler hakkındaki inanışa dayalı uygulamalar diğer azalara göre azdır. Bunun sebebi sahada, dişlerden öte ağza yönelik verilerin daha fazla yer almasıdır. Kaynak kişilerin ağız ve diğer azaları hakkında bilgilere daha çok sahip olmaları, diş hakkında bilgi aktarımının az olmasına sebep olmuştur. İlk başlık olan dişlerle ilgili inanışlar ve uygulamalarda dünyadaki farklı inanışların dişe dair yorumlarına yer verilmiştir. Diş, genelde gücü, savaşı ve savunmayı simgelediği için Türklerde de diş üzerine bu minvalde sıkça deyim kullanılmaktadır. Diş bilemek, diş geçirmek, diş göstermek birkaç örnektir. Dişlere yüklenen manalar zengindir. Çalışmanın devamında, dişle ilgili inanışlar kısmında yeni doğan bebeğin dişli doğması örneği ile bir tane veri analiz edilmiş, sahada zengin veri akışı gerçekleşmemiştir. Dişle ilgili uygulamalar kısmına geçildiğinde, geçiş dönemi uygulamalarından doğum içeriğinde yer alan diş hediğine yönelik ritüeller ise zengindir. Sahadaki etnik grupların hepsinde diş hediğine yönelik ritüeller benzer şekilde uygulanmaktadır. Geçiş dönemi içeriğinde yer alan evlilik ve ölüm eşikleri hakkında ise veri tespiti yapılamamıştır. Halk hekimliği uygulamaları içeriğinde yer alan sağaltım örnekleri diğer başlıklara nazaran daha zengindir ancak diğer azalara nazaran daha az örneği barındırmaktadır. Bu aynı şekilde dişle ilgili diğer inanışlar için de geçerlidir, bu bölümde bir örneğin analizi yer almaktadır. Nazara yönelik dişle ilgili uygulamalar başlığına yönelik ise sahada veri elde edilememiştir.

4.10. Boğaz, Ses, Boyun ve Enseyle İlgili Genel İnanış ve Uygulamalar

Sözlükte (TDK, 1998) boğaz: “Boynun ön bölümü ve bu bölümü oluşturan organlar.” (s.321) Boyun: “Gövdenin başla omuz arasında kalan bölgesi.” (s. 338), Ense ise: “boynun arkası” (s. 714) anlamlarına gelmektedir. Boğaz, insanın iletişim kanalı olan sesin temel mekanıdır. Üzüntülü zamanlarda boğaz sıkıldığı için insan yutkunamaz, boğaz da daralarak tıkanır ve sesin çıkması da zorlaşır. Boyun ise, baş ve vücudu birbirine bağlayan insan bedeni için ciddi öneme sahip bir uzuvdur. Bu sütun; temel kan damarları, sinir uyarıları, hava ve yiyecek taşıyan hayati kanalları barındırmaktadır. İnsan, boğaz ve boyundan kolay şekilde öldürülmektedir. Kurbanların boğazlarının kesilerek öldürülmesi ve boğazdan akan kanın bir kaba toplanması, o kanın hayati, büyüsel bir kan olduğuna inanılmasından dolayıdır

(Ronnberg & Martin, 2020). Anatomik olarak boyun insan vücudunun en hassas bölgelerindendir. Boyunda, hayati bağlantı noktalarının yer almasıyla birlikte sosyal ilişkileri sağlayan, başı dik tutan, sallayan ve döndüren kompleks yapıda adele sistemi de yer almaktadır. Kadınların boynuları kuğuya, erkeklerinki ise boğaya benzetilmektedir (Morris, 2021).

Doğu sembolizminde boğaz ve boyun daha ayrıntılı şekilde işlenmektedir. Kundalini yogasında¹¹⁰, boğaz beşinci çakra olan *visuddha* merkez çakrasındadır. *Visuddha*, “saf” anlamına gelmekle birlikte tüm unsurların birbirleriyle birleştiği boşluktur. Bilgiden aydınlanan, sevgiden ilham alan boğaz merkezi *visuddha*, konuşulan sözleri kendi kategorilerine göre ayırt ederek ilgili hakikate ileten etkili bir araçtır (Mookerjee, 1986). Boğaz bölgesi, beşinci bilinç merkezidir, akıl bu merkeze yükselince insan cehaletten kurtulmakta, sadece Tanrı ile ilgili konuları konuşmaktadır. Boğaz çakrasının açılmasıyla kişi, dünyevilikten uzaklaşmakta ve Tanrı’ya yakın hale gelmektedir (Prabhavananda, 1963). Bu konu hakkındaki aktarımlar fazladır ancak burada sahaya yönelik bu konuda örnekler yer almadığı için kısa geçilmiştir.

Haiti’de insan ruhunun ense kökünde olduğuna inanılmaktadır. Haiti’deki voodolar gibi bazı kültürdeki insanlar, insan canının boynun sağında olduğuna inanmaktadırlar. Bu sebeple boyun, sihir ve büyü alanlarında önemli bir yere sahiptir. Vampir efsanelerinde vampirler boyundan ısırmaktadır. Önceki zamanlardan beri boyna kolye takılmasının nedeni, boynun sihir ve büyüyle ilgili öneme sahip olmasından dolayıdır ve boyna takılan kolye sadece süs amaçlı olmayıp insanın önemli bölgesi olan boynu nazar ve kötü enerjilerden korumaktır. Yine ayrıca tarih öncesi çağlarda bulunan kolyelerin hayvan dişleri ve kemik boncuklarından yapıldığı aktarılmaktadır (Morris, 2021; Morris, 2022).¹¹¹ Buradan boynun özel bir mekân olduğu ve korunması gerektiği anlamını çıkardıkları için boyun için yukarıda da bahsedildiği üzere özel kolyeler hazırlayıp takmaktadırlar. Padaunglular, Avrupalıların “zürafa boyun” dedikleri kadınlara sahiptiler. Buradaki kadınlar genç yaştan itibaren boynlarına metal halkalar takarak yaşamaktadırlar ve bu metal

¹¹⁰ İnsanın potansiyel evrelerinin hayata geçirilmesini yoganın formülleriyle açıklayan, astral bedendeki psişik enerji merkezlerinin, çakraların keşfini ortaya çıkarıp bunların açılımını, gelişimini sağlayan sistemdir (Mookerjee, 1986, 7). Hinduizmin birçok kutsal metninde Kundalini geçmektedir ve Kundalini, Sanskritçe’de “uyuyan yılanın gücü” demektir (Anonim, 2023).

¹¹¹ Ayrıca bk.: Boyun ve boğaz hareketlerinin ne tür anlamlar taşıdığı hakkında: (Morris, 2022).

halkalar boynu uzatmaktadır. Boyun rekoru, 40 cm. dir. Kadınların yaşları ilerledikçe halka sayısını arttırmaktadırlar ve boyna takılması hedeflenen halka sayısı otuz ikidir. Bunu takan nadir kişiler mevcuttur. Ayrıca kadınlar bunca yükte tarlalarda çalışmaktadırlar (Morris, 2021).

Aktarılan bu bilgilerden sonra boğaz ve boyuna yönelik dünyadaki inanışların bakış açıları görülmüştür. Boyun ve boğaza yönelik yapılan araştırma ense azasına yönelik de yapılmıştır. Ancak kısa bir veri elde edilmiştir ve yukarıda paylaşılmıştır.

4.10.1. Siirt'te Boğaz, Ses, Boyun ve Enseyle İlgili İnanış ve Uygulamalar

4.10.1.1. İnanışlar

Sahada boğaz ve boyun uzuvları hakkında inanışa dayalı veri elde edilememiştir. Ense hakkında ise şu inanış mevcuttur: “*Bebek enseden öpülürse nazlı ve huysuz olur.*” (KK. 19, KK. 32).

4.10.1.2. Uygulamalar

4.10.1.2.1. Geçiş Dönemleri

4.10.1.2.1.1. Doğum

Sahada, yeni doğan bebeğe yapılan uygulamaların fazla olduğu diğer azalarda da görülmektedir. Boyun azasına yönelik de bebeğe yapılan uygulamalar mevcuttur. Kaynak kişinin kayınvalidesi; bebeğin boynu uzun olsun amaçlı ayaklarından tutup yere doğru sallandırmaktadır (KK. 34). Diğer bir uygulama ise; bebeği yıkadıktan sonra boynundan tutup yukarı doğru çekmektir. Bu şekilde bebeğin boynu güzelleşmekte ve boyu da düzgün şekilde uzamaktadır. Kaynak kişilerden birisinin kız çocuğunun boynunun bu uygulamadan dolayı uzun olduğunu aktarmaktadır (KK. 18, KK. 28).

Yeni doğum yapan kadınların kırkları birbirine karışabilmektedir. Anadolu’nun birçok şehrinde; kırkı bulunan 2 lohusa ve bunların çocukları, kırklı lohusa ile kırklı gelin, kırklı lohusa ile yeni doğuran bir hayvan karşılaşmamalıdır ki, kırkları birbirine karışmasın. Kırkların karışması sonucunda; çocuk zayıflamakta, aklını yitirebilmekte, özürlü olabilmekte çoğu zaman da ölmektedir (Örnek, 2000; Acıpayamlı, 1961). Bu durumdan sonra annenin de bir daha hamile kalabilme durumu

sıkıntılı olabilmektedir.¹¹² Hatta bu sebeple kırklı lohusa ve bebek 40 gün evden dışarı çıkmamakta ve bahsedilen diğer kırklılar da eve gelmemektedir. Ola ki kırklı lohusa ve bebeğin dışarı çıkması gerekti o zaman tedbirler almaktadırlar. Eskiden doğumlar evlerde olduğu için doğumdan sonra hastaneye gitme durumu pek olmamaktadır. Dışarı mecburiyetten çıkan kadına büyükler şöyle tembih etmektedirler: “*Sakın yeni evli birisiyle konuşma, dikkat et, kırkın başkasının üzerine düşmesin.*” (KK. 5, KK. 10, KK. 47, KK. 87). Siirt’te boynunu ya da bedenini tutamayan bebek varsa bebeğin kırkı başka bir kırklı bebek ile karışmış demektirler ve bu durumun geçmesi için bebeği yıkayıp, demir zincirin üzerine dua okuma uygulaması yapmaktadırlar (KK. 47). Örneğin; hastanede şapkaları karışan bebeklerin, aynı zamanda ya da yakın zamanlı doğum yapan kadınların birbirlerini görmeleri sonucu kırkları birbirine karışmış, kırkları düşmüş olabilmektedir. Kırk düşmesi hadisesi lohusalık kadınlarda da görülen bir durumdur ve Anadolu’da bu inanç yaygındır. Kırkları karışmasın diye yeni doğum yapan kadınlara, yeni gelini göstermezler, seslerini birbirlerine duyurmazlar. Bunun sebebi, doğumdan sonra lohusalık kadının bedensel ve ruhsal etkilere açık olması ve korumasız olmasıdır. Bu korumasızlık durumunda ruhsal ve bedensel açıdan negatif etkileşime girmesinler diye lohusaları ve bebekleri de bir araya getirmezler. Burada çocuğa gelen kırk hastalığının sağaltımı demir madeni ile yapılmaktadır. Kötü, habis ruh demire göçürülmekte, demirin negatif yükleri çekme gibi özelliği yer almaktadır.

Boynunu taşıyamayan ya da yürürken bir anda yürüyemeyen bebeklerin düzelmeleri için diğer bir uygulama Siirt merkezde bulunan Camiül-Fuhar yani Şeyh Faraç Cami’sine¹¹³ 3 cuma bebeği götürerek oranın suyunu bebeğe içirmektir. Bebek bu uygulamadan sonra bebek iyileşmektedir. Kaynak kişi bu olayın gerçek olduğunu, inanan insanın da şifa bulacağını (KK. 13) aktarmaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere kırkların karışması çocukları hasta etmektedir. Bu hastalığın sağaltımı gerçekleştirilmezse çocuk daha da ileri hastalık düzeyine geçebilmekte hatta ölüme kadar gidebilmektedir. Hasta çocuk, kutsal kabul edilen camiye 3 cuma götürülüp oradaki kutsal kabul edilen sudan içerek kırk bulaşmasından sağaltılmaktadır. Sahada 3, 7 ve 40 formelleri sıkça görülmektedir. Genelde 3 ve 7 formeli daha sık kullanılmaktadır. Kaynak kişilere uygulamayı neden 3 kere yaptıkları sorulduğunda

¹¹² Bu konu hakkında tezde bk.: Saçla İlgili Diğer Uygulamalar-Yeni Gelin ve Saç.

¹¹³ Buraya hasta çocuklar 7 cuma götürüldüğü gibi kısır kadınlar da 7 cuma götürülerek oradaki havuzda yıkanmaları sağlanmakta, eğer kadın o havuzda yıkanmazsa kadına o sudan götürülüp yıkanması sağlanmaktadır (Taşpınar, 2006).

genelde büyüklerinden bu şekilde gördüklerini ve dini nedenlerden dolayı 3 kere yaptıklarını aktarmaktadırlar. Sahada 3 formelini, “Allah’ın hakkı 3’tür.” Şeklinde yorumlamaktadırlar. Bu sebeple 3 kere uygulama yapmak 7 ve 40 sayılarına göre daha kolay olduğu için ritüellerde sıkça karşımıza gelmektedir (KK. 3). Cuma günü de Müslümanların bayramı ve haftalık toplu ibadet günüdür. Cuma gününün mübarek ve mukaddes olma vasfı, Allah’ın bugün için birtakım fazilet ve özellikler söylemesi, Allah’ın haftanın diğer günleri içerisinde bugünü seçmesi, bugün yapılan amellerin daha sevaplı olmasına bağlanmaktadır (Kurt, 2017). Halk cuma günü edilen duanın kabul edileceğine inandığı için şifa talep etmektedir.

Sahada yaşanan diğer hadise de ise, iki kırklı lohusa birbirlerinin yüzlerini görüp seslerini duydukları için kırkları birbirlerine karışmıştır. Bundan kurtulmak için eteklerini birbirlerinin boynuna 3 kere dolayarak şunu demektirler: “*Benim kırkım sana, seninkisi sana.*” (KK. 13). Bu uygulamayla kırkları karışanların eşitlenmeleri söz konusudur. Bu doğrultuda; eteklerini boyunlarından dolayarak kötü enerjiyi birbirleriyle denkleştirip bu sayede kötü durumun dağılıp gitmesini sağlamaktadırlar. Eğer kırklar karışır ve fark edilmezse, bu durumdan sebeple yıllarca çocuğu olmayanlar söz konusudur (KK. 35). Burada boyundan eteklerin geçirilmesi olayı, boynun başla bedeni birbirine bağlayan temel uzuv olması, boyundan dönen nesne ile birlikte gelen belanın da def olacağı inancıdır. Kötü bir olay sonrasında başta sadaka paranın döndürölüp çıkarılması gibi bu kırk basması sonucunun insanın tüm bedenini etkilemesine mukabil boyundan eteğin döndürülmesiyle def olunacağına inanılmaktadır. Etek döndürülmesi ise, yaşanan bu acı olayın sonucunda kadının elinde o an bedenine ait olan bir parçanın döndürülmesi, özellikle eteğin burada seçilmesi de yine kırk basması gibi bir durumun kadının rahmini kitleme, bir daha çocuk sahibi olamama gibi bir duruma sebep olmasına mukabil, alt tarafta var olan giysinin üst tarafla birleşimi sağlanarak hem alttan hem üstten bu belanın gitmesi bu yöntemle amaçlanmaktadır.

Kırkları karışan iki kadının yaptığı diğer bir uygulama ise çocukları üzerinedir. Kırkları birbirine karışan kadınların çocukları emekleyememekte, konuşamamakta ve gelişimi geri kalmaktadır. Bu sebeple kadınlar eteklerini bebeklerinin boynuna sararak: “*Sen benim tutuklumdun, ben seni azat ediyorum.*” Deyip eteği çevirdikten sonra çocuğun yürümeye başladığını (KK. 80) aktarmaktadırlar. Bu örnekte kırk basmasından dolayı zarar gören çocukların kurtarılmasına yönelik bir uygulama söz

konusudur. “*Sen benim tutuklumdun, ben seni azat ediyorum.*” (KK. 80). Diyerek; bu olay sonucu çocuğa bulaşan kötü ruhların çocukta tutuklu kalmasına yönelik, eteğin çocuğun boynundan döndürülerek o tutuklu durumun salınması, azat olunması söz konusudur. Kadınların kendi eteklerini çocuklarının boynunda döndürmeleri hem kendi hem de çocukların üzerinde var olan kırk basması denilen, kötü, habis ruhların gitmesi amaçlıdır. Çünkü etek burada kadın bedeninin alt tarafının ihtiyacını gideren unsurdur. Bu uygulama diğer uygulamaya göre hem çocuğun hem de annenin kurtulmasına yöneliktir.

4.10.1.2.1.2. Evlilik

Bölgede damat tarafının bütçesine göre; gelinin boynuna beşi bir yerde zinciri, buna halef derler, ya da sade zincir takılmaktadır (KK. 14, KK. 31). Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da düğünlerde boyna altın takmak en sık yapılan uygulamalardandır. Düğünlerin sembolü altındır. Geline takılan altının da görülmesi için boyun tercih edilmektedir. Boyun için özel takılar bulunmaktadır ve bunlar erkek tarafının gücünü ve servetini yansıtmaktadır.

4.10.1.2.2. Halk Hekimliği

Bu kısımda dinsel-büyüsel, madensel, bitkisel ve parpılama yollu sağaltmalar mevcuttur. Boğaz ve boyun tedavisi için kaynak kişinin yaptığı uygulama şu şekildedir:

“Ben bu şifa yöntemi için büyüklerimden el aldım. Bu tedaviyi yapabilmek için ikiz bebek annesi olmak gerekmektedir. Herkes bu tedaviyi uygulayamaz. Birisinin boğazı ya da boynu ağrıdığı zaman önüme, bana sırtını dönecek şekilde oturturum. Dualar okurum. Besmeleyle hasta kişinin boğazlarını ovalarım. Hasta kişi boynunu serbest bırakır, eteğimin ucunu boynuna dolayıp sağa ve sola çeviririm. ‘Bismillah Ya Şafi Ya Hüda’ deyip Allah’tan şifa için yardım isterim. Bu uygulamayı yaptıktan sonra Allah hastaya şifa vermektedir ve boğaz ağrısı hemen geçmektedir.” (KK. 28).

