



T.C.  
YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ANTROPOLOJİ ANABİLİM DALI

ERZİNCAN, KEMAH KÖYLERİNDE GEÇİŞ RİTÜELLERİ (DOĞUM, SÜNNET,  
EVLİLİK, CENAZE): ANTROPOLOJİK BİR ANALİZ

SEVGİ PEKER

DOKTORA TEZİ

TEMMUZ, 2016


Sosyal Bilimler Enstitüsü

  
Prof. Dr. Veysel Ulusoy  
Enstitü Müdürü

Bu tezin Doktora derecesi için gereken tüm şartları sağladığını tasdik ederim.

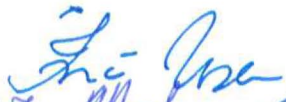
  
Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar  
Anabilim Dalı Başkanı


Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir doktora derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

  
Prof. Dr. İnci User  
Danışman

Jüri Üyeleri:


Prof. Dr. İnci User

  
Yrd. Doç. Dr. Arif Arslan

  
Doç. Dr. Aylin Alpınar

Yrd. Doç. Dr. Banu Koçer Reisman

Yrd. Doç. Dr. Seyhan Kayhan Kılıç

## İNTİHAL SAYFASI

Doktora tezi olarak sunduğum, bu çalışmayı, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yol ve yardıma başvurmaksızın yazdığımı, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserleri her kullanışımda alıntı yaparak yararlandığımı belirtir; bunu onurumla doğrularım.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara katlanacağımı bildiririm.

17.08.2016

Ad-Soyadı İmza

Sevgi Peker  
Sevgi

Sevgili Annem Feride Gül Peker'in anısına,



## ÖZET

Bu çalışmada Erzincan, Kemah köylerinde ve İstanbul'da yaşayan Kemahlıların geçiş ritüellerini (doğum, sünnet, evlilik ve cenaze) nasıl gerçekleştirdikleri ve ritüel simgelerinin hangi sosyo-kültürel etkenler çerçevesinde biçimlendiği ve değiştiği yorumsamacı bir yaklaşımla ele alınıp analiz edilmiştir. Bu doğrultuda Kemah köylerinde 31, İstanbul'da ise 13 kişi ile derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Ayrıca, katılımcı gözlem yoluyla 9 ritüel izlenmiştir. Tezde ritüellerin değişimi çerçevesinde “yerel” kavramının altı çizilmiştir.

Yerel kültür örüntüleri zaman, yer ve sosyo-kültürel koşullar doğrultusunda değişime uğrarlar. Kemah köylerinde ve İstanbul'da yaşayan Kemahlıların geçiş ritüellerini oluşturan bazı âdetler de İstanbul'da karşılaşılan farklı kültürel pratiklerin etkisiyle değişmiş; giderek tanımlayıcı öğelerini kaybetmeye yüz tutmuşlardır.

*Anahtar kelimeler: Geçiş ritüelleri, mit, simgesel, yorumsal, performans, sosyal drama, toplumsal bellek.*

## ABSTRACT

This thesis focuses on how villagers from Erzincan's Kemah Region-who live in Kemah or İstanbul- perform their rites of passage (birth, circumcision, marriage, and funeral) and analyzes through an interpretative approach under which socio-cultural factors the ritual symbols are formed and transformed. For this aim, in-depth interviews are conducted with 31 people in Kemah's villages and 13 people in İstanbul. And also, nine ceremonies were observed as participant. The study stresses the concept of "local" within the framework of ritual change.

The argument of this thesis is that patterns of local culture change with time, place and in line with the socio-cultural conditions. Some of the traditions which generated the rites of passage of the villagers, who live both in the villages of Kemah and in İstanbul, have turned into traditions whose distinguishing elements are eroding in time blending with the different cultures the villagers have met in İstanbul.

*Key words: The rites of passage, myth, symbolic, interpretative, performance, social drama, collective memory*

## ÖNSÖZ

Geçiş ritüelleri, insan yaşamındaki statü değişikliklerinde ortaya koyulan gösterimlerdir. Kültüre has özellikler taşıyan bu gösterimler, nesilden nesile aktararak varlıklarını sürdürürler. Geçiş ritüelleri hakkında çalışmalar yapan sosyal bilimciler doğum ve ölümü yaşamın temel geçişleri olarak kabul etmektedirler. Evlilik ise yaşamın bir diğer önemli geçişi olarak görülmektedir.

Bu çalışmayı, Kemah'ın geçiş ritüelleri üstüne yapmak istememin nedeni, içinde doğup büyüdüğüm kültüre bir katkı sunmaktır. Ayrıca, çocukluğumdan beri Kemah köylerinde ve İstanbul'da katıldığım geçiş ritüellerinde âdet ve uygulamaların süratle değiştiğini ve giderek birbirine benzemeye başladığını gözlemlemiştim. Bu nedenle Kemah köylerinin geçiş ritüellerini, yerel ve değişen yönleriyle incelemenin, Kemah kültürü ve geçiş ritüel çalışmaları açısından bir kazanım olacağını düşündüm.

Yapmış olduğum bu alan çalışmasında zaman, mekân ve sosyal koşulların Kemah'a ait geçiş ritüellerini nasıl biçimlendirdiklerini saptamaya çalıştım. Bu araştırmanın bulguları ve önerilerinin benzer çalışmalara katkı sunmasını ümit ediyorum.

Bu çalışmada, derinlemesine mülakatlar ve katılımcı gözlem yoluyla edindiğim yerel bir bilgiyi Clifford Geertz'in deyimiyle, başka bir kültüre ait olanların gözünde anlaşılır kılmaya çalıştım (Geertz, 2007, s. 20-23). Gösterdiğim tüm özene rağmen, çalışmada elbette eksik ve tamamlanmaya ihtiyacı olan konular bulunmaktadır. Bu da belki daha sonra yapılacak çalışmalar için bir çıkış noktası olacaktır.

Güvenç'e göre, "ilkel ve geleneksel toplumlarda araştırma yapan gözlemciler, inceleme konularına ve sorunlarına iki karşıt açıdan bakarlar: Bir yabancı gibi *dıştan* içe doğru ve toplumun bir üyesi gibi *içten* dışa doğru" (Güvenç, 2003, s. 139). Bir kültürü içten bakış açısıyla incelemenin temel faydası, kişinin zaten araştırdığı yere ait kültürel süreçlerin doğal bir gözlemcisi olmasıdır. Araştırılan konuya aşinalık ve değişimleri izleme olanağına sahip olmak da araştırmanın daha verimli olmasını sağlar. Bir başka ifadeyle, iki farklı yaşam alanına aşına olmak bir araştırmacı için çok önemli bir avantaj sayılabilir; çünkü ona belli bir yaşam tarzına hem *içeriden* hem de *dışarıdan* bakma olanağı tanır. Dışarıdan bir kişinin bir yaşam boyu edinilen tecrübeye sahip olması söz konusu değildir.

Bu çalışmanın alanı olan Kemah hakkındaki görüşlerimi kısaca şöyle açıklayabilirim: Ben 1973 yılında ailemle beraber İstanbul'a göç ettikten sonra Kemah'a beş kez (1979, 2006, 2010, 2014 ve 2015 yıllarında) gittim. 1979 yılında Kemah'a gittiğimde, oraya ait hafızamda sakladıklarımla, gördüklerim arasında büyük farklılıklar olduğunu gözlemlemiştim. Bu farklılığın temel nedeni, göç yoluyla ilçe ve köylerde yaşayan insan sayısının azalması ve buna bağlı olarak üretimin durma noktasına gelmesiydi. 1970'li yıllarda başlayan göçün temel sebebi, daha iyi geçinmek ve daha rahat şartlarda yaşamaktır. 1980'li ve daha sonraki yıllarda ise göçe neden olan etkenlerin başında terör gelmektedir. 1992 Erzincan Depremi de göçü tırmandıran olgulardan biridir. 1970 yılında Kemah ve köylerinde 23.376 kişi yaşarken, 2015 verilerine göre bu sayı 7176'ya düşmüştür. 1990-2015 arası göçün en yoğun yaşandığı yıllardır.<sup>1</sup> Bu yoğun göçler, 20-25 yıllık bir süreçte köylerin çoğunu birkaç hanenin yaşadığı mezralara dönüştürmüştür. Günümüzde köyler, bu birkaç haneyi saymazsak emeklilerin yaz aylarında yaşadıkları mekânlar haline gelmiştir. Göçün getirdiği bir diğer olumsuzluk ise Türkiye ekonomisinin henüz kalkınmakta olduğu dönemlerde, türlü zorluklarla (yaklaşık

---

<sup>1</sup> 27.04.16 tarihinde [http://www.yerelnet.org.tr/ilceler/ilce\\_nufus.php?ilceid=198511](http://www.yerelnet.org.tr/ilceler/ilce_nufus.php?ilceid=198511) adresinden erişilmiştir.

1940-1960'lı yıllar) yaptırılan köy okullarının tamamına yakınının öğrenci yetersizliğinden dolayı kapatılmış olmasıdır. Bu durumda öncelikle hızlı, içselleştirilmemiş bir kültürel değişimden söz etmek kaçınılmazdır. Söz konusu değişim, ritüellere de aynı biçimde yansımıştır.

Kemah'a alan araştırması yapmak amacıyla gittiğim 2010 yazı, değişimleri nispeten kanıksadığım bir dönemdi. Ama yine de her şey biraz tanıdık, biraz yabancıydı. İki farklı çevrede yaşamak hatta aynı şehrin iki farklı semtinde yaşamak bile bazen bu yabancılık duygusunu beraberinde getirebilir. Belki de bu yüzden alıştıkları çevreden, yaşam tarzından ve âdetlerinden uzaklaşan Kemahlıların çoğu, şehirdeki yaşamlarını “heder olduk” ifadesiyle tanımlamışlardır. Onların dilindeki acı dolu heder olduk ifadesi sosyal antropolojideki *eşiksellik* kavramının da en vurgulu anlatımıydı.

Bir kültürü birinci elden yorumlama anlamında bakıldığında ben, doğup büyüdüğüm ve *yerel bilgi*'sine sahip olduğum bir bölgede çalışmaktan dolayı çok şanslı ve bir o kadar da sorumluyum. Geertz'in deyimiyse -istisnaları olabileceğini kabul ederek- bir kültürü en iyi o kültüre ait kişilerin yorumlayabileceğini düşünüyorum (Geertz, 2010, s. 30-32,490). Kendi çalışmam açısından değerlendirecek olursak; bir yöreye özgü kültürel değerler (değer yargıları, üretim biçimi, giyim, halk hikâyeleri, efsaneler, türküler vb.) ile yetişmiş birinin o yöreyi ilk defa gören birinden daha iyi yansıtabileceği düşüncesindeyim. Ayrıca, Kemah köylerinin neredeyse her birinin kendine ait bir ağız bulunmaktadır. Bu Kemah yöresinde yapılacak bir araştırmayı engellemez ama süreyi uzatabilir. Kemah ağızındaki yöresel kelimelerden geçiş ritüellerine ait olanlar ile tez metninde geçenler Ek A'da verilmiştir.

Araştırma iki farklı alanda gerçekleştirilmiştir: İstanbul ve Kemah. Her iki alanda da katılımcılar geçiş ritüel uygulamalarını yerel ve değişen yönleri ile anlatmışlardır. Mülakatlar ve katılımcı gözlemler yoluyla toplanan veriler, araştırmanın birincil kaynaklarını oluşturmaktadır. İkincil kaynaklar ise; geçiş ritüelleri hakkında yazılmış kitaplar, makaleler, ansiklopedilerin ilgili bölümleri, sözlükler, yüksek lisans ve doktora tezleridir. Söz konusu kaynaklara başta Yeditepe Üniversitesi Kütüphanesi olmak üzere yerli ve yabancı online veritabanları vasıtasıyla ulaşılmıştır.



## TEŞEKKÜR

Antropoloji bölümünün kuruluşu ve çalışmalarında büyük desteği olan Yeditepe Üniversitesi Mütevelli Heyeti Eski Başkanı Sayın Bedrettin Dalan'a; Türk Edebiyatı ve sosyal antropoloji eğitimlerim süresince engin bilgi ve birikimleriyle bana yol gösteren değerli hocalarım Prof. Dr. Talat Sait Halman ve Prof. Dr. Bozkurt Güvenç'e yürekten teşekkür ederim.

Sosyal antropoloji eğitimim süresince kendilerinden ders aldığım başta Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü Eski Bölüm Başkanı Prof. Dr. Akile R. Gürsoy olmak üzere Prof. Dr. A.Hande Birkalan-Gedik, Prof. Dr. Belkıs Kümbetoğlu ve diğer hocalarım, insanı, kültürü ve yaşamı anlamada bana yeni ufuklar açtılar. Kendilerine çok teşekkür ederim.

Bu tezin danışmanlığını üstlenen Prof. Dr. İnci User'e şahsım ve Kemahlılar adına teşekkür ederim. Tezin izleme komitesi üyeleri Prof. Dr. Arzu Öztürkmen, Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik, Doç. Dr. Aylin Akpınar, Yard. Doç. Dr. Arif Acaloğlu, Yard. Doç. Dr. A. Banu Koçer Reisman ve Yard. Doç. Dr. Seyhan Kayhan Kılıç'a çalışmaya gösterdikleri ilgiden dolayı teşekkür ederim.

Çalışmanın Kemah ayağında kaynak kişi bulma ve yazılı kaynak edinmede bana yardımcı olan Erzincan Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Adem Başbüyük, Yard. Doç. Dr. Ruhi Kara ve Kültür Bakanlığı Erzincan İl Müdürlüğü Şube Müdürü Osman Ballı'ya teşekkür ederim.

Sosyal antropoloji eğitimim ve tez yazma süresince her ihtiyacım olduğunda yanımda olan Öğretim Görevlisi Neslihan Kabaklı, Dr. Sevda Kulaoğlu-Tonger ve Dr. Mahir Sarıgül'e çok teşekkür ederim.

Beni lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimim süresince destekleyen ve yüreklendiren Y. Mimar Kıral Nalbantoğlu'na, kızlarım Naz ve Göze'ye ve ailemin diğer tüm üyelerine yürekten teşekkür ederim.

İstanbul'da ve Kemah köylerinde yaptığım çalışmalarda bana yardımcı olan Ali Asker Çevik, Av. Sezai Ergül, Eyüp Gül, Halet Gül, Orhan Peker, Fevzi Poyraz, ve Metin Tanrıkulu'na teşekkürü borç bilirim.

Çalışmanın İstanbul ve Kemah ayağında bilgilerine başvurduğum tüm katılımcılar, beni Kemah'a özgü eşi az bulunur bir konukseverlik ve içtenlikle kabul ettiler. Yaşam hikâyelerini, ritüellerinin bilgisini ve anılarını benimle paylaştılar. Kendilerine sonsuz teşekkür ederim.

## İçindekiler

İNTİHAL SAYFASI.....	i
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
TEŞEKKÜR.....	x
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xix
TABLO LİSTESİ.....	xix
HARİTALAR.....	xix
GİRİŞ.....	1
1. GEÇİŞ RİTÜELLERİ.....	3
1.1. Türk Folklorunda Geçiş Ritüelleri.....	9
1.2. Mit ve Ritüel.....	11
1.3. Ritüel ve Toplumsal Bellek.....	13
1.4. Performans Olarak Ritüel.....	16
2. KURAMSAL ÇERÇEVE.....	19
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	23
3.1. Araştırmanın Sorunsalı.....	23
3.2. Araştırmanın Amacı.....	24
3.3. Araştırmanın Önemi.....	27
3.4. Araştırmanın Gerekçesi.....	28
3.5. Alan, Evren ve Araştırma Grubu.....	29
3.6. Veri Oluşturma Teknik ve Araçları.....	30
3.7. Araştırmaya İlişkin Etik Konular.....	34
4. ARAŞTIRMANIN ALANI.....	37
4.1. Kemah ve Köyleri Hakkında Genel Bilgiler.....	37
4.1.1. Ziyaret Edilen Köyler Hakkında Genel Bilgiler.....	40
4.1.2. İstanbul, Erzincan ve Kemah'ta Görüşülen Katılımcıların Köyleri Hakkında Genel Bilgiler.....	43
5. BULGULAR.....	46
5.1. Doğum Ritüelleri.....	46
5.1.1. Kısırlık ve Kısırlığa İlişkin Uygulamalar.....	46
5.1.2. Gebelik Yaşı ve Sayısı.....	49
5.1.3. Doğum Öncesi.....	49
5.1.3.1. İlk Gebelik ve Hissettirdikleri.....	49
5.1.3.2. Hamileliğin Açıklanması.....	50
5.1.3.3. Hamilelikte Eş ve Aile Bireylerinin Kadına Karşı Tavrı.....	51

5.1.3.4. Cinsiyet Beklentisi .....	55
5.1.3.5. Erkek Çocuk Sahibi Olabilmek İçin Yapılan Bazı Uygulamalar .....	58
5.1.3.6. Bebeğin Güzel Olması İçin Yapılan Bazı Uygulamalar .....	58
5.1.3.7. Düşük ve Kürtaj .....	59
5.1.4. Doğum .....	61
5.1.4.1. Doğumun Gecikmesi ve Aile Büyüklerinin Doğumu Hızlandırmak İçin Aldıkları Önlemler .....	63
5.1.4.2. Başkasının Doğumunda Bulunma .....	64
5.1.5. Doğum Sonrası .....	64
5.1.5.1. Göbek Kesme İle İlgili İnanışlar .....	65
5.1.5.2. Göbek Bağını Gömmek .....	66
5.1.5.3. Göbek Adı .....	67
5.1.5.4. Plasenta ( <i>Eş ya da Son</i> ) İle İlgili İnanış ve Uygulamalar .....	69
5.1.5.5. Bebeğin Tuzlanması .....	70
5.1.5.6. Höllük .....	70
5.1.5.7. Kırklama .....	71
5.1.6. Bebek Bakımı Konusunda Diğer Uygulamalar .....	73
5.1.7. Ad Verme .....	74
5.1.8. Lohusalık .....	79
5.1.8.1. Al Karısı, Al Basması .....	81
5.1.9. Emzirme .....	83
5.1.10. Nazar İnanççı .....	84
5.1.11. Ninni .....	87
5.1.12. Bebek Ölümü .....	88
5.2. Sünnet Ritüelleri .....	90
5.2.1. Sünnet Düğünü Öncesi .....	91
5.2.1.1. Sünnet Kıyafeti .....	91
5.2.1.2. Sünnet Uygulamasının Yapıldığı Mekânlar .....	92
5.2.1.3. Sünnet Düğününe Davet .....	93
5.2.1.4. Hamamdan Çıkarma .....	95
5.2.1.5. Kutsal Mekânları Ziyaret Etmek .....	95
5.2.1.6. Kına Yakma .....	96
5.2.1.7. Sünnetçi ve Sünnet Uygulaması .....	97
5.2.1.8. Aile Büyüklerinin Sünnete İlişkin Duyguları .....	99
5.2.3. Sünnet Düğünü .....	99
5.2.4. Sünnet Düğünü Sonrası .....	106
5.2.4.1. Döşek Kaldırma Âdeti .....	106

5.2.5. Sünnet Hediyesi.....	107
5.2.6. Kirvelik.....	108
5.2.6.1. Kirve Seçmek .....	111
5.2.6.2. Musahiplik ve Kirveliği Karşılaştırmak .....	115
5.2.6.3. Kirvelikte ve Musahiplikte Yedi Göbek Evlenme Yasağı .....	116
5.3. Evlilik Ritüelleri .....	117
5.3.1. Evlilik Biçimleri.....	118
5.3.1.1. Görücü Usulü Evlilik .....	119
5.3.1.2. Akraba/Hısım Evliliği .....	120
5.3.1.3. Berdel/Değişik Olma Usulü Evlilik .....	121
5.3.1.4. Kayımbirader/Baldız Evliliği .....	122
5.3.1.5. Kan Bağı Olmayan Kardeş Evliliği.....	123
5.3.1.7. Anlaşarak Evlenmek.....	125
5.3.1.8. Kuma Getirmek .....	126
5.3.2. Evlenme Yasağı .....	128
5.3.3. Evlilik Yaşı .....	129
5.3.4. Evlilik Ritüellerinin Hazırlanmasında Yardımcı Olan Kişiler .....	129
5.3.4.1. Vekil.....	130
5.3.4.2. Sağdıç .....	130
5.3.4.3. Yenge .....	131
5.3.4.4. Musahip .....	131
5.3.5. Düğün Yapılan Yer .....	132
5.3.6. Düğünün Süresi .....	132
5.3.7. Düğün Mevsimi.....	133
5.3.8. Düğün Çeşitleri .....	133
5.3.9. Düğüne Davet.....	136
5.3.10. Danışık Yemeği ve Misafir Ağarlama .....	137
5.3.11. Düğün Kıyafetleri .....	138
5.3.12. Çeyiz.....	139
5.3.13. Başlık.....	140
5.3.14. Düğün Hediyesi.....	143
5.3.14.1. Nişan/Assap Biçme Hediyesi .....	144
5.3.14.2. Kına Yolu.....	144
5.3.14.3. Kardeş Yolu, Süt Hakkı, Kapı Açtırma Hediyeleri .....	145
5.3.15. Evlilik Ritüeli Öncesi .....	146
5.3.15.1. Kız Görme .....	147
5.3.15.2. Kız İsteme .....	148

5.3.15.3. Söz Kesme/ Beh .....	150
5.3.15.4. Nişan/Assap Biçme .....	150
5.3.15.5. İmam Nikâhı.....	153
5.3.15.5.1. Mihr Tutanağı.....	154
5.3.15.6. Resmi Nikâh.....	155
5.3.15.7. Nikâh Kıyılırken Kaçınılan Bazı Davranışlar .....	155
5.3.16. Evlilik Ritüeli .....	156
5.3.16.1. Davetlileri Karşılama .....	156
5.3.16.2. Misafir Ağırılama .....	157
5.3.16.3. Düğün Yemeği.....	158
5.3.16.4. Düğün ve Yas.....	159
5.3.16.5. Hamamdan Çıkarma.....	160
5.3.16.6. Kına Gecesi .....	161
5.3.16.7. Gelin Ağlatma .....	163
5.3.16.8. Gelin Alma .....	165
5.3.16.9. Gelin Alma Gününde Damada Yapılan Şakalar .....	167
5.3.16.10. Gelin Attan İnerken Yapılan Bazı Uygulamalar.....	168
5.3.16.11. Elma Atma ve Saçı Saçma (Para ve Çerez Saçma) Âdetleri.....	169
5.3.16.12. Gelinin Eve Girmeden Yol İstemesi.....	170
5.3.16.13. Yüz Görümlüğü.....	172
5.3.17. Evlilik Ritüeli Sonrası .....	172
5.3.17.1. Zifaf Gecesi .....	172
5.3.17.2. Evlenecek Kızın Bakire Olması Şartı.....	173
5.3.17.3. Görnekten Çıkarma/ Gelin Göresi Günü.....	173
5.3.17.4. Düğünden Sonra Gelin ve Damadın Üç Gün Dışarı Çıkmaması Âdeti .....	175
5.3.17.5. Gelinlerin Örtünmesi.....	176
5.3.17.6. Gelinlik Etmek .....	177
5.3.17.7. Yaşmak Tutmak .....	178
5.3.17.8. Gelini Kırktan Çıkarma .....	180
5.3.18. Halk Dansları ve Köy Seyirlik Oyunları .....	180
5.3.19. Cirit Atmak/Oynamak .....	182
5.3.20. İkinci Evlilik ve Çok Eşlilikte Ritüel .....	183
5.3.21. Boşanma .....	184
5.4. Cenaze Ritüelleri.....	185
5.4.1. Ölüm Öncesi.....	186
5.4.1.1. Ölümü Düşündüren Nedenler.....	186
5.4.1.2. Ölüm Belirtisi Olarak Görülen Bazı Durumlar .....	189

5.4.1.3. Defnedilmeye İlişkin Vasiyetler .....	190
5.4.2. Ölüm Sonrası.....	194
5.4.2.1. Ölüm Gerçekleştikten Sonra Yapılan Resmi İşlemler .....	195
5.4.2.1.1. Ölümü Duyurma.....	196
5.4.2.1.2. Ölüyü Yıkama-Kefenleme.....	199
5.4.2.1.3. Ölüyü Defnetmek .....	201
5.4.2.1.4. Ölüye Ağlamaktan Çekinmek .....	203
5.4.2.1.5. Ölümün Ardından Kutsal Sayılan Günler: 7, 40, 52 .....	204
5.4.2.1.6. Cenazeye Gelen Misafirlerin Ağırlanması .....	206
5.4.2.1.7. Ölen Kişinin Hayırına Yapılan Uygulamalar.....	207
5.4.2.1.8. Mezarlık Ziyareti.....	208
5.4.2.1.9. Yas .....	209
5.4.2.1.10. Ağıt .....	211
5.4.3. Mezarlık ve Mezar Taşları.....	213
5.4.3.1. Mezar Kaldırma Uygulaması .....	215
5.4.3.2. Mezar Taşına İsim Yazılmaya Başlanması: Yaklaşık 1985-1990.....	215
5.4.3.3. Mezar Taşının Gereksiz Olduğuna İnanmak .....	216
5.4.4. Katılımcıların Ölüme Bakışı .....	216
6. TARTIŞMA .....	218
7. SONUÇ ve ÖNERİLER.....	225
EKLER .....	232
Ek A. Tez Metninde Geçen Kemah Ağzına Ait Bazı Sözcükler.....	232
Ek B. Mülakat Rehber Formları .....	235
B.1. Erkek Katılımcılar İçin Mülakat Rehber Formu.....	235
B.1.1. Doğum .....	235
B.1.2. Düğün .....	236
B.1.3. Sünnet Düğünü .....	236
B.1.4. Cenaze .....	237
B.2. Kadın Katılımcılar İçin Mülakat Rehber Formu .....	237
B.2.1. Doğum .....	237
B.2.2. Düğün .....	238
B.2.3. Sünnet Düğünü .....	239
B.2.4. Cenaze .....	239
Ek C. Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölüm Başkanlığından Alınan İzin Yazısı.....	240
Ek D. İzin ve Açıklama .....	241
Ek E. Kemah'ta Değişen Akrabalık İsimleri.....	242
E. 1. Lâkaplar ve Soyadları .....	242

Ek F. Katılımcı Gözleme Ait Anlatılar .....	244
F.1. Sünnet Düğünü .....	244
F.2. Nişan Ritüeli.....	245
F.3. Düğün Ritüeli .....	248
F.3.1. Düğün Ritüeli-İstanbul .....	248
F.3.2. Düğün Ritüeli-Kemah .....	250
F.4. Kına Gecesi Ritüeli .....	252
F.5. Gelin Alma Ritüeli.....	254
F.6. Cenaze Ritüeli .....	256
F.6.1. Cenaze Ritüeli-İstanbul .....	256
F.6.2. Cenaze Ritüeli-Kemah .....	258
F.7. 40 Ekmeği.....	260
TABLolar .....	265
Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler .....	265
Tablo 2. Katılımcıların Gebelik Sayısı ve Yaşına İlişkin Tablo .....	266
Tablo 3. Katılımcıların Evlilik Biçimi ve Yaşına İlişkin Tablo .....	267
HARİTALAR .....	268
Harita 1. Kemah İlçesinin Yerleşim Haritası .....	268
Harita: Adem Başibüyük (Başibüyük,2004) .....	268
FOTOĞRAFLAR.....	269
Fotoğraf 1. Kemah'a Ait Bazı Fotoğraflar .....	269
Fotoğraf 1.1. Kemah Kalesi'nden İlçeye ve Karasu'ya Bir Bakış .....	269
Fotoğraf 1.2. Karasu'dan Bir Görünüş .....	270
Fotoğraf 1.3. Kemah Kelesi'nden Bir Görünüş .....	271
Fotoğraf 2. Kemah'ın Bazı Köylerine Ait Fotoğraflar .....	272
Fotoğraf 2.1. Aktaş Köyü'nden Bir Görünüş .....	272
Fotoğraf 2.2. Doğanbeyli Köyü'nden Bir Görünüş.....	273
Fotoğraf 2.3. Elmalı Köyü'nde Bir Köy Evi .....	274
Fotoğraf 2.4. Kerer Köyü'nden Bir Görünüş .....	275
Fotoğraf 2.5. Kutluova Köyü'nde Bir Bostan .....	276
Fotoğraf 2.6. Dutlu Köyü Yakınlarında Bir Mesire Yeri .....	277
Fotoğraf 2.7. Özdamar Köyü'nden Bir Görünüş.....	278
Fotoğraf 2.8. Yardere Köyü, Buğday Tarlası.....	279
Fotoğraf 2.9. Kemah, Kömür Tuzlası, Tuz Havuzları .....	280
Fotoğraf 3. Çiçek Fotoğrafları.....	281
Fotoğraf 3.1. Üzerlik .....	281
Fotoğraf 3.2. Yayla Çiçeği (Sağoul otu).....	282



## KISALTMALAR LİSTESİ

AAD: Amerikan Antropoloji Derneği

Bkz: Bakınız

BSTS: Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü

GTS: Güncel Türkçe Sözlük

K.B.O.Ü.K.: Kan Bağı Olmayan Üvey Kardeş

TDK: Türk Dil Kurumu

Vb: Ve Benzeri

## TABLO LİSTESİ

Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

Tablo 2. Gebelik Sayısı ve Yaşına İlişkin Tablo

Tablo 3. Katılımcıların Evlilik Biçimi ve Yaşlarına İlişkin Tablo

## HARİTALAR

Harita 1. Kemah İlçesinin Yerleşme Haritası

## GİRİŞ

“Erzincan, Kemah Köylerinde Geçiş Ritüelleri (Doğum, Sünet, Evlilik, Cenaze): Antropolojik Bir Analiz” adlı bu çalışma, Kemah âdetlerine göre düzenlenen geçiş ritüellerinin özelliklerini tespit etmek ve yorumlamak üzere hazırlanmıştır. Geçiş ritüellerinin yorumlanmasında onları ortaya koyan aktörlerin bakış açıları ve kavramsal çerçeve belirleyici olmuştur. Çalışma, İstanbul ve Kemah olmak üzere iki alanda yürütülmüştür. Bu doğrultuda Kemah köylerinde 31, İstanbul’da ise 13 kişi ile derinlemesine görüşmeler yapılmış; ayrıca, katılımcı olarak 9 ritüel gözlemlenmiştir.

Kemah’ın son yüzyıldaki en önemli sosyal olgularından biri olan göç, geçmişle bugün arasındaki bağlantıyı kesintiye uğratmış ve yöreye ait âdetlerin tanımlanmasını zorlaştırmıştır. Söz konusu kültürel süreçlerin izlenmesi ve kayıt edilmesi görece yerel olanı tanımlamaya yardımcı olacaktır.

Kemah hakkında lisans tezi düzeyinde yapılmış iki çalışma bulunmaktadır;<sup>2</sup> halkbilimi alanında yapılan bu çalışmalardan biri, Kemah ilçesi üstüne monografik bir çalışma; diğeri ise Kemah, Dedek köyüne ait geçiş törenleri ve inançlar hakkındadır. Bu çalışmanın önemi; daha önce Kemah köylerine ait geçiş ritüellerinin antropolojik açıdan incelenmemiş bir konu

---

<sup>2</sup> GÜRKAYNAK, Nevriye (1999) Erzincan’ın Kemah ilçesi Üzerine Monografik Çalışma, 67 s. (Yön: Prof. Dr. Dursun Yıldırım) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı. Hacettepe lisans tezi (<http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/tezler4.shtml>) adresinden erişildi, 07.11.2014).

İŞILDAR, Süreyya (1991) Erzincan’ın Kemah Kazasının Dedek Köyünde Geçiş Törenleri Uygulama ve inançlar, 113 s. (Yön: Prof. Dr. Dursun Yıldırım) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı. Hacettepe lisans tezi (<http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/tezler4.shtml>) adresinden erişildi, 07.11.2014).

olmasıdır. Bir diğerk neden de başta göç olmak üzere çeşitli kültürel, sosyal ve ekonomik nedenlere bağılı olarak Kemah'a ait geçiş ritüellerinin süratle değışmesidir. Bu değışim hızı, geçiş ritüellerine ait simgelerin unutulmasına ve toplumsal hafızanın zayıflamasına yol açmaktadır. Yukarıda da belirtildiğı gibi bir kültürü çeşitli yönlerden analiz etmeye olanak tanıyan geçiş ritüelleri ve onlara ait süreçlerin bilgisini tespit etmek gerekmektedir.

Tez yedi bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde geçiş ritüelleri hakkında yapılmış bazı çalışmalar ve bu çalışmalarda ortaya koyulan kavramlar ele alınmıştır. İkinci bölümde simgesel ve yorumsamacı bakış açısı ve bu bakış açısının temel kavramları ortaya koyulmuştur. Üçüncü bölümde araştırmanın yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. Dördüncü bölümde araştırma kapsamında Kemah'ta ziyaret edilen köyler ile katılımcıların köyleri tanıtılmıştır. Beşinci bölümde araştırmanın bulguları ortaya koyulmuştur. Altıncı bölümde araştırmanın bulguları, kavramsal ve kuramsal çerçeveye göre tartışılmıştır. Yedinci bölümde çalışma özetlenmiş ve daha sonra bu konuda yapılabilecek çalışmalara ilişkin bazı öneriler sunulmuştur.

## 1. GEÇİŞ RİTÜELLERİ

Bu bölümde geçiş ritüelleri<sup>3</sup> hakkında yapılmış temel bazı çalışmalar ve bu çalışmalara ait kavramlar ele alınacaktır.

Sosyal antropolojinin temel araştırma konularından biri olan ritüeller, din, toplum, kültür, simge ve performans ilişkileri açısından ele alınıp incelenen öğelerdir. Ritüeller gündelik yaşamın sıradanlığının dışına taşarak farklı bir mekân ve zaman algısı yaratırlar. Ritüellerin çoğunda zaman, kutsal ve yoğundur; ritüel mekânları ise genellikle simgesel kodlarla yüklüdür. Ritüellerin devamlılığı eş ve art zamanlı taklitsel süreçlere bağlı olarak gerçekleşir. Bir birey ritüellere ait özellikleri kendi sosyal çevresinden öğrenir. Nesilden nesile tekrarlanarak aktarılan ritüeller, belli bir dini inancın ve bir cemiyetin kurallarının devamlılığını sağlamada önemli bir yere sahiptirler. Ritüeller geçmiş, bugün ve geleceği birbirine bağlayan öğelerdir. Bu özelliklerinden dolayı süreklilik, değişim ve geçiş tecrübeleri edinmeyi kolaylaştırırlar Toplumsal farklılık ve başkalığın ele alınışında da ritüellerin önemli bir yeri vardır (Wulf, 2009, s. 231-251).

Ritüellere ait ilk çalışmalar 20. yüzyılın başlarında çağdaş iki bilim adamı tarafından gerçekleştirilmiştir: Emile Durkheim ve Arnold Van Gennep.

---

<sup>3</sup>Ritüel/Ayin, *kutsal alanda* ortaya koyulan büyüsel, dinsel ve simgesel gösterimleri tanımlamak için kullanılır. Bazen ritüel ya da ayin yerine kullanılan tören sözcüğü ise *seküler alanda*ki toplumsal-yapısal gösterimler için kullanılmaktadır (Özbudun, 2003, s. 809).

Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* (2011) adlı eserinde Avustralya yerlilerinin dini inançlarından yola çıkarak ayin/ritüeli analiz eder.<sup>4</sup> Durkheim'e göre din; kutsal olanı, olmayandan ayırt eden tutarlı bir sistemdir; cemaatler bu sistem içinde maneviyat birliği oluştururlar. Dini olgular temel olarak iki kategoriye ayrılırlar: İnançlar ve ayinler. İnançlar düşünceyle ilgilidir ve bazı zihni tasavvurlardan oluşur; ayinler ise zihni tasavvurların eyleme dönüşmesiyle ortaya çıkan özel eylem biçimleridir. Ayinler bir ahlak kuralı gibi kişiye davranış tarzını emreder (Durkheim, 2011, s. 8, 39-123).

Durkheim, Avusturalya yerlilerinin sünnet pratiklerinden yola çıkarak ayinler vasıtasıyla kutsallığın nasıl inşa edildiğini ve buna bağlı olarak *başkalaşım* ya da *dönüşüm* (*metamorfoz*) kavramını açıklar. Kutsal varlıklar diğer varlıklardan ayrılmış olanlardır. Bu varlıkları diğerlerinden ayıran şey, dindışı varlıklarla devamlılık bağının kopmuş olmasıdır. Kutsal olmayan bir varlığın kutsal hale gelmesi mümkündür. Bu geçiş, başkalaşım ya da dönüşüm diye adlandırılan bir sürecin layığı ile yaşanmasına bağlıdır. Erginlenme ritüeli bir delikanlıyı dini hayata dâhil etmek için hazırlanan bir dizi gösterimden oluşmaktadır. Erginlenecek genç önce dindışı kabul edilen çocukluğundan ayrılır ve başkalaşım yoluyla kutsal bir dünyaya girer. Statüdeki bu değişim *bütün öz*'ün dönüşümü olarak kabul edilir. Bu arada delikanlıya öleceği, önceki şahsiyetinin ortadan kalkacağı ve yeni bir benliğe kavuşacağı söylenir. Yeni benlik, yeniden doğuş anlamı taşımaktadır<sup>5</sup> (Durkheim, 2011, s. 59-61).

---

<sup>4</sup> Durkheim ayinleri, ibadetin niteliğine göre iki başlık altında incelemiştir: Pozitif ve negatif. Negatif ayinler, kişiye yapılması şart olan emirler yüklemeyi ancak, bazı davranış biçimlerini yasaklar. Bu yasaklar *tabu* (*yasak*, *haram*) biçimini alırlar. Pozitif ayinler ise bireyi kutsal hayata dâhil etmeye yöneliktir. Bu ibadet biçiminde kutsal olana ulaşmak için, dindışı olandan severek ve isteyerek uzaklaşmak gerekir. Durkheim, bu ayırdan yola çıkarak asketik ayinleri negatif; taklidi ayinler, temsili ve hatırlatıcı ayinler ve kefaretiler ayinleri ise pozitif nitelikli olarak tanımlamıştır (Durkheim, 2011, s. 407-525).

<sup>5</sup> Avustralya yerlilerinin âdetlerine göre erginlenmeye aday olan bir gencin kadınları ve erginlenmemiş erkekleri görmesi yasaktır. Erginlenmeye aday gencin aynı zamanda bulunduğu çevreden, arkadaşlarından ve ailesinden ayrılması ve ormanda yaşaması gerekmektedir. Çünkü dindışı hayattan kurtulmanın tek çaresi o hayattan

Arnold Van Gennep, geçiş ritüelleri hakkındaki temel görüşlerini *Rites of Passage* (1960) ve *Folklor* (2011) adlı eserlerinde ortaya koymuştur. Van Gennep de Durkheim gibi ayini/geçiş ritüellerini kutsal, kutsal olmayan ayrımında tanımlamıştır. Van Gennep'e göre ayin, bir topluluğun kendi aralarında ya da dindışı âlemle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla icra ettikleri, sınırları belirlenmiş, düzenli etkinliklerdir. Dini ayinler, kuralları din adamları tarafından tayin edilmiş kutsal ayinlerdir. Dindışı ayinler ise eski dini inançlara ait sembeler taşıyan ayinlerdir. Tek Tanrılı bir din olan Hıristiyanlık'ta insanı tanrıyla bütünleştirdiğine inanılan kutsal ayinler ve aziz ziyaretleri birinci gruba ait icraatlardır. İkinci grupta ise atış müsabakaları, panayır eğlenceleri, ziyafetler ve bir aziz adına düzenlenen bayramlar bulunmaktadır. Bu iki grup ritüel arasında kesin bir çizgi yoktur. Vaftiz, evlenme ve cenaze ritüellerinde olduğu gibi daha birçok ritüelde hem kutsal hem de dindışı özellikler bulunmaktadır (Van Gennep, 2011, s. 190).

Van Gennep, ritüeller hakkındaki görüşlerini *geçiş* kavramı çerçevesinde oluşturmuştur. Van Gennep'e göre evren, yapısı gereği sürekli devinim halindedir; bu açıdan - bireysel ya da topluluk halinde- insan hayatı doğadan bağımsız düşünülemez. Evrendeki devinim insan hayatına geçişlerle, ileriye yönelik hamlelerle ve görece eylemsizlik dönemleriyle yansır. Aydan aya, mevsimden mevsime ve yıldan yıla tekrarlanan bazı kutsal ritüeller doğaya yöneliktir. İnsan yaşamının doğum, ergenlik, evlilik, ölüm vb. geçişlerindeki ritüeller de bu gruba dâhil edilebilirler (Van Gennep, 1960, s. 3,4).

Van Gennep, tüm ritüellerin, aynı plana sahip olduğunu ve toplumsal statü değişiminde geçişi sağladığını öne sürmüştür. Bu nedenle Van Gennep ritüelleri, *geçiş ritüelleri* olarak adlandırmıştır. Gennep'e göre bir ritüelin şekli, detayları ve sembeleri

---

uzaklaşmaktır. Genç ormanda birkaç yaşlı erkeğin kılavuzluğunda bir dizi ayinsel uygulamaya tabi tutulur. Tüm bu uygulamalar genci yeni bir öze kavuşturmak için yapılır (Durkheim, 2011, s. 61, 421-422).

değişebilir ama yapısı değişmez. Van Gennep bu yapıyı üç aşamalı bir şema ile tanımlamıştır. Bu sınıflama simgesel olarak toplumdaki ayrılma, eşiksellik ve yeniden bütünleşmeyi kapsar: 1) Ayrılma ritüelleri (*separation*), 2) Geçiş/Bağlantı ritüelleri (*transition*), 3) Kaynaşma/Birleşme (*incorporation*).<sup>6</sup> Bu üç kategori bütün insanlar ve her törensel model için aynı sunumda olmayabilir. Ayrılma ritüelleri cenazelerde; kaynaşma ritüelleri evliliklerde; geçiş/bağlantı ritüelleri ise hamilelik ve nişanlılık ritüellerinde öne çıkar. Kaynaşma ritüellerinin etkisi ikinci çocuk, ikinci evlilik ve yaş dönümlerinde azalabilir (Van Gennep, 1960, s. 10,11); (Van Gennep, 2011, s. 191-192).

Victor Turner, “Symbols in African Ritual” (1973) adlı makalesinde geçiş ritüellerini tanımlamış ve sınıflandırmıştır. Turner’a göre geçiş ritüelleri, aktörlerin hedef ve çıkarları adına, doğüstü varlık ve güçleri etkilemek amacıyla belirli yerlerde gerçekleştirilen jest, sözcük ve nesnelere oluşan kalıplaşmış aktiviteler bütünüdür. Belli bir kültürde tanımlanmış ekim, hasat, yaz-kış yapılan mera hareketleri aktivitelerinde olduğu gibi döngüye bağlı olarak gerçekleşen mevsimsel ritüellerin yanında bireysel ya da kolektif bir krize karşı düzenlenen şarta bağlı etkinliklerden oluşan ritüeller de vardır. Şarta bağlı olarak ortaya çıkan ritüeller, doğum, ergenlik, evlilik, ölüm gibi bireyin yaşam döngüsünde bir evreden diğerine geçişi sağlayan yaşam-krizi (*life-crisis*) ritüelleri ve hastalık, kötü şans, jinekolojik sorunlar, ciddi fiziksel yaralanmalar gibi sorunlar karşısında ya da topluluğu etkilemiş olan doğüstü varlıkları veya güçleri yatıştırmak/kovmak için gerçekleştirilen üzüntü ritüelleri (*rituals of affliction*) olarak iki gruba ayrılabilir. Bir diğer ritüel grubu da politik otorite tarafından kendi topraklarında yaşamakta olan insan, hayvan ve bitkilerin sağlık ve bereketini güvence altına almak amacıyla düzenlenen belli tanrılara, dini oluşumlara veya gizli

---

<sup>6</sup> Arnold Van Gennep’in oluşturduğu üç aşamalı ritüel şeması başta Victor Turner olmak üzere bir çok antropologu etkilemiştir (Wulf, 2009, s. 239; Özbudun, 2003, s. 326).

topluluklara kendini adanmış rahipler tarafından, tanrılar ve atalarının ruhları adına günlük gıda ve içki sunumu ile gerçekleştirilen kehanet ritüelleri (*divinatory rituals*)'dir (Turner, 1973, s. 1100-1105).

Gregory Bateson, *Naven* (1958) adlı eserinde geçiş ritüellerine ait düşüncelerini ortaya koymuştur. Bateson'ın bu eseri, Yeni Gine, Iatmul'da<sup>7</sup> 1929-30 yılları arasında yaptığı alan araştırmasına dayalıdır. *Naven*, Iatmul halkının ritüellere verdiği genel addır. *Navenler*, *wau* (annenin erkek kardeşi) ve *laua* (annenin kız kardeşinden olan çocukları) adına düzenlenmektedir (Bateson, 1958, s. 1-22).

Bateson *naven* ritüellerini beş başlık altında incelemiştir: 1) *Lauanın* (teyze çocukları, yeğen) büyük başarılarının ardından yapılan ritüeller, 2) Eylem küçük de olsa (günlük sıradan işler) ilk başarılığında yapılan ritüeller, 3) *Lauanın* karakteristik hareketleri olarak yapılan ritüeller, 4) *Waunun* (dayı) varlığını övme ritüelleri, 5) *Lauanın* sosyal statüsünün değişmesi ve kızlar için düzenlenen ritüeller (Bateson, 1958, s. 6).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Iatmul halkı nüfusu 200-1000 arasında değişen köylerde yaşamaktadır. Bateson, Iatmul halkını iyi ve gururlu insanlar olarak tanımlamaktadır. Kafa avcılığı yapan bu topluluk, sosyal organizasyonu, akrabalık ve dini sistemleri açısından son derece karmaşık bir yapıya sahiptir. Ataerkil bir yapıya sahip olan Iatmul halkı, aşiretler ve klanlar olmak üzere iki totemik gruba ayrılır. Bateson, bu kabilenin akrabalık bağları ve klan ilişkilerini sürdürürebilmek için *naven* ritüellerinin düzenlediğini belirtmiştir (Bateson, 1958, s. 1-22).

<sup>8</sup> Birinci gruba ait *navenler*, Iatmul kültüründe büyük başarı kabul edilen davranışları kutlamak için düzenlenir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Bir erkeğin düşmanını ya da yabancı birini öldürmesi, bir cinayete yardımcı olması ya da bir yabancıyı öldürmeye katkıda bulunması. Bir timsahı, domuzu ya da yılan balığını öldürmek de aynı şekilde kutlamayı gerektirmektedir. Bu tür başarı kabul edilen olaylar, bir insanın yaşamında tekrarlanabilir ama tekrarlar için yapılan ritüeller ilki kadar görkemli olmaz. Hatta tekrarlarda ritüelin bazı aşamaları yapılmaz. İkinci derecede önemli görülen ritüeller, günlük yaşam içinde yapılan sıradan iş ve davranışları kapsar: Bazı hayvanları öldürmek, bir şey ekmek, bir alet imal etmek, seyahate gitmek ya da seyahatten dönmek, bir şey satın almak gibi. Üçüncü grup ritüeller ise bir klana ya da aşirete mensup olanların, totemik atalarını anmak için düzenlenir. Bu ritüellerde çeşitli müzik ve dans etkinlikleri yer almaktadır. Bu tür ritüellerden sonra *wau* ve *laua* arasındaki ilişkilerin pekiştiği ve bazı konularda işbirliği yaptıkları görülmektedir. İşbirliği genellikle ritüel düzenleme ve ev yapımına yardımcı olmak şeklindedir. Dördüncü grup ritüeller *waunun* varlığını övmek için hazırlanmaktadır (Bateson, 1958, s. 1-22).

Bateson'un *naven* sınıflamasındaki beşinci grup ritüeller bu çalışmanın konusu olan geçiş ritüelleri ile ilgilidir. Bu ritüeller kişinin sosyal statüsünü değiştiren durumlarda düzenlenir. Evlilik ve erginlenme ritüelleri bu gruba dâhil edilmiştir. Bateson, bu ritüelleri *geçiş* diye adlandırıp adlandırmamakta tereddüt ettiğini belirtmiştir; çünkü Iatmul kültüründe *statü* ve *geçiş* olguları tam anlamıyla ifade edilememektedir. Iatmul halkı yaşamın en önemli iki olgusu olan doğum ve ölüm için de ritüel düzenlememektedir. Sadece doğumda bebek için çok makbul bir hediye sayılan Hindistan cevizi getirilmekte ve atalarından birinin adının bebeğe verilmesi önerilmektedir. Ölüm ise Iatmul halkı için sıradan bir olaydır ve ölüm için ritüel düzenlenmez (Bateson, 1958, s. 1-22).

Geert, *Kültürlerin Yorumlanması* (2010) adlı kitabının "Ritüel ve Toplumsal Değişim: Java'dan Bir Örnek" başlıklı bölümünde ritüel ve toplumsal değişimi ele almıştır. Geertz'in 1952-1954 yılları arasında Endonezya'da gerçekleştirdiği alan çalışmasına bağlı olarak Merkez Java, Modjokuto kasabasında bir cenaze ritüelini gözlemlemiş ve buradan yola çıkarak toplumsal değişimin ritüeller üstündeki etkilerini saptamaya çalışmıştır. Geertz'in gözlemlediği cenaze ritüeli yaklaşık on yaşlarında ölen bir erkek çocuğuna aittir. Ölen çocuk Java'ya özgü geleneksel ritüellerle defnedilmemiş bu da cenazede sıkıntı ve gerginliğe sebep olmuştur. Ölüm sonrası düzenlenen ve Javalılar'ın bu zor süreci atlattıklarına yardımcı olan ritüellerin yapılamamasının nedeni, bölgede 20. Yüzyılın ilk yarısından itibaren ortaya çıkan kültürel ve toplumsal değişikliklerdir. Söz konusu ritüelin alışlagelenin dışına çıkması Endonezya toplumundaki karşıtlıkların, yapısal çözümlerlerin ve yeniden bütünleşmeye yönelik çabaların küçük bir örneğidir. Java'nın dinsel geleneği –özellikle köylü nüfus için- Hint, İslam ve Güneydoğu Asya unsurlarının bileşiminden meydana gelmektedir. Tüm bu farklı grup ve inançlar, zaman içinde dengeli bir kültürel birleşme ve kaynaşmaya kavuşmuştur. Bu birleşme ve kaynaşma merkezi bir ritüel biçimi olan *slametan* ritüellerini ortaya çıkarmıştır (Geertz, 2010, s. 169-190).

## 1.1. Türk Folklorunda Geçiş Ritüelleri

Türk Halkbilim literatüründe geçiş ritüellerine ilişkin en geniş kapsamlı çalışmalardan biri Pertev Naili Boratav'ın *Yüz Soruda Türk Folkloru* (2003) adlı eseridir. Boratav, çalışmasında, başta doğum, sünnet, düğün, cenaze olmak üzere birçok geçiş ritüelini ele almış ve bölgesel farklılıkları da göz önünde bulundurarak tanımlamalar yapmıştır. Boratav, geçiş ritüellerine ait âdet ve uygulamaları aktarırken öncelikle kelimelerin etimolojisine inmiş ve Eski Türk uygulamalarından örnekler vermiştir. Bazı tanımlamalarda ise batılı folklorcuların ortaya koyduğu *endogamy*, *exogamy*; *dischronique*, *synchronique* vb. kavramlara başvurmuştur. Yazar, geçiş ritüellerine ait simge ve inanışları anlaşılır kılmak için öncelikle evrenin oluşumu, çeşitli tabiat olayları ve bunların oluşturduğu olağanüstü varlık ve olgularla ilişkili inanç ve davranışları incelemiştir (Boratav, 2003, s. 182-336).

Boratav ülkemizde yapılacak halkbilimi araştırmalarında geçmişte Türk topraklarında yaşamış çeşitli halkların din, dil ve kültürlerinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmiştir. Boratav'a göre Türk topraklarında altı yüzyıl boyunca hüküm sürmüş Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde yaşamış ırkların birbiriyle karışması yoğun bir kültür alişverişini de beraberinde getirmiştir. Türk kültüründe, başta Orta Asya Türk Kültürü olmak üzere Anadolu'da yaşamış diğer birçok uygarlığın etkisi bulunmaktadır (Boratav, 2003, s. 324-325).

Geçiş ritüelleri hakkında yapılan bir diğer çalışma da Sedat Veyis Örnekin *Türk Halk Bilimi* (2000) adlı eseridir. Örnekin, geçiş ritüellerini; doğum, çocuk, evlenme ve ölüm başlıkları altında incelemiştir.

Örnek, geçiş ritüellerini sunmadan önce eserinin ikinci bölümünde yaptırım, norm, örf, âdet, teamül, anane, gelenek, görenek, töre ve moda gibi kavramların tanımlarını, özelliklerini ve işlevlerini ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır. Örnek, çalışmasının sonunda ülkemizde yapılan halkbilimi çalışmalarının daha verimli olabilmesi için gerekli şartların ve bakış açısının oluşturulmasının önemine değinmiştir. Örnek, Türk halkbilim araştırmalarında durağan nitelikli anlayış yerine canlı ve üretici bir anlayışın benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. Örnek'e göre devlet, düzenleyeceği kültür politikalarıyla halkın değerlerini gün ışığına çıkarmalı ve bu değerlerin korunması yönünde tedbirler almalıdır. Ayrıca, yerel ve ulusal olan artırılmalı ve kültürel çalışmalar çağdaş boyutlara kavuşturulmalıdır (Örnek, 2000, s. 240).

Geçiş ritüellerini ele alan bir diğerk çalışma da Nermin Erdentuğ'a aittir. *Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki* (1968) adlı bu eser, Erdentuğ'un Elazığ'a bağılı Hal Köyü'nde gerçekleştirdiğı alan araştırmasına dayalıdır. Erdentuğ, kitabında doğum, sünnet ve evlilik ritüellerine yer vermiştir. Yazar, çalışmasında işlevsel bakış açısını ön plana çıkaran bir yol izlediğini belirtmiştir.

Orhan Acıpayamlı'nın *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü* (1974) adlı çalışmasında doğum ritüellerini incelemiştir. Acıpayamlı, bu ritüelleri karşılaştırmalı bir yöntemle sunmuştur.

Erman Artun, *Halk Kültürü Araştırmaları* (2008) adlı kitabının "Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri-Doğum, Evlenme, Düğün" adlı bölümünde Tekirdağ yöresine ait bazı geçiş ritüellerini incelemiştir. Artun, ülkemizin genelinde olduğı gibi Tekirdağ geçiş ritüellerinde de Orta Asya Türkleri'nin animist inançları ile Türklerin İslamiyet'ten önce kabul ettikleri dinlerinin önemli bir etkisi olduğunu öne sürmüştür. Bu etki Türkler'in İslamiyet'i

kabul etmesinden sonra yerini büyük ölçüde İslami kültüre bırakmıştır (Artun, 2008, s. 247-248).

## 1.2. Mit ve Ritüel

Mit sözcüğünün kökeni Eski Yunanca'daki *mythos* 'a dayanmaktadır. Dilimizde anlatı, hikâye, efsane anlamına gelen mit, sözlü kültür içinde yaşayan ve yayılan, ait olduğu toplumun hayal gücüne bağlı olarak öğeleri değişebilen, sembolik anlatımlarla yüklü halk hikâyesidir. Mit, mitos diye de adlandırılır (TDK, GTS).

Bu bölümde mit-ritüel ilişkisini ele alan bazı çalışmalara yer verilecektir.

Mitler hakkında bir başyapıt sayılan Sir James Frazer'ın *Altın Dal*'ı ilk kez 1890 yılında yayınlanmıştır. Eser, yayınlandığı tarihten itibaren sadece antropoloji alanında değil kültür ve edebiyat alanında da büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Frazer'ın mitler hakkındaki temel savı; ilkel halkların inanç ve uygulamalarının, uygar toplumun inanç ve töreleri ile birçok açıdan karşılaştırılabilir olduğudur. Frazer, ilkel kurumların incelenmesinin modern topluma ışık tutacağı fikrini öne sürmüştür (Frazer, 2004, İlk Söz).

Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din* (2000) adlı kitabında Melanezya yerlilerinin uygulamalarından yola çıkarak mit ve ritüel hakkındaki düşüncelerini ortaya koymuştur. Malinowski, "kutsal gelenek" diye adlandırdığı mit ile ritüelin Melanezya yerlilerinin iş ve toplumsal yaşamlarında ve ahlaki anlayışlarında önemli bir role sahip olduğunu ifade etmiştir (Malinowski, 2000, s. 93-100).

Malinowski mit ve ritüelleri, işlevsel açıdan ele alır ve onları sanatsal bir canlandırma olarak ele alan görüşlere karşı çıkar (Malinowski, 2000, s. 93-100).

“Mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır; o, inancın ifadesidir, onu derinleştirir ve şifreler; ahlaki korur ve ona güç verir; ayinin üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kuralları içerir. Böylece mit insan uygarlığının temel bir parçası olur; o, değersiz bir anlatı değil, zor elde edilen aktif bir güçtür; entelektüel bir açıklama ya da sanatsal bir canlandırma değil, ilkel inancın ve ahlaki bilgeliğin bildirgesidir” (Malinowski, 2000, s. 99).

Metin And, *Dionisos ve Anadolu Köylüsü* (1962) adlı kitabının “Törenler-Üstürel-Drama” adlı bölümünde Anadolu halklarının ve Anadolu köylüsünün inanç ve törenlerinden yola çıkarak mit, tören ve drama kavramlarını açıklamıştır. And’a göre belli bir coğrafyada yaşayan insanların kültürel yaratıları, birbirine eklenerek kendinden sonrakilere devredilir. Bu nedenle, Anadolu’nun eski halklarına ait törenler ile günümüzdeki Anadolu köylüsünün törenleri arasında benzerlikler bulunmaktadır (And,1962, s. 5-12).

And, belli bir amaca yönelik ortaya koyulan törenleri *görevsel törenler* diye adlandırmıştır. Mevsimsel olarak ortaya koyulan bu törenlerde doğanın yeniden canlanmasına katkı sunma amaçlanmaktadır. And’a göre bu törenler, bir mite (üstüre) bağlı olarak ortaya çıkarlar. Törenlerin kalıcılığı ve yüceltilmesi de mitler vasıtasıyla sağlanır. Törenlerin sahip olduğu görevsellik ile mitlerin kalıcılığı birlikte drama’yı ortaya çıkarırlar. Mevsimlik dramalar eski olanın kovulması, yeninin kutsanması temeline dayalı birçok olay ve olgu çerçevesinde ortaya koyulmaktadır (And,1962, s. 5-12).

“(…) Bu mevsimlik örnekler yalnız Yunan dramasında değil, fakat eski Mısır, Mezopotamya, Suriye, Filistin, Hitit'te de vardı. (...) Bazısı eskinin kovulmasıydı. 'Eski' ise tahtından indirilmiş kral, ölüm, kötülük, bolluk görüntüsü, süslü bir direk, bir kukla ile canlandırılıyordu. Bazı törenlerde iki

hasım arasında bir yarış, bir savaş, bir yenişme oluyordu: Eski ile yeni yıl, yaz ile kış, kuraklık ile yağmur, yaşam ile ölüm çatışyordu. Sonunda önceden belli olan yan kazanıyordu; bazen bu bir gelinle kutsal bir evlenmeyle birleşiyordu. Böylece bolluk sağlanıyor, doğa uyanıp dinliyordu (And, 1962, s. 5).

Lord Raglan “Mit ve Ritüel” (2004) adlı makalesinde mitleri yoğun duygusal değerlerin taşıyıcıları olarak tanımlar. Raglan’a göre mitler, sürekli ezberlendikleri ve ritüeller yoluyla tekrarlandıkları için varlıklarını uzun süre muhafaza ederler. Raglan ayrıca, ritüellerin müzik, dans, resim ve heykel sanatlarının ortaya çıkmasında da rolü olduğunu belirtmiştir (Raglan, 2004, s. 187-194).

### **1.3. Ritüel ve Toplumsal Bellek**

*Toplumsal bellek* kavramı, 1920’li yıllarda Fransız sosyolog Maurice Halbwachs tarafından ortaya atılmıştır. Halbwachs, toplumsal bellek kavramını tüm eserlerinin ana konusu olarak ele almış ve belleğin sosyal koşullara bağlı olduğu tezini öne sürmüştür. Bireysel belleğin oluşması ve korunması için sosyal çevrenin varlığı şarttır (Halbwachs’dan aktaran Assmann, 2001, s. 38-40). Halbwachs, ritüellerin, toplumsal bellek’i anımsama yoluyla ayakta tuttuklarını ifade etmiştir. İnsan kendi hayatındaki geçmiş olayları doğrudan zihinsel yolla hatırlamakta fakat tarihsel geçmişe ait olayları toplumsal kurumlar aracılığıyla anımsamaktadır. Festivaller, ritüeller, hikâye anlatma vb. kolektif eylemler, tarihi olayları kaydeder ve geleceğe aktarırlar (Halbwachs’dan aktaran Smith, 2005, s.109-110).

Mithat Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma* (2010) adlı eserinde hatırlamada toplumsal mekanizmalara bağlı olarak bir seçicilik olduğunu ifade etmiştir.

“Bir bireyin hatırladığı şeylerin seçimi ve yorumu, bireyin kendi grubu için kurucu nitelikte gördüğü olaylarla özdeşleşmesini sağlayan toplumsal mekanizmalara bağlıdır. Mesela bizden önce meydana gelmiş, dolayısıyla yaşamadığımız olayları, genellikle kendimizi ait hissettiğimiz grup

açısından taşıdıkları önem, ölçü ve biçimde hatırlarız. Bu açıdan, grup hatırlama edimi bakımından bir tür filtre ya da Halbwachs'ın terimiyle çerçeve işlevi görür" (Sancar, 2010, s. 42).

Paul Thompson, *Geçmişin Sesi* (1999) adlı eserinde bellek'in sadece kişisel algıyla oluşan bir şey olmadığını; algının yanı sıra ilgiye de gereksinim olduğunu ifade etmiştir. Thompson'a göre bellek, toplumsal bir ilgi ve ihtiyaca cevap veriyorsa içeriğinin doğru olarak muhafaza edilmesi daha olasıdır (Thompson, 1999, s. 100).

Jan Assmann *Kültürel Bellek* (2001) adlı kitabında bellek ve kültürel bellek olgularını ele almıştır. Assmann, ritüel-bellek ilişkisini oraya koyabilmek için Eski Mısır ve Çin inanışlardan yola çıkar. Eski Mısır kültüründe dünyanın devamlılığını sağlamak için çaba sarf etmek gerektiğine inanılmaktadır. Bu inanç, bilgilerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında ritüelleri en etkili araçlar olarak kabul etmektedir. Yine Eski Mısır kültüründe gelenekler uygulanmazsa dünya ve evrenin yıkılacağı inancı hâkimdir. Geleneklerin doğru bir şekilde uygulanması için bilgiye ve resmi bellek'e (officium memoriae) ihtiyaç vardır. Benzeri bir bakış açısına da Çin'de rastlanmaktadır. Çin kültüründe gelenekler ve onların doğru uygulanmasıyla görevli kimselerin dünyayı belleklerinde tutmaları, hiçbir şeyi unutmamaları gerekmektedir (Assmann, 2001, s. 89-90).

Pierre Nora, *Hafıza Mekânları* (2006) adlı eserinde hafıza-ritüel ilişkisini mekânlar üstünden kurar. Nora'ya göre hafıza mekânları öncelikle kalıntılardır. Nora ayrıca, toplumsal değişimin ritüellere yansiyarak onları da değişime uğrattıklarını belirtmiştir (Nora, 2006, s. 23).

“(…) Ulusu ortaya çıkaran şey dünyanın ritüellerden arındırılmasıdır. Baştan aşağı değişime ve tazelenmeye sürüklenmiş bir toplumun oyunla ve bilerek çıkardığı, kurduğu, düzenlediği, ilan ettiği ve sürdürdüğü şeydir bu. Doğası gereği yeniyi eski üzerinde, genci yaşlı, geleceği geçmiş üzerinde saymak demektir bu. Müzeler, arşivler, mezarlıklarla koleksiyonlar, bayramlar, yıldönümleri, anlaşmalar, tutanaklar, anıtlar, kutsal yerler, dernekler, bunlar bir başka çağın tanıkları, sonsuzluk hayalleridir. Bu saygın, dokunaklı ve soğuk girişimlerin, nostaljik görünümün kaynağı buradan gelmektedir. Bunlar riti olmayan bir toplumun ritüelleridir; kutsallığı olmayan bir toplumdaki geçici kutsallıklardır; yerel ya da bölgesel özellikleri bertaraf eden bir toplumun farklılaşmalarıdır; sadece eşit ve benzer bireyleri tanımaya yarayan bir toplumda gruba aitlik işaretleridir” (Nora, 2006, s. 23).

Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (1999) adlı kitabında toplumsal bellek'i anma törenleri çerçevesinde tanımlamıştır. Topluluklar geçmişlerini temsil eden kelime ve imgeleri ritüeller yoluyla korurlar. Bu uygulamanın önde gelen örneğini anma törenleri oluşturur. Anma törenleri, geçmişi ve geçmişteki olayları yeniden canlandırır ve bu canlandırma, bir topluluğun belleğinde geçmişin muhafaza edilmesine aracı olur (Connerton, 1999, s. 111-113).

#### 1.4. Performans Olarak Ritüel

Sosyal bilimciler 20. yüzyılda beşeri bilimler ve tiyatrodan aldıkları bazı kavramları kendi alanlarına uyarlayarak araştırma metodu olarak kullanmaya başlamışlardır. Bu bölümde performans ve sosyal drama kavramları ritüellerle ilişkisi açısından tanımlanacaktır.<sup>9</sup>

Dilimize Fransızca *performance* sözcüğünden geçen performans yapılan iş, uygulama ve icraat anlamlarında kullanılmaktadır (TDK, BSTS).

Richard Schechner,<sup>10</sup> “Performans ve Sosyal Bilimler” (2009) adlı makalesinde 1950’li yıllardan günümüze uzanan performans ve sosyal bilimler ilişkisini kavramsal etkileşim açısından ele almıştır. Schechner, sosyal bilimler ile performans arasında yöntem olarak tam anlamıyla bir ilişkinin belirlenmediğini ancak, paylaşılan temel bir varsayım olduğunu ifade etmiştir. Bu varsayım insanların grup halindeyken davranışlarını ritüelleştirme eğiliminde oldukları düşüncesine dayalıdır. İnsanlar topluluk içinde sadece davranışlarını kurgulamakla kalmaz aynı zamanda onları sergilemek de isterler. Schechner, günlük yaşama ait etkinlikleri, belli bir hazırlık sonucu ortaya koyulan ritüel, tiyatro, oyun vb. etkinlikler ile aynı derecede organize edilmiş performanslar olarak görmektedir. Sosyal bilimler insanın bu yönünü ifade edebilmek için bir performans sanatı olan tiyatrodan bazı terimler almıştır. Bu terimler; *rol yapma, sahne, dekor, oynamak ve eylem*’dir. Tiyatronun sosyal bilimlerden aldığı terimler ise *etkileşim, ritüel, tören, karşılaşma*’dır (Schechner, 2009, s. 81-83).

---

<sup>9</sup>Daha fazla bilgi için Bkz. Clifford Geertz, *Yerel Bilgi* (2007, s. 69-87), “Bulanık Tarzlar: Toplumsal Düşüncenin Yeniden Biçimlendirilmesi” ve *Kültürlerin Yorumlanması* (2010, s. 446-491), “Derin Oyun: Balililerin Horoz Dövüşü Üstüne Notlar”

<sup>10</sup> 1977 yılında Victor Turner’la tanışmış ve Turner’ın hazırlamakta olduğu “Ritüel, Drama ve Oyun” adlı konferans organizasyonunda bulunmuştur. Daha sonra ise birlikte “Ritüel ve Performans Üstüne Dünya Konferansı (1981-1982)” adlı bir konferans hazırlamışlardır. Schechner, bu çalışmaların, performans araştırmalarının ne/nasıl olması gerektiği konusunda kendi düşüncelerini şekillendirdiğini belirtmiştir (Schechner, 2002, s. 11-13).

Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (2012) adlı çalışmasında toplumsal kurumların, özellikle de fiziksel sınırları belli sosyal alanların incelenebileceği sosyolojik bir bakış açısı ortaya koymuştur. Goffman'ın oluşturmaya çalıştığı bu bakış açısı ev yaşamından, ticari yaşama kadar her türlü somut toplumsal kuruma uyarlanabilecek bir çerçeve özelliği taşımaktadır. Yazar, bu çalışmasının bir tiyatro oyunu ile aynı bakış açısına sahip olduğunu ve buradan çıkarılacak ilkelerin ise *dramaturjik* ilkeler olduğu fikrini öne sürmüştür. Goffman, yaşamı, tiyatro oyunu analogisi ile sunarken ikisi arasındaki temel farkı şöyle vurgulamıştır: “Sahne yapmacık şeyler sunar, yaşam muhtemelen daha gerçek ve genelde pek de iyi prova edilmemiş şeyler sunar” (Goffman, 2012, Önsöz).

Goffman'ın performansa dair düşüncesinin nüvesini oluşturan kelime *maske*'dir. Maske aynı zamanda *kişi* (*person*) sözcüğünün de ilk anlamıdır. Goffman, her insanın, her zaman ve her ortamda, farkında olarak belli bir rolü oynadığı fikrini öne sürmüştür. Yazara göre insan kendini ve birbirini bu roller içinde tanır (Goffman, 2012, s. 31).

Goffman, performansı bir toplumun ortak resmi değerlerini ortaya çıkaran gösterimler olarak tanımlamıştır. Ritüel ise bir topluluğun ahlaki kabullerini ifade eden canlandırmadır. Ahlaki kabuller ritüeller yoluyla onaylanır ve bu kabullerin devamlılığı sağlanır (Goffman, 2012, s. 45).

Victor Turner, “Social Dramas and Stories About Them” (1980) adlı makalesinde, Zambia, Ndembu'da yaptığı alan araştırmasına dayalı olarak *performans* ve *sosyal drama* kavramlarını tanımlamıştır. Turner'ın performans konusundaki ana fikri ve amacı ritüelden marşa kadar tüm kültürel etkinlikleri ve toplumsal yapıdaki yerleşik belli sosyal olayları

performans olarak yorumlamaktır. Sosyal drama ise tiyatrodan ödünç alınan drama kavramının yeniden kavramsallaştırılmasıyla elde edilmiştir. Turner, sosyal drama kavramının Aristoteles'in *Poetika*'da tanımladığı tragedyaya (eylemin taklidine dayalı, ciddi, başı, ortası ve sonu belli gösterimler) denk geldiğini ifade etmiştir. Toplumsal yaşam; hayal gücü, oyun ve yaratıcılık ile nitelenen bir performans türüdür. Sosyal dramalar aileden, devlete; yaşamın herhangi bir alanında bir bozulma olduğu zaman ortaya çıkar. Herhangi bir toplumsal bozulmada, taraflar oluşur ve barış askıya alınır. Bu durum krize yol açar. Toplumda karşıtlıklar yaratan krizler, yine bazı toplumsal onarıcı kurum ya da olguların devreye girmesiyle düzelir ve taraflar arasında yeniden bütünleşme sağlanır veya bu krizler ayrılıkla sonuçlanır. Ritüeller de bu onarıcı öğelerden biridir. Turner, sosyal dramanın aşamalarını Kenneth Burke'den esinlenerek oluşturduğu dört aşamalı bir şemayla açıklar: 1) Bozulma (breach), 2) Kriz (crisis), 3) Düzeltme/çözüm (redressive action), 4) Yeniden bütünleşme veya ayrılık (reintegration or schism); (Turner, 1980, s. 141-168; Turner'dan aktaran Sağlam, 2007, s. 53-61).

## 2. KURAMSAL ÇERÇEVE

Simgesel ve yorumsamacı antropologlar, 1960'lı yıllarda ortaya koydukları ve 1970'lerde daha da belirginleştirdikleri üsluplarıyla antropoloji disiplinine yeni bakış açıları kazandırmışlardır. Simgesel ve yorumsamacı antropologlar, insanı “simgeler yaratan bir tür” olarak tanımlamışlardır. Onların bu görüşü, insanı “üreten bir tür” olarak gören ve çalışmalarında fizik bilimleri modelini benimseyen, ampirik ve maddi görüngüler üstüne odaklanan kültürel maddeciler'in bakış açısına tamamiyle terstir. Simgesel antropologların kültüre yaklaşımı, yapısalcılığa daha yakın duran etnobilimciler ve bilişsel antropologlar ve onların kültürün matematik ya da mantık gibi modelleştirilebileceği fikrinden de uzaktır. Simgesel ve yorumsamacı antropologlar kültürü zihinsel bir görüngü olarak tanımlamaktadırlar. Simgeselciler, simgesel eylemin psikoloji, tarih ve edebiyattan alınan kavram ve yöntemlerle incelenmesi fikrini öne sürmüşlerdir. Simgesel ve yorumsamacı antropologların temel ilgileri, insanların kendi gerçeklerini nasıl inşa ettiklerini incelemeye yöneliktir.<sup>11</sup> (McGee- Warms, 1999, s. 430-432).

Simge, belli bir topluluğa ait olanların anlayabildiği bir dildir. Bu dil sayesinde bir kişinin ait olduğu toplumsal sınıfı, tarihsel ve ruhsal durumu anlamak mümkündür. Ayrıca, simgeyi taşıyan kişinin toplum ve evrenle olan ilişkisi de bu dil vasıtasıyla ifadesini bulur. İnsanların taşıdıkları simgeler onları evrenle ve ait oldukları toplulukla uzlaştırır (Eliade, 2009, s. 427-428).

---

<sup>11</sup> Simgesel ve yorumsamacı antropoloji ve kültürel materyalistlerin araştırma ve analiz yöntemleri de birbirinden farklıdır. Yorumsamacı antropoloji, kendine özgü kişilerin, olayların ve durumların tasvir edilmesi ve açıklanması anlamına gelen *idyografik* yaklaşımın esaslarını benimsemiştir. İdyografik yaklaşımda derinlemesine incelenen tekil vakalar genele ait imalar taşımaktadır. Kültürel materyalistlerin yaklaşımı ise *nomitetik*'dir. Nomitetik yaklaşımda bilgi, zaman ve mekâna bağlı olmadan soyut, genel ve evrensel geçerlilik taşıyan yasalar şeklinde değerlendirilmektedir (Özbudun, 2003, s. 327, 412; Tekeli, 2013, s. 39-50).

Eliade, bir kültüre ait simgeselliği anlayabilmek için o kültüre ait ritüelleri ve bu ritüellerin taşıdığı dinsel ideolojiyi bilmek gerektiğini ifade etmiştir. Söz konusu bilgilere sahip olmadan simgelerin anlamlarını kaybedeceğini ve bazen de sadece birer nesneye dönüşebileceklerini belirtmiştir (Eliade, 2012, s. 22-26).

Simgesel antropoloji sahip olduğu analiz yöntemi çeşitliliğine rağmen bu alan, Clifford Geertz ve Victor Turner'ın çalışmalarıyla ortaya koydukları iki baskın eğilim ile temsil edilir: Geertz ve Turner. Geertz ve Turner, Batılı olmayan toplumlardaki simgesel eylemin yorumuyla ilgilenmelerine rağmen yaklaşımları birbirinden tamamiyle farklıdır. Geertz, tipik Amerikan bakışının bir yansıması olarak kültürü, simgesel tabakalardan oluşan bir sistem olarak görür. Diğer yandan Turner'ın çalışmaları, İngiliz yapısal – işlevselci düşünceye daha yakındır. Turner, simgeleri toplumsal yapının devamlılığını sağlayan mekanizmalar olarak görmektedir ( McGee-Warms, 1999, s. 430-432).

Turner, kendi simgesel anlayışını Zambiya'da yaptığı bir alan araştırmasına bağlı olarak "Symbols in Ndembu Ritual" (1958) adlı makalesinde ortaya koymuştur. Turner'a göre ritüel simgelerinin yapısı ve özellikleri üç veriye dayalı olarak analiz edilebilir: 1) Ritüelin dış görünüşü ve gözlemlenebilir özellikleri, 2) Uzman ve uzman olmayan kişilerin simgeler hakkındaki görüşleri, 3) Önemli bağlamların antropologlar tarafından kapsamlı bir biçimde ortaya koyulması. Turner, makalesinde Zambiya'da yaşayan Ndembu yerlilerine ait bir erginlenme ritüelini simgesel analiz örneği olarak yorumlamıştır. Erginlenme ritüeli Nkanga'lı genç bir kıza aittir. Ndembu kültüründe bir genç kızın kadınlığa geçişini sağlayan bu ritüel, evlilik ritüeline bağlı olarak gerçekleştirilmektedir. Ritüelin ana teması olan doğurganlık ve yaşamın devamlılığı mudyi/süt ağacı simgesiyle anlatılmıştır (Turner, 1999, s. 441-458).

Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması* (2010) adlı kitabının “Yoğun Betimleme: Yorumsal Bir Kültür Kuramına Doğru” adlı bölümünde kendi yorumsamacı kültür yaklaşımı ve bu yaklaşımın temel veri toplama yöntemi olan yoğun betimleme hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Geertz’in yorumsamacı bakış açısı “anlam” üstüne bina edilmiştir (Geertz, 2010, s. 17-48).

“Benim benimsediğim (...) kültür kavramı temel olarak göstergebilimsel bir kavram. Max Weber gibi ben de insanın kendi ördüğü anlamlılık ağında oturan bir hayvan olduğu görüşüne inanarak, kültürü bu ağların kendisi biçiminde algılıyorum; bu nedenle de kültür analizi bir yasa arayan deneysel bir bilim değil, anlam arayan yorumsal bir bilim. Benim peşinde olduğum şey, açıklığa kavuşturmak, yüzeysel anlaşılmazlıkları karşısında toplumsal ifadeleri anlamlı kılmak” (Geertz, 2010, s.19).

Geertz, Gilbert Ryle’den aldığı *yoğun betimleme* kavramını yorumsamacı yaklaşımının temel araştırma yöntemi olarak görmektedir. Yoğun betimleme en yalın anlamda insan davranışının kültürel ve toplumsal yanlarını ayırt edebilmektir. Geertz’e göre bir etnografî, etkinliğinin türü (katılımcılarla mülakat yapmak, ritüellerin izlenmesi, akrabalık ilişkilerinin ortaya çıkarılması vb.) ne olursa olsun salt veri toplamanın ötesinde bir edimdir. Etnograf alanda, birbirine eklenmiş veya kilitlenmiş halde sayısız karmaşık kavramsal yapı ile karşılaşır. Bu yapılar başlangıçta anlaşılmaktan uzak ve düzensiz görünebilirler; etnografın yapması gereken mevcut durumu nasıl kavrayacağını ve elde ettiği verileri nasıl kullanacağını tasarlamaktır (Geertz, 2010, s. 20-25).