Bu aktarımda öncelikle sağaltımı yapan kişinin *el alması* durumunu açıklamak gerekmektedir. El almak, izinli olmak ya da ocak olmak tabirleri Anadolu’da sıkça yer almaktadır. Yüzyıllardır nesilden nesile el alma, ocak olma, okuma, sağaltma, bitkilerle tedavi, kurşun dökme vb. gibi bedensel ve ruhsal hastalıkların tedavilerini

inaniş ve uygulamalar yoluyla muhafaza eden şehirlerden birisi de Siirt'tir. Hasta olanları kimi zaman ocak denilen kendilerinden önceki kişilerden bu konuda el almış yani ilim öğrenmiş ve güncel şekilde bu ilmi devam ettirerek kimi zaman da okuyarak nefesle tedavi eden kişilere sıkça rastlanılmaktadır. Bu kişiler Seyyit, halk arasında ağzı dualı, el almış ve şifalı kişiler olarak tanımlanmaktalar ve soydan el alarak sağaltım işlemine devam etmektedirler. Burada da geçtiği üzere: *“Büyüklerimden el aldım.”* (KK. 28). İfadesi, manevi şekilde bağlantılı olduğu bir yerden izin almak şeklinde de anlaşılmaktadır. Çünkü ocak, (Ayverdi, 2010): *“Bazı hastalıkları okuma yoluyla iyi etme yetenek ve iznine sahip oldukları kabul edilen ve bu izni babadan oğula yürüten aile, bu ailenin bulunduğu ev.”* (s.943) şeklinde de geçmektedir. Burada direkt babadan oğula geçme durumu söz konusu değildir. Ocaktan el alma durumunda da bu şart olmazsa olmaz bir şart değildir. Bu konu hakkında diğer azalarda yeterli bilgiler yer aldığı için burada kısa geçilmiştir. Burada el alan kişinin ikiz bebek annesi olması da dikkat çekicidir. Bu bir kuraldır, el alanın burada belirtildiği üzere belirli şartlarda olması gerekmele birlikte her tedavi için de izinli olmadığı aktarılmaktadır. Ocaklı olan kişi, el aldığı yerin sınırına göre sonrasında kendisini de ilerleterek tedavi usullerini de geliştirebilmektedir. Bu uygulamada dua okuma ve diğer dinsel içerikli söylenen ifadeler dinsel-büyüsel işlemi göstermektedir. Tedavi veren şahıs el aldığı için önce hasta kişinin boğazını ya da boynunu eliyle ovalamaktadır. Sonra da kendi eteğini hasta kısıma çevirerek sağaltımı tamamlamaktadır. Kendi eteğini çevirmesi de hastalığı kendine çekme, göçürme ile ilgilidir. Tedavi veren şahıs, el aldığı için tedaviye muktedirlikten dolayı göçürmeyi kendi eşyasına yapabilmektedir. Tedaviden sonra genelde bu kişiler kendilerini de koruma dualarıyla okuyarak herhangi bir hastalık kalmaması için kendilerini de sağaltmaktadırlar. Sahada iken, bu uygulama boğazı ağrıyan bir kişiye yapılmıştır. Kişinin boğazlarının tedavi olduğu gözlemlenmiştir.

Boyunla ilgili hem dinsel-büyüsel hem de madensel sağaltım örneği akik taşıdır. Kabe'den getirilen akik taşı, kesilen sütün tekrardan gelmesine, az sütün çoğalmasına vesile olmaktadır. Kaynak kişinin annesi doğum yaptıktan sonra sütü kesilmiştir. Komşusu Hac'dan akik taşı getirmiş, doğum yapan kişi taşı boynuna koyduktan sonra sütü gelmeye başlamıştır (KK. 19). Akik taşı, dini maksatlarda kullanılan (Tanyu, 1968), beyazdan siyaha kadar tüm renlerde olabilen parlak ve yarı kıymetli bir taşıdır. Müslüman erkekler arasında en makbul yüzük akik taşlı olandır.

Çünkü Hz. Peygamber'in yüzüğünün akik taşlı olduğuna inanılmaktadır (Erdem, 1989). Hac'dan getirilen akik taşına kutsaliyet yüklendiği için şifa verici, tedavi edici, yenileyici ve onarıcı olacağına inanılmaktadır. Sütü gelmeyen kadının boynuna taktığı akik taşından sonra sütünün gelmesi bu inancın göstergesidir. Akik taşının boyna takılması temas büyüsüdür, parça olan akik taşı bütünü etkileyerek büyüsel işlem gerçekleşmektedir.

Diğer bir madensel sağaltım da boğmacalı öksürükte boğaza yapılan uygulamadır. Sahada boğmacalı öksürüklerde öncelikli olarak başa masaj yapılmakta ve sonra kasap olan birisinin bıçağını boğmaca olan kişinin boğazına keser gibi yaparak koymaktadırlar. Boğmacası olan kişi bu uygulama vasıtasıyla hastalığı atlatmaktadır (KK. 32). Diğer bir kaynak kişi de boğmaca hastalığının tedavisini önceden insanların pek bilmediğini, dayısının iyi bir kasap olduğunu ve bıçağı boğmacalı kişinin boynuna 3 kere geçirerek 1-2 ayet okuyup hastanın boynuna tuttuğunu, ertesi güne hastaların iyileştiğini (KK. 68) aktarmaktadır. Bu madensel sağaltımla birlikte dinsel ve büyüsel bir sağaltım örneğine de girmektedir. 3 kere bıçağı, boğaza tutma, şifa amaçlı okuduğu ayetleri 3 kere okuma, genelde bölgede Allah'ın hakkı 3'tür şeklindeki yoruma bağlı yapılmaktadır. Burada boğazdaki ağrı ya da hastalık boğaza konulan madensel madde olan demire göçürülmekte hastalık demir sayesinde sağaltılmaktadır. Bu işlemlerle birlikte bıçağı boğaza koyma uygulaması da temasa dayalı bir büyüsel işlemdir. Halk, hastalık sağaltma yöntemi olarak büyüsel işlemlere başvurmakta ve bu işlemlerin olağanüstü etkisine inanmaktadır. Göçürme; hastalık sağaltmada kullanılan büyüsel pratiklerden birisi olup hastalığın cansız bir eşyaya nakledilmesidir. Bu cansız varlıkların bazıları kutsal olarak görülmüş, örneğin; "kaya, taş, toprak, demir, çimen, su..." gibi maddelerin büyüsel bir güç taşıdığına inanıldığı için bu güçlerin hastalıkları sağaltmada kullanılacağı inancı gelişmiştir. Örneğin, İstanbul'da bazı tekkelerde diş ağrısının geçirilmesi için çakı okunup duvara çakılmaktadır. Bu şekilde hasta ağrıdan kurtulmaktadır (Aytar, 1976a; Aytar, 1976b). Burada da kasap denilince akla bıçak gelmesi, kasabın bıçağa hâkim olması ve hastanın boğazına şifalı ve büyüsel güç taşıdığına inanılan demirden bir unsurun sağaltmak amaçlı konulması söz konusudur.

Boğaz ağrısına madensel sağaltım örneği olmakla birlikte el kuvvetinin de yer aldığı diğer bir sağaltım uygulaması da şudur: *"Siirtlilerin örf, âdet ve gelenekleri ilçeden ilçeye farklıdır. Siirt kapalı bir toplum olduğu için inanışlar korunmaktadır.*

Eşimin bademcikleri şiştiği zaman ölüyor gibi çok hasta oluyordu. Babaannesine götürürlerdi. Çay kaşığıyla ya da eliyle eşimin bademciklerini patlatırdı. Adam rahatlardı.” (KK. 63). Burada da el usulüyle ya da çay kaşığıyla yukarıdaki örnekte olduğu gibi boğaz ağrısını tedavi etme söz konusudur. Çay kaşığı, demir, madensel madde olması açısından göçürülmeye bağlı sağaltım şeklidir.

Sahada öksürüğü kesmenin diğer yolları, bitkisel sağaltım yöntemleridir. Ayva yapraklarını kaynatmak, bir kaşık bal ve üzerine karabiber atarak yemek öksürüğe şifadır ve tedavi etkisi yüksektir (KK. 84, KK. 127).

Öksürüğe çare olarak diğer bir yöntem parpılama yollu sağaltımdır. Horoz sesi gibi kötü öksürüklü hastalıkta hacamat gibi bir jilet alnın bitip saçın başladığı yerden birkaç damla kan akıtmaktadırlar ve bu kanın akması hastaya şifa olmaktadır. Ancak bu uygulamayı herkes yapamamaktadır, bu işi iyi bilen kişinin yapması gerekmektedir. Kaynak kişi, eskiden doktor olmadığı için bu uygulamaları yaptırmaya mecbur olduklarını ifade etmektedir. Uygulama yapan kişiler mecburiyetten dolayı kendilerini bu usullerde geliştirmişlerdir (KK. 89). Parpılama sağaltımıyla amaçlanan vücuttaki kirli kanı dışarıya atmaktır (Yalçınkaya, 2019) ki, burada da çocuğa jilet vurulmasının nedeni de budur. Parpılama örneklerine dair sahada; hacamat yaptırmak ve bardak atmak da yer almaktadır. Boyun ağrılarına bunlar sıkça yapılmaktadır (KK. 32, KK. 35).

4.10.1.2.3. Nazara Yönelik Uygulamalar

Bölgede nazardan korunmaya yönelik akik taşını bebeklerden büyüklere kadar boyna asma uygulaması yer almaktadır (KK. 19). Akik taşının şifa verici, onarıcı ve yenileyici özellikleri aktarılmıştır. Burada nazara karşı koruma yönüyle karşımıza çıkmaktadır. *Şifalı Taşların Plasebo Etkisi Üzerine Bir Anket Çalışmasının İlk Sonuçları* (Kutlu vd., 2018), adlı makalede 26 kaynak kişiye yapılan ankette, akik taşı için: “rahatlatıcı etki sağladığı, ruhsal tedavi aracı olduğu ve hemen etki ettiği” (s. 204) ifade edilmiştir. İnsanlar akik taşının uğurlu bir taş olduğuna (Kutlu vd., 2018) inandıkları için nazardan, psikolojik hastalıklara kadar sıkça tercih edilen bir taş olmaktadır. Diğer bir kaynak kişinin ifadesi de bunu desteklemektedir: “*Yeni doğan bebeğin, büyümüş çocuğun boynuna Hac’dan gelen akika taşını takarız. Nazara, bedene akik iyi gelmektedir.*” (KK. 15). Özellikle Hac’dan gelen akik taşının boyna asılması dinsel-büyüsel ritüeli göstermektedir.

Akik taşından sonra nazara iyi gelen diğer bir unsur, tülbent boncuklarından örülen kolyeler ve bilekliklerdir. Bebeklerin boyunlarına ve bileklerine örülen bu süsler takılmakta (KK. 18) ve dikkati üzerine çekmektedir. Nazardan korunmanın yolu, kişiye temas edebilecek gözün temas etmemesi bedeninde başka bir dikkat çekici unsura temas etmesini sağlamaktır. Bu amaçla bu unsurlar yapılmakta ve nazara karşı savunmasız bebek, çocuk ya da büyüklere takılmaktadır.

Diğer bir nazara karşı koruma unsuru da yumurtadır. Çocuk emekliyorken ya da erken yürüdüğü zaman nazar değmesin amaçlı, 7 tane kaynatılmış yumurtanın beyazını sarısından ayırıp üzerine delikler açarak siyah kalemle çarpı işareti ya da farklı işaretler yapıp en son ipe yumurtanın beyazlarını geçirerek çocuğun boynuna asmaktadırlar. Kaynak kişi siyah çizgilerin mutlaka yumurtanın beyaz kısmının üzerinde olması gerektiğini (KK. 32) ifade etmektedir. Aktarımın devamında, yumurtanın kabuğunu çocuğun boynuna astıktan sonra ayrıca evin içerisinde görülen yerlere de koyduklarını, bunu yapmalarının nedeni olarak da gelen yeni göz (misafir) ya da nazarı değen gözlerin, çocuğun yüzüne bakmak yerine boynundaki yumurta kabuklarına bakmalarını sağlamak olduğunu ifade etmiştir. Bu sayede, çocuğa ya da eve bakmak yerine yumurta kabuklarına dikkat etmeleri, bunun anlamını sormaları eve ve çocuğa gelebilecek nazarın dağılmasını sağlamakla birlikte çocuğun da evin de kötü enerjilerden korunmasının amaçlandığı (KK. 32) ifade edilmektedir. Yumurta kabukları misafirler gidene kadar çocuğun boynunda ve küçülene kadar evin görülen kısımlarında asılı kalmaktadır. Çocuk, mal ve mülk gözden korunsun, göz varsa çeksin, gitsin (KK. 32) düşüncesinden dolayı yumurta asılı bırakılmaktadır. Aktarılan bu örnek, Siirt'in diğer ilçelerinde yaygın olarak bilinen ve duyulan bir örnek değildir. Burada 7 sayısının kullanımı; tamamlayıcı bir sayı olmasıyla birlikte içeriğinde temsil ettiği manalar açısından genellikle yapılan birçok uygulamada ön planda olan bir sayı olmasından dolayıdır. 7 sayısı mitoloji kaynaklıdır ve büyüsel işlemlerde sıkça tercih edilen bir sayıdır. Tanrı Ülgen, yeri yarattıktan sonra yeryüzünde 7 erkek ve bu 7 kişinin her biri için 7 ağaç yaratmıştır. Kam 7 basamaklı merdivenden yardımcı ruhlarla birlikte inmektedir ve her katta karşılaştığı engelleri aşmak zorundadır (Çoruhlu, 2006, 70). Orta Asya ve Kuzey toplumlarına göre, şamanın geçmesi için engelli olan yer altı 7, 9 kattan oluşmaktadır (Eliade, 1999). Yumurtanın burada tılsım olarak nadiren de olsa takı şeklinde kullanıldığı (Morris, 1999) da görülmektedir.

Son olarak, yumurtadan sonra nazara karşı korunmak amaçlı boyna asılan unsur kurban kemikleridir. Elazığ'da nazardan korunmak amaçlı; dua okutmak, muska takmak, koruyucu etkisi olduğuna inanılan nesneleri (bitki, nazar boncuğu, hayvan kemikleri, deniz kabukları, at nalı, kurşun vb.)¹¹⁴ boyna ya da diğer farklı uzuvlara takma, asma veyahut bulundurma şeklinde uygulamalar geliştirmektedirler. Türk kültüründe birtakım hayvan kemiklerinin aynı yumurta kabuğunda olduğu üzere bağ ve bahçelere de nazardan korunma amaçlı asılması görülen diğer bir uygulama örneğidir. Elazığ'da kırsal kesimlerde at, eşek kafatasları, sivri uçlu koç, geyik, inek boynuzları bağ, bahçelerde ve kapı girişlerinde nazardan korunmak amaçlı asılmaktadır (Keskin, 2008). Eskişehir'de ise nazardan korunmak amaçlı kurban kemiği yerine leylek bacağına kemiği kullanılmaktadır. Bu kemik iyice delinerek okunmakta ve üzerine dua yazılmaktadır. Yazılan bu kemik 7 kat sarılarak yetişkinlerin boynuna asılmakta ya da iç çamaşırının bir yerine iğnelenmektedir (Oğuz & Oral, 2004). Nazardan korunmaya yönelik boyun hakkındaki uygulamaları arttırmak mümkündür. Saha ise kurban kemiğinin nazardan korumasına yönelik örneği şu şekildedir: *“Hayvanda bir tane nazar kemiği mevcuttur. Hayvan kesildikten sonra o kemik temizlenerek mavi nazar boncukları ile süslenmekte ve nazara karşı korusun diye çocuğun boynuna kolye şeklinde asılmaktadır.”* (KK. 50). Boyna asılan kurban kemikleri, yumurta ve akik taşında olduğu gibi nazarı kendi üzerine çekmektedir. Bu kemikler adaklık kurbanın da olabilmektedir. Hatta sahada 40- 45 gün boynunda kemiklerle gezen çocuklar yer almaktadır. Bu kemiklerin çocuğun bedenini sağlamlaştırmakla birlikte; kötü ruhlara, enerjilere ve nazara karşı çocuğu koruyacağına inanılmaktadırlar (KK. 83). Hayvanın bir tane nazar kemiği mevcuttur. Bazıları sadece bunu bazıları da alabildikleri herhangi kemiği nazara karşı değerlendirmektedirler. Kurban Bayramı'nda kesilen kurban Müslümanlar için kutsal kabul edildiği için kurbanın her azası da kutsaldır anlayışına bağlı kurban kemiği tercih edilmektedir.

Doğan çocuğun ömrü uzun, hayırlı, bereketli ve sıkıntısız olsun aynı zamanda doğduğu için şükür ve teşekkür niyazlarını bildirmek amaçlı adaklı ya da akika kurbanı kesilmektedir. Bu kurban, senin ömrün için kurban edildi, bu sebeple; hayvandaki nazar kemiği ya da kemikleri de boynuna asılsın, nazardan korunma amaçlı olsun denilmektedir. Çünkü nazar insanı mezara sokmaktadır. Kanı akıtılan, kesilen

¹¹⁴ Nazarlıklar için ayrıca bk.: (İnan, 1965).

kurbanın nazarı kesmek adına alınan bir parça nazara karşı paratoner vazifesi görmektedir. Boyna asılan kemikler, aynı yumurta, akik taşı olduğu gibi, karşı tarafın nazarını üzerine çekeceği için çocuğa isabet etmesi muhtemel kötülükler bu nesneler sayesinde bertaraf olabilecektir. Boyna asılan bu unsurların hepsi büyüsel ritüeldir. İçeriğine dini bir unsur girerse dinse-büyüsel içeriğe bürünmektedir ki, Hac'dan gelen akika taşı, dini bayram olan Kurban'da kesilen kurbanın kemiği bunun örnekleridir. Ayrıca hepsi bedene temas ettirildiği için temas büyüüne girmektedir. Nazar için kullanılan nesneler farklılaşsa da hepsinin amacı nazardan korunmaktır. Bahsedilen bu uygulama Pervari ve Baykan'da yapılmaktadır. Kurban kemiklerini boyna asma uygulaması her ilçede yapılan bir uygulama değildir.

Sonuç olarak; her uzuvda olduğu üzere, boğaz, boyun ve ense uzuvlarının başında da sembolik manalarına ve dünyadaki inanış, uygulama örneklerine yer verilmiştir. Genel olarak sembolik yorumların bu azalarda diğerlerine nazaran daha kısa olduğu görülmüştür. Boyun ve boğaz azalarına yönelik yapılan araştırma ense azasına yönelik de yapılmıştır. Ancak ense hakkında kısa bir veri elde edilmiş ve paylaşılmıştır. Sahada boğaz, boyun ve ense azalarına yönelik inanışlardan sadece ense ile ilgili 1 inanış yer almaktadır. Örneklerin azalması uygulamalarda da mevcuttur. Geçiş dönemi uygulamalarında yalnızca boyun azası üzerine uygulamalar mevcuttur. Bunlar da yeni doğan bebeğin boynunun güzel olması ve kırklı bebek ve annenin kırk basması olayı sonucu bundan kurtulmalarına yönelik boyuna dayalı uygulama örneklerini içermektedir. Ayrıca evlilik döneminde boyna yönelik bir örnek mevcuttur. Halk hekimliğine yönelik uygulamaların analizlerinde, boğaz ve boyun birlikte yer almaktadır. Boğaz ve boyun hastalıklarının tedavilerine sıkça yer verilmiştir. Boğmacalı öksürükte kasabın bıçağı hasta kişinin boynuna keser gibi tutma uygulaması ve analizi buna örnektir. Hastalık, madensel madde olan demire göçürülmekte ve bu usulle sağaltılmaktadır. Halk, hastalık sağaltma yöntemi olarak büyüsel işlemlere başvurmakta ve bu işlemlerin olağanüstü etkisine inanmaktadır. Her uzuvda olduğu gibi bu bölümde de halk hekimliğine yönelik dinsel-büyüsel, madensel, bitkisel ve parpilama yollu olmak üzere örnek sağaltımların fazlalığı görülmektedir. Sonraki başlık olan nazara yönelik uygulamalar başlığının içeriği boyun uzvuna yöneliktir. Akik taşı, tülbent boncuklarından örülen kolye, yumurta, kurban kemikleri nazardan korunmak amaçlı kullanılan unsurlardır. Bu unsurlar karşı tarafın nazarını üzerine çekeceği için çocuğa isabet etmesi muhtemel kötülükler bu nesneler sayesinde

bertaraf olabilecektir. Boyna asılan bu unsurların hepsi büyüsel ritüeldir. İçeriğine dini bir unsur girerse dinsel-büyüsel içeriğe bürünmektedir ki, Hac'dan gelen akik taşı buna örnektir. Ayrıca hepsi bedene temas ettirildiği için ve parça bütünü vermektedir düşüncesinden dolayı temas büyüüne girmektedir. Boyun ve ense ile ilgili diğer uygulamalar başlığına yönelik örnek olmadığı için bu içeriğe yer verilmemiştir.