Geertz’in yorumsamacı antropolojisinin anahtar kavramlarından biri de *metin*dir. Geertz metin kavramının ilk anlamı olan “yazı”dan, “eylemin yazı”sına geçişi şöyle aktarmıştır:

“Metin kavramının kâğıda yazılanlar, taşa yazılanlar, taşa kazınanlar ötesinde genişletilmesinin erdemi, dikkati açık biçimde bu olguya yönlendirmesidir: Eylemin yazısı nasıl ortaya çıkar, araçları nelerdir ve nasıl işlerler ve olayların akışında anlamın sabitlenmesi –olaylardan çıkan tarih, düşünceden çıkan fikirler, davranıştan çıkan kültür- toplumbilimsel açıdan neyi ifade eder? Toplumsal kurumları, toplumsal âdetleri, toplumsal değişimi bir anlamda “okunur” olarak görmek, bütün yorum anlayışımızı değiştirmek, onu metin oluşturan, etken çözümleyen kişiden veya anketçiden düşünce kiplerine doğru yönlendirmek, daha aşına olunan çeviriye, tefsirci veya ikonograficiye yönlendirmek demektir (Geertz, 2007, s. 43).

Geertz’in “Derin Oyun: Horoz Dövüşü Üzerine Notlar” başlıklı çalışması 1958 yılında Bali’de yaptığı alan araştırmasına bağlıdır. Geertz, bu çalışmada horoz dövüşlerini ve bu dövüşlerin Balililer’in yaşamındaki yeri ve önemini tespit etmeye çalışmış ve verilerini *metinsel analiz* yöntemiyle yorumlamıştır. Bali horoz dövüşleri “bilişsel hedefler için duygu kullanımı”nı örnekleyen bir oyundur. Horoz dövüşünün anlatıldığı dil duygu temelli bir dildir; heyecan, kaybetmenin getirdiği çöküntü, kazanmanın mutluluğu vb. Ancak bu ifadelerle anlatılmak istenen sadece dövüş katılan ve izleyenlerin, bir oyun karşısındaki duyguları değildir. Bu söz dağarcığı Balililer’in nasıl bir araya geldiklerini, kendi toplumlarını ve kendi kültürlerini nasıl inşa ettiklerini göstermektedir. Horoz dövüşlerine izleyici ya da bahisçi olarak katılmak, Balililer için bir tür duygu eğitimidir. Balili bu dövüşlerde kendi kültürünü ve kişisel duyarlılığını “kolektif bir metin içinde” bir arada görebilmektedir. Geertz’e göre Bali horoz dövüşlerini sadece görenek ya da eğlence olarak ele almak, onların gereğince analiz edilememesine yol açar (Geertz, 2010, s. 446-490).

### 3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Kemah köylerindeki geçiş ritüellerinin (doğum, sünnet, evlilik, cenaze) antropolojik analizi, niteliksel araştırma yöntemiyle yapılmış bir alan çalışmasıdır.

#### 3.1. Araştırmanın Sorunsalı

İnsan yaşamında sosyal olarak bir statüden diğerine geçişi ifade eden ritüeller (doğum, sünnet, evlilik, cenaze) aynı zamanda, yeni edinilen statüleri de inşa etmeye yönelik uygulamalardır. Ritüeller ve onları oluşturan anlamlar ve gerekçeler; kültürü yaratan koşullara, zamana ve mekâna bağlı olarak değişmektedir. Bu çalışmanın sorunsalı, geçiş ritüellerinin diğer tüm kültür öğeleri gibi değişime açık olmalarıdır.

Geçiş ritüelleri yerel özelliklerinden nasıl uzaklaşırlar ve değişirler? Sosyal antropoloji kültür ve kültürü oluşturan simgeler sisteminin *kültürleşme, difüzyon, kültür değişmesi, trans-kültürasyon, özümseme (asimilasyon)* gibi çeşitli biçimlerde değiştiğini ortaya koymuştur (Güvenç, 2003, s. 126-127). Bu çalışmada Kemah geçiş ritüelleri, *kültürleşme* diye tanımlanan değişim çerçevesinde ele alınmıştır. Kemahlılar göç ederek geldikleri İstanbul'da aşına olmadıkları bir yaşam biçimiyle karşılaşmışlardır. Karşılaştıkları bu yeni kültürü reddedenler olduğu gibi ona uymaya, kendilerine yeni bir yaşam biçimi oluşturmaya çabalayanlar da bulunmaktadır. Toplumsal hareketlilik kültüre doğrudan yansıyan bir özelliğe sahiptir. Örneğin, göçlerle birlikte köy ve kent kültürü iç içe yaşanmaya başlar. Bu karma kültür geleneksel kültür kalıplarının farklılaşmasına yol açar (Artun, 2008, s. 318).

Bu araştırmanın soruları şunlardır:

1. Kemah ve İstanbul'da yaşayan Kemahlıların gerçekleştirdikleri geçiş ritüellerinin özellikleri nelerdir?
2. Kemah köylerindeki geçiş ritüellerinin geçmişteki ve bugünkü uygulamaları arasındaki farklar nelerdir?
3. Kemah geçiş ritüelleri İstanbul'da zaman ve göçe bağlı olarak nasıl değişmiştir?
4. Günümüzde Kemah ve İstanbul'daki ritüel uygulamaları arasındaki benzerlikler ve farklar nelerdir?

### **3.2. Araştırmanın Amacı**

Geertz'e göre antropolojinin temel amacı, "insan söylemi evreni"ni genişletmektir. Diğer amaçları ise eğitim, eğlendirme, danışmanlık sağlama, ahlaki ilerleme, insan davranışlarındaki doğal düzeni keşfetmektir (Geertz, 2010, s. 29). Sosyal/kültürel antropologlar toplum ve kültürleri inceler, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları betimlemeye çalışırlar. Antropologlar çalışmalarında zaman ve mekân içindeki çeşitliliği göz önünde bulundururlar. Onlar ayrıca, evrensel, genelleşmiş ve tikel unsurları birbirinden ayırt etme çabasıdadırlar (Kottak, 2002, s. 10).

Yaşadığımız çağda küreselleşme, göçler ve sosyo-ekonomik koşulların süratle değişmesi yerel kültür örüntülerinin özelliklerini yitirmesine neden olmaktadır. Bu noktada kapsamlı kültür envanterlerinin oluşturulması, yerel kültür öğelerinin tanımlanıp belgelenmesi

büyük önem taşımaktadır. Kültürel geçişlerin izlenebilmesi; geçmişle gelecek, tikel ile tümel kültürel yapılar arasında köprüler oluşturma imkânı sağlayacaktır. Bu çalışmanın konusu olan Kemah geçiş ritüellerinin antropolojik açıdan analizi, yukarıda tanımlanan bu kültür ilişkisini geçiş ritüellerine yansıyan yönleri ile inceleyip Kemah özelinde yorumlanması amacına yöneliktir.

“Türk dünyası somut olmayan kültür mirası bakımından çok zengindir. Çoğunluğu sözlü kültürde yaratılan bu mirasın/belleğin dijital bilgi ve belgelere dönüştürülerek, korunması, geliştirilmesi, aktarılması ve paylaşılması, insanlığın kültür tarihi açısından da büyük önem taşımaktadır” (Özdemir, 2009, s. 86).

Araştırmaya konu olan Kemah ve yöresi, geçiş ritüelleri açısından çok zengin bir geçmişe sahiptir. Tarihi, Yontma Taş Devri’ne kadar uzanan Kemah, birçok farklı uygarlığa ve inanca ev sahipliği yapmıştır. Bölgenin bu özellikleri geçiş ritüellerine de yansımıştır. Kemah’ın sahip olduğu kültürel birikim üstüne şimdiye kadar yapılmış antropolojik bir çalışma bulunmamaktadır.

Kemah âdetlerine göre düzenlenen geçiş ritüelleri (doğum, evlilik, sünnet, cenaze) diğer tüm geçiş ritüelleri gibi ait olduğu bölgenin kültürel ve sosyal özelliklerini yansıtır. Ancak, Kemah’ta uygulanan geçiş ritüellerinin başta göç olmak üzere çeşitli nedenlere bağlı olarak yerel özelliklerinden uzaklaştıkları görülmektedir. Ortaya çıktıkları kültürün ayırt edici özelliklerini yavaş yavaş yitiren bu kültürel öğeleri tespit etmek ve onları Geertz’in ifade ettiği gibi “insan söylemi evrenine” dâhil etmek gerekmektedir (Geertz, 2010, s. 29).

Kemahlılar'ın İstanbul'a göçü çok eskilere dayanmaktadır.<sup>12</sup> Kemah köylerinde uygulanan geçiş ritüellerinin yirminci yüzyılın başından son çeyreğine kadar ulaşım ve iletişim araçlarının olmadığı ya da ulaşımın günümüzdeki kadar süratli ve çeşitli olmadığı yıllarda çok fazla değişmediği; ancak, yoğun göçlerin başladığı 1970'li yıllardan itibaren özellikle İstanbul'da gerçekleştirilen ritüellerin yerel özelliklerini yavaş yavaş kaybetmeye başladıkları görülmektedir. Bu değişim ve dönüşüm sadece Kemah'a özgü değildir, Türkiye'nin her köşesi gibi, dünyanın birçok toplumu da aynı olguyla yüz yüzedir. Günümüzde yönü zor tayin edilen bu değişim, kültür tanımlarına da yansımıştır. Ayhan Kaya "Çokkültürcülüğten Kültürlerarasılığa: Farklılık İçinde Bütünlük" (2007) adlı bildirisinde değişen kültür anlayışını şöyle ifade etmiştir:

"Kültür nosyonunu, özellikle postmoderniteyle birlikte, son yüzyılın son çeyreğinin bize öğrettiği bir takım gelişmeler ışığında düşünürsek aslında kültür, sınırları belli olan, hiç değişmeden varlığını sürdüren, bireyden bağımsız bir şey değil. Tam da tersine aslında, bireyin içinde bulunduğu coğrafi, siyasal, toplumsal, ekonomik ve ekolojik unsurlara bağlı olarak sürekli değiştiği, etkilediği ve kendisine özgü kıldığı bir takım değerler normlar, pratikler bütünüdür aslında" (Kaya, 2007, s. 3).

Sosyal değişimler, özgün kültürel kalıpların yok olmasına neden olmaktadır. Çağımızdaki hızlı değişim, halk kültürü mirası olan ürünlerin yeni kuşaklara aktarılması gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Halk kültürüne ait ürünler, gençlerin anlam ve duygu

---

<sup>12</sup> İstanbul'da yaşayan Kemahlılar 20. yüzyıl başlarında kahve alım satımı ve kahvehane işletmeciliği ile tanınmışlardır (Bkz: Halide Edip Adivar, *Mor Salkımlı Ev* (2007); Leyla Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak*, "Arnavutköy Kahvecisi" (2011). Hatta eskiden onların bu yönünü vurgulamak için "Kemahlı zanner ki İstanbul'un orta yeri kahvehane" diye bir ifade de bulunmaktadır. Değişen sosyo-ekonomik koşulların bir yansıması olarak kahvecilik zamanla yerini çaycılığa bırakmıştır. Yine 20. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'a göç eden bazı Kemahlılar, özellikle Doğanbeyli (Ermenik) köyünden olanların kumaş ticareti ile uğraştıkları bilinmektedir. Doğanbeyliler'in kumaş ticaretini Yahudi tüccarlardan öğrendikleri ifade edilmektedir. Yaklaşık 1955-1990 yılları arasında, çocuk yaşta İstanbul'a gelen bazı katılımcılar, iyi ustaların yanında çalışarak belli işkollarında (endüstri tasarımı, elektrik, kâğıtçılık, matbaacılık) yetiştikten sonra kendi işyerlerini açmışlardır.

dünyalarına katkıda bulunacaktır. Halk kültürü bir topluluğun ruhunu ve dünyaya bakışını en iyi yansıtan ürünlerdir (Artun, 2008, s. 455).

Bu tezin temel amacı, Kemah köylerinin âdetleriyle gerçekleştirilen doğum, sünnet, evlilik ve cenaze ritüellerini katılımcıların uygulamaları ve anımsadıkları çerçevesinde tespit etmek ve bu verileri sosyal antropolojinin kavramları ile analiz etmektir.

### **3.3. Araştırmanın Önemi**

Pertev Naili Boratav, sözlü kültür içinde yaşayan diğer tüm kültür öğeleri gibi ritüellerin bilgisinin de kendi doğal şartları içinde elde edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Boratav, Türk folkloruna ait öğelerin gereğince araştırılmadığını bu nedenle de bazı uygulamaların bilgisine ulaşmanın artık mümkün olmadığını belirtmiştir. Boratav, bazı eski uygulamalardan geriye, sadece onları anımsayanların belleklerindeki bilgilerin kaldığını ifade etmiştir (Boratav, 2003, s. 327-328).

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana ülkemizin toplum yapısında büyük değişimler olmuştur. Bu değişimlerden bazıları; nüfus artışı, tarımın makineleşmesi ve göçtür. Göç büyük şehirlerde ne köylü ne de şehirli olan bir sosyal sınıfın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sınıfa ait olanların çoğu "gecekondu" adı verilen derme çatma binalarda yaşamlarını sürdürmektedirler. Söz konusu köylü nüfusun kendilerine ait kültürel özellikleriyle yaşadıkları şehrin kültürel yapısı içinde yok olmaya yüz tutmuştur (Boratav, 2003, s. 327).

Günümüzde, ülkemizin sosyo-kültürel şartları göz önünde bulundurulduğunda Boratav'ın yukarıdaki tespitinde sözünü ettiği yerel kültürel özelliklerin süratle kaybolmasının

yol açtığı kültürel belirsizliğin katlanarak büyüdüğünü söylemek mümkündür. Geç kalınmış olmasına rağmen yine de ülkemizin yerel kültür öğelerinin tespit edilmesi yönünde çalışmalar yapmak gerekmektedir. Bu çalışmanın önemi, Kemah'a ait geçiş ritüellerinin bilgisini özgün halleriyle belleklerinde saklayan katılımcıların anımsadıkları ile Kemah geçiş ritüellerinin görece Kemah âdetlerinden uzaklaşmış (özellikle çalışmanın İstanbul ayağında) karma âdetlerle düzenlenen biçimlerinin, antropoloji disiplinine özgü metotlarla kayda geçirilmiş ve analiz edilmiş olmasıdır.

### **3.4. Araştırmanın Gerekçesi**

Kemah'ta 1970'li yıllardan itibaren yoğunlaşan göçler sebebiyle özellikle kış aylarında Kemah köylerinin nüfusu 1-3 haneye kadar düşmektedir. Bundan dolayı Kemah'a ait geçiş ritüellerini kendi doğal ortamlarında izlemek pek olanaklı değildir. Kemah ritüellerinin yerel bilgisine ise orada yetişmiş ve sayıları gittikçe azalan Kemahlılar sahiptir. Bu çalışma süresince dahi kendileriyle mülakat yapılan altı kişi yaşamını yitirmiştir. Bir başka ifadeyle belli bir süre sonra Kemah'a ait geçiş ritüellerini yerel uygulamaları ve anlamları ile anımsayan birilerini bulmak bile güçleşecektir.

Kemah köylerinde geçiş ritüellerine bağlı olarak ortaya çıkan bazı uygulamalar ve kurumlar (kirvelik, vekillik, yengelik, sağdıçlık, danışık yemeği, köy seyirlik oyunları, halk dansları, cirit vb.) eski önemini yitirmişlerdir. Her biri sosyalleşme, yardımlaşma, paylaşma ve eğlenme aracı olan bu uygulama ve kurumların ortadan kalkması, hemşehrilik ilişkilerinin zayıflamasına da yol açmaktadır.

Her toplumun kendine özgü yerel özellikleri, değişim hızı ve değişim düzeyi bulunmaktadır. Bu olgulara ışık tutabilmek için hem o toplumun düzenini hem de değişen unsurlarının dengesini sağlayan süreçleri izlemek gerekmektedir (Kıray, 1999, s. 329).

Kemah hakkında bazı çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, geçiş ritüelleri hakkında, antropoloji disiplininin araştırma yöntemleri ve kuramlarıyla yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Bu tezin gerekçesi, yukarıda belirtilen nedenlerin yanı sıra, söz konusu eksikliğin tamamlanması isteğidir.

### **3.5. Alan, Evren ve Araştırma Grubu**

Bu araştırmanın alanı Kemah'ın bazı köyleri (Aktaş, Ayranpınar, Cevizlik, Çamlıyayla, Dedeoğlu, Doğanbeyli, Dutlu, Elmalı, Ilgarlı, Kerer, Kömür, Kutluova, Özdamar, Yardere), Erzincan merkez, Kemah merkez ile İstanbul'un bazı semtleridir. Alan araştırmasının Kemah ayağı, 2010 ve 2014 yılları yıllarında olmak üzere iki aşamada gerçekleştirilmiştir. 2010 yılında yapılan araştırmada belli bir bölge hedeflenmezken; 2014 yılında yapılan araştırmada yoğunluklu olarak Doğanbeyli Bucağına bağlı köyler seçilmiştir. Birinci alan çalışması 05 Şubat 2010 - 28 Ağustos 2011 tarihleri arasında; ikincisi ise 27.07.2014-03.09.2014 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında Kemah köylerinde 31, İstanbul'da 13 olmak üzere toplam 44 kişi ile görüşülmüştür. Ayrıca, İstanbul ve Kemah'ta katılımcı gözlem yapmak amacıyla 9 ritüel (sünnet düğünü, nişan, düğün (2), kına gecesi, gelin alma, cenaze (2), 40 Ekmeği/40 Mevlidi yemeği) izlenmiştir. Mülakatların iki alanda gerçekleştirilmesinin amacı, farklı çevre ve koşulların ritüellere yansımalarını daha iyi yorumlayabilmektir. Katılımcılara ait demografik bilgiler Tablo 1.'de verilmiştir.

Bazı mülakatlar, özellikle katılımcı yaşlı ise, birden çok oturumda gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların yaşam hikâyelerini anlatırken ya da soruları cevaplandırırken kendileri için önem arz eden konuları daha detaylı anlattıkları tespit edilmiştir. Bazı erkek katılımcılar askerlik anlarına çok fazla zaman ayırırken, ritüellere yönelik soruları aynı ilgiyle yanıtlamamışlardır. Kimi zaman da bir katılımcı herhangi bir soruya cevap verirken odada bulunan kişilerden biri konuyu başka bir yöne çevirmiştir. Örneğin; bir kişi, komşu köy ile geçmişte yaşanan bir sorunu anlatmış ve konuşma bu konu üzerine yoğunlaşmıştır. Bu tür anlatılar araştırma raporunda yer almamakla beraber, bölge ya da kişinin yaşamındaki öncelikleri tanımaya ve anlamaya yardımcı olmuşlardır.

Bu çalışmanın evreni İstanbul ve Kemah köylerinde yaşayan Kemahlılardır. İstanbul'daki katılımcı grubu; araştırmacının akrabaları, Erzincan ve Kemah derneklerinin yardımlarıyla; Kemah katılımcı grubu ise köylerdeki yerel önderlerin yönlendirmesiyle *kartopu örnekleme* yöntemiyle oluşturulmuştur. Kartopu ya da zincir örnekleme, araştırmacının sorunsalına yönelik konularda zengin bilgi sahibi kişiler ve önemli durumların saptanmasında etkili bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda süreç, konuya hâkim kişilere kimin araştırma konusunda bilgi sahibi olduğu ve kiminle görüşülebileceği sorularının yöneltilmesiyle başlar. Süreç ilerledikçe kişi sayısı ve konuya ait bilgi kartopu gibi büyüdükçe büyür (Patton, 1990, s. 176).

### **3.6. Veri Oluşturma Teknik ve Araçları**

Bu çalışmanın verileri, derinlemesine mülakatlar ve katılımcı gözlem yaparak oluşturulmuş ve yorumsamacı perspektife göre analiz edilmiştir.

Niteliksel araştırma, belli bir konuda ve süreçte gözlem, görüşme ve belge analizi gibi nitel veri toplama yöntemleriyle yapılan araştırmalardır. Bu araştırmalar, bütüncül; insan davranışının birbiriyle etkileşim içinde olduğu varsayımı ile ortaya koyulmaktadır. Niteliksel veri toplama yöntemleri, bilgi toplamadan ziyade bilgiyi oluşturmayı ön planda tutmaktadır (Şimşek ve Yıldırım, 2013, s. 44-46; Kümbetoğlu, 2008, s. 47). Bu araştırmada veri oluşturmak için iki niteliksel yöntem seçilmiştir; derinlemesine mülakat ve katılımcı gözlem.

Niteliksel araştırma yönteminin bir diğer özelliği ise bir hipoteze (denenceye) dayalı olmamasıdır; bu yöntemde genellikle “yanlılığı veya doğruluğu test edilmek üzere” önceden ortaya koyulmuş bir hipotez ya da kuram yoktur. Niteliksel araştırmalarda tümevarım prensibi geçerlidir. Tümevarım analizde araştırmacı, önceden belirlediği temalar çerçevesinde yaptığı alan araştırmasının verilerini gruplar ve onları anlamlı bir yapıya kavuşturmaya çalışır. Söz konusu temalar önceden belirlenmiş olsa da araştırma sürecinde sürekli değişime açıktır. Bundan dolayı nitel araştırmalarda genellikle değişkenlik ve yeniden düzenlenmeye açık olma durumu mevcuttur (Şimşek ve Yıldırım, 2013, s. 53).

Bu çalışmanın verileri derinlemesine mülakat ve katılımcı gözlem yöntemleriyle elde edilmiştir. Çalışmanın ana yapısı derinlemesine mülakat yöntemi üzerine kurulmuştur. Derinlemesine mülakat yöntemi geçmişe ve günümüze ait ritüel uygulamaları hakkında geniş bilgi elde etmeyi sağlamıştır. Ritüellerin bugünkü uygulamalarına örnek oluşturması içinse katılımcı gözlem tekniğinden faydalanılmıştır.

Araştırmanın veri oluşturma araçları kadın ve erkek katılımcılar için ayrı ayrı düzenlenmiş olan mülakat rehber formlarıdır ve sorular doğum, sünnet, evlilik ve cenaze

başlıkları altında düzenlenmiştir (Bkz. Ek B1 ve B2). Mülakat soruları, James P. Spradley'nin tanımlayıcı soru (descriptive question) kategorisindeki deneyim soruları (experience questions) biçiminde hazırlanmıştır. Bu soru tarzı kaynak kişilerin deneyimlerini öğrenmeye yöneliktir (Spradley, 1979, s. 85-88).

Mülakat rehber formlarında etnik kimlik ve mezhebe ilişkin sorular bulunmamaktadır; çünkü çocukluğumdan beri ailemin ve tanıdığım Kemahlıların etnik ve dini farklılıkları vurgulamaktan kaçındıklarını ve bunu bir tür ayrımcılık olarak algıladıklarını gözlemlemiştim. Ancak, katılımcılar ritüeller hakkında bilgilerini aktarırken kendilerini tanımladıkları etnisite ve mezhebi açıklamayı uygun bulmuşlarsa, vurguladıkları farklılıklar bulgu ve analizlere aynı şekilde yansıtılmıştır.

Antropologlar kültürü incelemede iki temel görüşü benimsemişlerdir; *emik (emic)* ve *etik (etic)*. Emik yaklaşım, aktör-yönelimlidir ve yerlinin düşünce biçimini, dünyayı nasıl algıladığı ve sınıfladığı bilgisini araştırmaktadır. Etik yaklaşım ise gözlemci-yönelimli bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda, araştırmanın odağında yer alan tikel sınıflamalar, deneyimler, açıklamalar ve yorumlar antropologun kendi kültürünün kavramları ile açıklanmaktadır (Harris, 1999, s. 31-33; Kottak, 2002, s. 33).

Claude Levi-Strauss antropolojik araştırmalarda anlam ve anlamı var eden yapıların önemine dikkat çekmiştir. Levi-Strauss'un bakış açısı, aktör-yönelimli emik yaklaşıma örnek oluşturmaktadır

“Farklı kültürler, kendi coğrafyaları ve kendi tarihlerinden kaynaklanan farklı tercihlerin onlara hediye ettiği farklı serüvenlere sahiptir. Bu farklı serüvenlerden de farklı anlam dünyaları doğmuştur. Yabancı düşünce için anlamlı olan, modern Batı için anlamlı olanla aynı değildir. Bu nedenle antropolog,

öncelikle –kendisi için değil- onlar için anlamlı olanı anlamaya çalışmalıydı. Anlam, o kültüre biricikliğini armağan eden kendine has yapılarda yatıyordu; anlamlı olan anlamını, kendini var eden yapıdan alıyordu” (Levi-Strauss, 2013, s. 10).

Geertz’e göre “bir halkın kültürü, kendileri de parçalardan oluşmuş bütünler olan metin parçalarından oluşmuş bir bütündür; antropologlar, bu metni, onların ait olduğu insanların omuzları üzerinden okumaya çabalar” (Geertz, 2010, s. 490). Geertz, bir kültürü ancak o kültüre ait olanların birinci elden yorumlayabileceğini ifade etmiştir (Geertz, 2010, s. 30-32).

Geertz’in yorumsal antropolojisinin temel kavramlarından biri olan metin analojisine dayalı olarak ortaya koyduğu *çeviri* tekniği, kültürel öğeleri, ötekinin gözünde anlaşılır kılmaya yönelik bir yorumlama biçimidir. Çeviri, ötekinin mantık biçimini bizim mantık biçimimizle sergilemeye çalışmaktır. Bu bir edebiyat eleştirmeninin, bir şiiri aydınlatmasına benzer bir girişimdir. Bir başka ifadeyle ötekinin görüşlerini bizim sözcük dağarcığımızla anlamlı kılmaya çalışmaktır. Örneğin; *tabu* ortaya çıktığı ve anlam kazandığı bağlamın ötesine taşınmış bir kavramdır (Geertz, 2007, s. 20-23).

Bir antropologun yerel bilgisine aşına olduğu bir bölgede araştırma yapmasının faydaları olduğu gibi bazı sakıncaları da olabilir. Örneğin; araştırmacı kendi ait olduğu etnik grubu ya da dini öne çıkarma ya da gerekmediği halde yüceltme eğiliminde olabilir. Bir başka ifadeyle kişi çalıştığı konuda taraf olma hatasına düşebilir. Dolayısıyla araştırmacının bu konuda hassas olması; bilimsel tarafsızlık ilkesi ve etik değerlere göre çalışmasını yürütmesi gerekmektedir.

### 3.7. Araştırmaya İlişkin Etik Konular

İoanna Kuçuradi, “Etik ve Etikler” (2003) adlı makalesinde etik kavramını üç başlık altında toplamıştır: 1) Ahlak, 2) Belli bir grubun, amaçları doğrultusunda oluşturduğu normların bütünü, 3) Felsefe disiplininin bir dalı (Kuçuradi, 2003, s. 7-9). Aşağıda, Kuçuradi’nin sadece meslek etikleri hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

1900’lü yılların son çeyreğinden başlayarak, meslek etikleri alanında yapılan çalışmalar hız kazanmıştır. Meslek etiklerinin en eskileri bio-medikal veya biotik ve basın alanına aittir. Günümüzde çeşitli meslekler ve hizmet alanları kendilerine has normlar içeren etik bildireleri oluşturma çabasında. Bu bildirelerin amacı, bir mesleği icra eden kişilerin tamamının karar ve eylemleri üstünde etkili olmaktır. Bir başka ifadeyle onları kendi sahip oldukları kültürel ve dini inançlarından bağımsız olarak normlara göre davranmaya teşvik etmektir (Kuçuradi, 2003, s. 7-9).

Akile Gürsoy’un “Antropoloji, İnsan Yerleşimleri ve Etik” (2004), adlı bildirisinin başlıklarından biri “Antropoloji bilim dalının etik konulara bakış açısı ve yeni etik kaygıları”dır. Gürsoy, Sosyal/kültürel antropolojinin temel olarak insan topluluklarını incelediğini ve bu yolla bilime katkı sunduğunu ifade etmiştir. Gürsoy’a göre antropoloji disiplininin araştırma metotları, bir topluma ait bilgilere (semboller, gizemleri, güç odakları, zayıflıkları ve çelişkileri) ulaşmaya uygundur. Antropologların, elde ettikleri bu bilgileri disiplinlerinin öngördüğü etik kurallar içinde kullanmaları gerekmektedir. Aksi halde – özellikle uygulamalı antropolojide olduğu gibi- edinilen bilginin etik olmayan bir biçimde

farklı alanlarda kullanılması söz konusu olabilecektir. Bu hem disipline zarar verir hem de bilimsel bilginin amacı dışında kullanılmasına yol açar (Gürsoy, 2004, s. 19).<sup>13</sup>

Amerikan Antropoloji Derneği 1971’de “AAA: Mesleki Sorumluluk İlkeleri” başlıklı bir bildiri yayınlamıştır. Bildirinin giriş bölümünde antropologların inceledikleri topluluk ve bilime zarar vermekten kaçınmaları gerekliliği üstünde durulmuştur. Etik bildirdede altı mesleki sorumluluk alanı belirlenmiştir: 1) İncelenen Topluma Karşı Sorumluluk, 2) Kamuya Karşı Sorumluluk, 3) Disipline Karşı Sorumluluk, 4) Öğrencilere Karşı Sorumluluk, 5) Sponsora Karşı Sorumluluk, 6) Kendi ve Ev Sahibi Hükümetlere Karşı Sorumluluk (Kottak, 2002, s. 572-573).

TÜBİTAK’ın da 07.11.2015 tarih ve 247 sayılı toplantısı ile yürürlüğe giren “Tübitak Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği” adlı bir etik bildirgesi bulunmaktadır. Bu bildirge sadece antropologlara özgü olmayıp tüm bilim dallarını kapsamaktadır.<sup>14</sup>

Bu çalışmada etik kurallar doğrultusunda yapılan uygulamalar şunlardır:

1. 2010 yılında alana çıkmadan önce gerektiğinde ilgili kişi ve kurumlara beyan edilmek üzere Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölüm Başkanlığından izin yazısı

---

<sup>13</sup> Amerikan Antropoloji Derneğine (American Anthropological Association) bağlı antropologlar, 1940’lı yıllarda Birleşmiş Milletler tarafından oluşturulan İnsan Hakları Evrensel Beyannameyi çalışmalarına, uzak durmuşlardır. Amerikalı antropologların bu çalışmalara katılmak istememelerinin nedeni; tüm dünya kültürlerini kapsayacak “tek tip ve homojen” değerler olamayacağı düşüncesidir. Onlar, *kültürel görecelik (cultural relativity)* bakış açısının bir sonucu olarak ahlak anlayışı ve etik değerlerin, kültüre özgü farklılıklar içerdiği fikrini savunuyorlardı. 1980’li yıllardan başlayarak antropologlar Evrensel İnsan Hakları Beyanname’sinin üstünlüğü ve evrenselliğini kabul etmeye başlamışlardır. Hatta son on yıl içinde ABD’deki Antropoloji Derneği (AAA), antropologlara inceledikleri toplumdaki insan hakları ihlallerine karşı mücadele edilmesi gerektiğini öğütlemiştir (Gürsoy, 2004, s. 18).

<sup>14</sup>Bkz. [http://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/247\\_sayili\\_bk\\_islenmis\\_hali.pdf](http://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/247_sayili_bk_islenmis_hali.pdf) 28.04.16 tarihinde erişildi.

alınmıştır (Bkz. Ek C). 2014 yılına ait izin yazısı ise bölüm sekreterliğinin yönlendirmesiyle Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden alınmıştır.

2. Katılımcılara sözlü olarak çalışmanın amacı ve kendilerinden alınan bilginin kullanılma biçimi anlatılmış ve araştırmaya katılım için onayları alınmıştır. Bu amacı açıklayan metin Ek D'de verilmiştir.
3. Ses kaydı almak ve fotoğraf çekmek için katılımcılardan izin alınmıştır.
4. Konaklanan köye uzak köylerdeki kişilerden görüşme için randevu alınmıştır.
5. Yaşlı katılımcılarla yapılan mülakatlar onları yormamak için genellikle iki aşamada gerçekleştirilmiştir.
6. Katılımcılar, alanda karşılaşılan kişiler ve yardım alınan kişilerle iletişimde özenli olunmuş; araştırma verisinin oluşmasında asıl rolün araştırmacıya değil, kendilerine ait olduğu vurgulanmıştır.

Sonuç olarak, sosyal antropoloji perspektifinden bakıldığında etik, araştırmacı ve araştırma yapılan kültürün temel ahlaki değerlerinden yola çıkılarak oluşturulan prensipleri içermektedir. Antropolojide etik, başta insan olmak üzere, bilime, diğer canlılara ve nesnelere zarar vermeme ilkesi üzerine bina edilmiştir. Yapılacak her bilimsel çalışmada etik kurallara uygun davranmak araştırmacının birincil görevidir. Günümüzde sosyal antropoloji alanında yapılacak bilimsel bir araştırmanın yazılı veya yazısız bazı kurallar çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Sosyal antropolojinin amacı, yerel olguları aydınlatmak ve insanlığın ortak mülkiyeti olan kültüre katkıda bulunmaktır. Bu amaç ancak, antropoloji disiplininin ortaya koyduğu etik sorumlulukları yerine getirmek şartıyla mümkün olabilir.

## 4. ARAŞTIRMANIN ALANI

### 4.1. Kemah ve Köyleri Hakkında Genel Bilgiler

Kemah ve köyleri hakkındaki bilgiler İsmet Miroğlu'nun, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası* (1990); Adem Başıbüyük'ün, *Kemah İlçesinin Coğrafyası* (2004) ve Yılmaz Kurt'un "*Bir Derkenar: Kemah Kitabı*" (1997) adlı kitaplarından alınmıştır. Kemah köylerine ait nüfus, okul, sağlık ocağı vb. bilgiler Yerel Net, Yerel Yönetimler Portalı<sup>15</sup> ve Erzincan Valiliğinin resmi sitesinden<sup>16</sup> alınmıştır.

Erzincan iline bağlı bir ilçe olan Kemah, Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat Bölümü'nde ve deniz seviyesinden 1038 metre yükseklikte bulunmaktadır. Kemah 2298 km<sup>2</sup>'lik yüzölçümü ile Erzincan ilinin en geniş alanına sahip ilçesidir. Kemah'a ait bazı fotoğraflar, Fotoğraf 1.1, 1.2, 1.3'te verilmiştir.

Kemah, doğal süreçlerin ortaya çıkardığı bir kaleye<sup>17</sup> sahip olmasından dolayı tarihin hemen her devresinde stratejik açıdan önemli bir merkez olmuştur. Kemah, 16. yüzyılda sancak merkezi statüsüne getirilerek en parlak dönemini yaşamış, bu yüzyıldan sonra ise

---

<sup>15</sup> 20.04.2016 tarihinde [http://www.yerelnet.org.tr/ilceler/ilce\\_nufus.php?ilceid=198511](http://www.yerelnet.org.tr/ilceler/ilce_nufus.php?ilceid=198511) adresinden erişildi.

<sup>16</sup> 30.04.2016 tarihinde <http://www.erkincan.gov.tr/ilcelerimiz/kemah/> adresinden erişildi.

<sup>17</sup> İnsanlar tarih boyunca korunma amacıyla kaleler inşa etmişler ya da doğal süreçlere bağlı olarak ortaya çıkan yüksekçe bazı tepeleri kaleye dönüştürmüşlerdir. Bunların yanı sıra Kemah Kalesi'nde olduğu gibi tamamen doğal süreçlerin ortaya çıkardığı kaleler de bulunmaktadır. Bu özellikteki kalelerde insan emeğine fazla ihtiyaç duyulmaz. Surlar olmasa bile tek bir giriş dışında kalenin içine ulaşmak çok zordur (Başıbüyük, 2004, s. 353-368).

gerileme dönemine girmiştir. Cumhuriyet Döneminde ilçe, sanayileşme ve şehirleşmenin getirdiği iç ve dış göçle yüz yüze gelmiştir.

Kemah, 1520-1566 yılları arasında idari olarak sancak konumuna getirilmiş ve Erzincan bu süre içinde Kemah'a bağlı bir kaza statüsünde bulunmuştur. Kemah, Osmanlı İmparatorluğu zamanındaki stratejik önemini 1566 yılına kadar muhafaza etmiştir. Ancak, zamanla imparatorluğun sınırlarının genişlemesi, kalenin stratejik öneminin azalmasına neden olmuştur. Kemah, 1566'da sancak statüsünden çıkarılmış ve Erzincan'a bağlı bir kaza konumuna getirilmiştir. Bu statü günümüzde de devam etmektedir.

Kemah'ın ekonomisi tarım ve hayvancılık üstüne kuruludur. Bunların yanı sıra madencilik, ormancılık ve küçük imalat atölyeleri de Kemah ekonomisine fayda sunmaktadır.

Kemah'ın ilçe merkezinde 2000 yılı sayım sonuçlarına göre nüfusun % 93'ü okuma yazma bilmektedir.

Erzincan ve çevresinde tarih boyunca birçok kere şiddetli depremler yaşamış ve bu depremler bölgede yoğun göçlerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Erzincan, tarihin ilk devrelerinden itibaren Türkiye'nin başka hiçbir bölgesinde görülmeyen sıklıkta ve şiddette depremlere maruz kalmıştır. Erzincan'da son bin yılda otuza yakın deprem tespit edilmiştir. Erzincan'da 27/28 Aralık 1939'da şiddeti ve verdiği kayıplar nedeniyle dünya deprem tarihine geçen bir deprem meydana gelmiştir. 7.9 şiddetindeki bu deprem sonucunda çevre iller de dâhil olmak üzere 32.962 kişi hayatını kaybetmiş, yaklaşık 100.000 kişi yaralanmıştır. Depremde yıkılan bina sayısı ise yine çevre illerle beraber 116.720'dir. Erzincan'da 1941, 1966, 1967, 1983 ve 1992 yıllarında da çeşitli şiddetlerde depremler meydana gelmiştir. Bu depremler içinde en şiddetlisi 1992 yılında meydana gelen depremdir. 6.8 şiddetindeki bu depremde 653 kişi yaşamını yitirmiş, 850'si ağır olmak üzere 3850 kişi yaralanmıştır (Başbüyük ve Gül, 2011, s. 227-234).

Kemah ilçe merkezi Karasu ırmağı kenarına kurulmuştur. İlçenin etrafı dağlarla çevrilidir. Kemah'a bağlı köyler Karasu ırmağı etrafında ve Munzur dağları eteklerine kurulmuşlardır. İlçede beş bucak bulunmaktadır. Kemah'a bağlı bucaklar ve bu bucaklara bağlı köy ve mezra sayısı şöyledir: Kemah İlçesi Merkez Bucacı (18 köy, 2 mezra), Alp Bucacı (21 köy, 7 mezra), Doğanbeyli Bucacı (16 köy, 4 mezra), Bozoğlak Bucacı (9 köy, 8 mezra) ve Oğuz Bucacı (8 köy, 3 mezra).<sup>19</sup> Kemah'ın bazı köylerine ait fotoğraflar, Fotoğraf 2.1, 2.2, 2.3, 2.4, 2.5, 2.6, 2.7, 2.8, 2.9'da verilmiştir.

Kemah'a bağlı köyler ortalama 25 haneli ve 88 nüfusludur.

2015 değerlendirmelerine göre merkezde 2.632, köylerde 4.544 olmak üzere Kemah'ta 7176 kişi yaşamaktadır.

Araştırma kapsamında mülakat ve katılımcı gözlem yapmak amacıyla 2010 ve 2014'de Erzincan ve Kemah merkez ile Kemah'ın Aktaş, Ayrancınar, Cevizlik, Çamlıyayla, Dedeoğlu, Doğanbeyli, Dutlu, Elmalı, Ilgarlı, Kerer, Kömür, Kutluova, Özdamar, Yardere köyleri ziyaret edilmiştir.

İstanbul'da, Erzincan'da ve Kemah'ta görüşülen katılımcıların ait oldukları köyler; Doğan, Bozoğlak, Eskibağlar, Karadağ, Kedek, Kemeryaka, Mermerli, Yücebelen'dir.

---

<sup>19</sup> 1923-70 yılları arasında önemli bir mülki idare birimi olarak görülen bucaklar günümüzde eski işlevlerini yitirmişlerdir. Bucaklar günümüzde hukuki olarak statülerini sürdürmektedirler (Küçükyağcı, 2003, s.4).

#### 4.1.1. Ziyaret Edilen Köyler Hakkında Genel Bilgiler

Araştırma kapsamında ziyaret edilen köylerden 12'si (Aktaş, Cevizlik, Çamlıyayla, Dedeoğlu, Doğanbeyli, Dutlu, Elmalı, Ilgarlı, Kerer, Kutluova, Özdamar, Yardere) Doğanbeyli Bucağına; 2'si ise Kemah ilçe merkezine bağlıdır (Ayranpınar ve Kömür).

Aktaş: Doğanbeyli Bucağına bağlı olan Aktaş, Kemah'a 35 km uzaklıktadır. Aktaş Köyü adını, köy sınırları içinde bulunan bir kayadan almıştır. Köyde bulunan Hamperi Pınarı adı verilen akarsu, Aktaşlılar tarafından kutsal kabul edilmekte ve pınarın etrafındaki mahlep (yaban kirazı) ağaçlarına çaput bağlayıp dilek dilemektedirler. Köyde çam ve ardıç ağaçları bulunmaktadır. Aktaş'da çeşitli meyve ve sebze yetiştirilmektedir. Köylülerin geçim kaynağı ise hayvancılık ve süt ürünleridir. Köyde elektrik ve su şebekeleri bulunmaktadır.

Ayranpınar (Marik): Ayranpınar, Kemah ilçe merkezine bağlıdır ve ilçeye 11 km uzaklıktadır. Ayranpınar adını, Yukarı Göl adı verilen akarsuyun berraklığından almıştır. Köyün girişinde Buz Pınarı denilen bir pınar bulunmaktadır. Bu pınarın suyu köylülerin“in” dedikleri derin mağaralardan gelmektedir. Yaz aylarında sürekli buz tutan bu mağaralarda eskiden deri tulum peynirleri muhafaza edilmekteymiş. Ayranpınar'da tahıl ürünleri yetiştirilmektedir. Köyde faal olmayan bir ilkokul ve sağlık ocağı bulunmaktadır. Köyde elektrik, su şebekesi ve kanalizasyon mevcuttur.

Cevizlik (Liç): Kemah'a 23 km mesafede olan köy üç mahalleden oluşmaktadır: Ahur, Liç ve Bahçe. Cevizlik, Doğanbeyli bucağına bağlıdır. Köy adını, 1970'li yıllara kadar sahip olduğu asırlık ve yüksek verime sahip ceviz ağaçlarından almıştır. 1970'de köyde bulunan yaklaşık 700 ceviz ağacı, kerestesinden kar etmek amacıyla bir tüccar tarafından kestirilmiştir. Cevizlikte faal olmayan bir ilkokul bulunmaktadır. Köyde su ve elektrik şebekesi mevcuttur.

Çamlıyayla (Minkar): Kemah'a 17 km mesafede olan Çamlıyayla, Doğanbeyli bucağına bağlıdır. Kemah'ın eski kaymakamlarından ve "*Bir Derkenar: Kemah Kitabı*"nın yazarı olan Yılmaz Kurt'a göre köyün yeni adı bir yüzbaşı tarafından yanlışlıkla koyulmuştur; çünkü köyü çevreleyen ağaçlar çam değil, ardıç ağaçlarıdır. Minkar çayının yanında, içinde bazı hayvan resimlerinin bulunduğu söylenen bir mağara mevcuttur. Çamlıyayla'da faal olmayan bir ilkokul bulunmaktadır. Köyde su ve elektrik şebekesi mevcuttur.

Dedeoğlu (Salut): Kemah'a 32 km uzaklıkta olan Dedeoğlu Köyü, Doğanbeyli Bucağına bağlıdır. Bu köyde hemen her ailenin kendine ait bir mezarlığı bulunmaktadır. Köyün 14 mezarlığı vardır. Köyde tahıl ürünleri, meyve ve sebze yetiştirilmektedir. Köyde faal olmayan bir ilkokul mevcuttur. Dedeoğlu'nda su ve elektrik şebekesi bulunmaktadır.

Doğanbeyli (Ermelik-Ermenik): Doğanbeyli Bucağının merkez köyü olan Doğanbeyli, Kemah'a 22 km uzaklıktadır. Köy "Ziyaret" adı verilen ve kutsal olduğuna inanılan bir kaynak suyunun etrafında kurulmuştur. Köylüler, gerçekleşmesini istedikleri dileklerini bu suyun başında kurban keserek ve dualar ederek dile getirirlermiş. Köyde, faal durumda bir sağlık evi ve ilköğretim okulu bulunmaktadır. Köyde su, elektrik şebekeleri ve kanalizasyon sistemi mevcuttur. Doğanbeyli'de son yıllarda yetiştirilen ceviz bahçeleri önemli bir yer tutmaktadır.

Dutlu (Çörencil): Doğanbeyli Bucağına bağlı olan Dutlu, Kemah'a 12 km uzaklıktadır. Köy, adını topraklarında yetiştirilen çok sayıdaki dut ağaçlarından almıştır. Köyde faal olmayan bir ilkokul bulunmaktadır. Dutlu'da elektrik ve su şebekeleri mevcuttur.

Elmalı: Elmalı köyü, Doğanbeyli Bucağına bağlı ve Kemah'a 31 km uzaklıktadır. Köyde meyve ve sebze yetiştirilmektedir. Köyde faal olmayan bir ilkokul bulunmaktadır. Elmalı'da elektrik ve su şebekeleri mevcuttur.

Ilgarlı (Poğginer): Doğanbeyli Bucağına bağlı Ilgarlı Köyü, Kemah'a 19 km uzaklıktadır. Köyde çeşitli meyve ve sebze yetiştirilmektedir. Ilgarlı'da elektrik ve su şebekeleri mevcuttur.

Kerer: Doğanbeyli Bucağına bağlı Kerer Köyü, Kemah'a 27 km mesafededir. Köyün geçim kaynağı, hayvancılıktır. Köyde bir ilköğretim okulu ve sağlık ocağı bulunmaktadır. Kerer'de elektrik ve su şebekeleri mevcuttur.

Kömür (Mamur): Kemah ilçe merkezine bağlı köylerden biri olan Kömür Köyü Kemah'a 7 km uzaklıktadır. Kömür Köyü'nün en önemli özelliği geçmişi çok eski devirlere dayanan Kemah Tuzlasının bu köyde olmasıdır. Kemah Tuzlası, Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesinde* de geçmektedir. Tuzla günümüzde de faaliyetini sürdürmektedir.

Kutluova (Salamat): Doğanbeyli Bucağına bağlı Kutluova, Kemah'a 24 km uzaklıktadır. Köyde sebze, meyve ve çeşitli tahıl ürünleri yetiştirilmektedir. Kutluova'da faaliyette olmayan bir ilkokul bulunmaktadır. Köyde elektrik ve su şebekesi vardır. Kutluova'nın Gamerik adlı bir de mezarası bulunmaktadır.

Özdamar (Kiğarı): Doğanbeyli Bucağına bağlı Özdamar Köyü, Kemah'a 21 km uzaklıktadır. Köyde çeşitli sebze ve meyve yetiştirilmektedir. Köyde ceviz yetiştiriciliği önemli bir yer tutmaktadır. Özdamar Köyü'nde elektrik ve su şebekeleri bulunmaktadır.

Yardere (Hoperek): Doğanbeyli Bucağına bağlı Yardere, Kemah'a 30 km uzaklıktadır. Yardere'nin geçim kaynağı, hayvancılık ve süt ürünleridir. Köyde elektrik ve su şebekeleri bulunmaktadır.

#### **4.1.2. İstanbul, Erzincan ve Kemah'ta Görüşülen Katılımcıların Köyleri Hakkında Genel Bilgiler**

İstanbul, Erzincan ve Kemah'ta görüşülen katılımcıların ait oldukları köylerden Bozoğlak, Bozoğlak Bucağının merkez köyüdür. Doğan Köyü, Alpköy bucağına; Eskibağlar, Karadağ, Kemeryaka, Mermerli Kemah ilçe merkezine; Kedek Köyü, Doğanbeyli Bucağına; Yücebelen Köyü ise Oğuz bucağına bağlıdır.

Bozoğlak (Yukarı İhdik): Bozoğlak Bucağı merkez köyü olan Bozoğlak, Kemah'a 35 km uzaklıktadır. Bozoğlak, çeşitli sebze, meyve ve tahıl ürünleri yetiştirmeye elverişli topraklara sahiptir. Köyde sağlık ocağı ve ilköğretim okulu bulunmaktadır. Bozoğlak'da elektrik ve su şebekeleri mevcuttur.

Doğan (Tortan): Alpköy Bucağına bağlı ve Kemah'a 26 km uzaklıktadır. Köyün civarında zengin su kaynakları bulunmakla beraber, nüfusun yetersizliğinden dolayı köyde tarım yapılamamaktadır. Doğan Köyü'nde faal olmayan bir ilkokul bulunmaktadır. Köyde elektrik ve su şebekeleri mevcuttur.

Eskibağlar (Postu): Eskibağlar Köyü, Kemah ilçe merkezine bağlıdır ve ilçeye uzaklığı 9 km'dir. Günümüzde Eskibağlar, İstanbul'da yaşıyan köylülerin yazları geldikleri

mamur bir köy görünümündedir. Köyde ilköğretim okulu bulunmaktadır. Köyde elektrik, su şebekesi ve kanalizasyon mevcuttur.

Karadağ (Erkağan): Karadağ Köyü, Kemah ilçe merkezine bağlıdır ve ilçeye 23 km uzaklıktadır. Köyde zengin linyit yatakları mevcuttur. 1980'li yıllarda köylüler, Kışla mevkiinden linyit kömürü çıkarıp satarlarmış. Köyde faal olmayan bir ilkokul ve sağlık evi bulunmaktadır. Karadağ'da elektrik, su şebekeleri ve kanalizasyon mevcuttur.

Kedek: Doğanbeyli Bucağına bağlı olan Kedek, Kemah'a 85 km uzaklıktadır. Kedek, Refahiye sınırında olup Kemah'a en uzak köydür. Köyün geçim kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Köyde faal olmayan bir ilköğretim okulu bulunmaktadır. Kedek'te elektrik, su şebekeleri mevcuttur. Köy sınırları içinde bulunan Mahmut Öldüren Dağı'ndaki bir mezar, köylüler tarafından kutsal sayılmakta ve köylüler, çeşitli vesilelerle burada kurban kesip dua etmektedirler.

Kemeryaka (Çınarıç): Kemah ilçe merkezine bağlı olan Kemeryaka Köyü, ilçeye 12 km uzaklıktadır. Köyün geçim kaynağı, hayvancılıktır. Kemeryaka'da faal olmayan bir ilköğretim okulu bulunmaktadır. Köyde, elektrik, su şebekeleri mevcuttur.

Mermerli (Herdif): Mermerli Kemah ilçe merkezine bağlı ve ilçeye 12 km uzaklıktadır. Acemoğlu Boğazı'na nazır ve Kemah ilçesinin en kalabalık köyü olan Mermerli, adını etrafındaki mermerli Munzur kayalıklarından almaktadır. Mermerli'de bir sağlık evi ve ilköğretim okulu bulunmaktadır. Köyde su ve elektrik şebekeleri mevcuttur.

Yücebelen (Üskübürt): Oğuz bucağına bağı olan Yücebelen, Kemah'a 16 km uzaklıktadır. Köyün geçim kaynağı hayvancılıktır. Köydeki ilköğretim okulu faal durumdadır. Yücebelen'de elektrik ve su şebekesi bulunmaktadır.



## 5. BULGULAR

### 5.1. Doğum Ritüelleri

#### 5.1.1. Kısırlık ve Kısırlığa İlişkin Uygulamalar

Kemahlıların şehir yaşamına henüz aşına olmadıkları ve herhangi bir sağlık hizmetinden faydalanamadıkları 1970’li yıllardan önce kısırlık; kadına, eşine ya da yakın akrabalarına ait bir eksiklik ve küçümseme nedeni olarak görülmüştür. Kısırlık bir ailedeki tüm bireyleri etkilemekle beraber, en çok kadının bireysel ve toplumsal konumuna zarar vermektedir. Bir kadının çocuk sahibi olamaması kocasının tekrar evlenmesine de imkân tanır.

Çocuk sahibi olamayan Kemahlı kadınlar, kısırlığın giderilmesi için bazı dini uygulamalara başvurduklarını anlatmışlardır. 60 ve üstü yaş grubundaki katılımcıların kısırlığı gidermek için başvurdukları dinsel uygulamalar şöyle sıralanabilir: Kutsal sayılan mezarları, ırmakları ve taşları ziyaret etmek, dua okutmak, düşmanları tarafından yapıldığına inanılan büyüleri çözdürmek, kurban kesmek, kurban adamak...

Bazı katılımcılar, kısırlığa çare bulmak amacıyla kutsal mezarları ziyaret ettiklerini ifade etmişlerdir.

“Biz evlendikten sonra uzunca bir zaman çocuğumuz olmadı. Hatırladığım üç, dört yıl. Sonra biz ziyaretlere gittik, adaklar adadık, dualar ettik. Allah dualarımızı kabul etti, hamile kaldım. Kemah’a

Sultan Melik'e<sup>20</sup> gittik. Zaten kaynanam bizi her sene oraya dua etmeye, kurban kesmeye götürürdü” (Elif Ç., 1940, Ev kadını, Yardere).

Bir rüyadan hareketle mezarlık ziyaretine gitmek ve kurban kesmek de kısırlığı giderme biçimi uygulamaları arasındadır. Aşağıda verilen örnekte görüleceği gibi köylüler arasında ilahi bir uyarı sayılan rüya, birçok konuda olduğu gibi kısırlığı gidermede de yol gösterici kabul edilmektedir.

“Amcamın kızı gelip diyor ki ‘Amca bir rüya gördüm, işte siz oraya gidip bir kurban adarsanız, keserseniz sizin bir oğlunuz olacak’ diyor. Babam günün şartlarına göre götürüp bir tane teke kurban kesiyor, ondan sonra ben oluyorum. İsmim... O dağda öldürülen o zatın ismini koyuyorlar: Mahmut<sup>21</sup> diye... Bizim orada derler ki ‘Koçla kurbanla oldun’” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

Kemahlılar arasında kısırlık, ancak 1970’li yıllarda başlayan yoğun göçlerden sonra bir sağlık sorunu olarak algılanmaya başlanmıştır. Şehirde sağlık hizmetlerinden az ya da çok faydalanan Kemahlılar, kısırlık sorununu çözmek için de hastanelere başvurmaya başlamışlardır. Ancak, bu değişim tıbbi yöntemleri tamamıyla kabul etme anlamı taşımamakta, bu uygulamaların yanı sıra geleneksel yöntemlerden de medet umulmaya devam edilmektedir.

Önceleri kısırlık ve kısırlıktan dolayı doktora gitmek ayıp sayılmaktadır. Bazı katılımcılar bu geleneksel düşüncüyü reddetmiş ve tedavi görerek çocuk sahibi olmuşlardır.

---

<sup>20</sup> Sultan Melik/Melek Türbesi, Kemah’ın merkezinde bulunmaktadır.

<sup>21</sup> Kemah, Kedek Köyü’nde bulunan Mahmut Öldüren Dağı’nın zirvesindeki bir mezar köylülerce kutsal sayılmaktadır.

“Eskiden böyle şeylerden utanırlardı, hem çocuk sahibi olmamaktan hem de doktora gitmekten. Bizim öyle bir şeyimiz olmadı kesinlikle, ben tedaviye ilk önce kendim başladım, sonra da eşim gitti (...) 1987 yılında eşim hamile kaldı büyük kızıma...” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

Katılımcılardan bazıları, çocuk sahibi olamayan bazı çiftlerin kendi ailelerinden evlatlık aldıklarını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar da resmen olmasa da kendi ailelerinden bir çocuğu sahiplenerek büyütmüşlerdir.

“Eşim buraya bir buçuk yaşındayken gelmiş, bizim komşunun çocuğu olmayınca (onu) evlatlık almışlar. Onlar iki bacı, iki kardeşe gelmişler... Bayburt'tan iki bacı, ikisinin de çocuğu olmamış Allah'ın hikmetinden. Bu sefer erkek kardeşleri, onların da altı-yedi tane çocukları var, bu kızı bir buçuk yaşındayken bunlara evlatlık vermişler. S. E. de -Allah rahmet eylesin öldü- bu kızı kendi üstlerine kaydetmiş. Büyüdüğü zaman anne babasını tanımıyor, bunları tanıyor. Ben de öyle biliyorum” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

Katılımcılardan biri, kızının kısırlığı gidermek için tüp bebek de dâhil olmak üzere birçok tedavi yöntemi denediğini, buna rağmen çocuk sahibi olamadığını ifade etmiştir. Katılımcı, bu durumu yazgı olarak nitelendirmekte ve kızı için hayırlısının bu olduğuna inanmaktadır.

İstanbul'da büyümüş ve evlenmiş katılımcılardan biri de çocuk sahibi olamasaydı bu durumu kabul edip yetimhaneden bir çocuk alarak büyütebileceğini belirtmiştir.

“Aslında ben ve eşim normal yoldan çocuk sahibi olamasaydık eğer, hiç zorlamazdım koşulları... Yani kısırlık tedavisi falan yaptırmazdım; gider yetimhaneden kimsesiz bir çocuk alıp bakardım” (Aziz K., 1965, Matbaacı, Doğan).

### **5.1.2. Gebelik Yaşı ve Sayısı**

Gebelik sayısı ve yaşı; kadının yaşına, sosyal ve ekonomik şartlarına, eğitimine ve en önemlisi de yaşadığı yere göre değişiklik göstermektedir. İstanbul'da doğup büyüyen ya da yaşamının büyük bölümünü İstanbul'da geçiren katılımcılar ile Kemah'ta doğup büyüyen katılımcılara ait gebelik sayıları ve yaşları arasında farklılıklar görülmektedir. Katılımcıların gebelik sayısı ve yaşına ilişkin tablo, Tablo 2'de verilmiştir.

### **5.1.3. Doğum Öncesi**

#### **5.1.3.1. İlk Gebelik ve Hissettirdikleri**

Kemah köylerinde ve İstanbul'daki katılımcıların çoğu, evlendikten kısa bir süre sonra hamile kaldıklarını ifade etmişlerdir. Evlendikten sonra mümkün olduğunca erken hamile kalmak hem evlenen çiftlerin hem de ailelerin ortak arzuları olarak görülmektedir.

Kemah köylerinde ve İstanbul'da yaşayan katılımcıların tamamı ilk hamileliklerini sevinçle karşıladıklarını ifade etmişlerdir. İlk hamilelik, kadın ve erkek açısından doğurganlığın kanıtlanması biçiminde de değerlendirilmektedir.

Kemah köylerinde hamilelik yaşamın normal seyri içinde değerlendirilen bir olgudur. Bundan dolayı hamile kadın, bu süreci, bir sağlık sorunu yoksa alışılmış işlerini yaparak geçirir. İstanbul'daki katılımcıların hamileliği aynı doğallık içinde görmedikleri tespit edilmiştir.

### 5.1.3.2. Hamileliğin Açıklanması

Hamileliklerini Kemah'ta geçiren katılımcıların çoğu âdetleri gereği gebeliklerini aile büyükleri anlayıncaya kadar onlardan sakladıklarını belirtmişlerdir. Bu durum hamileliklerini İstanbul'da geçiren kadınlar ile evlendikten uzun zaman sonra hamile kalan kadınlarda farklılık göstermektedir. İstanbul'da ve Kemah'ta yaşayan bazı katılımcılar hamileliğin hemen açıklanmasının hoş karşılanmadığını ifade etmişlerdir.

“Âdeti bu, önceden hiç kimseye söylenmiyor. (...) sonra kendi arkadaşlarına, akranlarına, akrabalarına söylüyorsun. Kayınvalidene falan zaten söyleyemezsin çünkü utanırsın. (...) Eşim hamile olduğumu duyunca normal karşıladı, yani şimdiki gibi ‘ay hamileyim, çocuğum olacak’ falan öyle bir şey yok” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

“(…) Onların zaten hamile olduğumdan haberi olmazdı. Benim çocuk doğdu da kaynatam bildi. Hiç göstermedim. Köylerde ayıptı eskiden, hiç kimseye demezdik. Yani hamilelik ayıp değil de ama öyle şimdiki gibi hemen benim ‘Bebeğim var!’, ‘Ben hamileyim!’, ‘Ben âdetten kesildim...’ Şimdi bebek karnına düşer düşmez meydanda. Ben aşermedim, bu yüzden de kimse bilmedi” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

Uzun yıllar boyunca çocuk sahibi olamayan bir katılımcı, eşinin belli tedavilerden sonra hamile kalmasından büyük bir mutluluk duyduklarını anlatmıştır. Bu haberin ailede aylarca bayram sevinci yaşanmasına neden olduğunu belirten katılımcı, bebek müjdesiyle beraber “herkesin yaşadığı güzellikleri” kendilerinin de yaşadıklarını belirtmiştir.

“Tabii eşimin o ilk hamilelik süreci, doktora gitmesi, doktordan o müjdeli haberi bana getirmesi, bir anda bizde ve ailede büyük bir sevinç yaşandı. (...) Herkesin yaşadığı güzellikleri bizler

de yaşadık. (...) bir ağacın meyve vermesi gibi çocuk sahibi olmak, evde bir şenlik oldu, bir güzellik... Eve neşe geldi, heyecan geldi” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

### **5.1.3.3. Hamilelikte Eş ve Aile Bireylerinin Kadına Karşı Tavrı**

Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi Kemah köylerinde hamilelik, yaşamın doğal akışını kesintiye uğratacak ve özel önlemler almayı gerektirecek bir süreç değildir. Bu nedenle eş ve aile bireyleri hamilelikte kadına farklı davranmazlar. Hamile kadınların büyük bir çoğunluğu, güçleri yetsin ya da yetmesin evde ve tarlada yapılması gereken tüm işleri yapmışlardır. Özellikle, eşleri askerde olan kadınlar ile eşleri şehir dışında çalışan kadınların sorumlulukları daha fazladır.

Hamileliklerini köyde geçiren katılımcılardan bazıları, özellikle yaşı 60’ın üstünde olanlar, aile büyüklerinin hamilelikleri boyunca kendilerine hiçbir şekilde farklı davranmadıklarını ve evde en ağır işler de dâhil olmak üzere her işi yaptıklarını ifade etmişlerdir. Ailelerin bu tavrının, çocuk sayısının fazla, işgücünün ise yetersiz olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Kemah köylerinde ve İstanbul’da uzun yıllar sonra hamile kalan kadınların en fazla özen gösterilen kadınlar oldukları görülmektedir.

Hamileliklerini 1960’lı yıllarda geçiren bazı katılımcılar dokuz ay boyunca buğday, arpa ve ot biçmek, su taşımak, hamur yoğurmak, çuval taşımak, badana yapmak, ekmek pişirmek vb. işleri yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu katılımcılar, köylerindeki kadınların çoğunun hamileliklerini aynı koşullarda geçirdiğini ve bu durumun normal kabul edildiğini

ifade etmişlerdir. Katılımcılardan biri ise eltilsinin bir gün akşama kadar buğday biçtiğini, akşam eve dönerken de yolda doğum yaptığını anlatmıştır:

“O işleri yaparken ben, bir şey yapmadılar. Çünkü eltilerim de yani herkes aynı şeyi yaşamış. Yani bu durum o zaman normal geliyordu. ‘Hamiledir iş yapmasın’ diye bir şey yok. Hepimiz beraber, aynı yerde çalışıyoruz. Sırtımıza buğday çuvalı kaldırır, götürür, getirirdik. Ağır da kaldırırız. Mesela; benim elim tarlada akşama kadar ekin biçmiş, akşam gelirken yolda doğurmuş. Yaylalardan dönerken yolda bir kulübe varmış davarları koydukları. Kadıncağız oraya girmiş, yolda doğurmuş... Öyleydi yani, akşama kadar ekin biçiyorlardı, akşam gelip doğum yapıyorlardı. Sadece bana özel bir şey değildi” (Müzeyyen A., 1938,Ev kadını, Kerer).

Yine aynı yıllarda hamile olan bazı katılımcılar, hastayken bile çalışmak zorunda kaldıklarını, hatta kendilerine çok ağır gelen bazı işleri dahi yaptıklarını ifade etmişlerdir. Ancak, yapılan bu ağır işler bazen anne ve bebeğin yaşamını tehlikeye sokacak boyutlara varabilmektedir. Sağlık sorunlarının da bazen yeterince önemsenmediği ve en fazla köy ebelerine başvurulduğu görülmektedir.

“Aşermek, hasta olmak köylük yerde çalışmaya engel değil! Daha doğrusu ben her işi yapmak zorundaydım... Yani hamile olduğumda her işi yaptım. Köylük yerde ne yapılacaksa yaptım. Ama ilk çocuğuma beş aylık hamileyken ağır bir şeyler kaldırdım ve birdenbire sancıldım. Dayanılmaz bir sancıydı... Köyün ebesine göturdüler beni, çocuk eğilmiş, onu düzeltti. Sancım kesildi” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

Bazı katılımcılar hamileliklerinde badana yapmak gibi daha çok erkek gücü gerektiren işleri de yaptıklarını ifade etmişlerdir. Gücü yetsin yetmesin, iş yapma konusunda çok gayretli olan Kemahlı kadınların bundan çok da yüksünmedikleri görülmektedir.

“(…) Şu içerideki koca ambarın tepesine çıkıyorum, sabah buraları badana ettim, akşamına doğurdum. Birine ekme yaparken sancılandım…” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

“Evde yapılacak her şeyi yapardım, ilk çocuğumu doğurduğumda akşama kadar harmanda makine çevirmiştım… Sonra sancım tuttu, odaya çıktım kendi kendime doğum yaptım” (Saliha D., 1944, Ev kadını, Ilgarlı).

Bir erkek katılımcı, köylerinde hamile kadınların -özellikle yaz aylarında- mecburen çalıştıklarını söylemiştir. Katılımcı, bunun olumsuz bir şey olmadığını, aksine çalışan kadınların daha rahat doğum yaptıklarını ifade etmiştir.

“(…) şimdi, kadınlar hamilelikte çok hareketlidir, çalışırlar… Bu anne için iyi bir şeydir, rahat doğum yaparlar. Çocukları da sağlıklı olur. Ben çocukken, gençken çok duyardık tarlada doğum yapan kadınları… (Fahrettin K.. C., 1960, Çiftçi, Dedeoğlu).

Bir diğer erkek katılımcı da köylerinde hamile kadına gösterilen aşırı hassasiyetin hoş karşılanmadığını, hatta kınandığını ifade etmiştir. Katılımcıya göre bu durum biraz da kadının işgücüne duyulan ihtiyaçla ilgilidir. 1981 yılında evlenen bu katılımcı, köylülerinin baskısından çekindiği için hamileliği boyunca eşine ağır olmayan bazı işler yaptırdıklarını ifade etmiştir.

“Az da olsa dışarı işi de yapıyor, fazla hassasiyet de kınanıyor köyde. Yani hayata devam edecek, hamileliği doğal alıyorlar” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

Şehir kültürüyle tanışmak, Kemahlıların yaşamında, birçok konuda olduğu gibi hamile kadına bakış açısında da farklılıklar getirmiştir. Şehirde insan gücüne dayalı işlerin azalması,

kadınların az ya da çok tıbbi yardım almaya başlamaları hamilelik şartlarına da olumlu bir biçimde yansımıştır.

Hamileliklerini İstanbul'da geçiren (1960-1970'li yıllar) bazı katılımcılar, Kemah'ta yaşayan kadınların aksine aile bireylerinin gebelikleri boyunca kendilerine özenli davrandıklarını ifade etmişlerdir. Bu değişimde, doğum kontrol yöntemlerinin öğrenilmesi ve gebelik sayısının düşmesinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca, kadın daha önce bir düşük yapmışsa aile büyükleri ona daha çok özen göstermektedirler.

Bazı katılımcılar, hamilelikleri boyunca, eşlerine yardımcı olduklarını belirtmişlerdir. Erkekler eşlerine; alışveriş, yemek yapmak ve çocuk bakmak konularında yardımcı olmaktadır.

“Eşimin hamileliği boyunca ona her konuda yardımcı oldum. Çünkü o da çalışıyordu, ben de çalışıyordum ve ev işlerinin sorumluluğunu ona bırakmak olmazdı. Çocukların doğumundan sonra da çocuklarla ilgili işleri paylaşarak yapıyorduk” (Aziz K., 1965, Matbaacı, Doğan).

Günümüzde Kemah'ta yaşayan bir katılımcı, hamilelikte kadına bakışı şöyle aktarmıştır:

“Bizde evin bütün işleri birlikte yapılır. Yani işlerin tamamı geline yaptırılmaz. Hamile kadına özen gösterilir. Hamile kadınları Erzincan'a, Kemah'a, sağlık ocağına götürürüz,

kontrollerini yaptırırız. Devamlı kontrol altındadır. Eskiden de köy ebeleri bakardı...”  
(Hürriyet K., 1981, Muhtar, Mermerli).

#### 5.1.3.4. Cinsiyet Beklentisi

Kemah köyleri ve İstanbul’da yaşayan katılımcıların çoğu, erkek çocuk sahibi olmak istemektedirler. Bazı anlatılarda görüleceği gibi erkek çocuk sahibi olmak bazen ana-babadan ziyade kayınvalide ve kayınpederin arzuladıkları bir şeydir. Ayrıca, uzun yıllar bekledikten sonra bir erkek çocuğuna sahip olmak büyük bir mutluluk vesilesi olarak görülmektedir.

“Kayınvalide, kayınpeder mutlaka erkek istiyorlardı (...) On sene sonra işte A. E. oldu, (...) Doğduğu zaman bayram etti sülale, değil ki amcalar, o gün hastanede şölen vardı yani... Büyük bir şölen... Ablam dedi ki: ‘Babası hastanede hemşirelere durmadan para dağıtıyor.’ Büyük bir sevinç yaşandı” (İnayet İ., 1954, Ev kadını, Özdamar).

Bazı erkek katılımcılar; kendilerinin değil, eşlerinin ısrarla erkek çocuk sahibi olmayı arzuladıklarını belirtmiştir. Bu katılımcılardan birinin eşi, erkek çocuk sahibi olmak için beş kez doğum yapmış fakat çocuklarının hepsi kız olmuştur.

“O zamanlar zaten belli olmuyordu cinsiyet, benim bir beklentim yoktu ama eşim hep erkek çocuk isterdi. Beş çocuk olmasının nedeni de o zaten. Ben istemiyordum, iki tane oldu mu ‘Tamam.’ demiştim. Hanım ‘İlle bir tane daha olsun, oğlan olsun.’ diye ona uğraştı yani... (...) Benim annem de ille ‘Oğlan olsun.’ dedi” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

Katılımcıların bazıları cinsiyet konusundaki beklentileri çok anlamlı bulmadıklarını, “Allah’ın takdiri ne ise” ona inanıp, onu beklediklerini belirtmişlerdir.

“Bizim köyde, iki-üç aile hariç erkek çocuk istendiğini duymadım. İlle de erkek olsun diye bir şey yok” (Hürriyet K., 1981, Muhtar, Mermerli).

“Ben hiç erkek çocuk beklemedim, Mevla’m ne verdiyse kabulüm. Cinsiyet ayrımı yapmak ve ille ‘kız, oğlan’ olsun demek boş bir beklenti... Benim annemin, babamın düşüncesi de böyleydi” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

Katılımcılardan biri, erkek çocuk beklentisini erkeğin koruyuculuğu ile ilişkilendirerek açıklamıştır:

“Ben önce ‘Hayırlısı olsun.’ dedim ama erkek olsa daha iyi... Aile büyüklerinin beklentisi de böyledir, erkek olursa memnun olurlar. İlk çocuğun erkek olması kardeşleri için de iyi bir şey. Erkek çocuk, kardeşlerine yani doğacak çocuklara bakar, korur, kollar...” (Metin T., 1965, Tuz üreticisi, Cevizlik).

Katılımcıların bazıları oğlan doğuramadıkları için eşlerinin, aileleri tarafından yeni bir evliliğe teşvik edildiklerini belirtmiştir. Bu teşvikler sonucu bazı erkekler eşlerinin üstüne kuma getirmiştir.

Bazı katılımcılar üst üste kız çocuk doğurmuşlar ve bundan dolayı eşleri de dâhil olmak üzere aile büyüklerinin haksız muameleleriyle karşılaşmışlardır. Bu kadınlar kız çocuk doğurdukları için küçük görülmüş ve doğum sonrası ziyaretlerine gidilmemiştir.

“(…) Hiç kimse gelmiyor yanıma, kız doğurmuşum diye yavrum... Kocam da gelmiyor, o da küstü. (...) Toprağı haber götürmesin, neymiş oğlan olacakmış! Onu cenabı Allah verecek...” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcılardan biri de erkek çocuk sahibi olmak istediklerini, olamadıklarında da kızlarını, erkek çocuğu gibi yetiştirdiklerini belirtmişlerdir.

“Hakikaten erkek gibi de yetiştirdik, babası onu maçlara falan da götürürdü”(İnayet İ., 1954, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcıların bazıları, çocuklarının kız ya da oğlan olmasını önemsemediklerini, sadece onların hayırlı evlatlar olmalarını arzu ettiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca, bazı katılımcılar, kız çocuğu büyütüp iffetiyle gelin etmenin dinen büyük bir vazife olduğunu söylemişlerdir.

“Allah hayırlısını versin. Ben çocuğu kız, erkek diye ayırmam. Erkek çocuklar daha haşarı olurlar. Kız çocuğu daha iyidir ama onun da mesuliyeti vardır. Bir adamın üç kız çocuğu oldu mu göğe sancak açılırmış, onları iffetiyle namusuyla evlendirirsen en büyük mükâfatlara nail olursun” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

Bazı erkek katılımcılar çocuğun cinsiyetini önemsemediklerini, özellikle doğum esnasında bunu hiç düşünmediklerini ifade etmişlerdir. Onlar için önemli olan doğumun sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesidir.

### **5.1.3.5. Erkek Çocuk Sahibi Olabilmek İçin Yapılan Bazı Uygulamalar**

Bazı Kemahlıların erkek çocuk sahibi olmak için yaptıkları uygulamalar şu şekilde sıralanabilir:

1. Kurban kesmek. Kurban genellikle kutsal kabul edilen yerlerde kesilir ve yoksul halka dağıtılır. Ailenin dileği yerine gelip de erkek çocuk sahibi olursa bu defa da Tanrı'ya şükretmek için yedi yıl boyunca kurban kesilir. Bu şekilde doğan erkek çocuklarına “koçla, kurbanla oldu” denilmektedir.
2. Gelin koca evine girdikten sonra kucağına bir erkek çocuk vermek.
3. Hamilelikte tatlı yemek.

### **5.1.3.6. Bebeğin Güzel Olması İçin Yapılan Bazı Uygulamalar**

Kemahlılar doğacak bebeğin güzel olması için de bazı uygulamalar yaptıklarını ifade etmişlerdir. Bu uygulamalar aşağıda verilmiştir:

1. Bebeğin benzemesini arzu ettikleri kişilere bakmak.
2. Kemahlılar için güzelliğin temel ölçütlerinden biri sayılan bene sahip olmak için karanfili ezip vücudun belli yerlerine sürmek.
3. Bebeğin gözlerinin güzel ve kara olması için zeytin yemek.
4. Beyaz tenlilere bakmak (koyu ten Kemahlılar için makbul değildir).
5. Çirkin buldukları insanlara bakmamak.
6. Mavi gözlülerin nazarından sakınmak.

Bazı aileler, uzun ömürlü olması için çocuklarının doğumunu takip eden yedi yıl üst üste kurban kesmektedirler. Bu uygulama genellikle erkek çocukları için yapılmaktadır. Bir diğer önlem de çocuğa verilen isimlerde ortaya çıkmaktadır. *Yaşasın, Dursun, Durak* gibi isimler, çocuğun hem yaşaması hem de uzun ömürlü olması için verilmektedir.

#### **5.1.3.7. Düşük ve Kürtaj**

Kemah köylerindeki ve İstanbul'daki katılımcıların çoğu, çocuk düşürme ve kürtaja karşı olduklarını ifade etmişlerdir. İstanbul'da yaşayan katılımcılardan birkaçı ise iyi yetiştirilemeyecek bir çocuğu doğurmanın da günah olacağını belirtmişlerdir. Şehir yaşamıyla beraber, kürtaj hakkındaki temel düşüncenin az da olsa değiştiğini söylemek mümkündür.

Kemah köylerinde bazı geleneksel usullerle çocuk düşüren kadınlar bulunmaktadır. Bu kadınlardan bazıları çocuk düşürürken yaşamlarını kaybetmişlerdir. Yine aynı yıllarda, katılımcılardan sadece biri çocuk düşürdüğünü söylemiştir. Diğerleri arasında çocuk düşüren olsa dahi bu konuyu paylaşmaktan çekindikleri tespit edilmiştir.

Çocuk düşürmede en çok kullanılan yöntem, yüksek bir yere çıkıp atlamak ya da ağır yük kaldırmaktır. Diğer bir yöntem ise telek denilen kuş tüyünü şiş gibi kullanarak rahimdeki bebeği yerinden oynatarak bebeğin düşmesini sağlamaktır. Ebegümece ve karambuk/karamuk (bir tür yabancı çalı) kökü de geçmişte çocuk düşürmek için kullanılmıştır. Kemah köylerinde tıbbi doğum kontrol yöntemlerinin 1980-1990'lı yıllarda yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir.

Yaşları 60'ın üstünde olan katılımcıların çoğu, tıbbi olarak hiçbir doğum kontrol yöntemi bilmediklerini belirtmiştir.

“Bir şey bilmiyorduk yavrum, olanı doğuruyorduk. Bir tane zayi ettim, onu da ne yapacağım bilmiyorum. Ne yapayım yavrum, canıma yetmişti yokluk” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcılardan biri de hamileyken gördüğü rüya ile çocuk düşürme arasında bir ilişki olduğunu ve Tanrı'nın onu uyardığını düşünmektedir.

“Ben en ağır şeyleri kaldırıyordum ki bebeğim düşsün. En ağır şeyleri bile... Ben altıncı çocuğuma S.'ye hamileyken bir rüya gördüm. Çocuğu düşürmek istiyordum, sonra bir kişi bana ‘Çocuğun düşünce kocan onu yesin.’ dedi. Ben de o rüyadan sonra dedim: ‘Tövbe, çocuğu düşüremem...’” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere).

Birçok konuda olduğu gibi çocuk düşürme meselesinde de kadının kendinden büyük birine danışması, yol göstermesini istemesi âdeti vardır. Çocuk düşürmekten vazgeçen katılımcılardan biri, bu kararında komşusunun etkili olduğunu ifade etmiştir.

Katılımcıların bazıları aile planlamasına karşı olmadıklarını ancak, kürtaja şiddetle karşı olduklarını ifade etmişlerdir. Kürtajı “cinayet” olarak gören katılımcılar da bulunmaktadır.

“Karşıyım; çünkü dinimiz öyle emrediyor, rızkı veren cenabı Allah onun rızkını doğmadan vermiştir. Farklı düşünenler ‘aile planlaması’ şeklinde yorumluyorlar ama günümüzde de insanların bundan dolayı daha çok sıkıntıya düştüklerini görüyoruz. Bunun için kürtaj olayı... Ha korunabilir, farklı şeyler. Ama kürtaj olayına şahsım olarak karşıyım” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

“Kürtajı cinayet olarak kabul ediyorum. Korunmayı İslam kabul eder, diğeri cinayettir” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

“(…) Kürtaj, bir canın yaşam hakkını elinden almaktır. Bu yüzden, kesinlikle karşıyım” (Metin T., 1965, Tuz üreticisi, Cevizlik).