5. SONUÇ

Dünyada, beden ve uzuvlarına yönelik yapılan kültürel çalışmalar beden folkloru disiplininin içerisinde değerlendirilmektedir. Bedenin fizyolojik yapısı ve özellikleri bilimsel olarak fizyonomi disiplini ve fiziki antropoloji içinde incelenirken kültürel ve inanç özellikleri farklı bakış açılarıyla değerlendirilmektedir. Özellikle insanlığın ilk yaratılış ve sembolik anlatıları antropogoni olarak adlandırılan mitlerde beden üzerine çok farklı yönlerden ele alındığı da dikkat çekmektedir. Kültürel çalışmalar ekseninde insan bedeninin yaratılışı üzerinde bedenın yaratılışı, oluşumu, sembolik anlamaları, uygulamalar ve inanışlar üzerine çalışmalar yapılmıştır. Türkiye’de bu konulara dair akademik çalışmaların 2010 yılından itibaren arttığı görülmektedir. Bir merkez olarak yapılan bu çalışma, alana katkı sağlaması açısından önemlidir. Öncelikle geçmişten günümüze bedene dair kültürel unsurların aktarımı hedeflenmiştir. Anadolu halk kültürü bağlamında Siirt merkez alınarak güncel varlığını daha çok sözel kaynaklarla muhafaza eden, unutulmaya yüz tutan somut ve somut olmayan inanış ve uygulamalar mirasının unutilan kısımlarının bilim dünyasına aktarılması, baş ve baştaki uzuvlar hakkında kadim kültürden gelen değerlerin toplanması, kültür ve kültüre ait normların sürdürülebilirliğinin gösterilmesi, kültür aktarımının devamlılık sağladığının kanıtlanması vb. hususlar tezin araştırma hususlarıdır.

Çalışma alanı olarak Siirt merkez ve ilçeleri olmak üzere yedi ilçe örnekleme seçilerek sahaya dair inanış ve uygulama örnekleri, halkbilim alanına malzeme bağlamında katkı sağlamıştır. Bölgedeki inanış ve uygulamaların günümüzdeki durumunu tespit etmek, bu uygulamaların hayata yansımalarını ve sosyo-psikolojik açıdan ilişkisini ortaya koymak uygulamalı halk biliminin yöntemi olan saha çalışmasının vazifesidir. Ayrıca bu bölgede direkt baş ve baştaki uzuvlar üzerine kültürel incelemeye dayalı bir doktora tezi öncesinde hazırlanmadığı için hem bu içerik hem de yapılan saha çalışması bir problemin giderilmesine yöneliktir. Bölge çok kültürlü bir yapıya sahip olmakla birlikte kültürler arası etkileşimin de varlığı sahada derlenen malzemenin analizleri üzerinden gözlemlenmiştir. Sahada derlenen malzemenin zenginliği

toplumdaki etnik çeşitlikten ötürüdür. Farklı etnik grupların bir araya gelmeleri zengin kültürel birikime vesile olmaktadır. Ayrıca burada var olan kültürlerin öncelikli olarak kendi kültür birikimini devam ettirme gayretinde olduğu sonrasında diğer kültürlerle etkileşime geçtiği vaki olmuştur. 2000’li yıllarda kırsaldan kente, kentten tekrardan kırsala olan göçler etnik grupların daha iç içe bir yaşam sürdürmelerini sağlamıştır. Ayrıca kaynak kişilerin aktarımlarına göre, birbirlerine kız verme gibi durumlarla kültürlerarası etkileşimler daha da hızlanmaktadır. Bu etkileşim gündelik hayatta inanış ve ritüellerin yoğun uygulandığı geçiş dönemleri ve ziyaret mekanlarında yapılan uygulamalarla da gözlemlenmektedir.

Bölgede; gelenek, görenek ve âdetler çerçevesinde yapılan pek çok dinsel-büyüsel inanışlar ve uygulamalar varlığını korumaya devam etmektedir. Diğer bir durum da inanış ve uygulamaların öncelikli olarak baş ve baştaki uzuvlarla ilgili olmasıdır. Örneğin; baş neden öncelikli ve önemlidir? Bu önceliğin ve önemin manası nedir? Baş ve baştaki uzuvlar üzerinden dinsel büyüsel uygulamalara neden öncelik verilmektedir? İnsanlar bu uygulamalarda arınma, onaylanma, kutsala yöneliş, kutsalı koruma vb. gibi hususlara cevaplar mı aramaktadırlar? Tezde konu kapsamındaki bu soruların cevapları araştırılmış ve değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler kapsamında; insan bedeninin tanımı baş ve baştaki diğer uzuvlarla mümkündür. İnsan elsiz, ayaksız olabilir ancak başsız olamaz. Bundan ötürü baş, beden için temel uzuv sayılmaktadır. Yine bedende baş ve baştaki diğer uzuvlar göğse yani kutsala yakındır. Sahada birçok uygulamanın kaynağında din olgusuna dayalı hususiyetler yer almaktadır. Bu aktarımlar doğrultusunda saha çalışmasında elde edilen verilerin zengin olmasının nedenlerinden birincisini inanca bağlılığın devamlılığına bağlayabiliriz. İnanca bağlı olarak beklentilerin gerçekleşmesi durumunda inanış ve uygulamaları etrafa yayma, tavsiye etme bunları tam kabul eden kişilerin hususiyetidir. İnanmıyorum ama anlatayım deyip aktarmaya devam edenler (atalardan gelen aktarımı devam ettirme bilinci) de vardır. Bunların temelinde kültürel unsurları nesillerin unutmamasını istemek yer almaktadır.

Sahada zengin veri alışverişinin diğer bir nedeni; kutsala verilen önem ve önceliklidir. İnanıcı devam ettirmenin ana nedeni o inancın kutsalı yansımasıdır. Sahada 65 yaş ve üzeri kişiler genellikle *görmüş-geçirmiş, eski insan: pirik* adıyla anılan kişilerdir. Piriklerin yaşlarının ileri olması çevrelerindeki kişilerin yaşayan hafızadan görerek devam ettirme akışını sağlamıştır. Bu kişiler inanış ve uygulamaları kutsal inanca bağlı

olarak devam ettirme bilincini taşımaktadırlar. Ayrıca Siirt ve ilçelerinde İslami açıdan veli kültürünün canlılığı, dinamik tarikat kolları üzerinden baş ve baştaki uzuvlara dair inanç ve uygulama arasındaki yoğun ilişki kutsala verilen önemi farklı bir açıdan yansıtmaktadır. Bu da kutsalı kutsalla destekleme, yerine devam ettirme, yerleştirme şeklinde sağlanmaktadır.

Siirt ve ilçelerinde başla ilgili özellikle geçiş dönemlerinden doğum sonrası anne ve bebekle ilgili inanışa bağlı uygulama örnekleri fazladır. Doğu bölgelerinde çocuk doğurmak önceliklidir. Önceleri doğan çocukların sürekli ölmeleri ve kötü hastalıklara düşer olmalarından dolayı kadınlar çocukları ölmesin diye sürekli baş ve diğer uzuvlara dair kurtarıcı ritüeller yaparak zorlukları aşma yoluna girmişlerdir. Bu uygulamaların her birinin toplumsal hayata yansıyan amaçları, mesajları ve kurtarıcı rol olarak vazifeleri vardır. Bu sebeple her bir ritüel belirli bir zamana ve mekâna sahiptir. Ayrıca inanılıp yapılan bu ortak uygulamalar aynı zaman ve mekânda gerçekleşmeleri nedeniyle bireylerin birbirlerine kenetlenmesini sağlamakla birlikte toplumsal huzuru da sağladığı için bütünleştiricidir. Bu doğrultuda bölgede; eğitimi olan ve olmayan kişilerin başla ilgili inanış ve uygulamaları yapma oranlarının birbirine yakın olması, geleneksel bilginin devam ettiğinin ve psikolojik tatmin sağladığının da bir göstergesidir.

Sahada görüşülen yüz yetmiş kaynak kişinin doksan dokuzu kadın, yetmiş biri erkektir. Kaynak kişilerde kadınların fazla olmasının nedenleri; baş ve baştaki uzuvlara dair inanış ve uygulamaların kadınlar arasında daha yaygın uygulanması, anneliğe bağlı olarak hamilelik ve doğumla birlikte kadın-çocuk bedenine uygulanan ritüellerin fazla olması ve devamlılık göstermesidir. Siirt'in ilçelerinde aileler geniş yapıya sahiptir. Gelenek üreticisi ve koruyucusu anneanne ve babaanneler, gelinlerle birlikte yaşamakta ya da yakınlarında oturmaktadır. Bu sebeple gelenek aktarımı sıklıkla gerçekleşmekte herhangi bir hastalık, tören, kutlama vb. durumlarda büyükler yapılması gereken ritüelleri hemen yapmaktadırlar. Ayrıca imkansızlıklara daha çok maruz kalan kadınlar inanış ve uygulamalara daha çok sahip çıkarak pratikleri kendilerinden sonraki nesillere öğretip geleneğin devamlılığını sağlamaktadırlar. Halk hekimliğine yönelik sağaltımlarda da kadınlar ön plandadır. Çünkü Anadolu kültüründe şifa dağıtan, kadın şifacılar ve kadın ocaklılar tedavi uygulamalarına devam etmektedir. Kadınların inanca bağlı uygulamalarının kaynağında yaptıkları bu uygulamalara inanmaları ve uygulamanın gerekli olan her basamağını sonuna kadar

tamamlamaları yer almaktadır. Kadın için inanış ve uygulamalar ihtiyaç olmakla birlikte kutsaldır. Bu kutsallık kadınları da kutsal sayar. Kadın, uyguladığı gelenek veya ritüellerin ailesinde ve toplumda işe yaradığını gördükçe bedeni rahatlatma ve dinlendirme işlevine bağlı olarak normlarına huzurlu ve mutlu bir şekilde devam etmektedir. Doğurganlık özelliğiyle neslin devamlılığını sağlayan kadın, yaşadığı kültürün normlarını da aktif gelenek taşıyıcılığıyla hanesine ve topluma yansıtmaktadır.

Kaynak kişilerin yaşlara göre dağılımlarında; 36-50 ve 51-65 yaş arasındaki kişiler, hayat tecrübelerine dayanarak inanış ve uygulamaları devam ettiren kitlelerdir. Burada 20-35 yaş arası gençlerin sayısının da yüksek olması; 36-50 ve 51-65 yaş kitlelerinin bunlara inanış ve uygulamaları aktarmasıdır. Siirt bölgesinde kültürel unsurların uygulama alanının üç kuşakta gözlemlenmesi bölgenin içe kapalı bir toplum olmakla birlikte somut ve soyut kültürel miras algısını devam ettirmesinin de bir kanıtıdır. Ancak, beden folklorunun kültür aktarıcıları mevcut şartlar sonucunda sözel dokuyu yeni nesillere aktaramadan göçüp gitmektedirler. Geleneğin aktif koruyucuları ve aktarıcıları, sahip oldukları kültürel dokuyu geleceğe taşımaya çalışsalar da teknoloji ve küresel çağa bağlı olarak aktarım ve iletişim yollarının değişmesi, geleneğin güncellenememesi, geçmiş ve gelecek arasında bir bağ kurulamaması gibi nedenlerle kültürel dokunun zamanla zayıflamaya başladığı görülmektedir. Bu bağlamda bu tez, geleneğin yeniden gündeme getirilmesine katkı sağlamaya çalışacaktır. Siirt'teki somut olmayan kültürel miras içerisinde baş ve baştaki uzuvlara dair halk inanış ve uygulamalarından unutulmuş veya yazılı kültür haline getirilemeyen bu değerleri, yapılan saha çalışmasıyla kayıt altına almak, sözlü kültür ortamından yazılı kültür ortamına aktararak nesiller arasındaki iletişimi sağlamak ve ileriki saha çalışmalarına örnek teşkil etmeye çalışmak tezin gayesidir. Bu doğrultuda saha çalışmasında kaynak kişilerden aktarılan veriler ışığında baş hakkındaki inanış ve uygulamaların Siirt'te "sürdürülebilirlik" vasfına sahip oldukları saptanmıştır. Bu aktarılan sözel dokunun toplumsal bellekte ne şekilde tutulduğunu göstermek de amaçlanmıştır.

Tedavi konusunda yeterli düzeyde imkâna sahip olmayan bölge halkı, halk hekimliği sağaltmalarına sıkça başvurmaktadır. Bu, saha çalışmasında elde edilen verilerle gözlemlenmiştir. Siirt merkezde her hastalığın belirli türbesi mevcuttur. Hastalanan kişiler doktora gitseler bile sonrasında hastalıklarının içeriklerine göre inanç faktörüne göre ziyaret uygulamaları mevcuttur. Ayrıca ziyaret yerlerine devamlı giden hastaların

iyileşmesi halkı bu konuda etkilemektedir. Bu şekilde bedenlerini ve ruhlarını rahatlattıklarını ifade etmektedirler. İmkansızlıklar karşısında iyileşme faktörü kendi dinamiklerini kendilerinin üretmelerini sağlamıştır. Bölgede bu gelenekleri devam ettirenlerde de sorgulama hususunun olmaması dikkat çekicidir.

Siirt'in merkez dâhil 7 ilçede baş ve baştaki uzuvlara yönelik inanış ve uygulamalarda görülen benzerliklerin ve farklılıkların kültürü zenginleştirdiği görülmektedir. Farklı ilçelerde elde edilen verilerin aynılığı ve farklılığı gözlemlenerek Siirt kültürünün zengin bir birikime sahip olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca kültürel birikimin kayıt alınmasının devamlılığına dair önerilere aşağıda yer verilecektir:



6. ÖNERİLER

Bölgedeki beden folkloru ve diğer konulardaki halk bilimi saha çalışmalarının artırılması gerekmektedir. Son yıllarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde kültürel yok olmanın hızlanması sebebiyle ilçe ve köylerdeki halk bilimi saha çalışmaları daha çok önem arz etmektedir ve halk bilimcilere burada ciddi vazifeler düşmektedir. Sahaya yeni çıkan halk bilimcilerin önceki çalışmalar hakkında bilgi edinmesi, notlar kaydetmesi, sahadaki sınırlarını ve sorularını iyi belirlemesi ve saha çalışmasını bu verilere göre şekillendirmesi gerekmektedir.

İkinci bir öneri olarak kültürel mirası müzeleme ihtiyacının karşılanması için yapılması gerekenleri yetkililerle paylaşmaktır. Derleme esnasında baş ve baştaki uzuvlara yapılan ritüeller için kullanılan materyallere ulaşmak Siirt'in merkezinde pek mümkün olmamıştır. İlçelerde merkeze nazaran beden folkloru için kullanılan eşyalar saklanmakta ve bunlar; yeni geline, kız evlada teslim edilmektedir ancak kayıpların olması da söz konusudur. Bu materyallerin kaybolmaması için müzelemeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bedene dair uygulama materyalleri ve somut olan kültürel miras mutlaka müze haline getirilerek, müzenin tanıtımı bölgede yapılmalıdır. Ayrıca müzelemenin de içerisinde yer aldığı inanç ve kültür turizminin dijital mecralarda gençlere tanıtılmasını geliştirerek yeni hazırlanan çıktılarla ekonomik istihdam yolu açma ve sosyal alana yeni açılımlar getirme bir diğer çözüm olabilir.

Diğer bir öneri de eskiye kıyasla kültürün farkında olmama, geleneği koruma arzusunun azalması, küreselleşmenin etkisiyle SOKÜM'ün kuşaklara aktarımının devam edip etmeyeceği kuşkusuna yönelik çalışmalar hazırlamaktır. Siirt ve ilçeleri diğer şehirlere kıyasla daha içe dönük bir toplum olmaları nedeniyle geleneği daha fazla devam ettirmektedirler. Ancak Siirt'te bile eskiye nazaran geleneği koruma ve aktarma bilincinin azaldığı saha çalışmasında kaynak kişilerin; şehir merkezinde yoğun şekilde ilçelerde daha az olmak üzere, “inanış ve uygulamaları eskiden daha iyi bilirdik, artık unutuluyor, yeni nesiller bunlarla ilgilenmiyor” şeklindeki şikâyetleri yer almaktadır. Kaynak kişiler, sonraki kuşakların inanç eksikliğine bağlı kültür aktarımını

gerçekleştiremeyeceği konusunda kaygı taşımaktadırlar. Kaynakların dijitalleştiği günümüzde neslin somut olmayan kültürel miras gibi değerlere karşı ilgi ve alakalarının artırılması adına her düzeydeki okullarda, özellikle lise ve üniversitelerde, sivil toplum kuruluşlarında seminerler, söyleşiler, paneller vb. etkinlikler düzenlenmelidir. Bu programlara halk bilimciler davet edilip sahayı direkt uzmanından dinlemek sayesinde kuşaktan kuşağa aktarımın daha verimli olması sağlanabilir.

Sahada karşılaşılan özellikle halk hekimliğine yönelik olumsuz sonuçların eğitimle aşılması gerektiği de diğer bir öneridir. Örnek olarak; sarılık ya da kekemelik için dil altının kesilmesi hadisesinin bu işin tıbbi ilmini almayan bir kişiye yaptırılmaması verilebilir.

Son olarak verilebilecek bir öneri de yaşayan kültürel miras *pirik* adıyla anılan büyüklerin gerekli itibarı görmelerine dikkat etmek gerekmektedir. 65 yaş ve üzeri kişiler, ebe ve halk hekimi vazifelerini üstlendikleri için Siirt'te *pirik* lakabıyla anılırlar. Bu yaşayan kültürel miraslarla yapılan görüşmelerde, kendilerinin öldükten sonra yaptıkları uygulamaların devam etmeyeceği görüşü vardır. Bunun nedeni; uygulamaları öğrenen az kişinin olması ve merkezdeki kuşakların piriklere ve uygulamalara yeterli itibarı göstermemeleridir. Pirikleri (istedikleri şekilde); halk eğitimlerde çeşitli programlara davet ederek tecrübelerinin aktarımına yardımcı olmak, halk eğitimlerdeki kadınlara belirli aralıklarda uygulama metotlarını öğretme şeklinde katkı sağlamak etkili olabilir. Bu da folklorun kuşaktan kuşağa aktarımındaki aksamaların bir nebze dahi azalmasına yardımcı olur.

KAYNAKÇA

- Abalı, İ. (2011). *Koçarlı Halk Kültürü*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi], Adnan Menderes Üniversitesi.
- Abrahams, R. (1977). *Toward an Enactment-Centered Theory of Folklore*, *Frontiers of Folklore* (Ed., W. Bascom), Westview Press.
- Abrahamson, M. (1990). *İşlevcilik (Fonksiyonalizm)*. (Çev., Nilgün Çelebi), Sebat Ofset Matbaacılık.
- Achrati, A. (2003). Hand and Foot Symbolism: From Rock Art To The Qur'ân. *Arabica*, (4), 464-500.
- Achterberg, J. (2009). *Kadın Şifacılar*. (Çev., Bilgi Altınok), Everest Yayınları.
- Acıduman, A., & Arda B. (2011). Dede Korkut Öyküleri Tıp Tarihi Bakış Açısıyla Ne Söyler? *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, (54): 189-196.
- Acıpayamlı, O. (1961). *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Acıpayamlı, O. (1962). Anadolu’da Nazarla İlgili Bazı Âdet ve İnanmalar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (20): 1-40.
- Acıpayamlı, O. (1969). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (26): 1-9.
- Acıpayamlı, O. (1978). *Halkbilim Terimleri Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Acıpayamlı, O. (1989). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi. *Türk Halk Hekimliği Sempozyum Bildiriler Kitabı*. Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Aça, M. (2013). Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama. *Milli Folklor Dergisi*, (53): 93-100.
- Aça, M. (2015). Gebelik ve Doğum Sonrası Çocuğun Bedensel Gelişimine Yönelik İnanış ve Uygulamalar. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 401-408.
- Aça, M. (2015). Mitten Destana Beden. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç), Kitabevi Yayınları, 133-155.
- Aça, M. (2017a). Tıva Kahramanlık Destanlarında Düşmanı Saç Örgüsünü Keserek Yok Etme, *International Conference: The West of The East, The East of The West*, 63-70.
- Aça, M. (2017b). Kültür ve Dayatma: Türk Kültüründe Sol El Tabusu, *International Conference: The West of The East, The East of The West*, 205-212.