#### 5.1.4. Doğum

Kemah'ta doğum yapan katılımcıların tümü (bağda, tarlada, bahçede acil olarak doğum yapanların dışında) köy ebelerinin, komşularının ya da aile bireylerinin yardımıyla evde doğum yaptıklarını ifade etmişlerdir. Köy ebelerinin müdahale edemeyeceği kadar zor doğumlarda aileler geleneksel bazı yöntemlerle doğuma yardımcı olmaya çalışmışlardır. Tek başına doğum yapan kadınların bazıları, çocuklarının göbek bağına da kendileri kesmişlerdir.

Kemah köylerinde evde doğum yapan kadın katılımcıların çoğu kendi “yatak”larında<sup>22</sup> doğum yapmışlardır. Doğumdan sonra kadın ve bebek için bir lohusa yatağı hazırlanmaktadır. Eğer doğan erkek çocuk ise lohusa yatağı hazırlamak daha çok önemsenmektedir. Lohusa yatağı genellikle gelinin çeyiz sandığında getirdiği ve özel günler için sakladığı dantel ya da kanaviçe işlenmiş yatak takımları ile süslenmektedir.

Sağlık ocağı bulunmayan köylerde doğum yaptırma yöntemleri, genellikle köy ebelerinin ya da bu konuda becerikli komşuların uyguladığı geleneksel yöntemlerle sınırlıdır. Bazı zor doğumlarda kadınlar, acı çektiklerini kimse görmesin diye merekte (evlerin genellikle alt katında bulunan, kurumuş ot ya da odun doldurulan bölüm) doğum yaptıklarını

---

<sup>22</sup> Kemah köylerinde yatak odaları genellikle evin ana binasının dışındadır; bir avlu, bir oda, *yüklük* (yatak yorgan konulan büyükçe dolap) ve *çağ* denilen banyodan oluşmaktadır. Bu bağımsız bölüm yatak odası anlamında *yatak* diye adlandırılır.

belirtmişlerdir. Evin büyüklerinin doğumu görmemesi için de bazen bu yol seçilmektedir. Bu şartlarda yapılan doğumlarda en korkulan şey, çocuğun ters gelmesidir. Bazı köy ebeleri bu duruma da müdahale edebilmektedirler.

Kemah köylerindeki kadın katılımcıların 1970’li yıllara kadar, hamilelik ya da doğum nedeniyle doktora gitmelerinin ayıp sayıldığı görülmektedir. Kadınların doğum sancısı çektiklerini belli etmeleri de çok zorda kalmamışlarsa aile büyükleri tarafından hoş karşılanmamaktadır.

İstanbul’da yaşayan katılımcıların çoğu, hamileliklerini düzenli doktor kontrolünde geçirmeye ve doğumlarını hastanelerde yapmaya başlamışlardır. Doğum yapılan hastanenin seçiminde ekonomik şartlar ön plana çıkmaktadır. Kadınların çoğu, doğumlarını devlet hastanesinde yaptıklarını ifade etmişlerdir.

Doğum yapılan yer ve koşullar; katılımcıların yaşadıkları yere, doğum sayısına, kadının ailedeki yeri ve ekonomik koşullara göre değişmektedir. Köyde doğum yapan katılımcıların çoğu, köy ebeleri yardımıyla doğum yaptıklarını belirtmiştir. Bazı katılımcılar, çocuklarını yanlarında kimse yokken doğurup göbeğini kestiklerini ifade etmiştir. Aşağıda verilen örnek 1950’li yıllara aittir. Katılımcının yaşadığı köyde doğumun genellikle aile büyüklerine duyurulmadığı; doğuma daha çok komşuların ve köy ebelerinin yardımcı oldukları görülmektedir.

“(…) Sonra kaynanam geldi, baktı ki doğum zor, ‘Ebeyi çağırayım.’ dedi. Ebe geldi, ‘Çocuk ters dönmüş.’ dedi. Çocuğu döndürdü. On, on beş gün sonra da çocuk doğdu” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere).

İstanbul'da yaşayan katılımcıların çoğu, doğumlarını hastanede yapmışlardır. Şehirde doğum yapan katılımcılardan biri, doğum yapmak için gittiği hastanedeki personelin hastalara tavrından dolayı hastaneden kaçtığını ifade etmiştir.

#### **5.1.4.1. Doğumun Gecikmesi ve Aile Büyüklerinin Doğumu Hızlandırmak İçin Aldıkları Önlemler**

Kemah köylerinde doğum yapan bazı katılımcılar, doğumu geciken kadınlar için köylülerinin ya da aile büyüklerinin bazı özel yöntemlere başvurduklarını anlatmışlardır. Bu yöntemler, deneyime dayalı bir sağaltma yönteminden ziyade batıl inançlara dayalıdır.

“(…) beş gün ağrı çektim. Çifte atıyorlar ki bebek sese gelsin, ezan okuyorlar, içeriye ip takıp beni astılar... Buradan yukarı kollarımdan ki çocuk aşağı gelsin (...) yoksa çocuk haznede ters dönmüş, doğmuyor... Bağırıyorum, -o zaman yaşmaklıyım- ünüm (sesim) yer yarıyor... Rahmetli H. Abla geldi dedi ki: ‘Bu çocuk dönmüş.’ Beş gün, beş gün! Yeğdir, Allah bağırdım, ha bu tırnaklarım bile göğerti (morardı)” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

İstanbul'daki katılımcıların çoğu hastanede doğum yaptıklarından dolayı aile büyüklerinin yardımına ihtiyaç duymamışlardır.

#### 5.1.4.2. Başkasının Doğumunda Bulunma

Daha önce belirtildiği gibi 1970’li yıllara kadar Kemah köylerinin çoğunda sağlık ocağı bulunmadığı için doğumlar genellikle geleneksel ebeler ve bu konuda deneyimli komşuların yardımları ile gerçekleştirilmiştir.

Kemah köylerinde yaşayan katılımcılardan bazıları, doğum konusunda hiçbir tecrübeleri olmadığı halde isteyerek ya da tesadüfen başkasının doğumunda bulduklarını ifade etmişlerdir.

“Evet, buldum. Ablamın, bir de komşumuz Z.’nin doğumunda. Ben 17-18 yaşlarındaydım, Z.’ye yardım edemedim, yengemi çağırdım ona yardım etsin diye” (İnayet İ., 1954, Ev kadını, Özdamar).

Hastanelerde doğum yapmanın yaygınlaşmadığı dönemlerde (1970’li-1980’li yıllar) İstanbul’daki bazı katılımcılar da komşularının doğumlarına yardımcı olduklarını ifade etmişlerdir.

#### 5.1.5. Doğum Sonrası

Kemah köylerinde doğum sonrası uygulamaları, doğum ritüellerinin en yoğun bölümünü oluşturmaktadır. Bunlardan bazıları hem Kemah köylerinde hem de İstanbul’da hala uygulanmaktadır.

Kemah köylerinde doğum sonrası, lohusa kadınların bazı hastalık ve korkularına sadece geleneksel usullerle çare aranmıştır. Lohusa kadınların hastalıkları ve korkuları gizil

güçlere dayandırılmış, bunların birer sağlık sorunu olabileceği düşünülmemiştir. Lohusa kadınların korkularının ana nedenini oluşturan, al karısı görmek ya da al basması, nazar değmesi ve kırk basması vb. inançların İstanbul'da büyük oranda sarsıldığını söylemek mümkündür. İstanbul'da doğum yapan kadınların; daha az sayıda hamilelik yaşaması, tıbbi yardım alması, eğitimlerinin farklılaşması, şehir yaşamında ilişkilerin zayıflayıp insanların birbirlerinin düşünce, duygu ve korkularından psikolojik olarak daha az etkilenmeleri vb. nedenlerden dolayı fiziksel olarak görülmeyen kişi ve olaylardan etkilenmelerinin de azaldığını söylemek mümkündür. Örneğin; iki doğumunu İstanbul'da yapan bir katılımcı, hastanelerde her gün onlarca çocuğun doğduğunu ve hepsinin de kırkının birbirine karıştığını ama hiç kimseyi kırk basmadığını ifade etmiştir.

#### **5.1.5.1. Göbek Kesme İle İlgili İnanışlar**

Doğumdan hemen sonra yapılan göbek kesme işlemi, kadının kendisi tarafından - kadın tek başına doğum yapmışsa- ya da doğuma yardımcı olan kişiler tarafından yapılmaktadır.

Katılımcıların bazıları, tek başına doğum yapmış ve bebeklerinin göbeklerini de kendileri kesmiştir.

Kemah köylerinde, çocuklarını evde doğuran kadınlar ve bu kadınların eşleri, göbek kesmenin bazı kurallara tabii olduğunu belirtmişlerdir. Bu katılımcılar, göbeğin belli bir ölçü içinde bağlanıp, tekbirle kesilmesinin uygun olduğunu ifade etmişlerdir.

“Göbek tekbirle kesiliyor...” (Cemal K., 1929, Emekli öğretmen, Kerer).

Katılımcıların bazıları hem kendi çocuklarının hem de doğumuna yardımcı oldukları çocukların göbeklerini kendilerinin kestiklerini belirtmişlerdir.

“Kendi oğlumun göbeğini de ben kestim, en küçük olanın, P.’nin.” (Fadime K., 1934, Çiftçi, Özdamar).

İstanbul’da hastanede doğum yapan katılımcıların çocuklarının göbek bağı, sağlık görevlileri tarafından kesilmektedir. Kadın evde doğum yapıyorsa göbek bağı doğuma yardımcı olan ebe ya da kadınlar tarafından kesilmektedir. İstanbul’da doğum yapan ve çocuğunun göbek bağını kendi kesen katılımcı bulunmamaktadır.

#### **5.1.5.2. Göbek Bağını Gömmek**

Kemah köylerinde ve İstanbul’da yaşayan katılımcıların çoğu, çocuklarının göbek bağını onlarda görmek istedikleri özellikleri yansıtan yerlere gömdüklerini belirtmişlerdir. Bu yerlerin başında cami, okul, ambar ve ev gelmektedir. Katılımcılardan bazıları, göbek bağının, köylerinde temiz ve ayak basılmayan bir yere gömüldüğünü ifade etmişlerdir. İstanbul’da ve Kemah’ta yaşayan katılımcılar bu âdeti hala devam ettirmektedirler.

### 5.1.5.3. Göbek Adı

Çocuğun göbeği kesilirken verilen ada göbek adı denmektedir. Bazı katılımcılar öbür dünyada insanların göbek adıyla çağrılacağına inanmaktadırlar. Bir bebeğin, yaşamındaki ilk geçişi, ad almasıdır.<sup>23</sup>

Kemah köylerindeki katılımcılardan bazıları çocuklarına göbek adı vermediklerini, verenler ise koydukları göbek adlarını nüfusa yazdırmadıklarını belirtmiştir. Bazı durumlarda çocuğun çağrıldığı adla nüfustaki adın başka olması ve nüfustaki adın sadece resmi makamlarda kullanılması söz konusu olmakta ve bu da bir kargaşaya yol açabilmektedir. Ayrıca, bir kişi çok iyi bildiği birini bazı durumlarda resmi adının farklılığından dolayı tanıyamamaktadır.

Doğumlarını İstanbul'da hastanede yapan bazı katılımcılar; çocuklarının göbeğinin kesilmesine şahit olmadıkları için göbek adı koymadıklarını, bazıları ise doğumdan sonra çocuklarına bir göbek adı verdiklerini ifade etmişlerdir.

Kemah köylerinde yaşayan katılımcıların bazılarının, isim verme konusunda çok sık rastlanmayan bir uygulamayı hayata geçirdikleri görülmektedir. Bu katılımcılar bebeklerine köyde koydukları adı, Kemah'ta değiştirip nüfusa farklı isim yazdırmışlardır.

---

<sup>23</sup> Ülkemizde her doğan bebeğe Eski Türk inançları ya da İslamiyet'e uygun bir ad koyma ritüeli düzenlenmektedir. Bu ritüelin amacı, çocuğa kişilik kazandırmaktır. Bebek, kendisine verilen bu adla yeni bir dünyaya geçip, bir statü kazanmaktadır. Bu nedenle ad verme ritüelleri birer geçiş ritüelidir (Acıpayamlı, 1992, s. 1-15).

“Bizde yok ama köyde var. Mesela çocuğun adı Kemal ama göbek adı Ümit, burada koymuşlar adı. Kemah’a gidip değiştirmişler, başka isim koymuşlar” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

Bazen de anne-babalar büyüklerini kırmayarak onların isimlerini çocuklarına göbek adı olarak vermektedirler. Bunu gönüllü olarak yapmayan bazı katılımcılar, verdikleri bu adları daha sonra değiştirmektedir.

Bazı katılımcılar ise bebeklerin kulaklarına ezanla okunan ve dinen geçerli sayılan isimleri nüfus kaydı sırasında değiştirmektedir. Bu isim değiştirme uygulamasının altında yatan nedenlerden biri, aşağıda verilen anlatıda görüleceği gibi yaşayan birinin adının bir bebeğe verilmesinin uygun görülmeşiştir. Bir diğer neden de aile büyüklerinin, anne-babalarının isim verme uygulamasında kendilerine söz hakkı tanımaması olabilir. İkinci olasılık söz konusu ise burada aile büyüklerine bir karşı çıkıştan söz etmek mümkündür.

“Ninesi ya da dedesi diyorlar ki: ‘Benim adımlı koy.’ mesela, ‘Ali koyun adını.’ Oğlan da gidiyor Kemah’a diyor: ‘Sağ adamın adı konulur mu?’, ‘Yaşayan adam kendi adını koyduruyor!’ Çocuğun kulağına ezan okurlar doğduğu zaman, kulağına ezan okuyunca hocaya adını söylerler, derler ki: ‘Ahmet’ mesela, Ahmet diye ezan okurlar çocuğun kulağına ama gider nüfusta başka yazdırırlar...” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

Katılımcıların sadece biri, köylerinde göbek adının çocuğun doğduğu güne göre seçildiğini ifade etmiştir. Doğduğu ay ve bayramlara göre göbek adı verilen bebekler de bulunmaktadır: Cuma, Recep, Şaban, Ramazan ve Bayram, Kadir, Berat vb.

Katılımcılardan bazıları da çocuğun göbek adının doğduğu hastaneye göre verildiğini belirtmiştir. Örneğin, İstanbul’da Zeynep Kamil Hastanesi’nde doğan kızların bazılarında göbek adı olarak Zeynep, erkeklere ise Kamil konulmuş.

Doğuma yardımcı olan komşu ve ebelerin de bebeğe göbek adı verdikleri görülmektedir.

“(…) Kız doğurdu, göbek adını Zübeyde koyduk, asıl adı Çiğdem” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

“(…) Bir komşu geldi, çocuğun göbeğini kesti ve kendi adını koydu kızım S.’ye” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere).

#### **5.1.5.4. Plasenta (*Eş ya da Son*) İle İlgili İnanış ve Uygulamalar**

Dölütle dölyatağını birleştiren plasenta (TDK, GTS) Kemah ağzında da *eş ya da son* diye adlandırılır. Plasentanın tıbben, bebeğin doğumundan hemen sonra çıkarılması gerekmektedir.

Katılımcılardan sadece biri, doğumdan sonra “son”u kendisinin düşürdüğünü anlatmıştır:

“(…) Doğumda yalnızdım (...) Kocam yan komşuyu çağırdı; ‘Göbeğini kes.’ diyorum, ‘Ben kesmem, ben bilmem, ben korkuyorum.’ diyor. ‘Yıka.’ Diyorum, ‘Ben korkuyorum, ben elime almam bebeği.’ diyor. ‘Sen dedim, şu leğeni benim önüme getir şöyle...’ Çömeldim ama sonum düşmedi, korktum tabii... (...) eşini düşürdüm” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

### 5.1.5.5. Bebeğin Tuzlanması

Kemah köylerinde doğum yapan bazı katılımcılar, ülkemizin birçok yöresinde olduğu gibi, bebeklerini ilk banyosundan sonra tuzladıklarını ifade etmişlerdir. Bebek tuzlandıktan sonra kundağına da tuz serpilmiştir. Bu uygulamanın amacı, bebeğin teninin kokmamasını sağlamaktır. İstanbul’da yaşayan katılımcılar, bu âdeti nadiren uygulamaktadırlar.

“(…) kundağını yaptım, tuz serptim. Tuz serpiyoruz biz bebeğe. Döktüm, tuzladım her yerini... Herkes yapar, terleyip de kokmasın vücudu diye... Pişmesin sıcaktan. Benim çocuklarımın hiç vücudu pişmez şimdi. Öyle tuzlardım ki, bir tek edep yerlerine tülbent koyardım ki, tuz gidip de nazik yerlerini yakmasın diye. Ağzına bile atardım ağzı kokmasın diye” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

### 5.1.5.6. Höllük

Anadolu’nun kırsal bölgelerinde höllük adı verilen emici killi toprak, bebek bezi olarak kullanılmaktadır. Bebeğin derisine yapışmayan ve pişik yapmadığı düşünülen höllük; doğumdan önce çuvallarla eve taşınır, mercimek büyüklüğünde elendikten sonra vücudu yakmayacak ısıda tavada kızdırılır ve kundak bezinin içine serilir. Bebek bu toprağın üzerine yatırılarak sarılır. Ufalanan höllük toprağı ise pişik tedavisinde kullanılmaktadır (Özen ve Özgör, 2006, s. 131-133).

Höllük; Kemah köylerinde bebek bezi yerine, doğum yapmış kadınların yatağında koruyucu olarak kullanılmaktadır. Yaklaşık yirmi yıldır (1990’lı yıllardan beri) bu uygulama yerini, önce pamuklu beze ve daha sonra hazır bebek bezine bırakmıştır.

Bazı katılımcılar modern tıbbın<sup>24</sup> aksine höllüğün sağlıklı bir şey olduğunu düşünmektedirler.

“(…) Bir de doğum yapan kadınların altına kavurup koyuyorlardı. Çocuğun altına höllük, işte iyice kavururlardı ki bebek ishal olmasın. Ne bileyim yavrum, yapıyorduk o zaman. Çocuklar daha sağlıklıydı anlıyor musun?” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Özdamar).

İstanbul’daki katılımcılardan hiçbiri kendisi ya da bebeği için höllük kullanmamıştır. Günümüzde her iki alanda da katılımcılar, bebekleri ve kendileri için koruyucu olarak pamuklu bez ya da hazır bez kullandıklarını belirtmişlerdir.

#### **5.1.5.7. Kırklama**

Kırklama ya da kırktan çıkarma, doğum sonrası bebek ve anneyi bilinmeyen kötücül güçlere karşı korumaya yönelik bir uygulamadır. Kırklama işleminde bebek, doğumundan kırk gün sonra (Bu süre erkek çocukları için bazen 30 güne inebilmektedir.) içine çeşitli nesnelere (arpa, altın yüzük, altın vb.) atılan su ile banyo yaptırılır. Bazen anne de bu suyla yıkanmaktadır. Benzer bir uygulama da bebeğin doğumundan üç gün sonra yapılır. Üç kırktan çıkarma denilen bu işlemde doğumdan sonra tuzlanmış olan bebek, yıkanıp temizlenmektedir. Her iki uygulamada da banyodan geriye kalan su evin etrafına saçılır. Kırklama işlemi, evin büyükleri ya da komşu kadınlar tarafından yapılmaktadır. Ayrıca, yeni doğan bebek 40 gün süreyle dışarı çıkarılmaz, anne ve bebek evde yalnız bırakılmaz.

---

<sup>24</sup> “Toprakta yaşayan pek çok farklı patojen insana bulaşmakta ve hastalığa yol açabilmektedir...” (Özen ve Özgör, 2006, s. 131-133).

“Çocuğun yıkanacağı suya arpa atarlar çokça, bereketli olsun diye... Kırk İhlâs okurlar, bir çaputa düğümleyip suya atarlar, suyun kalanını evin etrafına serperler” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

Bazı katılımcılar kırklamayı bir temizlik uygulaması olarak gördüklerini, bazı katılımcılar ise kırklama işleminin İslam dinine ait olmadığını ifade etmişlerdir. Bu konuda yapılan çalışmalar, hem suyla yapılan ritüelistik işlemlerin bir bölümünün arınma odaklı olduğunu hem de kırklamanın İslamiyet’e değil, Türk boylarının eskiden kabul ettikleri dinlere dayalı olduğu göstermektedir.

Su simgeçiliği, suların kutsallığı, evrenlerin ve kıyametlerin yapısı bir bütün olarak sayısız kutsallığın tezahürü olarak görülebilir. “Bu simgeçilik bir sistem içinde birbirine bağlı simgelerden oluşmaktadır. Bunlar; suya batırma (vaftiz, tufan, Atlantis’in batması), suyla arınma (vaftiz, cenaze törenlerinde ölüyü yıkama), evrenin doğuşu (sular, lotus ya da ada)” (Eliade, 2009, s. 426).

“İşte, kırk gün lohusa olarak gözüküyor. Kırk gün sonra yıkanıp temizleniyor (kırklama), buna deniyor...” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Kırklama da dâhil doğumla ilgili bütün ritüellerin tüm Türk dünyasında benzer özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, diğer tüm ritüeller gibi kırklama ritüelini de daha iyi yorumlayabilmek için Türklerin tarihleri boyunca kabul etmiş oldukları dinleri (Eski Türk dinleri, İslamiyet, Hıristiyanlık, Musevilik) göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Örneğin; kırklama ritüelinin uygulanışı başta Türkmen ve Hazara Türkleri olmak üzere yakın geçmişe kadar Anadolu’daki uygulamalar ile benzerlikler gösterirken, geçmişin bazı öz motiflerini taşımakla beraber Gagauz Türklerinde bu ritüelin vaftize

dönüştüğü görülmektedir. Yakut Türklerinde ise kırkı çıkmayan bir bebek, yağ sürülerek korunmaya alınmaktadır (Yeşil, 2014, s. 117-136).

Bazı katılımcılar ise kırk basmasına inanmadıklarını ifade etmişlerdir.

“Kırk basmış diyorlar ama ona inanmıyorum. Yok, falancanın çocuğunun kırkı çıkmamış falan... Hastanelerde de bir sürü çocuk doğuyor, neden kimseyi bir şey basmıyor?” (İpek E., 1940, Ev kadını, Özdamar).

İstanbul’da, Kemah köylerindekiyle aynı anlamda olmasa da kırklama âdeti devam etmektedir. Örneğin; doğum yapan kadın ve bebek çok gerekmedikçe kırk gün süreyle evden dışarı çıkarılmaz.

### **5.1.6. Bebek Bakımı Konusunda Diğer Uygulamalar**

Kemah köylerinde yeni doğan bebek için yapılan diğer bazı uygulamalar şöyle sıralanabilir:

1. Bebeğin yüzünü sarı yazmayla örtme âdeti. (Bu uygulama bebeği sarılıktan korumak için yapılır.)
2. Çocuklara doğduktan sonra altı ay süreyle su vermeme âdeti. (Bazı ebeveynler bebeğe meleklerin su verdikleri inancına sahiptir.)
3. Bebeğin gözlerini bağlama âdeti. (Bu uygulamanın amacı, bebeğin güneş ışığını daha az görmesi ve bu yolla sakin, sessiz bir çocuk olmasıdır. Bebeğin gözlerini bağlamak çok sık görülen bir uygulama değildir.)

4. Bebeğin ellerini ve ayaklarını bağlama âdeti. (Bu uygulama bebeğin vücudunun düzgün olması için yapılmaktadır.)
5. Bebeği kucağa almama âdeti. (Kemahlı ana babalar genellikle yaramaz olmasın diye çocuklarını kucaklarına almazlar. Ayrıca, evin yaşlılarının yanında bebeği kucağa almak ayıp sayılır.)
6. Âdetli kadınların bebeklerin yüzüne bakmamaları âdeti.

Bebek bakımında eski ile yeni kuşaklar arasında çok fark olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklardan biri de bebeğin kundaklanmasıyla ilgilidir. Eskiden höllük bağlanıp sıkıca kundaklanan çocuklar şimdi serbest bırakılmaktadır.

“Şimdi çocuğu serbest bırakıyorlar, biz kundak yapıyorduk” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Özdamar)

Katılımcılardan sadece biri, kardeşi doğduktan sonra ağzına bal verdiklerini söylemiştir.

### **5.1.7. Ad Verme**

Dilimizde *isim* ve *nam* sözcükleri ad yerine kullanılır. İsim, Arapça *ism*, nam ise Farsça *nâm* sözcüklerinden dilimize geçmiştir (Devellioğlu, 1998, s. 451,803). Nam sözcüğü, “ism”den farklı olarak *lakap* anlamı da içermektedir. Yapılan araştırmalara göre ad verme

uygulaması evrensel,<sup>25</sup> ad verme biçimi ise yereldir. Ad, bir insanın bireysel ve sosyal varlığını meydana getiren en önemli özelliklerden biridir. (Örnek, 1981, s. 52).

Kemah köylerinde ad verme uygulaması ailenin en yaşlı erkeği ya da imam tarafından gerçekleştirilir. Aile büyüğü ya da imam önce ad verilecek bebeği kucağına alır ve yüzünü kibleye dönerek ezan okur. Daha sonra ise verilen adı bebeğin kulağına üç kez fısıldar. Bu uygulama sırasında orada bulunanlar “Hayırlı, uğurlu olsun!” ya da “Adıyla bin yaşasın!” vb. temennilerde bulunurlar.

Kemah köylerindeki ve İstanbul’daki katılımcıların çoğu, ad verme konusunda Kur’an-ı Kerim’e başvurmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de geçen isimleri kutsal sayan bu katılımcıların çocuklarına koydukları isimlerden bazıları şunlardır: Muhammet, Mustafa, Ali, Hasan, Hüseyin, Hamza, Ömer, Bekir...

“İsim vermek babanın görevidir. Babanın çocuğuna bir Müslüman adı vermesi gerekir. Bazıları Kur’an-ı Kerimde olmayan isimler veriyorlar çocuklarına... Ben bunu doğru bulmuyorum” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

Katılımcılardan bazıları, çok arzu etmelerine rağmen çocuklarına isim veremediklerini belirtmişlerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bebeğe isim vermek öncelikle ailenin büyüklerine ve evin erkeğine ait bir uygulamadır. İsim verme konusunda annenin çoğu kez söz hakkı olmadığı görülmektedir.

---

<sup>25</sup> Ad verme uygulaması hakkında yapılan araştırmalar, bu âdetin evrensel bir yaygınlığa sahip olduğunu göstermektedir. Ad verme sadece insana özgü bir uygulama değildir; doğadaki tüm canlıların, nesnelere ve insan düşüncesinin ürünü olan her şeyin bir adı bulunmaktadır. Ad verme uygulaması, tarih boyunca çeşitli evrelerden geçmiş, başlangıçta tanımlamaya yönelik basit bir eylem iken gittikçe toplumların kültürlerini yansıtan bir şekle dönüşmüştür. Bu oluşum sonunda “ad verme folklor olayı”nı incelemek üzere halkbilimine bağlı *onomastik/ad bilim dalı* içinde *antroponomi/insan adı* doğmuştur. Antroponomi araştırmaları ve incelemelerinde adı belirleyen özellikler, ad seçiminde etkili olan dinsel, büyüsel, toplumsal inanç ve tasarımlar belirlenmekte ve değerlendirilmektedir (Acıpayamlı, 1992, s. 1-15).

“İsimlerini babalarıyla, kaynatam koydu. (...) Rahmetliye dedim ki, ‘Nüfusa git oğlanın ismini ya Âdem yazdır ya Emrah...’, ‘Ben bu isimleri çok seviyorum.’ dedim... ’Ben, dedi, babamın hatırını kırıp da babamın dediğinden dışarı çıkmam.’” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

Kemahlı bir Alevi dedesi, Alevilerde isimlerin genellikle eskiyi takip ettiğini açıklamıştır. Bu uygulamada, öncelikle bebeklere ad olarak Hz. Ali ve iki oğlunun isimleri (Hasan ve Hüseyin) verilmektedir. Alevilerde bir diğer uygulama da kendi aile büyüklerinin adlarının bebeklere verilmesidir. Kemah Alevilerinde bu ad verme şekli çok fazla değişmeden devam etmektedir.

“Benim dedemin adı Hüseyin’di, amcamın Hasan. Oğullarıma koydum onların adlarını. Amcamın birinin ismi, Mahmut mesela. Mahmut’u da koyduk... Kızların isimleri de aynı... Mesela; ablamın, annemin isimlerini kızlara koyduk...” (Rıza O., 1937, Çiftçi, Kutluova).

Katılımcıların bazıları ailelerinin ve köylülerinin, çocuklara uyaklı isimler verdiklerini söylemiştir. Bu isimlerden bazıları şunlardır: *Şükriye, Fikriye; Halide, Müfide; Kemal, Cemal...*

Katılımcıların küçük bir grubu, çocuklarının adları ile temennilerini dile getirmişlerdir: *Arzu, Ümit, Murat, Soner, Sonnur...*

Katılımcıların bazıları, çocuklarına koyacakları adı, kendilerinin ya da yakınlarından birinin rüyalarında gördüklerini ifade etmişlerdir. Rüyada görülen isimler, Tanrı’nın bir lütfü olarak kabul edilir ve bu yolla isim verilen bebeklerin, ileride çok iyi bir yaşama sahip olacaklarına inanılır. Bu inancı örnekleyen aşağıdaki anlatı 1965 yılına aittir.

“Ali Asker adına gelince, kaynanam ve kaynatam yaşlı bir yolcu misafir etmişlerdi bir gece bizim evde, ben hamileydim o zaman. O yolcu kaynatama demiş ki ‘Rüyamda bir erkek torununuz olacağını gördüm, adını da *Ali Aşkar* koyacaksınız.’ Biz Aşkar’ın ne demek olduğunu anlamadık, bu yüzden *Asker* koyduk” (Elif Ç., 1940, Ev kadını, Yardere).

İstanbul’da ve Kemah’ta yaşayan bazı katılımcıların çocuklarına verdikleri isimler, doğaya duydukları sevgi ve hayranlığı ifade etmektedir. Bu isimlerden bazıları şöyle sıralanabilir: *Çiçek, Menekşe, Yazgülü, Sümbül, Nergis, Üzüm, Gökkayın, Mercan, Gül, Gülbeyaz, Göze...* Bu isimlerin çoğunun Alevi Kemahlılar tarafından tercih edildiğini ve kız çocuklarına verildiğini söylemek mümkündür. Yukarıda verilen isimlerden sadece *Gökkayın* erkek ismidir. Bu adları 1960-1990 yılları arasında anne-baba olmuş bazı katılımcıların tercih ettikleri görülmüştür.

Katılımcılardan biri Mahmut Öldüren Dağı’ndaki *Mahmut* adlı yataının kendisine verildiğini belirtmiştir. Bir diğeri ise halasının yedi kurbanla dünyaya gelen oğullarına, Tanrı’nın bir lütfü anlamında *Ali İhsan* adını verdiklerini ifade etmiştir. On yıl bekledikten sonra erkek çocuk sahibi olan bir katılımcı da oğluna *Ali Ekrem* adını verdiklerini söylemiştir. Bu adlar 1955, 1960, 1980 yıllarında verilmiştir.

Kemah köylerinde nadiren duyulan ve genellikle anlamı bilinmeyen bazı isimler de bulunmaktadır. Bu isimler katılımcıların çocuklarına verdikleri isimler değil, köylerinde duyulan ya da ebeveynlerine ait isimlerdir. Bu gruptaki isimlerin bazıları şunlardır: *Süveyda/ Süeda, Ferdane, Müşkile, Benan, Suzi, Meysune, Ferize, Gülzade, Gültaze.*<sup>26</sup>

<sup>26</sup>İsimlerin anlamları için Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (1998). Hilal Kalkandelen, “Türkçemizde Kullanılan Kişi Adları,” *AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2008)

İstanbul'da yaşayan katılımcıların çoğu, bebeklerinin adlarını kendileri koymuştur. Bunun temel sebebi, göç yoluyla İstanbul'da yaşamaya başlayan Kemahlıların aile düzeninin değişmesidir. İstanbul'a göç eden Kemahlıların büyük bir çoğunluğu gençlerden oluşmaktadır, yaşlılar ise köyde yaşamaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla geniş aile, yerini çekirdek aileye bırakmıştır. Bu yeni aile düzeninde yaşlıların söz hakkının azalması isim verme âdetine de yansımıştır.

“Normalde evin büyükleri koyar ama şimdikiler kendileri koyuyorlar” (İpek E., 1940, Ev kadını, Özdamar).

Kemah köylerinde ve İstanbul'da yapılan mülakatlarda sözü geçen bazı isimlerin (1920-1940 yılları arasında koyulmuş isimler) yeni nesil tarafından tercih edilmediği görülmektedir. Bu isimler şöyle sıralanabilir: *Hashatun, Hatun, Mislicihan, Mahbub, Makbule, Serfiraz, Sueda/Süveyda, Gülbeyaz, Kızhanım, Hanım kız, Meysune, Şeref; Hürrem, Halet, Abdurrahman, Hüsamettin, Selman, Hıdır...*

Mülakatlar sırasında ya da çeşitli vesilelerle duyulan bazı isimlerin katılımcıların politik görüşlerini ve modayı yansıttığı söylenebilir. Bu isimleri taşıyan çocukların çoğu 20'li yaşlardadır. Anne-babaların politik görüşünü gösteren bazı isimler şöyle sıralanabilir: *Alp, Alperen, Fırat, Deniz, Munzur, Taylan...* Moda olan bazı isimler ise şunlardır: *Dilâ, Büşra, Kübra, Dilem, Ebru, Naz, Eylül, Emir...*

Katılımcılardan bazıları, -kendileri ya da çocukları- çeşitli nedenlerle adlarını değiştirmiştir. Değiştirilen bu isimler; *Efendi*, *Suzi* ve *Asuman*'dır. Efendi adı İstanbul'da garipsendiği, Suzi adı Hıristiyan adı sanıldığı, Asuman ise evde göbek adıyla çağrıldığı için karmaşa yarattığı düşüncesiyle değiştirilmiştir.

Ad verme bağlamında ilginç konulardan biri de değişen akrabalık isimleri ve lakaplardır ( Bkz. Ek E).

### **5.1.8. Lohusalık**

Kadının anneliğe, bebeğin ise dış dünyaya uyumunu sağlayan lohusalık genellikle 40 gün sürmektedir. Lohusalıklarını Kemah köylerinde geçiren hiçbir katılımcı bu süreyi dinlenerek ya da bebeği ile ilgilenerek geçirmemiştir.

“Doğum yaza gelmişse kırkını bile beklemeden tarlada çalışmaya gideriz. Bebekleri komşuların çocuklarına emanet ettiğimiz bile oluyordu. Ya da yanımızda götürürdük, heybenin bir gözüne azık, bir gözüne bebeği bağlardık. Önümüzde dana, inek... Ben iki çocuğumu da götürürdüm. Bir ağacın dalına salıncak yapar, küçüğünü orada uyuturdum” (Nuriye D., 1944, Ev kadını, Ilgarlı).

Kemah köylerinde 1960-1970'li yıllarda doğum yapan bazı kadınlar doğumlarının ve buna bağlı olarak lohusalıklarının çok zor geçtiğini ifade etmişlerdir.

“Doğumum çok zor oldu, bu yüzden lohusalığım da çok zor geçti. Doğumdan sonra çok kanamam oldu, sıcak toprak koydular kanı tutsun diye... İşte vadem yetmemiş ki ölmedim... Üç kere bayıldım doğum yaptığım gece, ne doktor ne bir şey! O zamanlar höllük ısıtırdı bez yerine. (...) Çocuğa meme verecek gücüm kalmadı” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

Köyde doğum yapıp da lohusalığı zor geçen kadınlar geleneksel birkaç uygulamanın dışında yardım alamadıklarını anlatmışlardır. Köylerin çoğunda sağlık ocağı bulunmamaktadır. Kemah'a ve Erzincan'a ulaşım ise hayvanlar vasıtasıyla sağlanmaktadır. Bu nedenle katılımcıların çoğu doğum ve hastalıklarında olduğu gibi lohusalıklarında da tıbbi yardım alamamışlardır.

Kemahlı kadınlar; kadın ya da erkek hiçbir büyüğünün yanında hasta bile olsa uzanamazlar, çocuklarını emziremezler ve onları sevemezler. Bu nedenle lohusa kadın, çok önemli bir sağlık sorunu yoksa misafirlerini ayakta karşılamak zorundadır.

İstanbul'da lohusalık şartlarının büyük ölçüde iyileştiğini söylemek mümkündür. İstanbul'da doğum yapan katılımcıların çoğu, lohusalıkları boyunca hem tıbbi yardım almakta hem de genellikle ev kadını oldukları için bebeklerine daha fazla vakit ayırabilmektedir.

Ülkemizde yaygın âdetlerden biri olan bebeğe hediye verme, Kemah köylerinde ve İstanbul'da yaşayan Kemahlılar için de geçerlidir. Lohusalık döneminde bebeği ve anneyi görmeye gelen aile bireyleri ve komşular, kendi bütçelerine göre çocuğa hediye getirirler. Bebek görmeye gelen misafirlere çay, kahve, şerbet<sup>27</sup> ve lokum ikram edilir. Bazı katılımcılar da doğum ziyaretine gelenlere -özellikle erkek çocuk sahibi olmuşlar ise- un helvası yapıp ikram ettiklerini belirtmişlerdir.

---

<sup>27</sup> Bu şerbet kırmızı kızamık şekeri denilen kalıp şekerden yapılmaktadır.

### 5.1.8.1. Al Karısı, Al Basması

Al karısı, ülkemizin bazı bölgelerinde özellikle kırkı çıkmamış lohusa kadınlara ve bebeklere musallat olduğuna inanılan gerçeküstü bir varlıktır. Al karısı yörelere göre *al*, *albastı*, *al anası*, *al kızı* adlarıyla da anılmaktadır. Al karısının bazen hamile kadınlara, gelin ve güveylere, erkeklere, yolculara ve atlara musallat olduğu da söylenmektedir. Al basması ise bir ruh ya da hastalık şeklinde ifade edilmektedir. Kimilerine göre, al basması lohusanın fazla kan kaybetmesinden dolayı ortaya çıkan bir hastalıktır. Ülkemizin birçok bölgesinde lohusa kadını ve bebeğini al basmasından korumak için kırk gün, kırk gece yalnız bırakmazlar (Acıpayamlı, 1974, s. 75-81).

Kemah köylerindeki katılımcılar al karısını çeşitli biçimlerde tanımlamışlardır. Bu tanımlar şöyle sıralanabilir: 1) Kırkı çıkmamış bebeklere ve lohusa kadınlara zarar veren uzun boylu bir yaratık, 2) Atlara düşkün, uzun saçlı bir kadın, 3) Viraneleri ve çocuğu olmayan evleri mesken tutan bir kadın.

Kemah köylerindeki kadın katılımcıların tamamı, lohusalıklarında al basmasından korktuklarını ifade etmişlerdir. Al karısı tarifinde olduğu gibi al basması da kişiye göre farklılık göstermektedir. Al basması genellikle boğulma hissi ve kötü bir rüyadan korkuyla uyanmak biçiminde anlatılmıştır. Ayrıca, bebeklerini kaybeden bazı katılımcılar, buna al karısının sebep olduğunu ifade etmişlerdir.