- Aça, M. (2018). Geleneksel Türk Dünya Görüşünde Suret/Sima Algısı, *Doğu Batı Konferansı III. International Conference The West of The East, The East of The West*, 17-21.
- Adam, B. (2007). *Yahudilik, Yaşayan Dünya Dinleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Adam, B. (2015). *Dinler Tarihi El Kitabı*. Grafiker Yayıncılık.
- Adam, B. (2017). *Dua, Rukye, Havas İlmi, Tılsım ve Büyü. Halk İnanışları El Kitabı*. (Ed., D. Arık, A. H. Eroğlu), 285-306.
- Adiloğlu, A. (2007). Karaçay-Malkar Nart Destanları. *Turkish Studies*, 2 (1): 196-218.
- Ahterî, Mustafa b. Şemseddin el-Karahisari. (1302). *Ahter-i Kebîr-II*. Arif Efendi Matbaası.
- Akalın, Ş. H. (1993). Üzerlik. II. *Uluslararası Karacaoğlan ve Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 247-260.
- Akarpınar, B. (1999). *Türk Kültüründe Dini Törenler ve Mevlid Kutlamaları*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Akçiçek, E. (2018). *Tıp Terimleri*. (Ed., N. Ünal), Anadolu Üniversitesi e-kitap. <https://ets.anad+olu.edu.tr/storage/nfs/SAK103U/ebook/SAK103U-16V1S1-8-0-1-SV1-ebook.pdf>
- Akın, A., & Agit Akdoğan, T. & Tortuk Odabaş, S. (2011). 0-5 yaş Çocuğu Olan Annelerin Çocuklarına Uyguladıkları Geleneksel Uygulamaların İncelenmesi.1. *Ulusal Kültürlerarası Hemşirelik ve Ebelik Kongresi Kitabı*, 127-133.
- Akın, B. (2020). *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar I*. (ed. by B. Akın). Paradigma Akademi.
- Akın, E. (2021). Ritüelleri ve İnanç Anlatılarıyla Halk Dininin Özel Bir Görünüm Alanı: Kadın Dindarlığı (Siirt İli Örneği). *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20 (2), 1012-1029.
- Akın, E. (2022). *Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Sünnilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi: Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği*. [Yayımlanmış Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Akit, (2018, 8 Temmuz). Gözde siyah lekelerin oluşmasındaki etmenler nelerdir? Akit Gazetesi. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/gozde-siyah-lekelerin-olusmasindaki-etmenler-nelerdir-490360.html%20eri%C5%9Fim%20tarihi>
- Aktan, B. (2015). Manzum Kıyâfetnâmelere Göre Beden ve Kişilik. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 73-84.
- Aktaş, A. (2016). Göç ve Modernleşme Bağlamında Siirt'te Değişen Kent Kimliği, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2): 79-100.
- Aktaş, A. (2022). *Sosyal, Kültürel ve İktisadi Yönleriyle Göçebelik (Koçerî)*. Çizgi Kitabevi.
- Aktaş, A., & Giray B., & Aktaş G. (2009). Tükürük (Salya); Özellikleri ve Görevleri Tanı Açısından Değeri. *ADO Klinik Bilimleri Dergisi*, (2): 361-367.

- Alay, O. (2019). Bingöl ve Tunceli Yöresinde Yaşayan Şafii ve Alevilerde Nazar ve Uğurla İlgili İnanış ve Uygulamalar. *Folklor/edebiyat*, (98): 2.
- Alay, G., & Karadede H. (2023). Türkiye’de Yenidoğanlara Uygulanan Geleneksel Yöntemler: Nedenleri ve Sonuçları Açısından Bir Değerlendirme, *Sağlık Akademisi Kastamonu (SAK)*, 8(3): 580- 589
- Albayrak, K. (2022). Keldânîler. *DİA*, (25), 207-210.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/keldaniler>
- Alkan, A. (2017). Siirt İlinin Nüfus Gelişimi, Yapısı ve Dağılışı. *Doğu Coğrafya Dergisi*, (37): 53-82.
- Alkan, A., & Çelebi Ü. (2023). Siirt İlinde Nüfusun ve Yerleşmelerin Yükselti Basamaklarına Göre Dağılışı. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (59): 304-326.
- Altındağ, N. (2021). *Siirt’in Kurtalan İlçesinde Halk Hekimliği Uygulamaları*. [Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Altınışik, H. (t.y.) Fizyognomi. <https://www.halimaltinisik.com/910>
- Altınölçek, H. (2015). Bedende Müziğin Terapötik Etkileri. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 381-388.
- And, M. (1985). *Geleneksel Türk Tiyatrosu*. İnkılâp Kitabevi.
- Anetshofer, H., & Hüner Cora İ., & Schick İ. C. (2016). Cinsel İçerikli Bir Osmanlı Kıyâfetnâmesi: Ta’rîfnâme-i Zenâne. *Toplumsal Tarih Dergisi*, (270): 28-37.
- Anonim. (t.y.). Kespik II. <https://tr.glosbe.com/ku/tr/kespik>
- Anonim. (t.y.). Apotropaik. <https://www.treccani.it/vocabolario/apotropaico/>
- Anonim. (t.y.). Türkiye İl Haritaları 4.
http://cografyaharita.com/haritalarim/4l_siirt_ili_haritasi.png
- Anonim. (2009). 3 Rakamı. https://meal.ihya.org/kurandan-konular/dt-2824.html#google_vignette
- Anonim. (2023, 11 Ekim). Shakti Nedir? <https://mibosowellbeing.com/blog/shakti-nedir>
- Arabacı, Z., & Yıldırım, J. G., & DüNDAR, B. N., & Kadam, Z. (2016). Bebeklerde Uygulanan Geleneksel Yöntemler. *Çocuk ve Medeniyet*, (1): 61-86.
- Araz, R. (1995). *Harput’ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Arık, D. (2005). Kırgızlar'da Kurban Fenomeni. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1): 757-774.
- Arık, D. (2017). *Halk İnanışları El Kitabı*, “İslam Öncesi Arap İnanışları (Ed., D. Arık, A. H. Eroğlu), Grafiker Yayıncılık.
- Arıkoğlu, E. (2005). *Örnekli Hakasça-Türkçe Sözlük*. Akçağ Yayınları.
- Aristoteles (1913). *The Works of Aristotle- Physiognomonica* (Translated into English Under the Editorship of., W.D. Ross M.A.). Oxford at the Clarendon Press.

- Aristoteles (1920). *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi: Secretum Secretorum-V* (Ed., R. Steele), Oxonii, E typographeo Clarendoniano.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion/ Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.
- Ataşağun, G. (2006). Ziyaret Fenomeni. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (21): 33-60.
- Ateş, M. (2001). *Mitolojiler ve Semboller*. Aksiseda Matbaası.
- Atik, Ş. (2004). *MÖ I. Bin'de Anadolu'da Cam Üretimi*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi], İstanbul Mimar Sinan Üniversitesi.
- Atmaca, V. (2010). *Hadislerde Rukye : Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri*. Rağbet Yayınları.
- Atmaca, V. (2011). *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi*. Gerekli Kitap Yayınları.
- Atuhura, D. (2018). *Interrogating Transnational Media Representations of "Harmful" Bodylore*. [PhD Thesis]. University of Missouri.
- Avcı, N. (2021). *Kadınlık Hâlleri: Bedensel Dönüşümlerin Kadın Folkloruna Yansımaları*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi], Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Avcıoğlu, D. (1993). *Türklerin Tarihi I*. Tekin Yayınevi.
- Avcıoğlu, İ. (2023). Türk Halk Hekimliğinde Anne Sütü. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (12): 393-403.
- Avot, P. (2004). *Bilgelerimizin Öğütleri*. (Yorumlayan ve Derleyen: Rav Naftali Haleva) Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın.
- Aydemir, L. (2020). *Eskiçağ Dünyasında Kadın Şifacılar*. [Yayımlanmış Doktora Tezi] İstanbul Üniversitesi.
- Aydın, M. (2007). *Hristiyanlık, Yaşayan Dünya Dinleri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Aydın, S. (2007). *Antropoloji* (Ed., H. Üstündağ), Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Aydoğan, H. A. (2019). *Halk İnanış ve Uygulamalarında El Sembolü*. [Yayımlanmış Doktora Tezi], İstanbul Üniversitesi.
- Aytar, S. (1976a). Bazı Cansızlardaki Güçleri İnsanlara Devretme. *Türk Folklor Araştırmaları* (325): 7723-7724.
- Aytar, S. (1976b). Hastalığı Devretme Geleneği. *Türk Folklor Araştırmaları*, (322): 7639-7640.
- Ayverdi, İ. (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Kubbealtı Lügatı.
- Baaren, V. (1964). *Th. Manschen wie Wir*. Gutersloch.
- Babaoğlu, R. & Çelik, R. (2018). Cumhuriyet İdaresine Geçiş Sürecinde Siirt'te Demografik Göstergeler, *Tarih Okulu Dergisi*, 11(XXXIV), 529-563.
- Babcock, B. A. (1994). Pueblo Cultural Bodies. *The Journal of American Folklore*, (107): 40-54.

- Balcı, E. (2011). Anne Sütünün Çocuk Büyüme ve Gelişmesi Üzerine Etkisi. *Türkiye Aile Hekimliği Dergisi*, (3): 135-138.
- Balsomo, A. (1995). Forms of Technological Embodiment: Reading the Body in Contemporary Culture. *Sage Journals*, (1): 215-237.
- Bascom, W. R. (2003). *Halk bilimi (Folklor) ve Antropoloji*. (Çev., M. Ekici), Milli Folklor, (58): 162-170.
- Bascom, W. R. (2019). Folklorun Dört İşlevi. (Çev. F. Çalış), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Geleneksel Yayınları.
- Bashir, S. (2013). *Sufi Bodies Religion and Society in Medieval Islam*. Columbia University Press.
- Baturlar, Ş. S., & Yaylagül L., (2019). Kültürel Süreklilik Bağlamında Türk Halk Kültüründe Mavi/Turkuaz Mavisi ve Nazar Boncuğu, *Akdeniz İletişim Dergisi*, 665-688.
- Bayat, F. (2007a). *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi I*. Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2007b). *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi II*. Ötüken Yayınları.
- Bayır, E. (2022). Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri, *Kader Dergisi*, (1): 438-465.
- Bayrı, M. H. (1972). *İstanbul Folkloru*. Eser Yayınları.
- Baysal, N. (2012). Halk Hekimliğindeki Dinsel Büyüsel Uygulamaların Baş Bölgesini Sağaltma Yöntemleri. *İstanbul Kültür Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi*, 761-770.
- Begiç, H.N., & Önal Çapık H. (2020). Anadolu Kültüründe Danga/Tamga/Dövme: Mardin Örneği. *Millî Folklor* (126): 153-174.
- Bekki, S. (2017). *Halk Hekimliği*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 196-209.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory Ritual Practise*. Oxford University Press.
- Bennett, W.H. (1908). Adam, *ERE-I*: 84- 88.
- Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Yurt Kitap-Yayın.
- Biedermann, H. (1994). *Dictionary of Symbolism-Cultural Icons and the Meanings Behind Them*. A Meridian Book: Newyork.
- Birinci, Y., & Yılmaz H., & Kiracı A. (2017). *Siirt İlinin Demografik Yapısının Türkiye ile Karşılaştırılması ve Bölgesel Kalkınma Açısından Yorumlanması*. Kutlu Yayınevi.
- Birx, J. (2006). Forensic Anthropology. *Encyclopedia Of Anthropology-1*. (Ed., J. Birx). Sage Publications.
- Black, J., & Green A. (2003). *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü-Tanrılar İfritler Semboller*. Aram Yayıncılık.
- Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*. Cilt. (Haz., L. Yılmaz), Dost Kitabevi.

- Boratav, P. N. (2013). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. BilgeSu Yayıncılık.
- Breton, D. L. (2016). *Ten ve İz İnsanın Kendisini Yaralaması Üzerine*. (Çev. İ. Yerguz). Sel Yayıncılık.
- Breton, D. L. (2018). *Yüz Üzerine Antropolojik Bir Deneme*. (Çev., O. Türkay). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Breton, D. L. (2019). *Bedene Veda*. (Çev., A. U. Kılıç). Sel Yayınları.
- Briggs, C. L. (1994). The Sting of the Ray: Bodies, Agency, and Grammar in Warao Curing. *The Journal of American Folklore*, (107): 139-166.
- Buluç, S. (2016). Şamanizm I, *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Merkezi*, 1-25.
https://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/21.php#_edn144
- Bulut, M. A. (2017). *Elfabe: El ve Yüz Çizgilerinin Anlamı*. (6. Baskı). Hayat Yayınları.
- Bursalı Mehmed Tahir. (1925). *Osmanlı Müellifleri I*. (Yayıma Hazırlayan: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen). Meral Yayınevi.
- Bursevî, İ. H. (2005). *Rûhu'l Beyân-Kur'an Meâli ve Tefsiri II*. Erkam Yayınları.
- Burton, D., & Grandy D. (2005). *Büyü, Gizem ve Bilim-Batı Uygarlığında Okült*. Varlık Yayıncılık.
- Burton, J. W. (2001). *Culture and the Human Body: An Anthropological Perspective*. Waveland Press.
- Waveland Press- Kültür ve İnsan Vücudu- John W. Burton'dan Antropolojik Bir Bakış Açısı
- Bütüner, Ş. (2022). Ateş Kültü Bağlamında Anadolu'da Tütsü Geleneği. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 975-983.
- Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi. (1964). Tan Matbaası.
- Büyükokutan, A. (2007). Dalaman (Muğla) Yöresi Kadınlarının Bedensel Özelliklerle İlgili Yorumları. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (18): 168-193.
- Büyükokutan, A. (2007). Muğla Yöresi Alevî Türkmenlerinde Ölümle İlgili İnanç ve Pratikler, *TÜBAR*. (21): 63-86.
- Büyükokutan, A. (2015). Kadın Bedeni Üzerine Yorumlar- Dalaman (Muğla) Örneği. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç), Kitabevi Yayınları, 7-27.
- Campbell, J. (1822). *Travels in South Africa II*. Published and Sold By Francis Westley.
- Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*. (Çev. K. Emiroğlu). İmge Kitabevi.
- Campbell, P. Q. (2009). *Knowing Body, Moving Mind: Ritualizing and Learning in Two Buddhist Centres in Toronto*. Published Heritage Branch.
- Canan, İ. (1995). *Hız Peygamberin Sünnetinde Tıp-Tıbb-i Nebevi*. Akçağ Yayıncılık.
- Canatan, K. (2015). *Beden Sosyolojisi: Toplumsal Bedenden Kurgulanan Bedene*. Sosyoloji Bölümü Kitap Bölümü Koleksiyonu.

<https://openaccess.izu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12436/2729/Beden%20sosyolojisi.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Canatan, K. (2016). *Beden Sosyolojisi*. 3. Baskı. (Ed. Kadir Canatan). Açılım Kitap.
- Castleman, S. (2020). *Bodies of Work: The Corporeal Revolt of Tattooed Women*. [PhD Thesis]. University of Louisiana at Lafayette.
- Celsus, A. C. (1971). *De Medicina*, VI, 6 Chapter, (Çev. W. G. Spencer) Harvard University Press.
- <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0142%3Abook%3D6%3Achapter%3D6>
- Cemalcılar, Z. (2012). *Psikoloji* (Ed., Z. Cemalcılar). Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Cengiz, S. A. (2006). *Beden Folkloru/ Katharine Young Çeviri. Halk bilimi Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Geleneksel Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe*. Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Ceyhan, Â. (1997). *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi*. MEB Yayınları.
- Chen, G. (2006). Death Rituals. *Encyclopedia Of Anthropology-2*. (Ed., J. Birx). Sage Publications.
- Cherry, J. L. (1992). *Animism in Thought and Language*. University of California at Berkeley.
- Chidester, D. (2005). Animism. *Encyclopedia of Religion and Nature*, (Ed., B. Taylor), Continuum, 78-81.
- Chidester, D. (2021). Animizm. (Çev. T. Aydoğan), *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, (33): 427-433.
- Church, J. M. (2006). Mungo Lady/Man. *Encyclopedia Of Anthropology-4*. (Ed., J. Birx). Sage Publications.
- Cirlot, J. E. (2001). *A Dictionary of Symbols*. Routledge Publish.
- Cooper, J.C. (1992). *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*. Thames and Hudson Publisher.
- Corbin, A., & Courtine J. J., & Vigarello G. (2008). *Bedenin Tarihi-1*. (Çev. S. Özen), Alfa Yayınları.
- Crete, T. (2006). Ancient. *Encyclopedia Of Anthropology-2*. (Ed., J. Birx). Sage Publications.
- Croswell, J. W. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. (Çev., M. Bütün, S. B. Demir). Siyasal Kitabevi.
- Cunha, R.F., & Boer F. A., & Torriani D. D. (2001). Natal And Neonatal Teeth: Review Of The Literature. *American Academy of Pediatric Dentistry*, (23/2): 158-162.
- Curtubaylanı, M. (1995). *Malkondulanı Hamit*. Nalçik: Elbrus.
- Ötüken Türkçe Sözlük (2007). *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı 3*. Ötüken Neşriyat.
- Çağım, Z. (2004). Adana'da Tuzla İlgili İnançlar ve Uygulamalar. *Tuz Kitabı*, (Ed., E. Naskali, M. Şen), Kitabevi Yayıncılık. 74-85.

- Çağlayandereli, M., & Göker H. (2016). Anadolu Dövme Sanatı; Tunceli ili örneği. *Journal of Human Sciences*, (2): 2545-2562.
- Çakır, M. (2007). “Kıyâfet-nâme”ler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (9): 333-350.
- Çara, C. (2022). *Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Unsurlar*. [Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Mardin Artuklu Üniversitesi.
- Çelebi, İ. (2008). Rukye. *DİA*, (35), 219-222.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/rukye>
- Çelebi, İ. (2020). Muska. *DİA*, (31), 267-269.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/muska>
- Çelebi, K. (2007). *Keşfü’z- Zunûn An Esâmi’l- Kütübi Ve’l Fünûn III*. (Çev., R. Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çelebioğlu, A. (1979). Kıyâfe (t) İlmi ve Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı’nın Kıyâfetnâmeleri. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını/ Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi. Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı*, (11): 305-347.
- Çelebioğlu, A. (1989). Ahmed Bican. *DİA*, (2), 49-51.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-bican>
- Çelik, A. (2012). *Siirt ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri*. [Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Çelik, S., & Şarman N. (2013). *Siirt’in İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma. International Conference on Religious Tourism and Tolerance Proceedings*. Aybil Yayınları.
- Çeribaş, M. (2019). Türk Lehçelerinde “Aylanayın (Kurban Olayım)” Sözü ve Sözü’nün “Dil-Kültür İlişkisi” Bağlamında Değerlendirilmesi. *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*, 333-340.
- Çevik, B. (2008). *Konya’da Halk Hekimliği Uygulamalarının Dünü ve Bugünü*. [Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi.
- Çıblak, N. (2004). Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanç ve Bunlara Bağlı Uygulamalar. *TÜBAR: (XV)*, 103-125.
- Çiftçi, T. (2019). *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği*. [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Dicle Üniversitesi.
- Çimen, F. (2015). Alpamış Destanındaki Alpamış’la İlgili Beden Tasvirleri. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 173-179.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). Yapısal ve İşlevsel Bakımdan Geleneksel Bayramlar Bağlamında Nevruz ve Hıdırellez. *Türkbilig*, (1): 51-59.
- Çobanoğlu, Ö. (2010). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Akçağ Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2006). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. Kabalcı Yayınevi.
- D’Amato, S. E. (2006). Education and Anthropology. *Encyclopedia Of Anthropology-2* (Ed., J. Birx). Sage Publications.