“Uyumuşum... Bir kadın eltimin elbiselerini giymiş, geldi. Şu iki parmağıyla göğsüme, gırtlığıma bastı. Uykuda gücümün yettiği kadar bağırdım, iyice daraldım yani” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

“(…) işte böyle boğuyorken Allah bana bir güç verdi, ‘Bismillah’ deyince kalktı gitti” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

“Şimdi ben doğum yaptım, yukarıdaki evlerde yatıyorum. O yandan doğru bir adam geldi, benim ağzımı kapadı. Al bastı, bağırarak istiyorum bağırıyorum...”(Saliha G., 1933, Ev kadını, Doğanbeyli).

Katılımcılardan bazıları, lohusa kadını al basmasından korumak için kadının yastığının altına Kur’an-ı Kerim koyduklarını ve onu yalnız bırakmadıkların ifade etmişlerdir.

“O zamanlar al basması diye bir şey vardı, lohusa kadının yastığının altına Kur’an-ı Kerim koyarlar... Bir de mesela; bir çocuk koyarlar yanına, akli başında bir çocuk koyarlar. ‘Sen burada oturacaksın, bir yere çıkmayacaksın.’ derler. O çocuk orada bekler öylece. Başkası geldiğinde eve, bırakır gider. Yeni doğuran bir kadını evde yalnız bırakmazlardı. Mutlaka birini yanına bırakırlardı, her ne olursa olsun... Kırkta çıkıncaya kadar yalnız bırakmazlardı” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Kemah’taki katılımcılardan biri köylerinde anlatılan al karısının lohusa kadınlar ve bebeklere değil atlara musallat olduğunu belirtmiştir.

İstanbul’da doğum yapan katılımcıların hiçbiri al karısı ve al basmasına inanmamaktadır. Kemah köylerinde ya da Erzincan’da doğum yapan yaşları 50 civarındaki katılımcıların çoğu da al karısı ve al basmasına inanmadıklarını ifade etmişlerdir.

### 5.1.9. Emzirme

Kemah köylerinde ve İstanbul'da doğum yapan katılımcıların çoğu bebeklerini emzirmişlerdir. Emzirme süresi, kadının bedensel özelliklerine ve tekrar hamile kalıp kalmamasına, beslenmesine ve erken doğum yapıp yapmamasına göre değişiklik göstermektedir.

Erkek katılımcılardan sadece biri, eşinin hiçbir çocuğunu emziremediğini belirtmiştir. Katılımcının eşi ilk çocuğunu erken doğurmuş, daha sonra ise üst üste hamile kalmıştır.

“Bize bir doktor yardım etti. Her şeyden anlıyordu. Allah da nasip etmiş, günü geldi oldu yani. Bu sefer oldu ama yedi aylık oldu. Bir çocuk yedi aylık doğarsa ana sütü emmiyor. Zaten annesinde de süt yok. Bizim orada bir komşu vardı Osmaniye'nin içerisinde, adam evinde inek besliyordu, o ineğin sütünün bir buçuk litresini ben alıyordum. Üç çocuğu da ben inek sütüyle besledim” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

Bazı katılımcılar yeterince anne sütü emmeyen çocukların daha sağlıksız olduklarını, hatta bu durumun çocuğun boy ve kilosunu etkilediğini ileri sürmüşlerdir.

“Büyük kızımı üç yaşına kadar emzirdi, küçük kızım az emdi çünkü hanım oğlana hamile kalmıştı. Onun sıkıntısını şimdi çekiyoruz; öbür çocuklara göre fizik olarak daha ufak. A.'yı çok uzun emzirdi, 4-5 yaşına kadar...” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

Hamilelikte yapılan ağır işler anne ve bebeğin sağlığını olumsuz yönde etkilemekte, bazen de düşük, bebeğin ölü doğması ve erken doğum gibi onarılmayacak sorunlara sebep olmaktadır. Bebeğin ölü doğması ya da doğumdan sonra ölmesi, bazı kadınlarda *süt tutması*

denilen bir hastalığa yol açmaktadır. Katılımcılardan biri, bu hastalığın sütün göğüste depolanması ve zamanla iltihaba dönüşmesi sonucu ortaya çıktığını belirtmiştir.

“Çocuğum öldü... Göğüslerim benim süt tuttu, çok hastalandım. Eşim geldi, beni Erzincan’a götürdü. Erzincan’da önce bir kadın doktora gittim. Bana ilaç verdi ama benim acım, sancım dayanılacak gibi değildi... Hala unutamıyorum o acıyı” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

### **5.1.10. Nazar İnancı**

Nazar, bazı insanların bakışlarından yayıldığına inanılan olumsuz enerjiye verilen addır. Bu olumsuz enerji; insanlar (özellikle çocuklar), evcil hayvanlar, ev, mal mülk üzerinde de etkilidir. Bu inancı taşıyanlar nazardan kaçınmak için bazı yöntemlere başvurmaktadır. Nazar boncuğu ve muska, nazardan korunmanın iki etkili yolu olarak görülmektedir (Örnek, 1971, s. 180). Türk kültüründe mavi ve açık renk gözlülerin nazarının çok kuvvetli olduğuna inanılmaktadır. Kıskançlık duygusunun nazara yol açtığı inancı da çok yaygındır. Çocukların, güzel ve becerikli insanların daha çok nazara geldiğine inanılmaktadır (Çobanoğlu, 2003, s. 197). Nazarın dini boyutu ise Hz. Muhammed’in “Şu mezarlıkta kaç kişi yatıyorsa mutlaka yarısından çoğu nazardan ölmüştür.” diye bir hadisinin rivayetine dayanmaktadır (Emiroğlu, 2003, s. 624).

Katılımcılar, nazarı “göz değmesi,” “kötü bakış” ya da “kötü nefes” diye adlandırmışlardır. Kemah’taki ve İstanbul’daki katılımcıların çoğu, hamilelikte ve lohusalıkta nazara maruz kalmaktan korktuklarını ifade etmişlerdir.

Kemah'ta mülakat yapmak için gidilen evlerin hemen hepsinde; İstanbul'daki evlerin ise çoğunda üzerlik otundan (Bkz. Fotoğraf 3.1) yapılan ve nazara karşı etkili olduğuna inanılan nazarlıklar asılmıştı. Üzerlikler genellikle evin girişine asılmaktadır.

Katılımcıların bazıları, nazarın ölüme yol açtığı düşüncesindedir. Özellikle belli bir hastalığı olmadığı halde ölen bazı bebeklerin ve gençlerin ölümleri nazarla açıklanmaktadır.

“Benim bir büyüğüm, ağabeyim bir yaşındayken babamın kucağında ölmüş. Ağabeyimin nazardan, göz değmesinden öldüğünü söylerlerdi” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcıların çoğu Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçtiği için nazara inandıklarını ifade etmişlerdir. Bu katılımcılar Kur'an-ı Kerim'deki bazı sureleri, nazardan korunmanın çaresi olarak görmektedirler.

“Nazar, Kur'an'da vardır; nazardan korunmak için ben Felak ve Nas surelerini okurum. Onların gücüne inanırım” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

“İslam'da nazar var. Peygamber efendimiz, bir mezarlıkta vadesiz yatanların yüzde sekseninin nazardan öldüklerini söylemiştir. Onun için nazar dualarını okuruz, her zaman...” (Fahrettin K.C., Çiftçi, 1960, Dedeoğlu).

Katılımcılardan biri, nazara inandığını ama nazarın ölüme yol açabilecek kadar etkili bir şey olmadığını söylemiştir.

“Nazara inanıyorum ama bir insanın nazardan ölebileceğine inanmıyorum. Nazar baş ağrısı, halsizlik gibi hastalıklara neden olur. Felak ve Nas sureleri bu yüzden inmiştir, önlem olarak. Bizde

çocuklara nazar değmesin diye bir misafir gelip gittikten sonra bu sureleri okurlar... Ölüm ise sadece Tanrı'nın takdiridir, nazardan olmaz..." (Metin T., 1965, Tuz üreticisi, Cevizlik).

Katılımcılardan biri, yaşanan mekânlarda nazar duası bulundurmanın nazara karşı bir önlem olduğuna inanmaktadır.

"Nazara inanırım, kitabımızda var... Ben Kemah İmam Hatip Lisesi'ne bir şeyler götürdüm hediye olarak -ayıptır söylemesi-... Onlar da bana nazar duası yazdılar, getirip iş yerine astım. Çocuklara... Eskiden yüzerlik asarları odalarına, süslü yüzerlikler..." (Ahmet B., 1939, Balık üreticisi, Dutlu).

Bazı katılımcılar bir topluluğa girmeden önce; çocuğa kara sürmenin, nazar boncuğu takmanın ve tütsü vermenin nazara karşı etkili olduğuna inanmaktadır.

"İşte topluluğa gittiğimizde çocuğa kara sürerdik, nazar boncuğu takardık... (...) bir üzerlik yaktım ve burunlarına hepsinin tütsü verdim. Üzerlik nazara karşı iyi derler. Ben nazara inanıyorum yani, nazar oluyor" (İpek E., 1940, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcılardan biri, kendisinin ve eşinin nazara inanmadıklarını, bu nedenle de çocuklarını büyütürken nazara karşı herhangi bir önlem almadıklarını ifade etmiştir.

"Öyle bir şey olmadı ama hep derlerdi nazar değdi, al bastı diye ama biz öyle bir önlem almadık. Böyle bir şey düşünmedik, inanmıyorum kesinlikle" (Aziz K., 1965, Matbaacı, Doğan).

İstanbul'da yaşayan çoğu katılımcı da nazara inandıklarını belirtmişlerdir. Nazara inananların aldıkları önemler ise yukarıda verilen örnekler ile benzerlik göstermektedir.

### 5.1.11. Ninni

Ninni; ölçü ve uyak bakımından maniye benzeyen, çocukları uyutmak için özel ezgilerle söylenen “koşuk”a verilen addır (TDK, GTS). Ana kucağı, çocukların sevgi ve şefkat arayışıyla sığındıkları bir yerdir. Anneler, çocuklarına ninniler vasıtasıyla onları rahatlatacak ve huzur duyacakları mesajlar vermeye çalışırlar. Bazen de bunun tam aksine onlar için duydukları üzüntü ve endişeleri dile getirirler (Çığ, 2010, s. 212).

Kemah köylerinde çocuk sahibi olan çoğu katılımcı, tarlada çalıştıkları için çocuklarını genellikle kayınvalidelerinin büyüttüklerini anlatmıştır. Bu nedenle, çocuklara ninnileri de çoğunlukla babaanneleri söylemektedir. Yaşlı kadınların söyledikleri bu ninniler çocuklara yönelik olduğu gibi, kadınların kendi yaşamlarıyla da ilgili olmaktadır. Aşağıda verilen örnekte görülebileceği gibi bir yaşlı kadın ninniler aracılığıyla kendi yalnızlığını ve varoluş gerçeğini sorgulamaktadır.

“Ben annemin şöyle bir mani söylediğini hatırlarım; ‘Şu derenin armudu/ Anam, babam var mıydı?/ Anam, babam olsaydı/ Beni burada kor muydu?’” (Cemal K., 1929, Emekli öğretmen, Kerer).

Katılımcılardan sadece biri, annesinin ninni yerine bebbuk<sup>28</sup> çaldığını anlatmıştır. Elini bir müzik aleti gibi kullanarak her türlü müziği çalan bu kadın sadece çocuklarını değil, torunlarını da aynı şekilde büyüttü. Katılımcı kendisinin hoşgörülü ve sakin yapısının altında annesinden çocukken dinlediği “bebbuk”un çok önemli bir rolü olduğunu düşünmektedir.

---

<sup>28</sup> Bebbuk, guguk kuşunun yöresel söylenişidir.

İstanbul'da yaşayan katılımcılar çocuklarına daha fazla zaman ayırdıklarını ifade etmişlerdir. Bu durum ninnilere de yansımış, anneler çocuklarını kendi söyledikleri ninnilerle büyütmüşlerdir.

### 5.1.12. Bebek Ölümü

Kemah köylerinde bebek ölüm oranı oldukça yüksektir (Bkz. Tablo 2). Ölen bebeklerin çoğunun ilk bebek olduğu ve hiç birinin hastalığının tıbben teşhis edilmediği anlaşılmaktadır. Aileler bebeklerinin ölümüne ishal, soğuk algınlığı, kızamık ve çiçek hastalığının sebep olduğunu belirtmişlerdir. 1950-1970'li yıllarda bebeklerin hastalıkları sadece geleneksel yöntemlerle tedavi edilmeye çalışılmıştır.

“Kızım bir, bir buçuk yaşında yoktu öldüğünde. Doktor yok, ilaç yok, dağın başı... Ne yaparsan yap! Annemle ya da kaynanamla duruyordu o zamanlar hanım, ben başka köyde öğretmenlik yapıyordum. Çiçek aşısı olduktan sonra karnı şişti, belki de başka bir nedeni vardı. Üşümüş, zatürre olmuştu... Bilmiyoruz... Kendi kendimize ne desek boş...” (Cemal K., 1929, Emekli öğretmen, Kerer).

“Kızım doğduğunda ben askerdeydim. Bebeğim doğdu, öldü, onu görmedim bile...” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayrancınar).

Katılımcılardan biri hamileliğinin son günlerinde yaptığı ağır işlerden dolayı bebeğinin ölü doğduğunu ifade etmiştir. Katılımcının yaptığı söylediği kar kürüme<sup>29</sup> genellikle erkekler tarafından yapılan ve büyük güç sarf etmeyi gerektiren bir iştir.

<sup>29</sup> Toprak damlardan kar suyunun eriyip evlere akmasını önlemek amacıyla yapılan işlem. Kar, bu damlardan *siyırğa* denilen geniş tahta bir kürek yardımıyla temizlenmektedir.

“(…) bayağı doğum yaptım, bekliyordum bugün, yarın diye. Yoksa çocuk karnımda ölmüş, ölü doğdu çocuk... Herhalde işten oldu. Bir de sıyrıgayı karnıma dayayıp kar kürüdüm... Bekliyorum ki çocuk doğacak, dokuz ay bitti. Akşamdan sancım tuttu, gece de burada köy ebeleri var, geldiler. Çocuk doğdu ama karnımda ölmüş” (Saliha G., 1933, Ev kadını, Doğanbeyli).

“Benim ilk çocuğum öldü. Dört gün yaşadı, sonra öldü... Sekiz aylık doğdu, ağır kaldırdım... Kilosu falan yerindeydi, belki İstanbul’da olsa yaşatırlardı...” (Rabia S., 1940, Ev kadını, Çamlıyayla).

Aşağıda verilen anlatılardaki anne ve bebek ölümleri, 1960’lı yıllarda meydana gelmiş olup hem ailelerin hem de köylülerin yüreğinde derin yaralar açmıştır.

“Sırtına koca bir çuval hedik (haşlanmış buğday) kaldırmışlar, bebek düşmüş. Ben çocuktum, bizim mahalleden cenazeyi görmeye gittik. Yıkarlarken seyrettik, çok güzel bir kadındı. Ellerine kına yakmışlardı, saçları belinde, bembeyaz bir kadın. Ağabeyi B. senelerce ağladı ardından ‘Bu acı, başka acı bacım.’ diye...” (Cemile G., 1949, Ev kadını, Elmalı).

“(…) Evde kimse yokken doğum sancıları tutmuş ve tek başına doğum yapmış. Çocuk bir yana düşmüş ,kendi bir yana. Eşi mi gelmemiş, ne olmuş, vallahi böyle bir şey... Annemle kardeşimi aynı suyla yıkadılar. Bir kız çocuğuydu ki görme, çok güzeldi, kar gibi beyaz” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere).

İstanbul’daki katılımcılardan biri, salgın bir hastalık sonucu iki çocuğunu kaybettiğini belirtmiştir. Çocuklarının ölümünü takdir-i ilahi olarak nitelendiren bu katılımcı onların ölümüne hem üzüldüğünü hem de sevindiğini belirtmiştir. Katılımcı, küçükken ölen çocukların öbür dünyada ana babayı karşılayacaklarına ve onların günahlarının affı için aracı olacaklarına inanmaktadır.

## 5.2. Sünnet Ritüelleri

Sünnet sözcüğü, dilimizde Hz. Muhammed'in davranışlarının benimsemesi ve örnek alınması anlamlarında kullanılmaktadır. Bu sözcük, aynı zamanda erkek çocuğunun, erkeklik organının ucundaki derinin çepeçevre kesilmesi işlemini de tanımlamaktadır.<sup>30</sup>

Sünnet uygulamasının kökenini araştırmak amacıyla yapılan çalışmalarda, bu işlemin cinsel ilişki ve döllenmeyi kolaylaştırdığı inancıyla yapıldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle, sünnetin bir bereket ritüeli olduğu sonucuna varılmıştır. Geçmişteki sünnet ritüelleri, bereket tanrılarına veya bereket sağlayıcı kutsal güçlere yöneliktir. Bu ritüellerin temel özelliği ise üreme uzvunun bir parçasının kutsal sayılan güçlere sunulmasıdır. Müslümanlıktaki sünnet uygulaması Hz. Muhammed'in sünnetli doğduğu inancı üstüne bina edilmiştir (Boratav, 2003, s. 201-202). Kültürümüzde dinsel ve töresel işlemler içinde uygulama alanı en geniş ve katı işlemlerden biri sünnet geleneğidir. Bu nedenle, anne ve babalar, bu köklü geleneğin dışında kalamamaktadır. Sünnet uygulaması, bir karşı koyuşa ve tartışmaya meydan vermeyecek kadar güçlüdür (Örnek, 2000, s.170).

Bir erginlenme ritüeli olan sünnet, erkek çocuğun yetişkinliğe geçmesi ve erkek rolünü üstlenmesi anlamı taşımaktadır. Bu bölümde sünnet ritüeli üç başlık altında incelenmiştir:

1) Sünnet düğünü öncesi, 2) Sünnet düğünü, 3) Sünnet düğünü sonrası.

---

<sup>30</sup> Sünnet sözcüğü, Arapça'dan dilimize geçmiştir. Sünnet, Arapça'da "iyi ahlak," "iyi tabiat" ve "Hz. Muhammed'in sözleri, işleri ve tasvipleri" anlamında kullanılmaktadır. Arapça'da sünnet operasyonu ise *sünnet-i müekked*e ve *hitan* sözcükleriyle ifade edilmektedir<sup>30</sup> (Devellioğlu, 1998, s. 971-374).

### 5.2.1. Sünnet Düğünü Öncesi

Kemah köylerinde sünnet düğününden önce bazı hazırlıklar yapılmaktadır. Bunlar; kirve seçmek, sünnet kıyafeti almak ya da diktirmek, sünnet yapılacak mekânın seçilmesi, sünnet düğününe davet, hamamdan çıkarma, kutsal mekânları ziyaret etme, kına yakma, sünnetçi bulma ve sünnet operasyonudur. Ayrıca aile büyüklerinin sünnete ilişkin duyguları da hazırlık sürecinde etkili olmaktadır.

#### 5.2.1.1. Sünnet Kıyafeti

Katılımcılar içinde Kemah'ta sünnet olmuş en yaşlı grup (1924-1960 arasında doğan katılımcılar) kendileri için özel bir kıyafet alınmadığını, ayrıca bu dönemlerde sünnet kıyafeti diye bir kıyafetin bulunmadığını ifade etmişlerdir. Bu katılımcıların çoğu sünnet operasyonu yapıldıktan sonra genişçe bir mintan giydiklerini anlatmışlardır. Elbise olarak ise düğün öncesi ve iyileştikten sonra, sahip oldukları en yeni elbiseyi giydiklerini aktarmışlardır.

Daha sonraki yıllarda Kemah'ta sünnet olan, ekonomik durumları görece iyi ve şehirle irtibatları bulunan bazı katılımcılar (1960-1990'lı yıllar) bugünkü şekliyle olmasa bile kendileri için özel bir kıyafet diktirildiğini ifade etmişlerdir. Bu kıyafet takım elbise ya da kumaş pantolon ve gömlektir oluşmaktadır.

“O zamanlar sünnet kıyafeti pek yoktu, babam götürdü beni bir takım lacivert elbise yaptırdı; - ilkokula gidiyordum daha- beyaz gömlek, kravat... Köyde hiçbir çocukta yoktu. Kardeşim 2-3 yaşındaydı, ona da farklı kıyafetler alındı. Aslında kıyafetleri kirve alır ama benimkini babam aldı. Kardeşimin kirvesi farklıydı, onun kıyafetlerini kirvesi aldı. Benim kıyafetimi özel olarak Refahiye'de Cevdet Usta vardı, o dikti. Birkaç kere provaya gittim” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

İstanbul'da yaşadıkları halde çocuklarını köyde sünnet ettiren kimi katılımcılar (1990-2010'li yıllar) onlara özel sünnet kıyafeti aldıklarını ifade etmişlerdir.

Kendisi İstanbul'da sünnet olan katılımcı bulunmamaktadır. Çocuklarını ya da torunlarını İstanbul'da sünnet ettiren tüm katılımcılar 1950'li yıllardan başlayarak sünnet düğünlerinde onlara özel bir kıyafet aldıklarını ifade etmişlerdir. Bu katılımcıların çoğunun, önceleri köylerde olduğu gibi çocuklarına takım elbise giydirdikleri ama daha sonraki yıllarda sünnet kıyafeti diye satılan özel kıyafetlerden aldıkları görülmektedir. Bu değişim daha çok 1980'li yıllardan sonrası için geçerlidir.

“Hazırlıklar şu: Önce çocuğa bir giysi alınır. Kendine has bir giysisi vardır. Biz de giysisini aldık...” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

Katılımcılardan biri, köylerinde 1990'lı yıllardan beri sünnet edilecek çocuklara ailelerin kendi bütçelerine göre özel bir elbise aldıklarını belirtmiştir.

08.08.2014 tarihinde Yardere Köyü'nde katılımcı gözlem yapmak amacıyla bulunduğum sünnet düğününe ait anlatı Ek F 1'de verilmiştir.

### **5.2.1.2. Sünnet Uygulamasının Yapıldığı Mekânlar**

1940'lı yıllardan başlayarak şehirlere yoğun göçün başladığı 1970-1980'li yıllara kadar Kemah köylerinde çocuklarını sünnet ettiren ailelerin çoğunun mekân olarak kendi evlerini tercih ettikleri görülmektedir. Bazı köylerde, yoksul ve babası gurbette olan

çocukların sünnet uygulaması kendilerine hamilik yapan ailenin evinde yapılabilmektedir. İstanbul'da yaşayan Kemahlı aileler sünnet uygulamasını evlerinde, bazen de hastanelerde yaptırmaktadır.

Sünnet düğünleri ise İstanbul'da ve köylerde; önceleri genellikle evlerde ya da bahçelerde yapılmaktadır. Günümüzde İstanbul'da yapılan bazı düğünlerin, otel ve düğün salonu vb. mekânlarda yapıldığı görülmektedir.

### **5.2.1.3. Sünnet Düğününe Davet**

Kendileri Kemah'ta sünnet olan katılımcıların (1940-1960'lı yıllar) tümü çocukluklarını çok zor şartlarda yaşadıklarını, bundan dolayı ailelerinin onlara sünnet düğünü yaptırmadığını belirtmişlerdir.

1960-1980'li yıllarda kendileri ya da çocukları için sünnet düğünü yapılan katılımcılar misafirlerin özel olarak davet edildiğini ifade etmişlerdir.

Bir evlilik ritüelinin ardından yapılan düğünlerde<sup>31</sup> davetliler iki düğünün de davetlisi olmaktadır. Bu uygulamanın 1940'lı yıllardan başlayarak 1980'li yıllara kadar sürdüğü söylenebilir. Toplu sünnetlerde ise her aile kendi misafirlerini kendisi çağırılmaktadır. Toplu sünnetlerde düğüne çağrılan davetliler bazen yakın akraba ve komşular olurken, bazen tüm çevre köyleri kapsamaktadır.

---

<sup>31</sup> Eğer bir köyde evlilik için yapılan bir düğün töreni varsa daha az masrafla sünnet yaptırmak isteyen aileler, düğün sahibiyle anlaşarak çocuklarının sünnetini bu düğünün son gününe denk gelecek biçimde düzenlenmektedirler.

Kemah köylerinde toplu sünnet uygulamalarının 1980’li yıllardan itibaren yaygınlaştığı görülmektedir. Toplu sünnet bazen aynı ailenin çocuklarının birlikte sünnet ettirilmesi şeklinde yapılmaktadır, bazen de yardım kuruluşlarının aracılığıyla düzenlenmektedir. Bu tür düğünlerde, davet muhtar ya da çocukların babaları tarafından toplu olarak yapılmaktadır. Katılımcılardan sadece biri oğullarının sünnetine özel olarak kimseyi çağırmadığını belirtmiştir. Toplu sünnet çağırısı Kemah Belediyesi tarafından da yapılmaktadır.

“Son yıllarda duymadım ama 5-6 yıl önce -Ben o zamanlar şoför olduğum için Kemah’a en az bir kere gidip gelirim...- belediye, toplu sünnetler için anons yapar, köylülere duyururdu...” (Fahrettin K. C., 1960, Çiftçi, Dedeoğlu).

“Biz oğlanları Kerer’deki toplu bir sünnete kattık. Orada kim varsa onlar, biz kimseyi çağırmadık (...) Birkaç konu komşu çağırdık, kirvesini çağırdık, kirvesi bir hoca arkadaşımı” (Eyüp G., 1960, Emekli, Özdamar).

Çocuklarının sünnet düğününü İstanbul’da yapan Kemahlı katılımcıların çoğu, 1940-1960’lı yıllarda davetlileri bizzat ya da akrabaları aracılığıyla çağırdıklarını belirtmişlerdir. Telefonun yaygınlaştığı 1970’li yıllarda telefonla davet etme devreye girmiştir. Davetiye bastırma uygulaması ise 1970’li yıllarda başlamıştır. Diğer tüm davet yöntemleri belli ölçüde devam etmekle beraber, 1990’lı yıllardan başlayarak sünnet düğününe davette telefon mesajları da önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Telefon mesajıyla davet genellikle İstanbul’daki köy dernekleri vasıtasıyla toplu olarak yapılmaktadır.

#### 5.2.1.4. Hamamdan Çıkarma

Kemah köylerinde sünnet edilecek çocuk, düğünden önce kirvesi tarafından ata bindirilerek gezdirilmektedir. Bu âdetin amacı, sünnet çocuğunu mutlu etmek ve komşuların hayır duasını almaktadır. Hamamdan çıkarma uygulaması, 1980’li yıllara kadar atla gerçekleştirilmiştir. Günümüzdeki sünnet düğünlerinde bu uygulama otomobille yapılmaktadır.

“Şimdi, kirve de çocukla ata biniyorlar böyle dolandırıyorlar ilahiyle, kesilecek yere geliyorlar. Biz de kirve tuttuk, kirvesi ata bindirdi, çocuğu hamamdan çıkardı...” (Saliha G., 1933, Ev kadını, Doğanbeyli).

1940’lı yıllardan başlayarak çocuklarını İstanbul’da sünnet ettiren katılımcılar hamamdan çıkarma uygulaması yapmamışlardır. Bazı katılımcılar bu âdetin yerine çocuklarını sevdikleri yerlere ve akraba ziyaretlerine götürmüşlerdir.

#### 5.2.1.5. Kutsal Mekânları Ziyaret Etmek

Çocuklarını Kemah’ta sünnet ettiren bazı katılımcılar, düğün öncesi çocuklarını kutsal sayılan bazı mekânlara götürüldüklerini ifade etmişlerdir. Bu mekânları ziyaret etmek sünnet düğünlerinde önemli bir yer tutar. 1990’lı yıllara kadar, ziyaret edilen türbelerin başında Özdamar köyünde bulunan Şehide<sup>32</sup> gelmektedir. Sadece bu köyde yaşayanlardan değil, çevre bazı köylerden de bu mezarı ziyarete gelen aileler bulunmaktadır. 1990’lı yıllardan sonra,

<sup>32</sup> Kemah’ın Özdamar (Kiğarı) köyünde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan bir mezar. Bazı köylüler bu mezarın Sultan Melik’in Kardeşine ait olduğunu söylemektedir.

ulaşım araçlarının yaygınlaşmasından dolayı Erzincan’da bulunan Terzi Baba<sup>33</sup> ve Kemah’taki Sultan Melik de ziyaret edilmeye başlanmıştır.

“Uğur sayılır mesela, o zaman bizim ‘şehide’ denilen yere gidip orada dua edilirdi” (Sezai E., 1950, Avukat, Özdamar).

“Terzi Baba’ya götürdüler o kıyafetle, fotoğraf ektiriyorlar, çarşıda gezdirdiler” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

İstanbul’da çocuklarını sünnet ettiren ailelerin, düğün öncesi kutsal yerleri ziyaret etmedikleri görölmektedir. Bu bilgi tüm yaş grupları için geçerlidir. Göç sonrasında tanışılan mekânlara kutsallık atfedilmediği ve ziyaret alışkanlığının geliştirilmediği anlaşılmaktadır.

#### **5.2.1.6. Kına Yakma**

Kemah’ta yaşayan katılımcılardan (tüm yaş grupları) bazıları sünnet edilen çocuklarına kına yaktıklarını ifade etmişlerdir.

İstanbul’da çocuklarını sünnet ettiren katılımcılar arasında da sayıları az da olsa sünnet kınası âdetini uygulayanlar bulunmaktadır. Bu tespit tüm yaş grupları için geçerlidir.

---

<sup>33</sup> Terzi Baba türbesi Erzincan merkez şehir mezarlığındadır.

### 5.2.1.7. Sünnetçi ve Sünnet Uygulaması

Kemah köylerinde 1940'lı yıllardan 1990'lı yıllara kadar sünnet uygulamaları; köy sünnetçileri, dişçiler (geleneksel usullerle diş çeken ve bu konuda eğitim almamış kişiler) ve gezici sünnetçiler tarafından geleneksel usulde yapılmıştır. Köy sünnetçilerinin en tanınmışları ve katılımcıların çoğunluğunun sünnetini gerçekleştirenler, Kutluovalı (Salamat) Haydar Usta ve Seyit Ali Usta'dır.

Kemah'taki katılımcıların çoğu (1940-1970 yılları) kendilerinin ya da çocuklarının köy sünnetçileri tarafından sünnet edildiklerini ifade etmişlerdir. Sayıları çok fazla olmamakla beraber, gezici köy sünnetçileri ve dişçi diye adlandırılan kişiler tarafından sünnet edilen katılımcılar da bulunmaktadır. Bu sünnetçiler tarafından yapılan operasyonlarda çocukların 7 ila 10 gün arasında iyileştiği ifade edilmiştir. Fenni usulde yapılan sünnetlerde iyileşme süresinin daha kısa olduğu belirtilmiştir.

“Benim kirvesi olduğum Z. şimdi aşağı yukarı 55-60 yaşlarındadır. O zamanlar fenni sünnetçiler yoktu, sünneti köy sünnetçiler yapıyordu” (Cemal K., 1929, Emekli öğretmen, Kerer).

“O zamanlar bizim orada gezici sünnetçiler vardı” (Sezai E., 1950, Avukat, Özdamar).

“(…) hatta bizim sünnetçimiz de Kerer'den dişçi M.. Belki duydunuz, halen de yaşıyor. M. Ağabey” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

Katılımcıların bazıları 1970'li yıllardan itibaren, çocuklarını Erzincan'a götürüp, sünnetlerini fenni sünnetçilere yaptırdıklarını ifade etmişlerdir.

Bir grup katılımcı da çocuklarını 1987 yazında Kemah'tan gelen bir diş teknisyenine sünnet ettirdiklerini belirtmişlerdir. Bu diş teknisyenin sünnet ettiği çocuklarda sünnet sonrası bazı sağlık problemleri görülmüş ve ilerinden biri İstanbul'da bir hastanede tekrar sünnet ettirilmiştir.

1990'lı yıllardan başlayarak ulaşım imkânlarının artması, Kemah ve Erzincan ile olan irtibatın kolaylaşması sonucu köy sünnetilerinin yerini fenni sünnetçiler almıştır. Yine aynı yıllarda köylerde toplu sünnet uygulaması artmıştır. Bu uygulama hem aile hem de sünnetçi için zaman ve para kaybını önlemiştir.

İstanbul'da yaşayan Kemahlı katılımcıların çoğu, çocuklarını ya da torunlarını fenni sünnetiye sünnet ettirdiklerini belirtmişlerdir. Bu katılımcılardan sadece biri oğullarını mahalle sünnetisinin sünnet ettiğini anlatmıştır. İstanbul'a göç edenlerin 1970'li yıllardan günümüze dek fenni sünnetten yararlandığı anlaşılmaktadır.

1940-1990 yıllarında köy sünnetçileri ya da dişileri tarafından yapılan bu uygulamada tezek ya da odun külü hem sünnet öncesi hem de sünnet sonrası dezenfektan yerine kullanılmaktadır.

“Kül kullanırlardı sünnet yaparken, tezek külü. Tezekte potasyum va,r bu da yaraları iyileştirir. Ben kendi oğlumun sünnetini hastanede yaptırđım, fenni sünnet, dikişlerini de ben aldım. Bize böyle şeyleri, iğne yapmayı, dikiş almayı Köy Enstitüsü'nde öğrettiler” (Cemal K., 1930, Emekli öğretnen, Kerer).

“(…) sünnetçi gelir üçüncü günü, eskiden külleydi, kül gibi bir şey vardı. Toz vardı, o tozdan konurdu şimdi dikişe yapıyorlar, basit oluyor tabi, eskiden bir hafta, on gün yatanlar oluyordu. Hiç kalkamazlardı ister istemez...” (Murat Ö., 1948, Öğretnen, Kerer).

### 5.2.1.8. Aile Büyüklerinin Sünnete İlişkin Duyguları

Katılımcıların çoğu sünnet ritüelini çocuğun büyümesinin göstergesi olarak gördüklerini ve bunun kendilerini mutlu ettiğini ifade etmişlerdir. Kemahlılar, sünnet düğününü, erkek çocuğunun ilk mürüvveti olarak nitelendirirler.

“(…) biz çok mutlu oluyoruz, seviniyoruz, güzel bir şey bizim için” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere).

“Sevinç duyuyor insan, çocuk büyüme çağına giriyor” (Sezai E., 1950, Avukat, İstanbul).

Sünnet operasyonu özellikle anneler için zor bir süreçtir. Kemah ve İstanbul’daki kadın katılımcıların bazıları, çocuklarının sünneti esnasında acı çektiklerini ve ağladıklarını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar, çocuklarının sünnet operasyonu esnasında ayaklarını suya koyarak beklediklerini ifade etmiştir.

“Anne ayaklarını suya koyar, insanın içi gidiyor, ben çok ağladım” (Saliha G., 1933, Ev kadını, Doğanbeyli).

### 5.2.3. Sünnet Düğünü

Kemah köylerinde 1940-1960 yılları arasında sünnet olan katılımcılara sünnet düğünü yapılmadığı görülmektedir. Bu durum bir sonraki nesillerde tam aksi bir uygulamaya yol açmıştır; kendilerine sünnet düğünü yapılmayan katılımcıların çoğu, çocuklarına düğün yapma çabası içinde olmuşlardır. Bir diğer deyişle aileler, kendi yaşayamadıkları duyguları çocuklarının yaşamasını arzu etmiş ve bunun için gerekli koşulları sağlamaya çalışmışlardır.

“Biz sünnet düğünü yaptık, babam bize çok değer verirdi. İki koç ya da düve kesti, yemek verdi, tüm hısım akrabayı çağırdı...” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

1970-1990 yılları arasında yapılan sünnet düğünlerinin bazılarının çok sayıda davetli ile gerçekleştirildiği ifade edilmiştir. Yörede tanınmış bazı aileler çocuklarına gösterişli ve birkaç gün süren sünnet düğünü yapmışlardır. Birkaç gün süren bu düğünler genellikle tek ve ilk erkek çocuk için düzenlenmektedir. Bu sünnet düğünlerinde davetliler, düğün sahibinin komşuları tarafından misafir edilmektedir.

“Sünnet için özel yapılan düğün bir kere gördüm, dokuz pare köy geldi. Aynı düğün gibi, çalgılı ama bizde sünnet düğünleri genellikle düğünün peşine olur. Yani sünnet o arada çıkardı” (Murat Ç., 1948, Tüccar, Bozoğlak).

Aynı dönemlerde (1970-1990) kaza düğünü kadar davetlisi olmasa da uzaktan gelen davetlilerin misafir edildiği, davul zurnalı düğünler de yapılmaktadır. Bu düğünler genellikle bir gün sürmektedir.

“Sünnet düğünlerinde davul- zurna çaldıran çok olur. Yemek de verirler normal düğün gibi ama bir günlük bir düğün...” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

Yine, 1970-1990 yıllarında sadece dini bir ritüel düzenleyerek çocuklarını sünnet ettiren aileler de bulunmaktadır. Dini ritüeli tercih etmiş olan bu katılımcılar, söz konusu düğünün şeklini “İslami usule göre sünnet yapmak” diye tanımlamışlardır. İslami usul olarak tanımlanan bu düğünlerde genellikle eğlence düzenlenmediği görülmektedir. Bu ritüellerde Kur’an-ı Kerim okutulmakta ve komşulara bir öğün yemek verilmektedir.

“Sünnet düğününü öyle davullu zurnalı değil de, usulüne göre o zamanki devirde nasıl olması gerekiyorsa o şekilde yaptırđım. Kur’an okuttum, komşulara bir öğün yemek verdik” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

Bazı katılımcıların çocuklarına hem davullu zurnalı düğün ritüeli hem de dini ritüel yaptıkları görülmektedir. Bu tür düğünlerde genellikle önce eğlence düzenlenip yemek verildiği, daha sonra ise mevlit okutulduğu ifade edilmiştir.

“Tabii, komşuları çağırđık yemek verdik. Davulla zurnayla yapıyoruz tabii. Mevlitlerini okuttuk. Şimdi ben torunlarımı da sünnet ettirip davulla zurnayla götürreceğim” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere).

“Sünnet düğününde davul çaldıran da oluyor, Kur’an okutan da... Kur’an’la Mevlit’le kestiriyor bazıları. Biz hep Mevlit’le kestirdik torunumuzu da oğlumuzu da... Burada evde yemek verdik” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

1970-1990 yılları arasında Kemah’ta çocuklarını sünnet ettiren bazı katılımcılar, çocuklarının sünnetini bir akraba ya da komşularının düğünüyle birleştirdiklerini ifade etmişlerdir. Bu uygulama zaman ve para açısından tasarruf sağlamaktadır. Bir düğünün ardından yapılan sünnet uygulamalarının genellikle aynı aileden kişilere ait oldukları görülmektedir. Aile içi dayanışmayı örnekleyen bu uygulamaya sıkça başvurulduğu tespit edilmiştir.

“(...) ama bazı düğünlerde yardım olsun diye çocuklar sünnet ettirilir. Benim düğünümde de beyimin teyzesinin iki çocuğu ve kaynımın oğlu sünnet oldu. Yani iki iş birden yapılmış oldu” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcılardan biri de, köylerindeki sünnet uygulamalarının genellikle bir evlilik düğününe denk getirildiğini, özel olarak sünnet düğünü yapılmadığını belirtmiştir.

“Genelde düğünlerde yaparlardı köyde sünneti. Ekonomik olsun ve iki iş olmasın diye. Köyde pek sünnet düğünü yapmazlardı, hatırlamıyorum. Köylerdeki düğünlerde çocuğu da sünnet ederlerdi” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

1964 yılında, amcasının düğününde sünnet olan bir katılımcı, bu ritüelde izlediği *oyun çıkarma* adı verilen köy seyirlik oyununu canlı bir biçimde hatırlamaktadır. Katılımcı bir Çingene çocuğunu canlandırmak için kendisinin de oyuna dâhil edildiğini belirtmiştir. Bu hatıra o dönemin düğünlerinde, köylülerin yerel bir gösteri sanatı ortaya koydukları hakkında bilgi vermektedir. Günümüzde köylerde bu tür gösteriler yapılmamaktadır.