- Dağlar, A. (2015). Klasik Şiirde Beden ve Mahlas-Lakap İlişkisi. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 315-335.
- Daşdemir, Ö. (2021). Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesinde Kayıtlı Bir Çınname Örneği. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2): 265-274.
- Dawson, M. İ. (1878-1879). *On the Haida Indians of the Queen Charlotte Islands-123B*. Geological Survey of Canada, Report of Progress.
- Deacon, P. (1906). *The History of the Langobards, The Department of History*. University of Pennsylvania: Longman, Green & Co.
- Delaney, C. (2004). Türk Toplumunda Saçın Anlamı. *Saç Kitabı*. Kitabevi Yayınları.
- Demez, G., & Timurturk M., & Ertan C. (2020). *Bedenin Sosyolojisi/ Gündelik Hayatın Cisimleşme Deneyimleri ve Dijital Gözetim*. Bağlam Yayınları.
- Demir, Ş. (2019). *Dua ve Zikir Kitabı*. Vekitap.
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş-Tanrılar-Ritüel-Tapınak*. Ayışığı Kitapları.
- Demirci, T., & Şengül F., & Gürbüz T., & Saruhan N. (2014). Natal ve Neotanal Dişler. *Atatürk Üniv. Diş Hek. Fak. Dergisi*, (9): 92-97.
- Demirok, R. (2014). *Hani ve Çevresi Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. [Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi.
- Demiryürek, M. (2015). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Edebî Metinlerde Moda (429-453), Müjgân Üçer, Sürme: Sivas Örneği. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 455-462.
- Derleme Sözlüğü (1977). TDK Yayınları. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Develioğlu, F. (2006). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Dıykanbay, M. (2021). "Kırgız Kadınlarında Saç, Başlık ve Statü". *Milli Folklor*, (132): 198-207.
- DİKA. (2017). *İstatiklerle Siirt*. Dicle Kalkınma Ajansı.
<https://www.dika.org.tr/assets/upload/dosyalar/istatistiklerle-siirt.pdf>
- DİKA. (2018). *11. Kalkınma Planı Siirt İli, Yerel Paydaş Toplantıları Sonuç Raporu*.
<https://www.dika.org.tr/assets/upload/dosyalar/--11-kalkinma-plani-siirt-ili-yerel-paydas-toplantilari-sonuc-raporu.pdf>
- Ditmer, K. (1954). *Allgemeine Völkerkunde*. Braunschweig.
- Donuk, A. (2004). Eski Türklerde Saç Şekilleri Hakkında. *Saç Kitabı*. Kitabevi Yayınları.
- Dorsey, J. O. (1884). *Omaha Sociology*. Smithsonian Institution Bureau of Ethnology.
- Doster, B. (2015). Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Beden Eğitimi ve Spor. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 237-249.
- Douglas, M. (2007). *Saflık ve Tehlike*. (Çev., E. Ayhan). Metis Yayınları.
- Drum, W. (1913). Incarnation, New York- c.VII, 706-716.
<https://www.ewtn.com/catholicism/library/the-incarnation-13714>

- Dubarle, A. M. (t.y.). *Âdem*. E. Universalis.
- Dundes, A. (1992). *Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview. The Evil Eye: A Casebook*. (Ed., A. Dundes). Madison, 257-312.
- Durand, G. (2007). *The Rationale Divinorum Officiorum OF William Durand of Mende*. Apud Josephum Dura Bibliopolam.
- Durdu, B., & Durdu A. (2006). Anadolu Halk Kültüründe Kına, 1-18. https://www.academia.edu/50885770/Anadolu_Halk_Kültüründe_Kına
- Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. (Çev. Cenk Saraçoğlu). Bordo-Siyah Yayınları.
- Durkheim, E. (2018). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (Çev. F. Aydın), 3. Baskı, Eskiyei Yayınları.
- Durmuş, İ. (2012). Türk Kültür Çevresinde Dağlama Geleneği. *Milli Folklor*, (95): 114-121.
- Duvarcı, A. (1990). Halk Hekimliğinde Ocaklar. *Milli Folklor*, 1(7): 34-38.
- Duymaz, A. (2015). (Oğuz Kağan'dan Dede Korkut'a Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç), Kitabevi Yayınları, 157-172.
- Dyakonova, V. P. (1986). Etnokul'turnıye Paralleli k Traditsionnım Priçeskam Telengitov. *Problemi Etnogeneza i Etničeskoj İstorii Aborigenov Sibiri*, 38.
- Dyakonova, V. P. (1988). Detstvo v Traditsionnoy Kulture Tuvintsev i Telengitov. *Tradisionnoye Vospitaniye u Narodov Sibiri*, 158, 182.
- Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmâîl el-Buhârî. (1988). *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi-8, 13*. (Çev., Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Neşriyat.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. Es-Sicistânî (1991). *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi* (Hazırlayanlar: N. Yeniel, H. Kayapınar). Şamil Yayınevi.
- Efe, G., Z. (2024). Hz. Peygamber Dönemi Cerrahi ve Girişimsel Uygulamalar. *Akademik Siyer Dergisi*, (9): 78-91.
- Ege, S. C. (2019). *Toplumsal Bellek ve Mekansal Temsiller: Tillo (Siirt) Örneği*. [Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Eke, M. (2015). Semahlardaki Bedensel Figürler. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 125-130.
- Eker, G. Ö. (1998). Türk Kültürü İçinde Geleneksel Bolu Evlenme Âdetlerinin Yeri. *Milli Folklor*, (40): 15-30.
- Ekici, M. (2004). Somut Olmayan Kültürel Miras Neden ve Nasıl Korunmalı ve Nasıl Müzelenmeli: Sorunlar, Çözümler ve Ülkelerden Örnekler. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyumu*. Gazi Üniversitesi Yayınları.
- El- Sayed el- Aswad (2005). *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook*. (ed. by J. Garry, H. El-Shamy). New York, M. E. Sharpe.
- Eliaçık, M. (2015). Sevgilinin Vücut Organları Üzerine Bir Risale. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç), Kitabevi Yayınları, 29-38.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. (Çev. M. A. Kılıçbay), Gece Yayınları.

- Eliade, M. (1992). *İmgeler Simgeler*. (Çev. M. A. Kılıçbay), Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm- İlkel Esrime Teknikleri*. (Çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. (Çev. M. E. Özcan), Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. (Çev. L. Arslan), Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2003a). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*. (Çev. L. Arslan), Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2003b). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi III*. (Yayıma Hazırlayan: Ergun Kocabıyık). Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003c). *Demirciler ve Simyacılar*. (Çev. M. E. Özcan) Kabalcı Yayınevi.
- Emeksiz, A. (1998). Türk Halk Kültüründe Üzerlik. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (28): 229-242.
- Epren, M. (2019). *Bingöl Halk Hekimliği*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Erdal, Z. (2021). *Siirt İli Somut Olmayan Kültürel Miras Envanteri 1-2-3*. T.C. Siirt Valiliği Kültür ve Turizm İl Müdürlüğü.
- Erdem, M. (1994). *Hazreti Adem*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erdem, S. (1989). Akik. *DİA*, (2), 262-263.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/akik>
- Erdem, Ş. (2018). *Acâibü'l- Mahlûkât ve Garâibü'l- Mevcûdât (v.40a-79b)*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Erdemci, B. (2010). *Eruh ve Pervari Yöresinde Kutsal Mekân Anlayışı ve Yaygın Halk İnançları*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Erdemir, A. D. (1986). Kınanın Türk Tıp Tarihindeki Yeri ve Tıbbi Folklor Bakımından Önemi. *V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*. İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası, 49 (3): 149-155.
- Eren, M. (2010). Sembol Dilinin Bir Örneği Olarak Rüyalar: Türk Kültüründe Ölüm Yorumları. *Turkish Studies*, (4): 1074-1099.
- Ergin, M. (2018). *Dede Korkut Kitabı 1-2*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erginer, G. (1997). *Kurban- Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. Yapı Kredi Yayınları.
- Erginer, G. (2003). *Anadolu'da Batıl İnanmalar ve Büyü. Elemterefiş Anadolu'da Büyü ve İnanışlar*. Yapı Kredi Yayınları.
- Erginli, Z. (2008). İbn-i Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), (21): 161-197.
- Ergun, M., & Aça M. (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları II*. Akçağ Yayınları.
- Ergun, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

- Erickson, P. A., & Murphy L. D. (2019). *Antropoloji Kuramları Tarihi*. (Çev. Ö. Kanlı). Sümer Yayıncılık.
- Erkoç, R. (1967). *İnsan Anatomi ve Fizyolojisi (İskelete, Kas, Sinir Sistemi ve Duyu Organları)*. Milli Eğitim Basımevi.
- Ersoy, E. (2015). İhtilâc-nâmeler. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 61-72.
- Ersoylu, H. (1985). Segir-nâme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, (33): 27- 48.
- Eryılmaz, H. Z. (2019). Yaşayan Mit olarak Doğum Lekeleri: Simgeleri ve Anne-Kadın. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (3): 159-169.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, (1984). *Mârifetnâme*. (Sadeleştiren: Fuad Başar). Kitsan Yayınları.
- Eser, E. (2022). Burun Üzerinden Gerçekleştirilen İkonoklazm Hareketi. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, (4): 1492-1517.
- Esin, E. (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş*. Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esirgen, B. (2014). *Türk Halk Anlatılarında Büyünün İşlevi*. [Yayımlanmış Doktora Tezi]. Kocaeli Üniversitesi.
- Evliyâ Çelebi. (2010). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 5/1*. (Hazırlayan: S. A. Kahraman). Yapı Kredi Yayınları.
- Evrin, S. (1967). *Psikoloji Açısından Şahsiyette Bir Buud Olarak İçedönüklülük-Dışadönüklülük Sorunu Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ferah, H. (2012). *Dinlerde ve Halk İnançlarında Sayı Sembolizmi*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Fırat, M. (2019). *Kaybolan İzler Güneydoğu'da Geleneksel Dövme ya da Dek ve Dak*. Yapı Kredi Yayınları.
- Françoise, L., & Richard P. (1978). *Sagesses du corps. La sente et la maladie dans les proverbes français*. Maisonneuve et Larose.
- Frazer, J. G. (1910). *Totemism and Exogamy/ A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*. London: Macmillan.
- Frazer, J. G. (1992). *Altın Dal II/ Dinin ve Folklorun Kökenleri*. (Çev. M. H. Doğan). Payel Yayınları.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal I/ Dinin ve Folklorun Kökenleri*. (Çev. M. H. Doğan). Payel Yayınları.
- Frazer, J. G. (2018). *The Golden Bough*. Temple of Earth Publishing <https://www.templeofearth.com/books/goldenbough.pdf>
- Freud, S. (1996). *Totem ve Tabu*. (Çev. K. Sahir Sel). Dünya Klasikleri Kültür Dizisi, Spsyal Yayınlar.
- Gang, C. (2006). Death Rituals. *Encyclopedia Of Anthropology-2*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Gaon, S. (2018). *Tefsîru't-Tevrat Bil Arabiyye, Tevrat (Tora) Tefsiri*. (, Haz. Nuh Arslantaş). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

- GAPBKİP (2007). *Gap Gezi Rehberi-3*. İstanbul Kalkınma Bakanlığı.
<http://yayin.gap.gov.tr/pdf-view/web/index.php?Dosya=ae3131775e>
- Garcilasso de la Vega, Y. (1823). *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*. Printed for the Hakluyt Society. (Çev. Markham) Indian Culture.
- Geller, P. L. (2006). Olmecs. *Encyclopedia Of Anthropology-4*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Gennep, A. V. (2022). *Geçiş Ritleri/ Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. (Çev., O. B. Beşler) Nora Kitap.
- Gezgin, D. (2007). *Bitki Mitosları*. Sel Yayıncılık.
- Gorfain, P. (1993). When Nothing Really Matters: Body Puns in Hamlet. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 59-87.
- Gökalp, Z. (1976). *Türk Töresi*. (Haz. Hikmet Dizdaroğlu) Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökdemir, S. (2021). Nazar Kültürü: Nazardan Korunma Ritüellerinin Anadolu'daki İzleri. *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*. (Ed., Ö. Güzel). Nobel Yayıncılık.
- Gömeç, S. (2001). Gök Börüler ve Arslanlar. *Göktürk Devleti'nin 1450. Kuruluş Yıldönümü Sempozyum Bildirileri*. (Yay. Haz. Y. Hacaloğlu). Yeni Avrasya Yayınları.
- Gömeç, S. (2012). *Türk Kültürünün Ana Hatları*. Berikan Yayınevi.
- Gözaydın, N. (1976). Türkiye Folklorunda Tuz. I. *Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri: Halk Edebiyatı*, 61-66.
- Granger, E. (1983). *Mitoloji*. (Çev. N. Ataç). Cem Yayınevi.
- Grebnev, L. V. (1960). *Tuvinskiy Geroişeskiy Epos*. Moskova, 97.
- Gregory, İ. V. (2006). Neolithic Cultures. *Encyclopedia Of Anthropology-4*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Grimm, 'D. M'. (t.y.). *Anglo-Saxon man-lica*.
- Groves, C. (2006). Biogeography. *Encyclopedia Of Anthropology-1*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Guénon, R. (2019). *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. (Çev. Fevzi Topaçoğlu). İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2022). *Mukaddes İlmin Sembolleri*. (Çev. Filiz Karaküçük). Ketebe Yayınları.
- Guyton, A. C. (1978). *Fizyoloji- I*. (Ed., A. Kazancıgil ve çeviri komitesi). Güven Kitabevi Yayınları.
- Gülhan, A. (2015). Müellifi Bilinmeyen Bir Kıyâfetnâme'ye Göre Karakter Tahlili. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 39-60.
- Gültekin, A. (2022). *Beden Felsefesi*. Paradigma Yayınları.
- Günay, U. (1990). Ritüeller ve Hıdrellez. *Millî Kültür*, (72): 10-12.
- Günay, Ü., & Güngör H., & Taştan V., & Sayım H. (2001). *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması-Kayseri Örneği*. Erciyes Üniversitesi Yayınları.

- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Vadi Yayınları.
- Güney, E. (2000). *Antik Çağ Türkiye Tarihi Coğrafya Bölgeleri*. Bilgili Yayın-Yapım.
- Güngör, H. (2012). *Türk Din Etnolojisi*. IQ Kültür Sanat Yayınları.
- Güngören, A. (1998). *Cadıların Günbatımı*. Yol Yayınları.
- Gürçayır, S. (2007). *Çağdaş Kentte Beden Folkloru*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Gürkan, S. L. (2006). Nazar. *DİA*. (32), 443-444.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/nazar--goz-degmesi>
- Gürsoy, Ü. (2012). Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, (61): 43 – 54.
- Gürün, O. A. (1991). *Psikoloji Sözlüğü*. İnkılâp Yayınevi.
- Güvenç, B. (1979). *İnsan ve Kültür*. Remzi Yayınevi.
- Güzel, A. (2014). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Akçağ Yayıncılık.
- Güzel, A. (2021). *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı: (Hayatı-eserleri-metin-sözlük-kaynaklar) / Şehzâde Alaâddin Gaybî*. Türk Dil Kurumu.
- Hacıyeva, T. M. (1988). *Markarlıları Bla Karaçaylıları Halk Poeziya Çıgarmaçılıkları*. Nalçil: Elbrus.
- Hâcib, Y. H. (2008). *Kutadğu Bilig-Metin*. (Haz., Mustafa Kaçalın). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Hacib, Y. H. (2019). *Kutadgu Bilig*. (Günümüz Türkçesine Uyarlayan Muzaffer Tunçel). Gençlik Spor Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Felsefe Sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1975). *İnanç Sözlüğü- Dinler-Mezhepler-Tarikatler-Efsâneler*. Remzi Kitabevi.
- Hamilton, E. (1983). *Mitologya* (Çev. Ü. Tamer). Varlık Yayınları.
- Hangalov, M. N. (1960). *Sobraniya Soçineniya. Ulan-Ude*, 58.
- Hangalov, M. N. (2004). *Sobraniya Soçineniya-V3*. OJSC Respublikanska.
- Happe, B. (2006). Graves. *Encyclopedia Of Anthropology-3*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Harva, U. (1938). *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (FF Communications)*. Helsinki.
- Hayyampur, (1941). *Kıyafetnameler* [Yayımlanmış Bitirme Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Haznedaroğlu, A. (2020). Salur Kazan'ın Ad Kazanması Üzerine. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (9/21): 163-185.
- Hertz, R. (2004). *Death and The Right Hand*. Routledge Library.

- Hınçer, İ. (1976). İnançlarımız Açısından Yatırlar ve Ziyaretlerin Müspet Yönleri. I. *Uluslararası Folklor Kongresi Bildirileri Kitabı*, 133-138.
- Hodge, K., & Etmanskıe J. (2006). Jewelry. *Encyclopedia Of Anthropology*-3. (ed. by J. Bırx). Sage Publications.
- Hodge, P. (2006). Aurignacian Culture. *Encyclopedia Of Anthropology*-1. (ed. by J. Bırx). Sage Publications.
- Hodge, K., & Etmanskıe J. (2006). Burial Mounds. *Encyclopedia Of Anthropology*-1. (Ed. by J. Bırx). Sage Publications.
- Homer0s (2014). *İlyada*. (Çev., A. Erhat, A. Kadir). Türkiye İş Bankası Kùltür Yayınları.
- Hoppál, M. (2012). *Avrasya'da Şamanlar* (Çev., B. Bayram, H. Ş. Ç. Çapraz). Yapı Kredi Yayınları.
- Hüdâyî, A. M. (1997). *Alemin yaratılışı ve Hazreti Muhammed'in zuhuru: (Hulâsatü'l-ahbâr)*. İnsan Yayınları.
- İşık, E. (1998). *Beden ve Toplum Kuramı*. Bağlam Yayınları.
- İbn Kayyım El-Cevziyye (2018). *Kitabu-r Ruh*. İz Yayıncılık.
- İbn-i Sina, (2014). *el-Kanun fi't-tıbb*. (Çev., E. Kahya). Atatürk Kùltür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kùltür Merkezi.
- İlker, A. (2015). Türkçe'de -n Ekiyle Yazılmış Organ Adları. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 337-341.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. Milli Eğitim Basımevi Kùltür Bakanlığı.
- İnan, A. (1998). *Türkistan'da ve Altaylar'da Son Yıllarda Yapılan Arkeoloji Araştırmaları. Makaleler ve İncelemeler*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (2020). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. 10. Baskı. Altınordu Yayınları.
- İncil-Tevrat-Zebur Kutsal Kitap (2009). Matta İncili.
<https://incil.info/kitap/mat/6>
- İstatistik Umum Müdürlüğü (1929). *28 Teşrinievvel 1927 Umumî Nüfus Tahriri Fasikül I*. Hüsnütabiat Matbaası.
- İstatistik Umum Müdürlüğü (1929). *28 Teşrinievvel 1927 Umumî Nüfus Tahriri Fasikül III*. Başvekâlet Müdevvenat Matbaası.
- İşler, S., & Özkoçak V., & Koç F. (2020). Tıbbi Antropoloji Açısından Halk Hekimliğinin Değerlendirilmesi, *International Social Sciences Studies Journal*, 6 (68): 3684-3693.
- İstatistiklerle Siirt. (2017). Dicle Kalkınma Ajansı. *DİKA*.
<https://www.dika.org.tr/assets/upload/dosyalar/istatistiklerle-siirt.pdf>
- İşankul, C., & Fedakâr S. (2001). Alpamış ve Dede Korkut Kitabı'ndaki Mitolojik Motifler. *Milli Folklor*, (52): 60-67.
- Kabak, T. (2011). *Derinkuyu Yöresi Halk İnanışları*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Nevşehir Üniversitesi.

- Kaderli, Z. (2020). *Kültürel ve Bilimsel Söylemlerin İnşa Mekanizmaları Bağlamında Beden*. Nobel Yayınları.
- Kaempfer, E. (1966). *The History of Japan*. The Macmillan Company.
- Kafalı, M. (1996). Türk Kültüründe Renkler. *Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri Kitabı*. 49-53.
- Kahraman, B. S. (2022). Türk Evren Tasavvurunda Mitik Su ve Tükürük İlişkisi. *Söylem Filoloji Dergisi*, (2): 553-562.
- Kâhya, E. (2017). *Mustafa Behçet Efendi ve Türkçe ilk Fizyoloji Kitabı*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Kalafat, Y. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm Şamanizm*. Yeditepe Yayınları.
- Kalafat, Y. (2005a). Karapapah Türkleri. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*. (49): 841-872.
- Kalafat, Y. (2005b). *Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları II*. Babil Yayınları.
- Kalafat, Y. (2006). Siirt Yöresinde Yatırlar Etrafında Şekillenmiş Halk İnançları ve Kesik Baş Motifi. Geçmişten Günümüze Uluslararası Siirt Sempozyumu. *Şarkiyat Araştırmaları Derneği*.
- Kalafat, Y. (2007). *Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları I-Türk Halk İrfanında Kurt*. Lalezar Kitabevi.
- Kalafat, Y. (2010a). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Berikan Yayınları.
- Kalafat, Y. (2010b). Ağrı Sözlü Kültüründen Kırıntılar. *Kültür Evreni*, (7): 33-47.
- Kalafat, Y. (2020). Tire'de Kına Etrafında Oluşmuş İnançlarda Mitolojik İzler. *Kültür Evreni*, (40): 42-57.
- Kalafat, Y., & Yelis, D. (2012). Türk Atalar ve Karşılaştırmalı Halk İnanmaları. *Avrasya Etüdleri*, (42): 169-206.
- Kandinsky, W. (2017). *Sanatta Tinsellik Üzerine*. (Çev., Ö. Eroğlu). Tekhne Yayınları.
- Kapchan, D. (1993). Moroccan Women's Body Signs. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 3-34.
- Kapchan, D. A. (1994). Moroccan Female Performers Defining the Social Body. *The Journal of American Folklore*, (107): 82-105.
- Kaplan, H. (2021). *Bolu ve Düzce Halk Kültüründe Türbeler ve Ziyaret Yerleri*. [Yayımlanmış Doktora Tezi]. Necmeddin Erbakan Üniversitesi.
- Kaplan, M. (2010). Sağlık ve Kültürün Buluştuğu Alan: Tıbbi Antropoloji. *Folklor-Edebiyat*, (64): 225-235.
- Kaplan, M. (2015). Kıyâfetnâme. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 85-107.
- Kaplan, M. (2022). *Yüz Okuma Sanatı I-2-3*. Mona Kitap.
- Kaplan, Y. (2023). Nazîrâ'nın Manzum Çinnâme ve Seğirnâme'si. *Littera Turca*, 9 (1): 122-138.

- Kara, Z. (2013). *Toplumla “Yüzleşme”-Yüz Nakli Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme*. Ayrıntı Yayınları.
- Karahan, N. (2015). Kayseri’de Kullanılan Yerel Bakım Ürünleri. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 365-368.
- Karakaş, R. (2012). Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular. *Turkish Studies* (7): 2149-2161.
- Karakaş, R. (2014a). Siirt halk kültüründe Kutsal Ağaçlar ve Türbeler. *Milli Folklor* (26):168-179.
- Karakaş, R. (2014b). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*. Maya Akademi Yayınevi.
- Karakaş, R. (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)*. Gazi Kitabevi.
- Karakaş, R. (2021a). Türk Halk Kültürü Geçiş Dönemi Ritüellerinde Yumurta, *Folklor-Edebiyat*, (106): 357-377.
- Karakaş, R. (2021b). *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-II*. (ed. by R. Karakaş). Paradigma Akademi.
- Karakurt, D. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü*. (e-kitap). Xasiork.
- Karataş, K. (2020). Kültürel Değerlere Duyarlı Pedagojinin Temel Eğitime Yansımaları. *Mili Eğitim*, 49 (228):107-127.
- Karpat, K. (2003). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*. (Çev. Bahar Tırnakçı) Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kâşgarlı Mahmûd, (2005). *Divânü Lugâti’t-Türk*. (Çeviri-Uyarlama-Düzenleme: Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser). Kabcacı Yayınları.
- Katanov, N. F. (1900). *Über die Bestattungsgebräuche bei den Türkstämmen Central- und Ostasiens* (KS). Budapest.
- Katar, M. (1997). *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamda Tövbe*. Töre Basın Yayın.
- Kaya, M. (2015). Destandan Halk Hikayesine Beden Tasvirleri. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç), Kitabevi Yayınları, 201-213.
- Keskin, Y. M. (1999). Turhal, Yeşiyurt ve Sulusaray İlçelerinde Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 185-201.
- Keskin, Y. M. (2008). Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen Korunma ve Kurtulma Pratikleri: Elazığ Örneği, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, (32): 191-214.
- Kılıç, A. (2015). Manzum Sözlükler-Beden Kelimeleri Sözlüğü. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 277-300.
- Kılıç, M. (1996). el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye. *DİA*. 251-258.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-futuhatul-mekkiyye>
- Kılıç, S. (2016) Eski Türk Topluluklarında Sayı Sembolizmi ve Türkmen Takılarına Yansıması. *Turkish Studies*, (2): 733-754.
- Kılıç, S. (2017). Halk Hekimliği/Sağaltma Ocakları ile İlgili İnanışlar. *Halk İnanışları El Kitabı*. (Ed., D. Arık, A. H. Eroğlu), 310-321.

- Kılıççioğlu, C. (1992). *Her Yönüyle Siirt*. Kadioğlu Matbaası.
- Kılıççioğlu, C. (2019). *Veleye: Siirt*. 2. Baskı. Siirt Birlik Gazetecilik ve Matbaacılık.
- Kırımlı, Y. (2004). İnanç, Nazar ve Nazara Karşı Tuz. *Tuz Kitabı*, (Ed., E. G. Naskali). Kitabevi Yayınevi, 65-73.
- Kızılar, H. (2005). Mevlânâ'ya Göre İnsan ve Değeri. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Mevlânâ Özel Sayısı) (14): 473-481.
- Koca, K. (2012). *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*. [Yayımlanmış Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Koçak, A. (2003). *Ahmet Bîcan'ın Eserleri Üzerine Bir İnceleme*. Üçdal Neşriyat.
- Koçak, A. (2016). *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*. Alfa Yayıncılık.
- Koçak, A., & Otyakmaz Aydın H. (2023a). Madde ve Mana Kalıbı Olarak Yumurtanın Sembolik Yorumları Üzerine Bir İnceleme, *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (18), 222-241.
- Koçak, A., & Otyakmaz Aydın H. (2023b). Yaşamın Özel Dönemlerinin Vazgeçilmezi Yumurta: Siirt ve İlçeleri Örneği. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (2): 204-218.
- Kolancı, B. Y. (2020). Roma İmparatorluk Dönemi'nde Göz Hastalıklarının Tedavisinde Kullanılan Bazı Tıbbi Bitkiler. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (3): 629-646.
- Koşay, H. Z. (1956). Etnografya Müzesindeki Nazarlık, Muska ve Hamailer. *Türk Etnografya Dergisi*, (52): 86-90.
- Köksal, H. (1996). Türk Düğünlerinde “Saçı” Geleneği, Buna Bağlı Ritler-Pratikler. *Bilig-1*, 75-81.
- Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. 2. Basım. Ötüken Neşriyat.
- Köse, M. (2010). *1927 Nüfus Sayımı ve Sonuçlarının Değerlendirilmesi*. [Yayınlanmış Yüksek lisans tezi]. Afyon Kocatepe Üniversitesi.
- Kretschmer, E. (1949). *Beden Yapısı ve Karakter*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kroeber, A. L., & Kluckhohn C. (1952). *Culture a Critical Review of Concepts and Definitions*. Published by the Museum.
- Kugle, S. (2003). The Heart of Ritual is The Body: Anatomy of an Islamic Devotional Manual of the Nineteenth Century. *Journal of Ritual Studies*, 42-60.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Balıkesir Üniversitesi.
- Kundal, K. V., & Gajdhar M., & Kundal, R., & Chaturvedi, V. (2013). Teeth in Newborn. *Journal of Case Reports*, 3(1), 30-32.
- Kur'an-ı Kerim Meâli (2011). Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurt, A. O. (2017). Dinlerde Kutsal Zaman. *Halk İnanışları El Kitabı*. (Ed., D. Arık, A. H. Eroğlu). Grafiker Yayınları, 137-170.
- Kut, G. (1988). Acâibü'l- Mahlûkât. *DİA*, (1), 315-317.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/acaibul-mahlukat>

Kutlu, S., & Duralı T. (1973). *Gilgamiş Destanı*. Hürriyet Yayınları.

Kutlu, Y. A., & Çalık A., & Ulugergerli E. U. (2018). Şifalı Taşların Plasebo Etkisi Üzerine Bir Anket Çalışmasının İlk Sonuçları, *Journal of Awareness*, (3): 199-208.

Kutsal Kitap Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil) (2001). Kitabı Mukaddes Şirketi.

Kuyurtar, E. (2022). Değer Felsefesi. *TÜBİTAK Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları/ TÜBİTAK Ansiklopedi*.
https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/deger_felsefesi

Küçük, K. S. (2022). Resim Sanatında Kuğunun Dönüşümü: Leda ve Kuğu Mitinden Rus Ressam M. A. Vrubel'in Kuğu Çariçe'sine. *DTCF Dergisi*, 1334-1352.

Lambert, H. (2000). The Anthropology of Medicine. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. (ed. by A. Barnard, J. Spencer). Routledge Published.

Laub, R. S. (2006). Clovis Culture. *Encyclopedia Of Anthropology-2*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.

Lavater, J. G. (1979). *La physiognomonie ou l'art de connaître les hommes*. Lozan, L'Age d'Homme.

Lawless, E. J. (1994). Writing the Body in the Pulpit: Female-Sexed. *The Journal of American Folklore*, (107): 55-81.

Leeming, D. A. (2018). *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi- Dünya Halklarının Tüm Yaratılış, Tanrı ve Kahraman Mitleri*. Say Yayınları.

Levi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji*. (Çev., A. Kahiloğulları). İmge Kitabevi.

Livingstone, E. A. (2006). *Oxford, Concise Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press.

Long, C. H. (1963). *Alpha: Myths of Creation*. George Braziller.

Loveday, T., & Forster E. S., & Dowdall L. D., & Joachim H. H. (1913). *The Works of Aristotle -VI, Opuscula*, Translated into English Under The Editorship of W.D. Ross M.A. Oxford At The Clarendon Press.

Lvova, E. L., & Oktyabrskaya, İ. V., & Sagalayev A. M., & Usmanova M. S. (2013). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri 1- Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası, 2-İnsan ve Toplum, 3-Simge ve Ritüel (3 Cilt Takım)*. (Çev., M. Ergun). Kömen Yayınları.

MacAloon, J. J. (1991). *Memory, Attention and the Communities of Sport*. Temple University Press.

Mahmuzlu, E. (2015). Nazarın Varlığını Kanıtladılar! Hürriyet Gazetesi/ Kelebek Eki.
<https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/nazarin-varligini-kanitladilar-29469146>

Makar, İ. İ. (1981). *el Kadâyâyâ el Mesihyyetü'l-Kübra*. Kahire.

Malinowski, B. (1926). *Myth in Primitive Psychology*. Cambridge Printed.

Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. (Çev., S. Özkal), Kabalcı Yayınları.

- Mason, M. (1994). "I Bow My Head to the Ground": The Creation of Bodily Experience in a Cuban American Santería Initiation. *The Journal of American Folklore*, (107): 23-39.
- Mattelard, A., & Neveu, E. (2007). *Kültürel İncelemelere Giriş*. (Çev., Hüsnü Dilli), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Matthew, H. (1828). *Exposition of the Old and New Testament*. (Ed., Barrington, Geo. D. Haswell), 1662-1714.
- McCartney, E. S. (1992). *Praise and Dispraise in Folklore. The Evil Eye Casebook*. (Ed., A. Dundes). The University of Wisconsin Press.
- McCurdy, J. F. (1901). Adam. *The Jewish Encyclopedia*, (1): 173-174.
- Mellaart, J. (1967). *Çatalhöyük: A Neolithic Town in Anatolia*. London: Thames and Hudson.
- Merhan, A. (2015). Atabetü'l- Hakayık'ta Organ Adlarıyla Kurulmuş Deyimler. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç), Kitabevi Yayınları, 307-314.
- Metintaş, S. (2018). *Sağlık, Hastalık ve Sağlık Hizmetleri Terimleri*. Tıp Terimleri Anadolu Üniversitesi Kitapları. <https://ets.anadolu.edu.tr/storage/nfs/SAK103U/ebook/SAK103U-16V1S1-8-0-1-SV1-ebook.pdf>
- Mevlânâ, Celâleddin. (1990). *Mesnevî-V*. (Çev., V. İzbudak). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mhaske, S. & Yuwanati, M. B. & Mhaske, A. & Ragavendra, R., & Kamath, K., & Saawarn, S. (2013). Natal and Neonatal Teeth: An Overview of the Literature. *Hindawi Publishing Corporation Pediatrics*, 1-11.
- Milligan, A. K. (2012). *Kallah's Choice: Hair Covering Practices of Orthodox Women in an American Small Town*. [PhD Thesis]. The Pennsylvania State University.
- Miska, M. (1993). Drinking the Blood of Childbirth: The Reincorporation of the Dead in Hakka Funeral Ritual. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, by The University of Tennessee Press, 88-110.
- Mookerjee, A. (1986). *The Arousal of the Inner Energy*. Rochester, VT.
- Morris, D. (1999). *Koruyucu Tılsımlar/ Uğurlar, Muskalar, Nazarlıklar*. (Çev., M. Harmacı). İnkılâp Yayınları.
- Morris, D. (2021). *Çıplak Kadın*. İnkılâp Yayınları.
- Morris, D. (2022). *Çıplak Adam*. İnkılâp Yayınevi.
- Mömin, S. (2013). Şamanizm ve Günümüzdeki Kalıntıları Uygur Toplumundaki Tabular Üzerine. *Ulakbilge*, (1): 79-89.
- Muhammed b. Cerir et-Taberî, (2007). *Taberî-i Tarihi I*. (Çev., M. F. Gürtunca). Sağlam Kitabevi.
- Muhammed b. Cerir et-Taberî, (2013). *Taberî Tefsiri I*. Hisar Yayınevi.
- Muhammed b. Ebûbekir (1980). *Şir'at-ül İslâm Tercemesi*. (Şerheden: Seyyid Alizâde). Berekât Yayınevi.
- Muhyiddin İbn'ül Arabî, (2006). *Fusûsu'l-Hikem*. (Çev., E. Demirli). Kabalcı Yayınevi.

- Muhyiddin İbn'ül Arabî, (2020). *Fütûhât-ı Mekkiyye VII*. (Çev., E. Demirli). Litera Yayıncılık.
- Muhyiddin İbn'ül Arabî, (2021). *Fütûhât-ı Mekkiyye III*. (Çev., E. Demirli). Litera Yayıncılık.
- Muratoğlu, E. (2021). *Her Anneye Lazım*. Muallim Neşriyat.
- Mustafa bin Bâlî, (2014). *Risâle-i Kiyâset-i Firâset/İlm-i Firâset, Yüzler Hâli Söyler. İnceleme-Sadeleştirme-Metin-Tıpkıbasım* (Haz. R. Sarıççek) Büyüyenay Yayınları.
- Müller, J. G. (1855). *Geshichte der amerikanischen Urreligionen*. Schewighauser, Basel.
- Narlı, M. (2015). Tanzimat Romanında Beden ve Kişilik. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 109-122.
- Nasrî'd-din bin Burhanhü'd-din Rabguzi, (1997). *Kıssasü 'l-Enbiya (Peygamber Kıssaları)- C. 1, Giriş-Metin-Tıpkıbasım*. (hızl. Aysu Ata). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Naskali G., & Koç E., & Aylin (2015). *Beden Kitabı*. Kitabevi Yayınları.
- Necatigil, B. (1978). *100 Soruda Mitologya*. Gerçek Yayınevi.
- Nillson, S. (2004). *Body and Rituals, Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*. (Ed. By. Frank A. Salamone). Routledge Publishing.
- Nirun, N., & Özönder C. (1990). *Türk Sosyo-kültürel Yapısı İçinde Âdetler, Örfler, Gelenekler, Görenekler. Millî Kültür Unsurlarımız Üzerine Genel Görüşler*. Başbakanlık Basım Evi.
- Noyes, D. (1993). Contesting the Body Politic: The Patum of Berga. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 134-161.
- O'Flaherty, W. D. (1996). *Hindu Mitolojisi*. (Çev., K. Emiroğlu). İmge Kitapevi.
- Oğuz, Ö., & Oral Z. (2004). *Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Halk İnanışları: Nesneler ve Uygulamalar*. Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları.
- Oğuz, Ö. (2013). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Geleneksel Yayınları.
- Oğuz, Ö. (2021). Halk Biliminde Koruma Yaklaşımları ve SOKÜM Sözleşmesi'nde Kuşaktan Kuşağa Aktarım. *Milli Folklor*. 33 (17): 5-15.
- Okçu, D. (2021). *Yezidiler ve Yezidilik*. Ekin Yayınları.
- Okumuş, E. (2008). Marifetnâme'de Beden. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (4): 9-44.
- Okuşluk Şenesen, R. (2011). Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri. *Folklor- Edebiyat*, (66): 209-228.
- Ong, W. (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*. Metis Yayınları.
- Orhon, Ö. (2007). *Demografik Yapıda Görülen Değişimlerin Çalışma Hayatına Etkileri*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Orkun, H. N. (1994). *Eski Türk Yazıtları*. TDK.
- Ortabayeva, R. (1994). *Geroişeskiy epos Balkartsev i Karaçayevtsev*. (Haz., R. Ortabayeva, T.M. Hacıyeva, A.Z. Holayev). Nauka.

- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi II*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi I*. 5. Baskı. Türk Tarih Kurumu.
- Ögel, B. (2022). *Türk Kültür Tarihine Giriş V*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öncül, K. (2013). Kars Örnekleminde Halk Hekimliğinin Arkaik Unsurları. *Turkish Studies*, (8/1): 2031-2035.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtil İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, S. V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, S. V. (1995). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Gerçek Yayınevi.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk Halk Bilimi*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öselmiş, M. (2007). *Tıbb-ı Nebevi*. Nur Basım Yayın.
- Özatila, M. N. (2018). *Anadolu'da Kadın Saçının Simgesel Değeri ve Sanatta Kullanımı*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Işık Üniversitesi.
- Özbek, M. (2003). Değirmen-tepe (Kalkolitik Çağ) Bebeklerinde İlginç Bir Adet: Baş Dağlaması, Türk Tarih Kurumu. *Belleten*, (249): 369-381.
- Özbil A. (2015). Edirne II. Bayezid Külliyesi Darüşşifasında Müzikle Tedavi. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 389-397.
- Özcan, Ş. (2013). *Dinlerin İnsana Verdiği Değer (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Örneği)*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Özçelik, S. (2015). Arşiv Belgelerinde Bazı Merkez ve Köylerin Tipoloji Kayıtları. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 473-484.
- Özdemir, K. (2017). *Türkiye'deki Halk Bilimi Çalışmaları ve Bunlarda Kullanılan Kuram ve Yöntemler*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Özergin, M. K. (1967). Eski bir Seyir-me-nâme. *Türk Folklor Araştırmaları*, (211): 4331.
- Özgen, N., & Karadoğan S. (2009). Siirt Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2): 61-81.
- Özgen, Z. N. (2007). *Adana (Merkez) Halk Hekimliği Araştırması*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi.
- Özkalp, E. (2012). *Sosyoloji*. (e-book). (Ed., A. Ç. Kirel, Z. S. Taşdemir). Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Öztelli, C. (1952). Zile'de Doğum Âdetleri-III, *Türk Folklor Araştırmaları*, (32): 506-507.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Milli Eğitim Basımevi.