1970-1990 yıllarında Kemahlıların toplu sünnet yaptırmaya başladıkları görülmektedir. Toplu sünnet ritüellerini genellikle sünnet çağında çocuğu olan bazı aileler aralarında anlaşarak birlikte gerçekleştirmektedir. Toplu sünnetin en büyük faydası, her zaman sünnetçi bulunmayan köylerde sünnetçiyi bir defa çağırarak ve masrafları paylaşarak ödemektir. Katılımcılardan bazıları da ailede erkek çocuk sayısı birden fazla ise bazen küçük olanın sünnet edilebilecek yaşa gelmesini bekleyip, büyük kardeş veya kardeşlerle sünnet ettirdiklerini ifade etmişlerdir. Akraba ve komşu çocuklarının birlikte sünnet ettirilmesi de yaygın bir uygulamadır.

“Toplu sünnet çok olur bizde. Bizim odada 15 çocuk yatıyordu, hepsi sünnet oldu aynı zamanda. İşte sünnetçinin gelmesi falan, her zaman bulamıyorsun, o imkân doğmuyor. Bir yemek veriyorsun, her zaman herkes yemek veremiyor, biz verdik...” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

Çocuklarına ve komşularının çocuklarına sünnet ritüeli düzenleyen bir katılımcı, davetli sayısının çok olmasından dolayı düğünü yaylada yaptıklarını ifade etmiştir. Yaylada yapılan bu düğünlerin çalgılı ve yemekli olduğu belirtilmiştir.

“Evet, yaylada davet verdik, et kestik. Kerer, Özdamar ve Hınzoru’dan davetliler de vardı, 200-300 kişiydi. İki çocuğu birden sünnet ettirdik biz ama bizimle birlikte yedi hanenin çocuğu sünnet oldu. Yemek verildi... İki gün yattılar çocuklar. Sünnet kıyafetleri vardı, üstlerine başlarına yeni bir şeyler alındı” (Mustafa B., 1957, Hayvanlılıkla uğraşıyor, Aktaş).

Bazı köylerde babası gurbette olan erkek çocuklarının sünnet vakti geldiğinde akrabaları ya da köylüleri tarafından sünnet ettirildiği ifade edilmiştir. Bu âdetin Türkiye’den Almanya’ya işçi gönderilmeye başlandığı 1960’lı yıllarda daha sık uygulandığı anlaşılmaktadır. O dönemlerde gurbette olanların sık sık memlekete gelemedikleri bilinmektedir. Böyle durumlarda çocuğun babasına mektup yazılmakta ve ondan sünnet için yapılacak masraflar istenmektedir. Sünnet ritüeline ait diğer hazırlıklar ise köylüler ve çocuğun akrabaları tarafından yapılmaktadır. Sadece babası gurbette olan çocuklar değil, ekonomik şartları iyi olmayan çocuklar da köyün ileri gelenleri tarafından korunup gözetilmekte; bu çocuklar köyde yapılan bir düğünün ardından sünnet ettirilmektedir. Her iki durumda da köylülerin yardımlaşmayı görev kabul ettikleri görülmektedir.

“Sünnet düğünleri çeşitli olur bizim buralarda. Toplu olarak da yapılır, akrabalarla da. Eğer birinin gücü yetmiyorsa çocuğunu bir düğünün ardından sünnet ettirir. Ya da çocuğun babası burada değilse başka yerdeyse derler ki: ‘Bu çocuğun sünnet vakti gelmiş, babası da yok burada ama yazalım gerekli şeyleri göndersin...’Hemen sünnet yaptırırlar, şart...” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Katılımcıların bazıları (1940, 1985, 1995 yılları) çeşitli sağlık sorunlarına bağlı olarak acilen sünnet ettirilmiştir. Acilen yapılan sünnet uygulamaları, sünnet ritüellerinin sıralamasını da bozmaktadır. Bu tür sünnet operasyonlarında düğün yapılmadığı, çocuğun kirveliğini ise genellikle aileden birinin üstlendiği görülmektedir. Bu uygulamanın herhangi bir tıbbi teşhis doğrultusunda değil, *halk hekimliği* denilen tecrübelere dayalı bir sağaltma yöntemi olarak uygulandığı anlaşılmaktadır.

“Öyle düğün falan yok, aniden... S. var S.’ta, şimdi K. orada bir sünnetçi vardı; S. A. onu getirdiler. Benimki aceleyle rast geldi bir kazadan dolayı. Hiç düğün olmadan, kirve falan hiçbir şeyim yok...” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

“Biz iki oğlumuzu aynı gün sünnet ettirdik. Oğlanlardan biri üç yaşındayken idrarını yaptıktan sonra ağladı. ‘Sünnet ettirin’ dediler, biz de köydeki bir düğünün ardından sünnet ettirdik. Sonra da evde mevlit okutturduk, yemek verdik...” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

Katılımcılardan biri, köylerinde toplu sünnet düğününden ziyade ailelerin kendi çocuklarına özel olarak düğün yaptıklarını ifade etmiştir.

“Bizim köyde toplu sünnet pek yapılmaz, herkes kendi çocuğunu sünnet ettirir” (Hürriyet K., 1981, Muhtar, Mermerli).

Kemah’ta büyümemiş olan Kemahlıların yerleştikleri yerlerin ya da dâhil oldukları törensel zümrelerin âdetlerini tercih etmeye başladıkları görülmektedir. İstanbul’da doğup büyüyen görüşmecilerden biri, oğlunu 1960’lı yıllarda Fevzi Atı Lisesi’nin bahçesinde toplu olarak gerçekleştirilen bir sünnet düğününe dâhil ettiklerini anlatmıştır.

“Bir gece yaptılar; sünnet düğünü gecesi. Biz de yazıldık, yatağı biz götürdük, karyolayı biz götürdük orada yapıldı. Çok meşhur bir sünnetçi vardı, oğluyla beraber gelmişti. Sünnet düğünü orada oldu, çok güzel oldu. Sadece onunki değil, 20 tane oğlan sünnet oldu o gün. Sabahlara kadar çalgı çaldı...” (Semiha P., 1920, Emekli, Arnavutköy).

İstanbul’da yaşayan Kemahlıların düzenledikleri sünnet düğünleri de Kemah’ta olduğu gibi ailenin sosyal çevresi ve ekonomik durumuna göre farklılıklar göstermektedir. İstanbul’daki katılımcıların çoğu, çocuklarının sünnetlerini İslam dininin emrettiği şekilde yaptıklarını belirtmişlerdir.

1970’li yıllarda İstanbul Osmaniye’de yapılan bir sünnet düğününe ait anlatı aşağıda verilmiştir.

“Kapımızın önü çayır çimendi, misafirlere bir ikramımız oldu. Bir mevlit okuttuk, Kur’an-ı Kerim okundu. Ondan sonra işin ehli bir zatı çağırdık, duayla tekbirle sünnetini yaptık. Biz sünnetleri İslami kurallara göre yaptık” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

Çocuklarını 1980’lerde, İstanbul’da sünnet ettiren bazı katılımcılar olanaklarına göre sünnet düğünlerini kendi evlerinde ya da düğün salonlarında gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir. İstanbul’daki sünnet düğünlerinin köydekilerden en önemli farkı, dede ve ninenin ritüellerde daha az etkin olması ve bu konudaki inisiyatifin anne-babaya geçmesidir.

İstanbul’da yaşayan görüşmecilerden biri, köylerinde yapılan ritüellerin çok anlamlı olduğunu ve bu ritüelleri yaşatmak için dernek olarak bazı girişimlerde bulduklarını söylemiştir. Bu dernek, sünnetlerin yaz mevsimine denk getirilmesini önermiş ve ritüellerin köyde yapılmasını sağlamaya çalışmıştır. Bu uygulamayı hayata geçirme düşüncesi 1990’lı yıllarda ortaya çıkmıştır.

“Zaten biz Kemahlılar Derneği olarak eski güzel âdetleri muhafaza etmek istiyoruz. Mesela sünnet düğünlerinin köyde yapılmasını sağlıyoruz. İleride düğünlerin de orada yapılacağını düşünüyoruz ve bu konuda çalışıyoruz” (Aziz K., 1965, Matbaacı, Doğan).

#### **5.2.4. Sünnet Düğünü Sonrası**

Kemah köylerinde sünnet düğünü sonrası yapılan tek ritüel döşek kaldırmadır. Bu uygulama ergenlik ritüelinin son ve en önemli aşamalarından biridir. Döşek kaldırma ritüelinden sonra çocuk, erkeklığe adımını atmış olarak yaşamına devam eder.

##### **5.2.4.1. Döşek Kaldırma Âdeti**

Döşek kaldırma âdeti, adından da anlaşılacağı gibi sünnet edilen çocuğun iyileştiğini ve sünnet ritüelinin sona erdiğini göstermektedir. Bu uygulamada kirve ve çocuğun ailesi karşılıklı olarak hediyeleşmektedir. Döşek kaldırma uygulamasından sonra erkek çocuğu, köylülerinin arasına bir yetişkin olarak katılır. Döşek kaldırma âdeti bazı köylerde halen uygulanmaktadır.

“Kirveleri yatak kaldırmaya gelirler. Sünnetten üç gün, dört gün sonra yatak kaldırmaya gelirler; tatlısıyla, getirirse bir davar getirir, üst baş getirir, evine hediye getirir. Oğlanın sahibi de kirveye hediye götürür, bohça götürür, nasıl düğünde götürülüyor sünnette de aynı töre...” (Saliha G., 1933, Ev kadını, Doğanbeyli).

### 5.2.5. Sünnet Hediyesi

İstanbul ve Kemah'ta katılımcıların çoğu, davetlilerin sünnet olacak çocuğa yakınlıkları ve maddi imkânları doğrultusunda hediye verdiklerini ifade etmişlerdir. Bu hediyeler genellikle giyecek ve takı olmaktadır. Sünnet hediyesinde köylüler tarafından en fazla önemsenen, kirvenin çocuğa getirdiği hediyelerdir.

Sünnet edilen çocuğun ailesi ile kirve karşılıklı olarak hediyeleşmektedir. Ancak bu hediyelerin değeri her zaman denk olmayabilir. Bazı katılımcıların ifade ettiklerine göre kirvelik/musahiplik ilişkisi, az olanın eksikliğini tamamlamak fikri üstüne kurulmaktadır. Bu nedenle hediyelerin karşılıklı olmasından ziyade, olmayanın eksikliğini tamamlama düşüncesi esastır.

“İmkânları eşit olmayan iki aile kirve olabilir. Aslında olmayana yardım etmek gereklidir, ölene kadar... Yoksa insan, musahip ve kirve olmamalıdır” (Rıza O., 1937, Çiftçi, Kutluova).

Kirvelerin çoğu, ekonomik durumları elveriyorsa kirvesi oldukları çocukların düğünleri de dâhil olmak üzere tüm masraflarını karşılamaktadır. Bazı kirveler ise çocuğa sadece hediye vermektedir. Bu hediyeler genellikle canlı hayvan, altın ve giyim eşyasıdır.

“Kirve, çocuğu giydirir, masraflarını görürdü. Biz de ona hediye verirdik. Bayramlarda keçi, koyun götürürdük” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

“ (...) ama bedelli gelir, bir koç alır gelir, hani ya bir teke alır gelir veya bedeli çok ise bir düve alır gelir... Çok olmuştur bu durumlar buralarda, getirir hediyesini verir” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

### 5.2.6. Kirvelik

Dilimize Farsça'dan geçen *kirva* ya da *kirve* sözcüğü çocuğu sünnet ettiren ve ona yaşam boyu sahip çıkan kişi anlamında kullanılmaktadır. Kirve sözcüğü kişiyi tanımlarken kirvelik iki aile arasındaki ilişkiyi tanımlamaktadır. Kirvelik, Kur'an-ı Kerim'de hırva sözcüğü ile ifade edilmektedir. Yine Kur'an'da Hz. Muhammed'in meleklerin kirveliği ile sünnet olduğu belirtilmektedir (Kudat, 1974, s. 8; Tezcan, 1982, s. 122-125).

Ziya Gökalp, kirvelik kurumunu potlaç<sup>34</sup> geleneğine bağlı olarak açıklamıştır. Çocuğunu sünnet ettirecek kişi önce bir kirve bulur. Kirvenin iki temel görevi bulunmaktadır: İlki, sünnet anında çocuğu tutmak ve sünnet operasyonunun rahat bir şekilde yapılmasını sağlamak; diğeri ise düğün masraflarını üstlenmektir. Kirve sadece düğün masraflarını karşılamakla kalmaz. Aynı zamanda aileye, davetlilere hatta köylülere ve oba halkına çeşitli hediyeler ve özel giysiler alır. Kirvenin yaptığı bu masraflar tamamen karşılıksız değildir, oğlanın babası da ona değerli hediyeler sunmak zorundadır. Kirvelikteki bu hediyeleşme itibar meselesi olarak görülmekte ve karşılılık ilkesine dayanmaktadır. Kirvelik, akrabalıktan daha güçlü bir dayanışma ve yardımlaşma bağı oluşturur (Gökalp, 2015).

Katılımcıların çoğu kirveliği bir akrabalık bağı olarak görmektedir. Kirve eskiden tanınan ve aile tarafından sevilen biri olabileceği gibi; az tanınan ama ailenin dostluk bağı kurmak istediği biri de olabilir. Kirvelik bağının birden çok kuşak boyunca sürdürüldüğü görülmektedir. Aşağıda anlatısı verilen katılımcının da ifade ettiği gibi Kemahlı Aleviler kirvenin akrabalarına da “kirve” diye hitap etmektedirler.

---

<sup>34</sup> Potlaç, Kuzey Amerika kabilelerinde simgesel hediyeleşmeye verilen addır. Kelime olarak “beslemek,” “tüketmek” anlamına gelen potlaç, bir tür arkaik anlaşma ve sözleşmedir. Çeşitli ritüeller vasıtasıyla uygulanan potlaç, alman hediyeye karşılık hediye verme prensibine dayalıdır (Mauss, 2006, s. 208-213).

“Kirvelik dostluğun pekişmesine yarayan bir şeydir. Mesela; annem, babam, kirveyi bir kardeş gibi görürlerdi. Onlarla, yani bizim Alevi komşularımızla aramızda kirvelik olsun olmasın, bize ‘kirve’ derlerdi. Biz de onlara öyle...” (Eyüp G., 1960, Emekli, Özdamar).

Kemah köylerinde kirvelik, sünnet vasıtasıyla -daha önce samimi olsun ya da olmasınlar- iki aile arasında dostluk ve sevgi bağları oluşturan sanal bir akrabalıktır<sup>35</sup>. Katılımcılardan bazıları kirvenin ailesini yakın akraba saymakta, bu nedenle üç ila yedi kuşak boyunca kız alıp vermemektedir. Bir başka deyişle kirvelikle oluşan bağ, birinci dereceden akrabalık sayılır ve bu iki aile arasında evlilik yasağı oluşturur.

“Kirve çok yakın akraba oluyor, ona nikâh düşmüyor... Üç göbek, beş göbek, yedi göbek söyleniyor ama yapıyorlar da yani. Ebedi akraba oluyorlar onlar kardeş gibi” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

“Kirvelerin çok önemli bir yeri vardır. Bizim kirveler genellikle Kürt oluyor. Kirvelik bizde çok önemli bir yere sahip. Kirvenin çocuğunu hatta torununu bile kardeş olarak görürler. Kirve olunca bacı, kardeş gibi sayılıyorlar, o yüzden dünür olamıyoruz. Dostluk kuruluyor yani” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

Kirvelik ilişkisi, saygı ve sevgi üstüne kuruludur. Çocuk anne-babasından sonra kirvesine itaat eder. Kirve çocuğun sünneti sonrasında da yanında olmalıdır. Örneğin, eğitim

---

<sup>35</sup> Kültürel antropoloji literatüründe *yarı akrabalık* ya da *sanal akrabalık* (*tasavvuri akrabalık/şibih akrabalık*) diye adlandırılan akrabalık biçimi, sonradan kazanılmış bir akrabalık türüdür. Sanal akrabalıklar, insanlar arasındaki özel yakınlaşmaların bir sonucudur. Bu tür akrabalıklar, kan bağına değil söz’e dayalıdır ve taraflar arasındaki dostluk ilişkisinin pekiştirilmesini sağlar. Sanal akrabalık sonradan kurulduğu halde gerçek akrabalığın gerektirdiği bir dizi davranış biçimine sahiptir. Mahmut Tezcan, sağdıçlık ve yengelik’i de sanal akrabalık olarak adlandırmaktadır (Tezcan, 1982, s.117-130). Sanal bir akrabalık türü olan kirvelik *takma akrabalık* diye de adlandırılmaktadır. Kirvelik, evlilik yasağı getiren bir sanal akrabalık türü olarak dostluk, akrabalık ve komşuluk ilişkisinden ayrılmaktadır (Kudat, 1974, s. 9).

harcamalarının karşılanması, askerlik, hastalık... Kirve-çocuk ilişkisinde haklar, görevler ve sorumluluklar, baba-oğul ilişkisindeki gibidir. Bir anlamda kirve, amca rolü üstlenir. Kirvelik bazı aileler için sadece kirve olan kişiyle sınırlı değildir. Kirve ölse bile kirvelik bağı sürdürülmektedir. Kirvelik aileden aileye geçen bir kültür kalıbı özelliği gösterir (Tezcan, 1982, s. 122-125).

“Benim kirvem hastaydı, vefat etti yakında. Ben bütün vazifelerimi yaptım. Cenazesine gittim, mevlidine, 40 yemeğine... (Ahmet B., 1939, Balık üreticisi, Dutlu).

“Benim kirvem sadece düğüne geldi, ondan sonra görmedim, rahmetli oldu. Refahiye'nin Bağasur köyünden Durmuş Bey diye biriydi. Benim kirvem babası devam ettirirdi kirveliği, gider gelirdi hatta ninem ve amcam onlara ziyarete gitmişlerdi” (Sezai E., 1950, Avukat, Özdamar).

“(...) kirveliğin anlamı çok değişiyor. Genelde bu Alevi dostlarımızda çok önemlidir. Mesela benim kirvem Alevi'ydi. Beni büyük erkek kardeşimin düğününde sünnet ettirdiler, yakın köylümüzü Perçenç'den, şimdi Yastıktepe. Bu köy Alp'e giderken tepede bir köydür. Çocukları şimdi İstanbul'da saygı duyduğum insanlar, hala o geleneğe bağlılar” (Arif T., 1925, Tüccar, Kemah).

Kültürümüzde önemli bir yer tutan kirveliğin günümüzde çeşitli nedenlerle eski yerini ve önemini yitirdiğini söylemek mümkündür. Kirveliğin günümüzdeki yeri Suat Kolukırık ve İbrahim Halil Saraç'ın “Farklı Dini Gruplarda Kirvelik Geleneği: Sanal Akrabalığın Dönüşümü Üzerine Bir Araştırma” (2010) adlı makalelerinde şöyle ifade edilmiştir:

“Kentleşme ve küreselleşme süreçleri toplumsal yapıda önemli değişimlere yol açmaktadır. Popüler kültürün gündelik yaşamdaki etkinliği ve geleneksel bağları derinden etkileyen gücü kirvelik uygulamalarında rahatlıkla izlenebilir. Zira görüşülenlerin geçmişe ilişkin olarak vurguladığı saygınlık,

dürüstlük ve ömür boyu süren yakın ilişki biçimlerinin yerini, ekonomik güce dayalı kurguların alması kirvelik kurumunun yaşadığı dönüşümü anlamlandırmada iyi bir örnektir. “Genelde aşiret sahibi olanlar menfaati olsun diye, güç sahibi olsun diye kirvelikle uğraşırlar. Şehirli kesim her şeyi yaptık kirvesi eksik kalmayın diye yapar” ifadesinde olduğu gibi kirvelik gerçek anlamından uzaklaşmış bulunmaktadır. Bu noktada sembolik hale gelmiş bulunan kirvelik kurumu kendisini işlevsel olmaktan ziyade kavramsal olarak sürdürüyor görüntüsü içerisinde” (Kolkuruk ve Saraç, 2010, s. 228).

Kemah köylerinde özellikle 1980’li yıllardan sonra köylerin boşalması ve nüfusun kırsal bir kaç haneye düşmesinden dolayı, köylerde sünnet düğünleri neredeyse yapılamaz duruma gelmiştir. Bu durum kirvelik âdetine de yansımıştır.

İstanbul’da yaşayan ve çocuklarını bu şehirde sünnet ettiren çoğu katılımcının kirve seçme âdetini Kemah köylerindeki kadar önemsemedikleri söylenebilir. Göç yoluyla İstanbul’a gelen Kemahlıların ait oldukları toplumsal grupların farklılaştığı ve hemşeri ilişkisinin eski sıcaklığını kaybettiği görülmektedir.

“S.’nin özel bir kirvesi yoktu. İşte o anda amcam tuttu, N. Amcam tuttu, kirve olarak değil. Zaten bu eski gelenek benim zamanımda vardı, şimdi çok önemli değil...” (Sezai E., 1950, Avukat, Özdamar).

#### **5.2.6.1. Kirve Seçmek**

Kirve seçmek, sünnet ritüelinin en önemli aşamalarından biridir. Çünkü kirvelik yukarıda belirtildiği gibi iki aile arasındaki sanal akrabalığın başlangıcıdır. Kirve, sünnet olacak çocuğun babası tarafından onun temsil ettiği aile ile dostluk kurabilecek kişiler arasından seçilir. Kirve, genellikle çocuğun sünnet masraflarını karşılar ve sünnet ritüelindeki töresel uygulamaları yerine getirir. Kirve seçiminde bir diğer önemli etken de kirve olacak

kişinin babayla akran olmasıdır. Kirve, bir diğer adıyla *şölen babası*'nın<sup>36</sup> çocuğun babasından yaşça büyük ya da genç olması da olasıdır. Şölen babaları genellikle evli, askerliğini yapmış ve seçkin ailelere mensup kişiler arasından seçilmektedir. Aileler, kirve seçiminde genellikle olgun ve yüksek statüye sahip kişileri tercih etmektedir. Fakat karşı tarafı maddi anlamda desteklemek amacıyla kurulan kirvelikler de azımsanmayacak kadar fazladır (Kudat, 1974, s. 30-34).

Kemah köylerinin çoğunda kirve seçmede belirgin bir tercih görülmektedir; farklı din ve etnik kökene sahip gruplar birbirleriyle kirvelik bağı kurmak istemektedirler. Söz konusu eğilim, bu grupların aralarında dostluk bağı oluşturma ve barış içinde yaşama isteğinin bir göstergesi olarak görülebilir. Aşağıda verilen ve 1940-1970 dönemini örnekleyen anlatılar, bu eğilimin çok eskilere dayandığını göstermektedir. Kirvelik yapı olarak da bu amaca uygun bir kültürel kalıptır.

İstanbul'da yaşayan bazı katılımcılar, hatırladıkları eski kirvelik ilişkisine özlem duymaktadırlar. Katılımcılardan biri kirveliğin eski önemini yitirmesine “yapmacık kültür”ün<sup>37</sup> sebep olduğunu düşünmektedir.

“Kirveliğe gelince çocuk doğduğunda kirve olacak kişi bu işe talip olur. Genellikle kirvenin Kürt olması beklenir. Kirveler her bayram çocuklara hediye getirir; kırma tüfek, at, takım elbise, ayakkabı, bir deri peynir, yağ, yoğurt... Donatırdı çocuğu yani. Kirvelik çok önemlidir. Ben küçükken

---

<sup>36</sup> Ayşe Kudat, kirve için *şölen babası* deyimini kullanmaktadır. Kudat'ın bu sözcüğü kullanmasının nedeni, kirvenin sahip olduğu sorumlulukların bir babaninki ile benzerlik göstermesidir. Bir diğer neden de kirvenin genellikle çocuğun düğün masraflarını ödemesi ve ona ömür boyu maddi-manevi destek olmasıdır (Kudat, 1974, s. 8).

<sup>37</sup> Bu ifade ile katılımcı, şehir yaşamında kaybolan âdetleri ve İstanbul'da karşılaşılan kültür karmaşasını anlatmak istemiştir.

hediye getirilen bu çocuklara çok özenirdim. Yapmacık kültür demode saydı kirveliği de...” (Murat Ç., 1948, Tüccar, Bozoğlak).

1970-1990’li yıllarda yapılan bazı sünnet uygulamalarında ailelerin sevdikleri kişileri çocuklarına kirve olarak seçtikleri, bu yolla eski dostluklarını pekiştirmeyi amaçladıkları görülmektedir.

“Benim iki çocuğumun da kirvesi vardı, kocamın sevdiği adamlardı” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

1970-1990 yılları arasında acilen yapılan bazı sünnet uygulamalarında kirve seçmeye fırsat olmadığı görülmüştür. Böyle durumlarda operasyon sırasında orada bulunan herhangi biri çocuğa yardımcı olmaktadır. Bu kişi bazen kadın da olabilmektedir.

“Birinin kirvesi ablası, birininki de Kererli M.’ti” (Mustafa B., 1957, Hayvanlılıkla uğraşıyor, Aktaş).

“Benim bazı sağlık sorunlarımdan dolayı acele sünnet olmam gerekti; bu nedenle anneannem bana kirvelik yaptı” (Eyüp G., 1960, Emekli, Özdamar).

Kirvelik nadiren de olsa vekâleten yapılabilir. Bu vekâlet sadece çocuğa operasyon sırasında yardımcı olmakla ilgilidir. Diğer gerekliliklerden yine kirve sorumludur.

“Y’ninki Konak mahallesinden Ahmet Bey ama o burada yoktu, vekâleten Osman Amca tuttu...” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

1970’li yıllarda İstanbul’da yaşayan Kemahlı katılımcıların, çocuklarına Kemah’ta olduğu gibi kirve seçtiklerini görülmektedir. Bu uygulamayı daha çok Kemahlıların yoğun olarak yaşadığı Kartal, Osmanbey gibi semtlerde yaşayanların devam ettirdikleri görülmektedir.

“Biri Çalıklı diğeri ise Ağmusalı. Çalıklı olan Kürt’tü. Kirveler ileride çocuğun her şeyinden sorumlu olur. Kardeş gibi olur ve yedi göbek kız verilip alınmaz. Oğlanın düğününde başköşede oturur” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

İstanbul’da yaşayan bazı Kemahlı katılımcıların, kirveliği eskiden olduğu kadar önemsemedikleri görülmektedir. Bu durum doğal olarak kirve seçme uygulamasını da ortadan kaldırmaktadır. 1990’lı yıllardan itibaren kirve seçmenin azaldığı görülmektedir. Bir sağlık sorunu olsun olmasın, çocuklarını hastanede sünnet ettirenlerin genellikle kirve seçmedikleri görülmektedir.

### 5.2.6.2. Musahiplik ve Kirveliği Karşılaştırmak

Kendilerini Türkmen- Alevi olarak tanımlayan iki katılımcı, kirveliği ve kirve olmanın gereklerini anlatırken musahipliği örnek vererek açıklamayı tercih etmiştir. Çünkü bu iki sanal akrabalık, aşağıda verilen örneklerde de görüleceği gibi birçok açıdan benzerlik göstermektedir.

Alevilikte kirvelik bağı oluşturan iki ailenin bireyleri arasındaki evlenme yasağının çok katı bir kural olduğu ifade edilmiştir. Bu yasağa uymayanlar Alevilikte düşkün sayılmaktadır. Düşkünlük dergâha kabul edilmeme ve Alevi topluluğundan dışlanma anlamına gelmektedir.<sup>38</sup>

“Kirvelikle başlayalım isterseniz. Kirvelik de aynı musahiplik gibidir. Kirve çocuğun tüm masrafları görür, çocuğu korur. Kirvelikte de yedi göbek kız alıp verme yoktur. Çocuklar kaç yaşında olurlarsa olsunlar kirvelerine saygıda kusur etmezler. Bayramda, önemli günlerde ziyaretine giderler. Hatta herkesten önce kirvelerini ziyaret ederler, ihtiyaçları varsa karşılıklı olarak görülür. Saygı ve itaat önemlidir. Musahipler için de bu böyledir” (Aziz K., 1965, Matbaacı, Doğan).

---

<sup>38</sup> Alevilik inancında suç işleme ve yoldan çıkma, düşkünlük; suç işleyen ise düşkün olarak adlandırılır. Alevilik'te, sıradan suçlara ihtar ve ayıplama cezası verilir ancak, zina, hırsızlık, kadın boşama, nikâhlı kadınla evlenme, adam öldürme ağır suçlardır ve ağır cezalar gerektirir. Ağır suçlar, kul hakkı yeme türünden suçlardır ve yoldan düşme'yi getirir. Kul hakkı yiyen ve yoldan düşen kişilerin, toplum içinde yaşamaları söz konusu değildir. Haksızlığın bedelini ödemeyen, haksızlığa uğrayanın gönlünü, rızalığını almayan, kul hakkını üzerinden kaldırmayan düşkünler, Cem'e, Cemaate ve topluma kabul edilmezler (Öz, 1997, s. 68-70).

### 5.2.6.3. Kirvelikte ve Musahiplikte Yedi Göbek Evlenme Yasağı

Kirvelikle kurulan akrabalık bağında iki ailenin bireyleri arasında “nikâh düşmez” yani birbirleriyle evlenemezler. Bu evlilik yasağı Alevilerde yedi, Sünnilerde ise bir-üç göbek sürmektedir.

İslam dininde evlenme yasağının sınırları Nisa suresinin 23. âyetinde, Türkiye Cumhuriyeti yasalarına göre de Medeni Kanununun 129. maddesiyle belirlenmiştir. Kirvelikteki evlilik yasağı bu iki yasağın da dışında kalan, kültürel bir uygulamadır.

Yukarıda da değinildiği gibi Alevilikte yedi göbek süren evlilik yasağına uymayanlar toplum dışı bırakılır, dergâha kabul edilmezler. Bu bir anlamda kişinin bulunduğu toplumda kimliksizleştirilmesidir. Kemah ve İstanbul’da yaşayan katılımcıların çoğu günümüzde de bu yasakların geçerli olduğunu ifade etmişlerdir.

“Benim bildiğim Sünni köylerde bizim kirvelerimiz var ama Aleviler olarak farklı bir açıdan bakarız; (kirve) akrabalardan biri oluyor. Mesela amca çocukları evlenir, teyze çocukları evlenir, hala çocukları evlenir ama kirve çocukları asla evlenmez” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

Katılımcılardan biri kirvelikteki evlilik yasağının sadece Kürtlere özgü bir kural olduğunu belirtmiştir. Bu katılımcıya göre evlilik yapılacak ve yapılmayacak kişiler Kur’an-ı Kerim’de bellidir ve bu nedenle ayrı bir düzenlemeye gerek yoktur.

“Bizde yok böyle bir şey. Bu âdet Kürtlerde var ama bizde yok. Onlar ağabey kardeş gibi olmuş oluyorlar. Bizde yok. Bizde mesela İslami yönden kimlerle evlenebilirsin, kiminle evlenemezsin, o kuralları zaten İslamiyet koymuş, Kur’an koymuş” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

### 5.3. Evlilik Ritüelleri

Sosyal Antropoloji açısından tüm kültürleri içine alan bir evlilik tanımı bulunmamaktadır. Buna rağmen kadın-erkek ilişkisindeki temel bazı özellikler göz önünde tutularak bir evlilik tanımı yapmak mümkündür. Evlilik, kadının doğurduğu çocukların her iki eşin meşru evladı kabul edilmesi için kadın ve erkek arasında kurulan bir birliktir. Evlilik aynı zamanda da çekirdek ailenin temeli olarak kabul edilir (Kottak, 2002, s. 395-396). Geertz'e göre evlilik evrensel bir görüngü değildir; çünkü dünyadaki tüm evlilik kurumları aynı içeriğe sahip değildir. Geertz, evliliği A.L. Kroeber gibi "sahte evrensel" olarak tanımlamanın uygun olacağını ifade etmiştir (Geertz, 2010, s. 58-59).

Edmund R. Leach de "199. Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage" (1955), adlı makalesinde evrensel bir evlilik tanımına ulaşılmanın zor olduğunu savunur. Buna karşılık, birkaç farklı hak türünün evlilik olarak sınıflanan kurumlarla tayin edildiğini öne sürer. Bu haklar kültürden kültüre değişir ve hiçbiri tek başına evliliğin tanımlanması için bir temel oluşturmaya yeterli yaygınlıkta değildir. Leach'in evlilik tanımı aşağıda verilmiştir (Leach, 1955, s. 83):

1. Bir kadının çocuklarının yasal babasını tayin eder.
2. Bir erkeğin çocuklarının yasal annesini tayin eder.
3. Erkeğe ve kadına, diğerinin cinselliğine tek başına sahip olma hakkı verir.
4. Erkeğe ve/veya kadına, diğerinin emeği üstünde haklar verir.
5. Erkeğe ve/veya kadına, diğerinin malı-mülkü üstünde haklar verir.
6. Çocuklarının yararı için birleşik bir mal-mülk fonu (bir ortaklık) oluşturur.
7. Eşler ve onların akrabaları arasında sosyal olarak anlamlı bir hısımlık ilişkisi kurar.

İnsan yaşamanın ikinci önemli geçişi olan evlilik ritüellerinin bulguları üç ana başlık altında toplanmış ve analiz edilmiştir: 1) Evlilik ritüeli öncesi, 2) Evlilik ritüeli, 3) Evlilik ritüeli sonrası.

### 5.3.1. Evlilik Biçimleri

Evlilik biçimleri antropolojide temel olarak iki başlık altında incelenir: İç evlilik (endogamy), dış evlilik (exogamy). Aynı toplumsal gruptan insanlar arasından yapılan evliliklere *iç evlilik*; aynı soydan gelmeyenler arasında gerçekleştirilen evliliklere de *dış evlilik* denir (Kottak, 2002, s. 423-426). Bu tanıma göre Kemahlıların evlenme biçimlerinden; akraba/ hısımlık evliliği, berdel/değişik usulü evlenme, kayırbirader ve baldız evliliği, kan bağı olmayan üvey kardeş evliliği iç evlilik; görücü usulüyle evlenmek, kız kaçırarak evlenmek, evlenilecek kişiyi seçerek/anlaşarak evlenmek, kuma getirmek ise dış evlilik kabul edilebilir.

Evlenme biçimleri, Kemah köylerinde yaşayan katılımcılar ile İstanbul'da yaşayan katılımcılar arasında farklılıklar göstermektedir. Kemah köylerinde doğup büyüyenler genellikle ailelerin uygun bulduğu, kendi etnik kimlikleri ve mezheplerindeki kişilerle evlenmeyi tercih etmektedir. İstanbul'da yaşayan katılımcılar ise daha çok kendi seçtikleri kişilerle evlenmektedir. Sayıları az da olsa İstanbul'da yapılan bazı evliliklerde etnik kimlik ve din/mezhep farkı gözetilmemiştir.

Katılımcıların evlilik biçimi ve yaşlarına ilişkin bilgiler Tablo 3'de verilmiştir

### 5.3.1.1. Görücü Usulü Evlilik

Katılımcılar aile büyüklerinin istekleri ve beğenileri doğrultusunda yapılan evlilikleri görücü usulü evlilik diye tanımlamışlardır. Görücü usulü evliliklerde genellikle kız ve erkeğin benzer sosyal ve ekonomik şartlara sahip oldukları söylenebilir. Bu tür evliliklerde dini inanç ve etnik kimlik de belirleyici olmaktadır. Katılımcıların çoğu, evlilik biçimleri tablosunda da görüleceği gibi görücü usulüyle evlenmişlerdir.

1950-1970’li yıllarda Kemah’ta evlenen katılımcıların çoğu görücü usulüyle evlendiklerini ifade etmişlerdir. Bu katılımcılardan bazıları henüz isteme aşamasında çeşitli nedenlerle (yaş, aile, yaşanılacak yer vb.) görücü gelen kişilerle evlenmek istemediklerini ailelerine bildirmiş; fakat aileleri onların itirazlarını görmezden gelmiştir. Ayrıca, görücü usulü evliliklerde katılımcıların çoğu eşlerini hiç görmeden evlendiklerini ifade etmiştir.

“Ağabeyim gitti, Erzincan’dan ben hiç görmeden bir kız istedi bizim akrabalarından...”

(Rıza O., 1937, Çiftçi, Kutluova).

“E, ‘Gideceksin’ dedi... ‘Ben İ. Dayı’ya seni verdim...’ Mecbur kaldık gelmeye yavrum” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

“Ama eskiden bizi konuşturuyorlardı ki... Ana baba ‘Biz nereye verirsek oraya gideceksin; kör, topal her neyse. Gideceksin!’” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar)

“Bekârdım askere gittiğimde, askerde de bu yengenle nişanlamışlar beni... O beni tanımıyor, ben onu tanımıyorum... Askerden geldim 1950’de ekimin sonlarına doğru (...) kasımın sonlarına doğru evlendik, düğünümüz oldu...” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

Katılımcılardan biri, kendisinin evlenmeye niyetinin olmadığını ama yanında çalıştığı beyin onu çalışanlarından genç bir kız ile evlendirdiğini söylemiştir.

“Ne bileyim ben ketimim, yaşıım epeyi vardı. Ben kendi kendime dedim ki: ‘Harmanları çıkarıp çekip gideyim İstanbul’a... Meğer bey beni evlendirmeye çalışıyormuş... Ben İstanbul’a gidip çalışmak istiyordum” (Seyit A. K., 1931, Çiftçi, Özdamar).

Katılımcılardan biri de kendisinin görücü usulüyle evlendiğini ama bu usulde yapılan evliliklere karşı olduğunu ifade etmiştir. Katılımcı, evlilikte gönül bağı olması gerektiğine inanmaktadır.

“Ben görücü usulüyle evlendim. Aslında ben onu seçmişim, denk geldi. Ben görücü usulünü doğru bulmuyorum, insan sevdiğiyle evlenmelidir” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

### **5.3.1.2. Akraba/Hısım Evliliği**

Bir tür iç evlilik sayılan akraba evliliği, aynı soydan gelen kişilerin yaptığı evliliklere verilen addır. Akrabalık, anne soyundan gelebileceği gibi baba soyundan da gelebilir. Hısım evliliği ise aralarında kan bağı olmayan ama aynı akraba grubuna bağlı olan kişiler arasında yapılan evliliklerdir. Akraba ve hısım evliliklerinde tanışıklığın getirdiği güvenin ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle 1980 öncesi evlenmiş katılımcılardan bazıları, köylerinde hısım, akraba evliliklerinin çok yaygın olduğunu; hatta dışarıya kız vermenin veya dışarıdan kız almanın beğenilmemek anlamı taşıdığını ifade etmişlerdir.

“Evet, bizde yaygın, bayağı yaygındır. Eskiden köyden çıkan kıza: ‘Burada kimse almadı da gitti’ derlerdi. Erkek için de aynıydı, derlerdi ki: ‘Kimse kız vermemiş de dışarıdan almış...’” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

### 5.3.1.3. Berdel/Değişik Olma Usulü Evlilik

Berdel usulü evliliklerde temel amaç, başlık parası ödememektir. Bir diğer neden ise kuvvetli aile bağları oluşturmaktır. Başlık parasının ağır bir koşul olarak dayatıldığı yörelerde berdel uygulaması daha sık görülmektedir. Bundan dolayı berdel işlevsel bir kurum değil, ekonomik yetersizliklerin ortaya çıkardığı bir uygulamadır. Bu tür evliliklerde eşlerden biri ölür ya da aralarında bir anlaşmazlık çıkarsa durum, diğer çifte de yansımakta ve büyük zorluklara yol açabilmektedir (Beşikçi, 1969, s. 163-164).