- Pal, A. R. (2006). Temples. *Encyclopedia Of Anthropology-4*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Pietz, W. (1985). The Problem of the Fetish, I. *Anthropology and Aesthetics*, (9): 5-17.
- Pişkin, H. N. (2019). Kına. *DİA*, (EK-2), 58-59.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kina>
- Platon (Eflatun) (2010). *Diyaloglar*. (Çev., T. Aktürel). Remzi Kitapevi.
- Polat, G. D. (2020). Kınanın Gizli Özneleri: Sağlık Söylemleri Altında Yatan Duyuların Belleği. *Lokman Hekim Dergisi*, 10 (1): 124-137.
- Polat, İ. (2018). Halk İnanışlarında Çarşamba Gününün Uğursuzluğu ve Cinlerle Olan İlintisi. *UYSAD*, 178-184.
- Polat, İ. (2020). Kurşun Dökme Geleneği ve Ateş Kültü ile İlişkisi. *Akademik MATBUAT*, (1): 11-26.
- Porta, D. (1586). *Humana Physiognomonia*. VICI, Equenfis, Apud Iofephum Caccihimm, M.D.
- Porter, B. W. (2006). Archaeology- Biblical. *Encyclopedia Of Anthropology-1*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Porter, C. D. (1822). *Journal of a Cruise Made to the Pacific Ocean*. J. & J. Harper Printer.
- Potantin, G. N. (1883- 187). *Oçerki severo-zapadnoy Mongolii- I- IV*. St. Pbg.
- Potapov, L. P. (1985). *O Nekotorih Voprosah Arhaiçnogo Mirovozzreniya. Po Povodu Knigi*. Graçevoy Traditsionnoye Mirovozzreniye Ohotnikov Taymıra, Sovetskaya Etnografiya.
- Prabhavananda, S. (1963). *The Spiritual Heritage of India*. Vedanta Press.
- Priyadarshini, R., & Raj G. M., & Shewade D. G. (2015). Pathophysiological and Pharmacological Modulation of Melatonergic System. *International Journal of Basic & Clinical Pharmacology*, (4): 632.
- Przybysz, J. (1993). Quilts and Women's Bodies: Dis-eased and Desiring. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 165-184.
- Radloff, W. (1870). *Prohen der Volkslitteratur der tiirkischen Stamme Siid-Sitnriens*.
- Radloff, W. (1994). *Sibirya'dan*. (Çev., A. Temir). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Radloff, W. (2008). *Türklük ve Şamanlık*. (Çev. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu). Örgün Yayınevi.
- Rampa, T. L. (1986). *The Third Eye*. Ballantine Books.
- Rasmussen, K. (1929). *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos- VII*. Report on the Fifth Thule Expedition.
- Reik, T. (1953). *The Haunting Melody: Psychoanalytic Experiences in Life and Music*. Farrar, Straus and Young Publisher.
- Ritchie, S. (1993). A Body of Texts: The Fiction of Humanization in Medical Discourse. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 205-223.

- Rivers, C. (1994). *Face Value: Physiognomical Thought and the Legible Body in Marivaux, Lavater, Balzac, Gautier and Zola*. The University of Wisconsin Press.
- Riyâzû's-Sâlihîn II. (2016). Kolektif, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. https://webdosya.diyanet.gov.tr/hadis/UserFiles/Document/riyazussalihin_cild_2.pdf
- Roemer, D. M. (1994). Photocopy Lore and the Naturalization of the Corporate Body. *The Journal of American Folklore*, (107): 121-138.
- Ronnberg, A., & Kathleen, M. (2020). *The Book of Symbols- Reflections on Archetypal Images America*. Taschen.
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. (Çev., K. Akten, E. Cengiz vd.). İmge Yayınevi.
- Rubruquis, W. (1903). *Gul. de Rubruquis in Hakluyt*, 78.
- Russell, K., & Etmanskıe J. (2006). Jewelry. *Encyclopedia Of Anthropology-3*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Russell, K., & Etmanskıe J. (2006). Ornamentation. *Encyclopedia Of Anthropology-4*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Rzasoy, S. (2020). *Kitabi-Türkman Lisani Oğuznaməsinin Transmediativ Strukturu ve Ritual-Mifoloji Semantikasi*. Elm ve Təhsil.
- Saeed, K. (2017). Duygularınızla Bağlantılı Olan 7 Ağrı Tipi. *DBE*. <https://www.dbe.com.tr/tr/yetiskin-ve-aile/11/duygularinizla-baglantili-olan-7-agri-tipi/>
- Sahîh-i Buhârî Muhtasarı (2004). *Tecrîd-i Sarîh*. (Çev., Abdullah Feyzi Kocaer). Yenişafak Gazetesi.
- Sahîh-i Buhârî Muhtasarı (2019). (Haz. Hanefi Akın), Sağlam Yayınevi.
- Sahîh-i Muslim ve Tercemesi (1970). (Mütercim: M. Sofuoğlu). İrfan Yayınevi.
- Sahîh-i Müslim Muhtasarı (2008). (Haz. Hanefi Akın), Karınca Polen Yayınları.
- Salamone, F. A. (2004). *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, Routledge. London.
- Salih, A. (2023). *Gerçek Tıp*. Yitik Şifa Yayınları.
- Sâmi, Ş. (1996). *Kâmûsu'l-A'lâm Tıpkı Basım V*. Kaşgar Neşriyat.
- Samur, G. (2002). Anne Sütünün Çoklu Doymamış Yağ Asitleri Bileşimi İle Om Ega 6/Omega 3 Yağ Asitleri Oranı. *Beslenme ve Diyet Dergisi*, 31(1): 39-42.
- Sarıkaya, B. (2019). *Tercüme-i Acâ'ibü'l-Mahlûkât ve Garâ'ibü'l-Mevcûdât, Mütercim Meçhul*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, M. (2015). Dellek Kelimesi. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 355-363.
- Sarıkaya, M. (2015). Gürbüz Türk Çocuğu. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 217-235.
- Sauner-Leroy, M. H. (2015). Bebeğin Bedenine Yönelik Uygulamalar. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç), Kitabevi Yayınları, 409-415.

- Savran, Ö., & Nas H. (2015). Klasik Edebiyatta Beden ve Harf. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 301-306.
- Seçkin, B. S. (2005). *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, İstanbul Siirtliler Derneği.
- Schaefer, R. T. (2005). *Sociology*. Higher Education.
- Schimmel, A. (1998). *Sayıların Gizemi*. (Çev., Mustafa Küpüşoğlu). Kabalcı Yayınları.
- Schimmel, A. (2001). *İslamın Mistik Boyutları*. (Çev., E. Kocabıyık). Kabalcı Yayınevi.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. (Yayıma Hazırlayan: M. Küpüşoğlu, E. Kocabıyık). Kabalcı Yayınevi.
- SÇŞİM (Siirt Çevre ve Şehircilik İl Müdürlüğü) (2014). *Siirt İli 2013 Çevre Durum Raporu*. https://webdosya.csb.gov.tr/db/ced/editordosya/Siirt_icdr2013.pdf
- Sencer, M. (1999). *Dinin Türk Toplumuna Etkileri-Tarihsel Bir Yaklaşım*. Sarmal Yayınevi.
- Sezer, A. (2023). *Bedenlerin Anlamlarına Türk Mitleri ve Destanları Odaklı Kültürel Bir Yaklaşım*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Shilling, C. (1993). *The Body and Social Theory Theory, Culture & Society*. Sage Publications.
- Shilling, C. (2016). The Rise of Body Studies and the Embodiment of Society: A Review of the Field, *Horizons in Humanities and Social Sciences: An International Refereed Journal*, 1-14.
- Shortland, E. (1856). *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*. Brown, Green, Longmans & Roberts Paternoster Row.
- Siirt İl Yıllığı (1998). Siirt Valiliği. Nurol Matbaa.
- Siirt Valiliği (2015a). *Şirvan*. <http://www.siirt.gov.tr/sirvan>
- Siirt Valiliği (2015b). *Pervari*. <http://www.siirt.gov.tr/pervari>
- Siirt Valiliği (2015c). *Eruh*. <http://www.siirt.gov.tr/eruh>
- Siirt Valiliği (2015ç). *Baykan*. <http://www.siirt.gov.tr/baykan>
- Siirt Valiliği (2015d). *Kurtalan*. <http://www.siirt.gov.tr/kurtalan>
- Siirt Valiliği (2015e). *Tillo*. <http://www.siirt.gov.tr/tillo>
- Sir, G., & Tekeli S., & Yıldırım Kürekçi Ş., & Arısu Naghavi E., & Çavuşoğlu T., & Uyanıkgil Y. (2016). Kordon kanı kök hücreleri ve klinik kullanımı. *FNG & Bilim Tıp Transplantasyon Dergisi*, 1(2): 53-58.
- Sklar, D. (1994). Can Bodylore be Brought to iys Senses?. *The Journal of American Folklore*, (107): 9-22.
- Slyomovics, S. (1993). The Body in Water: Woman in American Spa Culture. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 35-58.
- Smart, N. (1984). *The Religious Experience of Mankind*. Printed in the United States of America.

- Smeaton, W. (1937). Tattoing Among The Arabs Of Iraq. *Wiley on behalf of the American Anthropological Association*, 53-61.
- Smyntyna, O. (2006). Cave Art. *Encyclopedia of Anthropology-2*. (ed. by J. Birx). Sage Publications
- Smyntyna, O. (2006). Rock Art. *Encyclopedia of Anthropology-4*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Soyata, F. (2015). Müzikle Bedeni Tedavi. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 371-379.
- Spencer, B., & Gillen F. J. (1899). *The Native Tribes of Central Australia*. Macmillan and Co.
- Sponsel, L. (2006). Animism. *Encyclopedia of Anthropology-1*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Stevens, P. (2006). Magic. *Encyclopedia of Anthropology-4*. (ed. by J. Birx). Sage Publications.
- Sümbüllü, Y. Z., & Altınışik M. E. (2015). Erzurum’da Yaşayan Ocak Kültürü I: İkra Kesmek ve Ayare Almak. *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1): 113-130
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri -Boy TeşkilatıDestanları*. AÜ DTCF Yayınları.
- Süyûtî, C. (1996). *Câmiü’s-Sağîr Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi*. (Düzenleyenler: İ. Mutlu, Ş. Döğen, A. Hatip). Yeni Asya Neşriyat.
- Şâdiye, F. (1904). *Ümmü’l-Müminin Hz. Aişe es-Sıddıka*. Hanımlara Mahsus Gazete Basımevi.
- Şahbaz, M. (2020). İslamiyet Öncesi Türklerde Saç Kültürü. *Tarih Okulu Dergisi*, (51):1490-1507.
- Şahin, C. M. (2012). *Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Sosyal Antropoloji*. Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Şahin, H. İ. K. (2015). Destanının Türkmen Anlatmalarında Bahşılardan Düşman Tipleri Tasviri. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 181-199.
- Şahin, H., & Ongan D., & İnanç N., & Başer M., & Mucuk S. (2009). Gebelerin İnanışları: Besin Seçimi Bebeğin Cinsiyetini ve Fiziksel Özelliklerini Etkiler mi? *Aile ve Toplum* (19): 41-51.
- Şar, S. (2008). Anadolu’da Rastlanan Halk Hekimliği Uygulamalarına Genel Bir Bakış. *38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1163-1178.
- Şen, M. (2004). Tarihî Metinlerde Saç ve Sakal Kültürü. *Saç Kitabı*. Kitabevi Yayınları, 12-44.
- Şenesen, İ. (2015). *Adana Halk İnançlarında Eski Türk İnanışlarının İzleri-Karşılaştırma-inceleme*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi.
- Şenesen, R. O. (2011). Çukurova Halk Kültüründe Süpürge ile İlgili İnanışlar ve Uygulamalar. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (9): 64-79.

- Şenocak, E. (2020). Kültürel Bellekte Askere Yollama Geleneği: Baskil (Elazığ) Ve Çevresi Örneği. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, (22): 49-61.
- Tan, N. (2017). Türk Folklorunda Nisan Yağmuru. *Z dergisi-Kültür-Sanat-Şehir Tematik Dergisi*, 68-69.
https://www.zdergisi.istanbul/media/magazines/pdf/Turk_folklorunda_nisan_yagmuru.pdf
- Tansuğ, S. (2015). Anadolu'da Süs ve Bakım. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 463-469.
- Tansukhame- i İlhan der Fünunu Ulûmu Hatai Mukaddimesi (1939). (Çev., B. Gölpınarlı). Milli Mecmua Basımevi.
- Tanyu, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tanyu, H. (1976). Dinî Folklor veya Dinî-Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1-4): 123-142.
- Tanyu, H. (1992). Büyü. *DİA*, (6), 501-506.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/buyu>
- Taplamacıoğlu, M. (1966). *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*. Güneş Matbaacılık.
- Tarçın, G. (2020). Kilis Halk Hekimliğinde Tedavi Yöntemleri ve Uygulamaları. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (6): 203-224.
- Taş, E. (2020). Türk Halk Kültüründe Baş. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, (29): 87-108.
- Taşgın, A. (2013). Yezîdiyye. *DİA*, (43), 525-527.
<https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/43/C43014105.pdf>
- Taşpınar, İ. (2006). *Siirt İli ve Çevresi Yaygın Halk İnanışları*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Tataroğlu, E. T. (2014) *Anadolu Tıbbi Folklorunda Cilt Hastalıkları ve Tedavi Uygulamaları*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Tatçı, M. (1993). Türk Edebiyatındaki Seğir-Nâme ve Çin-Nâme Türlerinden Birer Örnek. *Türk Dünyası Araştırmaları*, (87): 237-242.
- Tavkul, U. (2004). *Karaçay-Malkar Destanları*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- T.C. Resmî Gazete (1990, 18 Mayıs). Sayı: 20522.
https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20522_1.pdf
- Tek, R. (2018). Anadolu Türk Halk Hekimliğinde Toprak. *SEFAD*, (39): 189-204.
- Teke, E. (2005). *Osmaniye'de Doğumla İlgili İnanç ve Uygulamalar*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Gaziantep Üniversitesi.
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları Kül Tigin Bilge Kağan Tonyukuk*. Simurg Yayınevi.
- Telfer, W. (1960). *The Forgiveness Of Sins; An Essay In The History Of Christian Doctrine And Practice*. Muhlenberg Press.
- Tetik, B. (2019). Mehmet İlmî'nin Segirname ve Çinnâmesi. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, (2): 72-85.

- Tezcan, M. (1991). *Kültürel Antropoloji*. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri.
- Tezcan, M. (2015). Orta Asya'da ve Oğuz Türklerinde Küpe Takma Geleneğinde İndo-İran Kültürü Tesirleri. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 417-428.
- The Journal of American Folklore (1994). Bodylore. (107): 3-196.
- The Soncino Chumash (1997). (Ed., Rev. Dr. A. Cohen). The Soncino Press.
- Tirmizli Ebu İsa Muhammed Bin İsa Bin Sevre (1973). *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*. (Çev. O. Z. Mollamehmetoğlu). Yunus Emre Yayınevi.
- Tora ve Aftara 1. Kitap (2002). Bereşit.
- http://www.sevivon.com/images/stories/dokumanlar/tora_kitap_1_iPad.pdf
- Torres, C. E. (t.y.). *Mexican Folk Medicine and Folk Beliefs*.
- <http://www.unm.edu/~cheo/LONG.pdf>
- Tozlu, S. (2017). *Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Artvin Çoruh Üniversitesi.
- Tökel, D. A. (2015). Nâ'biden Cüce Diliyle Yazılmış Bir Şiir. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 267-274.
- Therianthropic. (2024, 23 Eylül). Merriam-Webster.com Sözlüğü, Merriam-Webster, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/therianthropic>.
- Tufar, N. (2010). *Türk Dilinde Meronimi: Organ Adları* [Yayımlanmış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Tuncel, M. (2009). Siirt. *DİA*, (37), 173-175.
- <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/37/C37012190.pdf>
- Turan, Ş. (1990). *Türk Kültür Tarihi. Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe*. Bilgi Yayınları.
- Turğut, M. (2019). *Osmanzâde Ahmed Tâib'in Ahlak-ı Ahmedî İsimli Eseri (İnceleme-Metin-İndeks)*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi.
- Turner, B. S. (1992). *Regulating Bodies Essays In Medical Sociology*. Routledge Publisher.
- Turner, B. S. (2019). *Beden ve Toplum*. (Çev. İ. Kaya, M. B. Bulut). Nobel Yayıncılık.
- Turner, V. (1988). *The Antropology of Performance*. PAJ Publications.
- Turner, V. (2020). *Ritüeller Yapı ve Anti-Yapı*. (Çev., N Küçük). İthaki Yayıncılık.
- TÜİK (2015). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuclari-2015-21507>
- TÜİK (2023). *Eğitim Durumu*. <https://nip.tuik.gov.tr/?value=EgitimDurumu>
- TÜİK (2012-2023). *İllere ve Cinsiyete Göre Ortanca Yaş. İllere ve Cinsiyete Göre Ortanca Yaş, 2012-2023*
- Tümer, G. (1991). Atalar Kültü. *DİA*, (4), 42-43.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/atalar-kultu>

- Tümer, G., & Küçük A. (1993). *Dinler Tarihi*. Ocak Yayınları.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1979). Dergâh Yayınları.
- Türkan, K. (2015). Masallarda Bedensel Kusur. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 253-266.
- Türkçe Sözlük (2011). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkçe Sözlük I (1998). Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Türkçe Sözlük II (1998). Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Türkmen, F. (1983). *Tahir ile Zühre*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Tylor, E. B. (2024). *İlkel Kültür*. (Çev., E. Kanat). Çavdar Yayıncılık.
- Uludağ, S. (1992). Basîret. *DİA*. (5), 103.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/basiret>
- Uludağ, S. (1996). Firâset. *DİA*. (13), 116-117.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/firaset>
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Kabalcı Yayınları.
- University of Leeds. (1979). *The Evil Eye: Towards an Exhaustive Study*.
<https://explore.library.leeds.ac.uk/special-collections-explore/409960>
- Uraz, M. (1994). *Türk Mitolojisi*. Düşünen Adam Yayınları.
- Uşaklıgil, H. Z. (2023). *Ruhun Lisanı- İlm-i Sîma*. Büyüyen Ay Yayınları.
- Uyanıker, N. (2021). Sözel Kültür Bağlamında Hz. Fâtıma Anlatılarının Eşiksel (Liminal) Metinlere Katkısı Üzerine Bir Değerlendirme. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, (35): 836-851.
- Uyar, A. (2013). *Halk Hekimliği Kapsamında Yozgat Ocakları*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Bozok Üniversitesi.
- Ülkütaşır, M. Ş. (1929). Sinop'ta Halk Hekimliği Hakkında Birkaç Not. *Halk Bilgisi Haberleri*, (2): 2.
- Ünalın, Ö. (2021). *Alanya 'da Halk Hekimliği*. [Yayımlanmış Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Ünver G., & Güngör H. (2003). *Türkler'in Dini Tarihi*. Rağbet Yayınları.
- Ünver, S. (1938). Türk Tıp Tarihinde Veba Hastalığına Karşı Kına Tatbiki. *Türk Tıp Tarihi Arşivi*, (7): 82-84.
- Varlı, N. (2020). İslamî Bakış Açısıyla Epifiz Bezinin İşlevi. *İzû Sosyal Bilimler Dergisi*, (16): 84-110.
- Waley, A. (1930). *Notes on Chinese Alchemy*. Bulletin of Oriental School of London, 1-24.
- Walker, B. (1988). *The Womens Dictionary of Symbols and Sacred Objects*. Harperone Publisher.
- Wickett, E. (1993). The Spirit in the Body. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 185-205.

- Wilkinson, K. (2011). *Semboller ve İşaretler*. (Çev., S. Toksoy). Alfa Basım Yayım.
- Willermet, C. (2006). Altamira Cave. *Encyclopedia of Anthropology-1*. (ed. by J. Bix). Sage Publications.
- Willermet, C. (2006). Venüs of Willendorf. *Encyclopedia of Anthropology-4*. (ed. by J. Bix). Sage Publications.
- Williams, C. (1994). The Bachelor's Transgression: Identity and Difference in the Bachelor Party. *The Journal of American Folklore*, (107): 106–120.
- Williams, L. (2004). Constructing a Cosmos: Architecture, Power and Domestication at Çatalhöyük. *Journal of Social Archaeology*, 4 (1): 28-59.
- Williams, L., & David J. (1977). *Believing and Seeing: Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings*. Academic Press.
- Willis, R. (2005). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. (ed. by A. Barnard, J. Spencer). Routledge, 513-517.
- World Health Organization (WHO) (2022). Recommendations On Maternal And Newborn Care For A Positive Postnatal Experience, <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/352658/9789240045989-eng.pdf?sequence=1>
- Yalçın, H. (2011). *Anne Adaylarına Verilen Eğitimin (ASBEP) Gebelik, Doğum, Lohusalık ve Bebek Bakımına İlişkin Fonksiyonel Olmayan Uygulamalara Etkisi (Karaman İli Örneği)*. [Yayınlanmış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Yalçın, İ. (2010). Sürme. *DİA*, (38), 169-170.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/surme>
- Yalçınkaya, F. (2019). Halk Hekimliğinde Sağaltma Yöntem ve Teknikleri. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (2): 1-11.
- Yalçınkaya, F. (2020). Doğu Anadolu Alevilerinde Evlilikle İlgili Ritüeller. *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (21): 219-254.
- Yarç, G. (2015). Osmanlı Kürk Ticaretinde Bir Ölçü Birimi: Beden. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç), Kitabevi Yayınları, 485-509.
- Yazıcıoğlu, A. B. (1999). *Dürr-i Mecnun/Saklı İnciler*. (Çev. N. Sakaoğlu). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yazır, E. H. (1992). *Hak Dini Kur'an Dili*. Zehraveyn Yayıncılık.
- Yeni Türk Ansiklopedisi (1985). Ötüken Yayınları.
- Yentürk, N. (2015). Osmanlı Döneminde Süslenme ve Bakım Ürünleri. *Beden Kitabı*. (Ed., E. G. Naskali, A. Koç). Kitabevi Yayınları, 345-354.
- Yıldız, N. (1995). *Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yıldız, N. (2008). Sibiry Türklerinin Mitoloji ve İnançlarında Kötü Ruhlar. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, (4): 84-93.
- Yılmaz, A. M. (2019). Beden Folkloru Bağlamında Kutsal Ziyaret Geleneği. *International Journal of Language Academy*, 582-594.

- Yılmaz, B. (2019). *Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı İçerisinde Yapılan Halkbilimi ve Halk Edebiyatı Konulu Doktora Tezleri Üzerine Genel Bir İnceleme*. Türk Dili ve Edebiyatı Alanında Hazırlanan Doktora Tezlerinin Dünü-Bugünü. Hiperlink Yayınları.
- Yılmaz, Ş. (2020). Kına Gecesi Ritüelinde Anlamsal İşleyiş: Çağrışımlar, Düşünyapılar, Dönüşümler. *Millî Folklor*, (16): 125.
- Yiğit, N. H. (2019). Afyonkarahisar İli Pazarağaç Kasabası Düğün Âdetleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (62): 273-282.
- Yiğitalp, G., & Gümüş F. (2017). Diyarbakır'da 15-49 Yaş Kadınların Bebek Bakımıyla İlgili Geleneksel Uygulamaları. *Türkiye Çocuk Hastalıkları Dergisi*, (3): 188-196.
- Yolcu, M. A. (2018). Türk Folklorunda Saçların Saklanması Yönelik Uygulamalar Üzerine. *International Symposium on New Trends in Social Sciences 5. Podgorica: Institut za Geografiju Print*, 39-44.
- Yonar, G. (2018). *Yaratılış Mitolojileri*. Ötüken Neşriyat.
- Young, K. (1993). *Bodylore*. Publications of the American Folklore Society, by The University of Tennessee Press.
- Young, K. (1993). Still Life with Corpse: Management of the Grotesque Body in Medicine. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 111-133.
- Young, K. (1994). Whose Body? An Introduction to Bodylore. *The Journal of American Folklore*, (107): 3-8.
- Yuguşeva, N. (2001). Altaylarda Kamlık (Şamanizm) İnancı ve Anadolu'daki Yansımaları. (Aktaran: S. Tural). *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, (590): 201-210.
- Yurd, A. İ. (1972). *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*. Fatih Yayınevi Matbaası.
- Yücel, E. (2000). *İslam Öncesi Türk Sanatı*. Kanaat Matbaası.
- Yücel, Ü. (2011). *Türk Halk İnanışlarında Sayılar*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Yüksel, M. (2019). *Siirt Şehrinin Kültürel Coğrafyası (Maddi Kültür Öğelerine Göre)*. [Yayınlanmış Yüksek lisans tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Zelizer, B. (1993). From the Body as Evidence to the Body of Evidence. *Bodylore Book*. Publications of the American Folklore Society, 224-244.
- Zheng, M. (2020). A Study of Metaphorical Culture of "Head". *Theory and Practice in Language Studies*, (2): 218-222.

EKLER

Ek 1. Kaynak Kişiler

- KK.1- Yusuf Beştaş, 20, Lise, Dövmeci, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.2- A.A., 36, Üniversite, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 30.06.2022.
- KK.3- Neriman Altındağ, 34, Yüksek Lisans, Öğretmen, Kurtalan, Görüşme tarihi:19.06.2022.
- KK.4- Perihan Harman, 36, Yüksek Lisans, Öğretmen, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.5- Türkan Ayaz, 60, İlkokul, Ev hanımı, Kurtalan, Görüşme tarihi:15.06.2022.
- KK.6- Hasine Berse, 60, İlkokul, Hasta Hane Çalışanı, Kurukavak Köyü, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.7- Nazif Berse, 67, İlkokul, Taksici, Kurukavak Köyü, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.8- Osman Karak, 69, İlkokul, Emekli, Kurukavak Köyü, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.9- Şehmus Batur, 57, Lise, Esnaf, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.10- Musa Bakırcı, 51, İlkokul, Bakırcı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.11- Nezir Aktaş, 58, İlkokul, Aktar, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.12- Musa Eldemir, 52, Ortaokul, Demirci, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 22.06.2022.
- KK.13- Cevahir Erden, 70, Okul yok, Pırık, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 21.06.2022.
- KK.14- Sekine Kaçar, 31, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 21.06.2022.
- KK.15- Şükran Kansu, 43, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 21.06.2022.
- KK.16- S.A., 57, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 25.06.2022.
- KK.17- K.A., 53, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 25.06.2022.
- KK.18- Sabriye Kılıçaslan, 69, Okul yok, Pırık, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 21.06.2022.

- KK.19- Emanet Kılıçaslan, 48, Lise, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 21.06.2022.
- KK.20- İsmail Hakkı Toprak, 55, Üniversite, Alim, Tillo, Görüşme tarihi: 21.06.2022.
- KK.21- Fevzi Atlak, 41, Ortaokul, Çiftçi, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 21.06.2022.
- KK.22- Fahreddin Nergis, 56, İlkokul, Çiftçi, Tillo-İkizbağlar Köyü, Görüşme tarihi: 21.06.2022.
- KK.23- Muazzez Çelik, 52, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 21.06.2022.
- KK.24- Felek Kaçar, 39, Üniversite, Aşçı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.25- Hatun Kaçar, 74, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.26- Lokman Kaçar, 42, Lisans, Öğretmen, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.27- Naciye Sultanoğlu, 73, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 23.06.2022
- KK.28- Hediye Can, 61, Okul yok, Pîrik, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.29- Akif Can, 33, Üniversite, Muhasebeci, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.30- Hafize İrtürk, 26, Lise, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.31- Leyla Kurtak, 82, Okul yok, Ev hanımı, Şirvan, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.32- Cennet Kurtak, 27, Lise, Ev hanımı, Şirvan, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.33- Leyla Evliyaoğlu, 43, Lise, Halk Eğitim Eğitmeni, Şirvan, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.34- Kafiye Yücel, 48, Önlisans, Halk Eğitim Eğitmeni, Şirvan, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.35- Neziha Sivuk, 52, Okul yok, Ev hanımı, Şirvan, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.36- Fatma Taşdemir, 78, Lise, Ev hanımı, Şirvan, Görüşme tarihi: 20.06.2022.
- KK.37- Veysi Uçar, 47, Üniversite, Öğretmen, Veysel Karani, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.38- Erdal Gülmez, 44, Lise, Esnaf, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.39- Vahap Gülmez, 35, Üniversite, Öğretmen, Veysel Karani, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.40- Kübra Toprak, 26, Lise, Ev hanımı, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.41- Behice Erçin, 65, İlkokul, Ev hanımı, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.42- Muhsine Yücel, 60, Okul yok, Ev hanımı, Dedebakır Köyü/Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.

- KK.43- Mehmet Şirin Yücel, 67, Okul yok, Emekli, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.44- Aydın Arıtürk, 60, İlkokul, Çiftçi, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.45- Abdülgaŧfar Yücel, 74, İlkokul, Eski Muhtar, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.46- Radiye Gümüştlen, 28, Lise, Halk Eğitim Personeli, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.47- Handan Yıldızata, 39, Lise, Halk Eğitim Usta Öğreticisi, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.48- Tuğba Zöngür, 33, Lise, Halk Eğitim Usta Öğreticisi, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.49- Songül Türkpençe, 55, Lise, Halk Eğitim Usta Öğreticisi, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.50- Aliye Çınar, 52, Lise, Emekli Halk eğitim Usta öğreticisi, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.51- Gülbahar Yargıcı, 40, Lise, Ev hanımı, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.52- Enver Erdem, 50, Üniversite, Memur, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.53- Yeliz Akat, 29, Üniversite, Halk Eğitimi Eğitimci, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.54- Kamran Göktekin, 32, Üniversite, Halk Eğitim Müdür Yardımcısı, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.55- Muzaffer Enfüs, 44, Üniversite, Halk Eğitim Müdürü, Baykan, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.56- Sara Karak, 85, Okul yok, Ev hanımı, Kurukavak Köyü, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.57- Na'am Karak, 57, Okul yok, Ev hanımı, Kurukavak Köyü, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.58- Muavi Karak, 66, İlköğretim, Çiftçi, Kurukavak Köyü, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.59- M.A. 45, Ev hanımı, İlköğretim, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.60- Derviş Ayaz, 67, Lise, Emekli zabıta, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.61- Hanife Yoltay, 68, İlkokul, Ebe, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.62- Berivan Taner, 32, Lise, Ev hanımı, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.63- Fatma Kavut, 40, Ortaokul, Ev hanımı, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.64- Sacide Neyiş, 60, Okul yok, Ev hanımı, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.65- Nuran Erçin, 41, Lise, Ev hanımı, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.66- Şahnaz İlgün, 48, Önlisans, Öğretmen, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.67- Fatma Alan, 39, İlkokul, Ev hanımı, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.68- Fahreddin Er, 51, Lise, Esnaf, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 13.06.2022.

- KK.69- Mahmut Naz, 62, Lise, Emekli, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 13.06.2022.
- KK.70- Cemal Işık, 55, Lise, Emekli memur, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 13.06.2022.
- KK.71- Murat Acır, 48, Üniversite, Öğretmen, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 13.06.2022.
- KK.72- Metin Bilek, 62, Üniversite, Eczacı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 13.06.2022.
- KK.73- Züleyha Özcan, 55, Okul yok, Ev hanımı, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.74- Leyla Özcan, 28, Önlisans, Öğrenci, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.75- Zuhal Acar, 35, Lise, Ev hanımı, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.76- Rukiye Atak, 95, Okul yok, Ev hanımı, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.77- Devlet Atak, 43, Okul yok, Ev hanımı, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.78- Selamet Atak, 20, Ortaöğretim, Ev hanımı, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.79- Leyla Atak, 19, Ortaöğretim, Ev hanımı, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.80- Zeynep Atak, 26, Ortaöğretim, Ev hanımı, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.81- Hamdullah Özcan, 60, Lise, İmam, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.82- Mehmet Hasan, 39, Üniversite, Okul Müdürü, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.83- Cevdet Özer, 43, Lise, Kasap, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.84- Hasan Alp, 46, Lise, Serbest meslek, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.85- Uğur Atak, 30, Lise, Güvenlik Koruyucusu, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.86- Ercan Sayın, 39, Üniversite, Öğretmen, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.87- Refik Çakan, 34, Üniversite, Öğretmen, Pervari, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.88- Asya Aydın, 42, Üniversite, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 11.06.2022.
- KK.89- Ömer Aydın, 42, Üniversite, tekniker, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 11.06.2022.
- KK.90- İbrahim Kaynak, 38, Üniversite, Öğretmen, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 11.06.2022.
- KK.91- Fahreddin Aksoy, 55, Üniversite, Emekli, Erüh, Görüşme tarihi: 10.06.2022.
- KK.92- Seyfeddin Çelik, 52, Üniversite, Hak Eğitim Müdürü, Erüh, Görüşme tarihi: 10.06.2022.
- KK.93- Mehmet Ali Demir, 30, Lise, Öğretmen, Erüh, Görüşme tarihi: 10.06.2022.
- KK.94- Kerem Erdenci, 28, Lise, Öğretmen, Erüh, Görüşme tarihi: 10.06.2022.
- KK.95- Leyla Çekin, 30, Lise, Öğretmen, Erüh, Görüşme tarihi: 10.06.2022.

- KK.96- Mahmut Beştaş, 48, Üniversite, Halk Eğitim Müdürü, Erüh, Görüşme tarihi: 10.06.2022.
- KK.97- Zeynep Kaygusuz, 47, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 09.06.2022.
- KK.98- İzzettin İçin, 67, Üniversite, Gazeteci-Yazar, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 09.06.2022.
- KK.99- Ömer Sayın, 70, İlkokul, İşçi, Pervari-Begendik Beldesi, Görüşme tarihi: 12.06.2022.
- KK.100- Abdullah Çoban, 55, Okul yok, İşçi, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 09.06.2022.
- KK.101- Sabriye Çoban, 80, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 09.06.2022.
- KK.102- Şükran Çoban, 47, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 09.06.2022.
- KK.103- Hanife Çoban, 55, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 09.06.2022.
- KK.104- Zübeyir Çoban, 31, Üniversite, Gardiyan, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 09.06.2022.
- KK.105- Remzi Uslu, 65, Üniversite, Emekli Kültür Turizm Müdürü, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 09.06.2022.
- KK.106- Burhan Toprak, 60, Lise, Müftülükte çalışıyor, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.107- Tuğba Aydın, 32, Üniversite, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.108- Emine Gültekin, 54, Okul yok, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.109- Hayriye Fakirulloğlu, 76, Okul yok, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.110- Güler Mercimekçi, 75, Okul yok, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.111- Sevilay Gültekin, 32, Lise, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.112- Aygül Gültekin, 35, Önlisans, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.113- Beşire Gültekin, 75, Okul yok, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.114- Hacı İhsan Gültekin, 82, Ortaöğretim, Emekli imam, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.115- Tayyibat Yavuz, 72, Okul yok, Ev hanımı, Tillo, Görüşme tarihi: 05.06.2022.
- KK.116- Hediye Yıldırım, 55, Lise, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 04.06.2022.
- KK.117- Fehime Esen, 82, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.118- Edip Kaymaz, 32, Üniversite, Aşçı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.

- KK.119- Emine Kaçar, 27, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.120- Delan Kaçar, 65, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.121- Fatıma Kaçar, 68, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.122- H.K., 36, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.123- Fatma Aydın, 28, Okul yok, İşçi, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.124- Murat Nazlıer, 50, Yüksek Lisans, Müdür Yardımcısı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.
- KK.125- Mesut Kartal, 42, Üniversite, Lisede müdür yardımcısı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 08.06.2022.
- KK.126- Emine Erkoyuncu, 45, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.127- Ferice Erkoyuncu, 47, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.128- İsmail Erkoyuncu, 38, Lise, Esnaf, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 02.06.2022.
- KK.129- Nazan Erkoyuncu, 35, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.130- Şöhret Erkoyuncu, 72, Okul yok, Ev hanımı, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.131- Ayhan Mergen, 65, Üniversite, Gazeteci, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 02.06.2022.
- KK.132- Kevser Sancar, 30, Üniversite, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.
- KK.133- Nurcan Genç, 47, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.
- KK.134- Enise Özbilici, 43, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.
- KK.135- Hacı Ferec Özbilici, 62, Okul yok, Emekli, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.
- KK.136- Abdullah Söyler, 76, İlköğretim, Profesyonel spor gözlemcisi, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.
- KK.137- Halil Eber, 66, İlkokul, Personel, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.
- KK.138- Ayhan Iska, 58, Üniversite, Teknisyen, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.
- KK.139- Yunus Avcı, 32, Yüksek Lisans, Yurt müdürü, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022.

- KK.140- Halil İbrahim Karataş, 24, Üniversite, Memur, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022
- KK.141- Muhip Aydın, 49, Lise, Güvenlik görevlisi, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 30.06.2022.
- KK.142- Abdülkerim Demir, 47, Lise, İşçi, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022
- KK.143- Beşire Demir, 72, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022
- KK.144- Aliye Demir, 40, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022
- KK.145- Betül Demir, 21, Üniversite, Öğrenci, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 01.06.2022
- KK.146- Fatma Aydın, 41, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 15.12.2021/ 29.06.2022
- KK.147- Şuayp Aydın, 38, Üniversite, Aile hekimi, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 25.09.2021/ 29.06.2022
- KK.148- Leyla Evin, 57, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 26.09.2021/ 30.06.2022
- KK.149- Fahrettin Çür, 39, Üniversite, Öğretmen, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 25. 09.2021/ 30.06.2022
- KK.150- Sakin Çür, 78, İlkokul, Emekli, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 25. 09.2021 / 30.06.2022
- KK.151- Halime Aydın, 71, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 15.12.2021/ 27.06.2022
- KK.152- Necip Aydın, 71, İlköğretim, Esnaf, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 15.12.2021/ 27.06.2022
- KK.153- Ayşe Horuz, 38, Üniversite, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 18.12.2021/ 28.06.2022
- KK.154- Hayrunnisa Gürel, 40, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 18.12.2021/28.06.2022
- KK.155- Muhammed Nesih Aydın, 41, İlkokul, Esnaf, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 16.12.2021/01.06.2022/29.06.2022
- KK.156- F.S., 44, İlkokul, Ev hanımı, Şeyh Musa Hazretleri Türbe, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 29.06.2022
- KK.157- S.A., 57, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 25.06.2022
- KK.158- İsim vermek istemeyen kişi, 55, İlkokul, Türbedar, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 08.06.2022.
- KK.159- Abdullah Tur, 27, Üniversite, Şeyh Şerafeddin Hazretleri Türbedarı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 08.06.2022
- KK.160- İsim vermek istemeyen bir bayan, 49, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 27.06.2022

- KK.161- Yeter Erkoyuncu, 31, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022
- KK.162- K.A., 53, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 25.06.2022.
- KK.163- H. Abdullah Keşli, 60, İlkokul, Mandıracı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 26.06.2022.
- KK.164- Rahmete Altındağ, 53, Okul yok, Ev hanımı, Kurtalan/Merkez, Görüşme tarihi: 19.06.2022.
- KK.165- Mencuma Kaçar, 65, Okul yok, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 03.06.2022.
- KK.166- Fethullah Tuz, 54, Üniversite, İmam, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 30.06.2022.
- KK.167- Aysel Kaptan, 67, İlkokul, Ev hanımı, Baykan/Veyssel Karani, Görüşme tarihi: 17.06.2022.
- KK.168- M.A., 45, İlkokul, Ev hanımı, Kurtalan, Görüşme tarihi: 15.06.2022
- KK.169- Tahir Kılıçaslan, 70, Lise, Zabıta müdürü, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 15.06.2022.
- KK.170- Sibel Teker, 23, İlkokul, Ev hanımı, Siirt şehir merkezi, Görüşme tarihi: 13.06.2022.