Berdel usulü evlilik Kemah köylerinde genellikle “değişik olma” diye adlandırılmaktadır. Katılımcılardan bazıları köylerinde berdel usulüyle evlilik yapmanın çok yaygın olduğunu ifade etmişlerdir. Berdel usulü evliliklerde de akraba/hısım evliliklerinde olduğu gibi temel amaç, törelerin getirdiği bazı yaptırımlardan kaçınmak, düğünün getirdiği maddi külfetten kurtulmak ve aile bağlarını daha da güçlendirmektir. Bir diğer neden de bazı köylerde kızların dışarıya gelin gitmek istememeleri ve erkeklerin ilk tercih olarak kendi köyünden bir kızla evlenmeyi istemeleridir.

“(…) hem dışarıya kolay kolay gitmezler zaten, kızlar da gitmez... Erkeklerin de ilk tercihi köy...” (Abdullah E., 1982, Çaycı, Kemeryaka).

Yukarıda Beşikçi’den alıntılanan bölümde de değinildiği gibi berdel usulü evliliğin en sakıncalı yanı, bir çift arasında yaşanan bir olumsuzluğun diğer çifte de yansıma olasılığıdır.

1960'lı yıllarda Kemah'ta evlenen bir katılımcı istemediği bir evlilik teklifini, ağabeyinin evliliğine yansıtacağı korkusuyla kabul etmek zorunda kaldığını belirtmiştir.

“Babam, beni istemeye gelenlere ‘Hayır!’ demiş, behi de kabul etmemiş. Onlar da behi alıp Salamat Köyü’nde oturan babamın amcasına götürmüşler. Onlar behi almışlar, babama gelip bunu söylemişler. Annem biraz itiraz etti falan, behi geri vermek istedi ama babam ‘Olmaz!’ dedi. ‘Sen bunu geri verirsen onlar da bizim behi geri verirler...’ dedi” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kemah).

#### **5.3.1.4. Kayınbirader/Baldız Evliliği**

Bir erkeğin, karısının ölümünden sonra, onun kız kardeşlerinden biriyle (baldızla) evlendirilmesi geleneğine *sororat*; bir erkeğin ölümünden sonra gelinin kayınbiraderi ile evlendirilmesine ise *levirat* denir (Aydın, 2003, s. 739-740). Kemah köylerinde çok sık olmamakla beraber her iki tür evliliğe de rastlanmaktadır. Bu tür evlilikte temel amaç, ölen kişiden geriye kalan çocukların emin ellere teslim edilmesi ve ailenin namusu sayılan gelinin baba evine dönerek bir başkasıyla evlenmesini engellemektir. Çocuklar açısından koruyucu bir amaca yönelik olan bu evliliklerin kadın ve erkek açısından çoğu kez ruhsal bir yıkım yarattığını söylemek mümkündür. Bunun temel sebebi kişilerin kardeş kabul ettikleri akrabaları ile evlenmeye zorlanmaları ve senelerce sahip oldukları rollerin ve kabullerinin değişmesidir.

Katılımcılardan biri, ölen halasının yerine eniştesiyle evlendirildiğini belirtmiştir. Bu katılımcı, kendisine büyü yapıldığını ve bu nedenle hiç istemediği halde eniştesiyle evlenmeye razı olduğunu ifade etmiştir.

“(…) Ondan sonra işte dediler ki: ‘Kâğıt ettirmiş.’ Ben de bunu duyduktan sonra kendime dikkat etmeye başladım, onların verdiği hiçbir şeyi yemiyordum, onlara gidip gelmiyorum... Öyle bekliyorum... Meğerse kâğıt ettirip getiriyorlar, biraz bizde pişen çorbanın içine, biraz da su kurununa<sup>39</sup> dolduruyorlar. Bir zaman sonra, daha böyle bir şey demiyorum, karşı çıkmıyorum” (Sabiha G., 1940, Ev kadını, Kemah).

Ölen halasının yerine eniştesiyle evlendirilen katılımcının, ilginç bir tesadüf olarak babaannesi de benzer bir evlilik yapmıştır. Katılımcının babaannesi kocası öldükten sonra kayınbiraderinin oğluyla evlendirilmiştir.

Katılımcılardan biri de amcasının oğlunun genç yaşta trafik kazasında yaşamını yitirdiğini ve dul kalan eşinin kayınbiraderi ile evlendirildiğini anlatmıştır.

“Amcamın gencecik oğlu trafik kazasında öldü. Gelini kayına verdiler. Bir, bir buçuk ay sonra askere gidecekti, gelin hamileydi, bebek babasının kırkında doğdu... ‘Çocuk sahipsiz kalmasın’ dediler...” (Rabia S., 1940, Ev kadını, Çamlıyayla).

Eşi öldükten sonra kayınbiraderiyle evlendirilmiş olan bir hanımdan görüşme talep edilmiş ama kendisi o günleri hatırlamak istemediği gerekçesiyle görüşmeyi kabul etmemiştir.

### **5.3.1.5. Kan Bağı Olmayan Kardeş Evliliği**

1950’li yıllarda bir kadın ve bir erkek katılımcı, kan bağı olmayan üvey kardeşleriyle evlendiklerini ifade etmişlerdir. İki kardeşin iki kardeşle evlendiği bu evliliklerde kararı

---

<sup>39</sup> Kurun: Kemah köylerinde, ağacın gövdesi oyularak yapılan içme suyunu soğuk tutmak için kullanılan su kabı.

ebeveynler almış, kızlara söz hakkı verilmemiştir. Bir tür hısım evliliği sayılabilecek bu evliliklerde düğünlere has birçok âdet uygulanmamıştır.

### **5.3.1.6. Kız Kaçırarak Evlenmek**

Kemah köylerinde bazı evlilikler kız kaçırma usulüyle yapılmaktadır. Bu tür evlilikler; ailelerin kızı ya da erkeği herhangi bir nedenle evliliğe uygun bulmadığı zamanlarda ortaya çıkmaktadır. Kız ve erkeğin birbirlerine uygun bulunmaması; genellikle, farklı sosyal gruba, dine, mezhebe ve etnik kimliğe mensup olmaktır. Kaçarak evlenmek, geçiş ritüellerine has uygulamaların yerine getirilememesine neden olur. Bir anlamda genç çift toplum dışı bırakılır, bazen en yakınlarının dahi onayını alamazlar. Bazı aileler meseleyi daha da zorlaştırarak mahkemelik olmaktadır. Bu tür evlilik, sık olmasa da Kemahlılar arasında görülmektedir.

Kız kaçırma Anadolu'nun bazı yörelerinde kan davasına dönüşebilen önemli bir sorun olmakla birlikte Kemah köylerindeki ve İstanbul'daki katılımcılar ne kendi yaşamlarında ne de çevrelerinde böyle bir olaya şahit olduklarını belirtmişlerdir. Bu durumun Kemahlılar'a has hoşgörüden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

“Bizde kız kaçırma da yoktur, bu iftihar edilecek bir şey, hoşgörünün olmadığı yerde kaçırma olur” (Murat Ç., 1948, Tüccar, Bozoğlak).

Kız kaçırarak evlenen katılımcılardan biri isteyerek kaçtığını; bir katılımcı ise üvey kızının kandırılarak bir yakın akrabası tarafından kaçırıldığını ifade etmiştir.

1950'li yıllarda evlenmiş bir erkek katılımcı yoksul olduğu için köylülerinin kendisine kız vermediklerini, bu nedenle tanımadığı bir kızı kaçırdığını belirtmiştir. Bu olaydan sonra

aile kızlarını geri almış ve erkeği mahkemeye vermiştir. Bir müddet tutuklu kalan genç, yanında maraba olarak çalıştığı Celal S.'nin araya girmesiyle hapisten çıkarılmış ve kaçırıldığı kızla evlendirilmiştir.

“(…) Hiçbir şey demedim, aldım geldim. Hâkim de bizi koydu içeri... Ya fakirdim, kız vermiyorlardı, babam “Evlene evlene!” diyordu... Ben de gittim aldım, geldim. Ailesi geldi aldı götürdüler... Bu konağa koydum, buraya... Ondan sonra geldi aldı götürdüler...(…) Bana hâkim diyor ki “Niye kaçırdın?” dedim “Gönlü düşmüştü kaçırdım...” (….) Kız dedi ki “Ben gönlümle kaçtım...”(Dursun K., 1928, Çiftçi, Özdamar).

Kız kaçırma olayları, günümüzde de görülebilmektedir. Örneğin, İstanbul’da yaşayan bir kadın katılımcı, ikinci gelininin oğluna kaçtığını belirtmiştir. Katılımcı, kaçan kızın daha önce evlenmediğini göz önünde bulundurarak sanki kaçma olayı hiç yaşanmamış gibi davrandıklarını, durumu kızın ailesine bildirdiklerini ifade etmiştir. İki aile, çift için düğüne ait tüm ritüelleri âdetlere uygun olarak yapmışlardır.

### **5.3.1.7. Anlaşarak Evlenmek**

Günümüzde istediği kişiyi seçerek evlenmek hem Kemah’ta hem de İstanbul’da en yaygın evlenme biçimidir. İstanbul’daki katılımcıların çoğu, çocuklarının özellikle de torunlarının evlenecekleri kişiyi kendilerinin seçtiğini ifade etmişlerdir. Diğer evlilik biçimlerinde olduğu gibi isteyerek evlenmelerde de aileler arasında bazı sorunlar olabilmektedir. Bunların en başında mezhep farkının geldiğini söylemek mümkündür. Kendisini Türkmen Alevi olarak tanımlayan bir erkek katılımcı, İstanbul’da Sünni bir genç kızla evlendiğini belirtmiştir. Katılımcı hem kendi ailesinin hem de eşinin ailesinin

başlangıçta evliliklerini onaylamadıklarını ama şimdilerde gelinlerini çok sevdiklerini ve onunla çok iyi anlaştıklarını ifade etmiştir.

“Benim evliliğim bizim âdetlerimize göre olmadı; çünkü bu evlilikten dolayı ailem düğününe karışmak istemedi. Yani Alevi-Sünni meselesinden dolayı... Ablam ve ağabeyim beni başkalarıyla evlendirmek istediler. Ben on altı-on yedi yaşından itibaren geleneklere karşıydım. Aslında karşı olduğum ayrımcılıktı. Eşimin ailesinde de olumsuzluklar oldu, onlar da Alevi- Sünni evliliğine karşıydılar ama biz evlenmekte kararlıydık. Bizden sonra da Adıyamanlılar (gelinin memleketi) arasında bu tür evlilikler oldu” (Aziz K., 1965, Matbaacı, Doğan).

“Bizde artık anlaşarak yapılıyor evlilikler, görücü usulü pek yok (Hürriyet K., 1981, Muhtar, Mermerli).

### **5.3.1.8. Kuma Getirmek**

Kuma getirmek çeşitli nedenlere dayalı olarak erkeğin resmi nikâhlı eşinin üstüne bir başka kadınla daha evlenmesidir. Kuma getirmek ülkemizin bazı bölgelerinde olduğu kadar sık görülen bir evlilik türü olmasa da Kemah'ta da bu usulde yapılmış evlilikler bulunmaktadır.

Katılımcılardan sadece ikisi kuma evliliğinden söz etmiştir. Kuma evliliği Kemah kültüründe hoş karşılanan bir evlilik biçimi değildir. Özellikle Alevi Kemahlılar bu tür evlilik yapan erkeklerin dergâha kabul edilmediklerini belirtmişlerdir. Kemah köylerinden birinde yaşayan bir Alevi dedesi erkeğin ikinci kere evlenebilmesi için eşini kaybetmesi ya da eşinin evliliğin hükümlülüklerini yerine getiremeyecek derecede hasta olması gerektiğini, bunun

dışında hiçbir mazeretin kuma getirmeyi haklı göstermeyeceğini ifade etmiştir. Karısının üstüne kuma getiren erkekler Alevilikte düşkün sayılmaktadır.

Katılımcılardan biri, annesinin yatalak hasta olduğunu; bu nedenle babasının başka bir hanımla imam nikâhıyla evlendiğini belirtmiştir. Kuma olarak gelen kadın hem hasta anneye hem de onun çocuklarına büyük bir özenle bakmıştır.

Katılımcılardan sadece biri eşinin kendi üstüne kuma getirdiğini belirtmiştir. 1950’li yıllarda yaşanan bu durumu “kader” olarak niteleyen katılımcı kumasının da bu durumdan memnun olmadığını ifade etmiştir.

“Hiç de anlatmayayım yani ben, alınma yazılmış, herkes kaderine razı olacak... Oldu ama ben oturdum çocuklarımı büyüttüm, o adama bir eza ceza yapmadım... Gülüm o kadın da yani geldiğine pişman oldu ama Allah’tan mı kuldan mı bir kere oldu yavrum... Evet, tabii genç kadındı. Kocam bizi kimseye muhtaç etmedi yavrum ona da bakıyordu bana da bakıyordu aynı evde yaşadık hani öyle bir kötülüğü yoktu” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Kemah).

Katılımcılardan biri de, babasının, annesinin üstüne kuma getirdiğini belirtmiştir. Kuma getirmeye sebep olarak ölen erkek çocuklarını gösteren baba, ilk eşini kumasını istemeye göndermiştir. Katılımcı, babasının birkaç yıl sonra annesini boşayıp, kuma olarak getirdiği hanımla resmen evlendiğini ifade etmiştir.

İstanbul’daki erkek katılımcılardan hiçbiri eşlerinin üstüne kuma getirmemiştir. Ancak, kadın katılımcılardan biri erkek çocuk doğurmadığı gerekçesiyle eşinin imam nikâhıyla başka bir hanımla evlendiğini belirtmiştir.

### 5.3.2. Evlenme Yasağı

İslam dininde Nisa Suresi'nin 23. ayeti bazı akraba, hısım ve biyolojik bağı olmayan (akraba olarak kabul edilen/ akraba yerine koyulan) evlenilmeyecek kişileri belirler: “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütannelerinizi, sütkızkardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle birleştiğiniz hanımlarınızdan doğmuş olup evlerinizde oturan üvey kızlarınız, -eğer anneleriyle birleşmemişseniz o takdirde sizin için bir günah yoktur- ve sulbünüzden gelen oğullarınızın karıları. İki kız kardeşi birlikte almanız da haram kılınmıştır.” Nisa Suresi evlenme yasağı ile aynı zamanda fücür/ensestin de sınırlarını çizer.

Kanuni evlenme yasağı Medeni Kanun 129. madde ile belirlenmiştir.

Kemahlılar arasında dini gerekçelere dayandırılan yasakların dışında bazı sanal akrabalarla da evlenme yasağı bulunmaktadır. Bunlar, kirve ve musahip kızlarıdır. Kirve ve musahipler Anadolu'nun pek çok yerinde olduğu gibi Kemah kültüründe de “baba” ya da “amca” olarak kabul edilmekte; bu nedenle onların kızlarıyla evlenmek haram sayılmaktadır. Kültürel nedenlere dayalı bu evlenme yasağı, dini ve kanuni evlenme yasaklarından farklı olarak belli bir kuşak sayısı ile sınırlıdır. Söz konusu kişilerle evlenme yasağı kirve ve musahip kızları için Alevilerde yedi göbektir. Sünnilerde musahiplik yoktur, ancak kirve kızlarıyla üç ila yedi kuşak evlenme yasağı vardır.

### 5.3.3. Evlilik Yaşı

Evlilik yaşı; yaşanan yer, zaman ve ekonomik şartlara göre değişiklik gösterir. Kemah'ta doğup büyüyen kadın ve erkeklerin evlilik yaşı, İstanbul'da doğup büyüyen ya da uzun zaman İstanbul'da yaşayan Kemahlılar'a oranla daha düşüktür. Katılımcıların evlilik yaşları Tablo 3'de verilmiştir.

Kemah köylerinde erken yaşta evlendirilen bir katılımcı konuya bakışını şöyle aktarmıştır:

“Köyde genellikle ihtiyaç duydukları için çocukları 18-19 yaşında evlendiriyorlar. Çocuk 19 yaşında evlenmiş ama bunu onaylamıyor, daha askere gitmemiş. Askerlik önemli, eşini bırakmış, yalnız... Yani, dönemeyebilir... İnsan askerde erkek oluyor, cahillik gidiyor... (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

### 5.3.4. Evlilik Ritüellerinin Hazırlanmasında Yardımcı Olan Kişiler

Kemah köylerinde evlenenlere, vekil, sağdıç/musahip ve yenge adı verilen kişiler düğünün çeşitli aşamalarında yardımcı olmaktadır. İstanbul'da yapılan düğünlerde vekil ve yenge bulunmamakta, bazı düğünlerde ise sadece sağdıç bulunmaktadır.

“Vekil düğünün bütün masraflarıyla ilgilenen kişi, damadın çok yakını, büyüklerden... Sağdıç damadın yanında o da gençlerden, hizmet ediyor mesela, gidip geliyor... Amcaoğludur, dayıoğludur, en yakın arkadaşı oluyor o... Yenge de zaten sağdıç olan kişinin, hanımı oluyor, gelinle ilgileniyor, baş yenge oluyor. Yenge, sağdıç karı koca oluyor yani. İkisi de düğünün usullerini gerdek durumlarını anlatır yani, onlara öğretir yani yolu yordamı” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

#### 5.3.4.1. Vekil

*Vekil*, düğünün düzenlemesini yapan kişidir. Vekilin sorumlu olduğu başlıca işler şöyle sıralanabilir: Düğünde verilmesi gereken yol'a (düğünde, oğlan evinin kız evine, geline verdiği para, mal, armağan) karar verir. Misafirlerin davetinden, karşılamasından, ağırlanmasından ve uğurlanmasından sorumludur. Çalgının kaç gün boyunca çalınacağına da vekil karar verir. Kızın ve erkeğin vekilleri ayrıdır. İki aile arasında yapılması gereken işbölümü, âdetlerin uygulanması vb. konulara da vekiller karar vermektedir.

#### 5.3.4.2. Sağdıç

Damadın yakın arkadaşları arasından seçilen ve düğünde damada yol gösteren kişiye *sağdıç* denilmektedir. Kemah köylerinde sağdıç, damadı genellikle düğünden üç gün önce kendi evinde ağırlar ve düğünün tüm aşamalarında ona yardımcı olur. Gerdek gecesiyle ilgili bilgiler de sağdıç tarafından damada aktarılır. Sağdıçın karısı da gelinin sağdıçı olur; onun görevi de erkek sağdıçıyla aynıdır. Bazı köylerde sağdıçın karısı, gelini almaya giderken baş yenge olarak en öndeki ata biner. Kimi köylere sağdıçın eşi, *kız sağdıçı* olarak adlandırılır. Sağdıçlık genellikle kardeşlik olarak nitelendirilir.

“(…)’hamamdan çıkarma’ derler, işte ata bindirip gezdirirler. Diğer arkadaşları hepsi düğün gününe kadar, sağdıçın arkadaşları ve damadın arkadaşları sağdıçın evinde yer, içerler. Düğün bittikten sonra damatla, sağdıç bacaya çıkarlar, damat elma atar, sağdıç da para, çerez... Ondan sonra tabi damada usulü erkânında anlatırlar her şeyi damada sağdıçlar. Bir de sağdıç olunca o arkadaş ölene kadar farklı bir hassasiyeti taşır, sanki böyle kardeş gibi, daha ileri bir duygudur” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

### 5.3.4.3.Yenge

Düğünün her aşamasında geline yardımcı olan kadına *yenge* adı verilir. Gelini almaya erkek tarafından yengeler gider. Vekilin eşi baş yenge, sağdıçın eşi ise ikinci yengedir. Baş yengenin görevi; eğer başlık parası alınacaksa bununla kızın eksiklerini tamamlamasına yardımcı olmak, kına gecesi ve gelin evden çıkarken yanında olmak ve kız tarafının istediği yolları dağıtmaktır. Yenge gelin alayının en başında ata biner.

### 5.3.4.4.Musahip

Kemahlı Alevilerde sağdıç görevini *musahipler*<sup>40</sup> üstlenirler. Musahipler de sağdıç gibi damadın yakın arkadaşı ve sırdaşıdır. Katılımcıların ifade ettiğine göre Alevilikte musahiplik yoldaş, yani sağdıçtan daha ileri bir kardeşlik bağının anlatımıdır. Musahip olabilmek için dergâhtan geçme zorunluluğu vardır. Musahiplik bazı yönleriyle de kirveliğe benzemektedir. Kirvelikte olduğu gibi musahiplikte de yedi göbek evlenme yasağı vardır. Bu evlilik kararına uymayanlar düşkün sayılırlar. Kemah Alevilerinde geline ise musahibin eşi düğün boyunca yardımcı olmakta, yol göstermektedir.

“(…) Bakın bu çok derin bir konu, İslamiyet’in temeline indiğimizde peygamber efendimizin zamanında Hz. Ali efendimiz ve Ehl-i Beyt<sup>41</sup> soyunda gelen insanların musahipleri vardır. Musahip kardeş gibidir, eğer bir kişi size musahip olursa kendi ailesinden önce sizi korumak zorundadır. Size her türlü yardımda bulunmalı ve yaşamınızı güvence altına almalıdır. Bu yol arkadaşlığında yedi göbek kız alınıp verilmez. Eğer bir musahip bu kurallara uymazsa toplum onu dışlar, topluma katılamaz;

---

40 Musahip: Yol kardeşliği; Alevi topluluklarında kardeşlik kurma ritüeli. Bu ritüel Alevi dedesinin huzurunda yapılmaktadır (Aydın, 2003, s. 917).

41 Ehl-i beyt: Hane halkı, familya, aile; Hz. Peygamber’in yakın akrabası (Devellioğlu, 1993, s. 209).

sorumluluğunu yerine getirmek zorundadır. Aslında musahiplik bir sosyal denge unsurudur genellikle taraflardan biri daha zengindir” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

### 5.3.5. Düğün Yapılan Yer

Kemah köylerinde düğünler; evde, bahçede, harmanda ve varsa eğer köy odalarında yapılmaktadır. Düğün yapılan yerler, kadın ve erkek için ayrı ayrı düzenlenmekte ve kadınlar genellikle evin içindeki mekânları kullanmaktadır. Erkekler ise daha çok, bahçe, harman yeri ve köy odasını kullanmaktadır.

“Şurada bir harman var karı kürüdük de... Eskiden gece düğünleri harmanda yaparlardı; yani bütün köylerden çağrılan düğürcüleri...<sup>42</sup> Herkes misafir alıyor üçer, beşer kişi... Neyse şimdi müsait bir yere, isterse kar olsun karı kürüyorlar, oraya bir ateş, odun yakıyorlar, ateşin başında davul zurna çalıyor oynuyorlar” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

İstanbul’daki düğünler, genellikle düğün salonlarında ve dernek binalarında yapılmaktadır. Bu düğünlerde genellikle kadın ve erkekler aynı mekânı paylaşmaktadır. Fakat yine de bazı düğünlerde kadın ve erkeğin ayrı masalarda oturdukları görülmektedir.

### 5.3.6. Düğünün Süresi

Bazı Kemah köylerinde düğün genellikle cuma günü, cuma namazından sonra başlamaktadır. Kız başka köyden alınıyorsa kız almaya cumartesi günü gidilmekte ve gece o köyde kalınmaktadır. Hamamdan çıkarma genellikle cumartesi günü yapılmakta, kına gecesi de aynı gece düzenlenmektedir. Köy seyirlik oyunları, kına bittikten sonra erkekler tarafından

---

42 Düğürcü: Kemah ağzında kız istemeye gidenlere verilen ad. Bu sözcük, erkek tarafının davetlileri anlamında da kullanılmaktadır.

oylanmaktadır. Aynı gece damada arkadaşları tarafından bekârlığa veda gecesine benzer bir eğlence düzenlenmektedir. Pazar günü gelin alma günüdür. Cuma İslamiyet’te uğurlu sayıldığı için düğünler bu günden başlanarak yapılmaktadır.

### 5.3.7. Düğün Mevsimi

Kemah köylerinde geçmişte düğünler genellikle hasadın yapıldığı güz ayları ile henüz bahçe, tarla işlerinin başlamadığı son kış aylarında yapılmaktaymış.

“Güz mevsiminde yaparlar bir de bahara doğru. Hem işler toplanır bahara doğru. Dışarının işi çıkmadan yaparlar” (Edibe C., 1944, Ev kadını, Eskibağlar).

İstanbul’daki düğünler, yapılan işlerin farklılaşmasından dolayı ailelere uygun olan herhangi bir ayda yapılabilmektedir.

### 5.3.8. Düğün Çeşitleri

Kemahlılarda düğün, iki gencin yaşamını birleştirmesinden öte bir öneme sahiptir. Düğün, özellikle düğün sahiplerinin kendi güç ve becerilerini sergiledikleri bir ritüeldir. Düğün sahipleri bir düğüne ne kadar iyi hazırlanmışsa çevresinde itibarı bu oranda artmaktadır.

Kemah köylerinde iki türlü düğün yapılmaktadır: Köy düğünü ve kaza düğünü diye adlandırılan köy düğünü.

*Kaza düğünü*, davetli sayısının fazla olduğu ve aynı zamanda kazanın ileri gelenlerinin de davet edildiği bir düğün biçimidir. Kaza düğününde yiyecek içecekte sınır tanınmaz ve

yemekler *keyveni*<sup>43</sup> denilen özel aşçılar tarafından hazırlanır. Bu tür düğünlerde çift davul-zurna çaldırılmakta ve köy seyirlik oyunları ortaya koyulmaktadır. Kaza düğünü yapanlar varlıklı, yörede tanınmış ve genellikle tek erkek çocuk sahibi ya da ilk defa erkek çocuğunu evlendiren ailelerdir.

“Ben evlenmeye karar verdiğimde on dokuz yaşındaydım, karım yirmi bir, benden iki yaş büyüktü, kısmet oradaymış anacığım... Gördük... Ana, baba taraftar değildi. Karım ana tarafından bize akraba... Cenabı Allah yazdı mı... Kaza düğünü yaptık. Düğün kuruldu, çift davul zurna vardı. Düğünde yerliler ve Zazalar birlikteydik. Zurnacı Pekerç'tendi. Düğün üç gün sürdü: İlk ve üçüncü günler burada Aktaş'ta, ikinci gün ise Yardere'de eşimin köyünde...” (Mustafa B., 1957, Hayvancılıkla uğraşiyor, Aktaş).

*Köy düğünü* ise daha mütevazı şartlarda hazırlanan, davetlileri köy içinden ya da yakın köylerdeki dost ve akrabalarından oluşan düğünlerdir. Atmış yaşın üstünde olan ve köyde evlenmiş katılımcıların çoğu köy düğünü ile evlendiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca düğün eğer Ramazan ayına denk gelmişse davul-zurna çaldırılmadığı görülmektedir. Köylerin birinde ise uğursuzluk getireceğine inanıldığı için uzun yıllardan beri hiçbir düğünde davul zurna çaldırılmamaktadır.

Maddi imkânların artması düğünlere de yansımaktadır. Yakın dönemde düğün yapan ailelerin çoğunun çocuklarının düğünlerinde hiç bir masraftan kaçınmadıkları görülmektedir.

Kemah'ta ve İstanbul'da yapılan bazı düğünlerde dini inançlar ritüelin belirleyicisi olmaktadır. Dini usulde yapılan düğünlerde genellikle davul zurna çaldırılmadığı ve gelinin ilahiler eşliğinde baba evinden alındığı görülmektedir. Mezhep farkıyla yapılan evliliklerde

---

43 Keyveni: Düğünlerde yemek yapan kimse, aşçı.

ise katılımcıların iki kültürün âdetleri arasında bir ortak yol bulmaya çalıştıkları görülmektedir.

“Benim gelinlerimden biri Bitlisli, Kürt bir ailenin kızı; diğeri Çorumlu. Biz düğünlerde bir orta yol bulduk. Bitlisli gelinim Müslüman Şafii, önemli olan bu... Liseden arkadaşlık etmişler. Ben düğün ve çalgı istemedim ama Kürtler seviyor; ‘Nişanda çalalım’ dediler. ‘Tamam!’ dedik, ‘zorluk çıkarmayacağız, uyum sağlarız.’ Ben oynamadım ama... Ben zaten Allah kabul ederse hacca gittim, biz babadan, dededen beri gideriz hacca... Davette ben gerekenleri yaptım ama eğlenceye katılmadım. Nikâhlarını evlendirme dairesinde yaptık” (Murat Ç., 1948, Tüccar, Bozoğlak).

Katılımcılardan biri, köylerinde geçmişte yaşanan bir kazadan sonra düğünlerde davul-zurna çaldırılmadığını, bunun uğursuzluk sayıldığını belirtmiştir.

“(…) hatta iki hafta önce sormuştum... 1960’lı yıllarda gelmiş davul-zurna o gün de bir cenaze olmuş... O günden sonra daha da gelmemiş, ne davul ne zurna düğünlerde... (Abdullah E., 1982, Çaycı, Kemeryaka).

1942 yılında iki kardeşin, iki kardeşle yaptıkları evliliklerde resmi nikahtan başka bir ritüel yapılmamıştır.

“Biz öyle bir düğün yapmadık... Ne bileyim o zaman işte davullu zurnalı falan değildi... Anlaşarak, kabullenerek evlendik. Gittik nikâha, belediyeye gittik. Doktora gittik...” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Bazı Kemah köylerinde damatların kendi düğünlerine katılmama âdeti vardır. İstanbul’da yaşayan bir katılımcı bu âdeti anlamsız bulmuş ve kendi düğününe katılmıştır.

“Mesela bir damat kendi düğününe gitmezmiş, kendi düğününde oynamazmış ama ben bunları kırdım. Ben gittim, misafir de karşıladım, misafir de getirdim, düğünümde oynadım; düğünümde misafirlerle beraber olduk. Bunlar çok ayıpmış(!)”(Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

İstanbul’da yapılan evlilik ritüelleri genel olarak düğün salonlarında, dernek binalarında ve nikâh dairelerinde yapılmaktadır. Katılımcılardan bazıları sadece nikâh törenini tercih ederken bazıları da nikâh sonrası yakın akrabalarına yemek vermektedir. Düğün salonlarında ve dernek binalarında yapılan bazı düğünlerde davul-zurna da çaldırılmaktadır. İstanbul’da yapılan düğünlerde balayına giden katılımcılar da bulunmaktadır.

27.09.2010 tarihinde İstanbul Nakkaştepe’de ve 21.08.2014 tarihinde Kemah merkezde katıldığım iki düğün ritüeline ait anlatılar EK F 3.1 ve F 3.2’de verilmiştir.

### **5.3.9. Düğüne Davet**

Kemah köylerinin çoğuna elektrik ve telefon 1980’li yıllarda bağlanmıştır. Bu tarihten önceki her tür haberleşme gibi düğün davetleri de özel olarak görevlendirilen kişiler aracılığıyla yapılmış. Kemah’ın bazı köylerinde düğüne davet için gönderilen kişilere “tilkici” denilmektedir. Tilkici, eğer kız başka köyden alınıyorsa oğlan evinden kız evine tezkire<sup>44</sup> taşımış.

Geçmişte bazı köylerde düğün sahibi ya da damat özel olarak süslenmiş atlarla davetlilerin köyelerine giderek onları bizzat davet etmektedir. Düğüne özel olarak davet edilen kişiler genellikle ailenin saygı duyduğu ve düğünde mutlaka görmek istediği kişilerdir.

<sup>44</sup> Tezkire: Pusula (Devellioğlu, 1998, s. 1107).

“(...) efendim Kemah’a gittim ki işte Kemah’ta okurken misafir kaldığım akrabaları düğüne getireyim. (...) gittim akşam Kemah’ta bir şey yoktu, yattık... Bir de sabahtan kalktık ki neredeyse yarım metreye yakın kar yağmış, gelmediler. Atım var atla dönüyorum ata bindim geldim” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

Katılımcılardan biri, köylerinde düğün davetinin bir pusula ile toptan yapıldığını belirtmiştir. Bu davet şeklinde düğün sahibi tezkire denen ve üstünde davetlilerin adlarının yazılı olduğu bir kâğıt hazırlayıp muhtara ya da köyün en yaşlı kişisine verir. Muhtar bu yazıyla hem davetlilere düğünü duyurur hem de ortak bir hediye alacaklarsa aralarında onu kararlaştırırlar.

Katılımcılardan sadece biri eskiden köylerinde düğüne davet edilecek kişilere hediye gönderildiğini ifade etmiştir. Bunlar elma, şeker ve lokum gibi hediyelerdir.

İstanbul’da yapılan düğünlere davet, davetiye göndererek ya da telefonla yapılmaktadır. Günümüzde telefon mesajı göndermek de yaygın hale gelmiştir.

### **5.3.10. Danışık Yemeği ve Misafir Ağırılama**

Anadolu’nun hemen her bölgesinde olduğu gibi Kemah köylerinde de düğün, erkek tarafından yapılmaktadır. Düğünün yapılacağı yeri ve biçimini de genellikle erkek tarafı belirlemektedir. Erkek tarafı düğünün tüm hazırlık ve masraflarını da akrabalarıyla birlikte karşılar. Düğünün ilk adımı, düğün gününü tespit etmektir; daha sonra kız ve erkek tarafı ayrı ayrı olmak üzere, vekil, sağdıç ve yengeleri tayin ederler. Düğünün diğer bir bölümü danışık yemeği vermektir. Düğün yapacak ailenin köylüye verdiği bu yemeğin amacı, diğer köylerden gelecek ve düğün süresince köylerinde konaklayacak misafirlerin kalacakları evleri tespit

etmektedir. Köylüler ağırlayacakları misafirleri tanışıklık derecesi, misafir odası sayısı, cinsiyet ve bütçelerine göre seçerler. Seçilen bu misafirlerin tüm ihtiyaçlarını ev sahipleri karşılar.

İstanbul'da yapılan düğünlerde danışık yemeği verme âdeti yoktur.

### 5.3.11. Düğün Kıyafetleri

Kemah köylerinde ve İstanbul'da yapılan tüm düğünlerde gelin ve damat özel birer elbise giymektedirler. Geçmişte gelinlerin çoğu, baba evinden çıkarken çarşaf giyip, kırmızı işlemeli uzun bir duvak takarlarmış. Bazı köylerde gelin, düğün günü üstü gümüş pullarla süslü siyah fes benzeri bir başlık takmaktadır. Yine bazı köylerde çarşaf yerine gelinler ehram giymekte, başlarına da renkli bir yazma örtmektedir.

“Gelinlik... Şimdi başka ama eskiden duvak, zaten altına bir içlik bağlanır... Bir süslü içlik, fitoz<sup>45</sup> bağlanır, ondan sonra tülbendini –güzel, böyle oyalı tülbentler- yaşmağı çalmır, dolak dolanır. Üstüne mahrama (peçe) deriz -o da yine uçları danteldir- onu örteriz, onun üstüne ehramı peçeyi geçirirler. Yeşildir peçe, ehram kırmızıdır önceden üstüne beyaz yazma atarlardı şimdi gelinlik olduğu için üstüne kırmızı poşu atıyorlar...” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

“Düğünde yeni bir elbise giydim. Başıma da siyah bir poşu bağladılar. Poşunun üstünü gümüş zincirlerle süslediler... (...) O poşu ve takılar köyün yaşlı kadınlarında durur, evlenecek kızın ailesi onları alır, düğünden sonra da geriye verirdi. Şimdi her şey bol o zamanlar yoktu” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere)

---

<sup>45</sup> Fitöz: Kemah köylerinde yaşmağı tutturmak amacıyla yazmadan önce bağlanan üçgen şeklinde yazma.

İstanbul'da evlenen katılımcıların çoğu, düğünlerinde çeşitli modellerde beyaz gelinlik giydiklerini belirtmişlerdir.

“Kolsuz, bele kadar gipürlerle işli dar bir gelinlikti. O zamanlar dar gelinlik modası vardı”  
(Nigar P., 1950, Ev kadını, Özdamar).

Kemah'ta yapılan düğünlerde damatlar da yeni bir elbise giymektedir. Bazı köylerde damatlar, omuzlarına çeşitli renklerde poşu atmaktadırlar. Damatların omuzlarına attığı bu poşular, etnik kimlikle ilgili değildir. İstanbul'da yapılan düğünlerde damatlar genellikle takım elbise giymektedirler. Omuza poşu atma âdeti İstanbul'da uygulanmamaktadır.

“Birçok rengi var; mavi, kırmızı, yeşil ama damat poşusu farklıydı, pardösü mutlaka olurdu, giyilmez pardösü omuza atılır böyle kabadayı edası verilmesi açısından...” (Mahmut C., 1961, Emekli, KedeK).

### **5.3.12. Çeyiz**

Gelin için hazırlanan her türlü eşyaya çeyiz denir. Evlenecek kız ve ailesi tarafından hazırlanan çeyiz, Kemahlılar tarafından çok önemsenmektedir. Kemahlı gelinlerin çeyizi daha çok dantel, kanaviçe ve iğne oyası denilen örme ve işlemeyle yapılan örtü ve perde türü ev mefruşatıdır. Gelinin yatak, yorgan ve banyo gereçleri de -genellikle satın alınarak- çeyiz olarak verilir. Banyo gereçleri eskiden bakır ya da çinkodan imal edilirken 1980'li yıllardan başlayarak alüminyum gereçler kullanılmaya başlanmıştır. Çeyizin içeriğinin zenginliği, bir itibar meselesi olarak görülmektedir.

1980'ler öncesinde köyde evlenen görüşmecilerden bazıları eskiden evlerde su olmadığı için gelinlerin çeyizlerine asma<sup>46</sup> ve bakraç da koyulduğunu belirtmiştir.

“Evlerde su olmadığı için asma, bakraç olacak ki su getirsin. Şimdi bunlar kalktı, sular evde. Eskinin hediyesi ne olacak bir giyim, koyun yününden çorap, bir mendil, bir tülbent... Şimdiki gibi mi?” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

İstanbul'da evlenen kızların tamamı, köylerde olduğu gibi evlendiklerinde çeyiz götürdüklerini belirtmiştir. Çeyiz hazırlamak günümüzde de hala geçerliliğini korumaktadır.

### 5.3.13. Başlık

Başlık parası, genellikle erkek tarafının ya da erkeğin akrabalarının kız tarafına ödediği bedele verilen addır. Bu bedel, para, takı, hayvan ya da törensel değeri olan herhangi bir nesne olabilir. Başlık parası, bir topluluğun âdetleri ve hukuk düzenine göre değişiklik gösterir. Başlık parası her ne kadar kadının satın alınması düşüncesini çağrıştırıyorsa da bu uygulama kadının satın alınmasından ziyade haklarının aktarılması ile ilgili bir uygulamadır. Bunlar; ortak çocuk sahibi olmak, seks ve işgücünden faydalanmaktır. Antropoloji literatüründe başlık parası için, *gelin ederi (bride-price)* deyimini kullanılmaktadır fakat başlık parası gelinin satın alınması demek değildir. Başlık parasıyla kız bir köle veya satılık mal olarak görülmediği için *gelin serveti (bride wealth)* kavramını kullanmak daha doğru bir ifade olacaktır. Başlık parası, ülkemizin birçok bölgesinde özellikle kırsal kesimlerde hala uygulanmakta olan bir kültür kalıbıdır; ancak, 1950 yılında çıkan yeni evlenme yasasıyla başlık parası resmen yasaklanmıştır (Tezcan, 1998, s.1-3).

<sup>46</sup> Asma: Su kaynatmaya yarayan bakırdan yapılmış yandan ya da üstten kulplu geniş kap. Bu kap genellikle üç farklı boyda yapılmaktadır. Ölçüsüne göre küçükten başlayarak sitil, bakraç ve asma adlarını alır.

Anadolu'nun kırsal kesimlerinde kız çocukları, ailenin iş gücü kaynaklarından biri olarak görülmektedir. Kız çocukları hem dışarıda yapılacak bazı işlerden sorumlu hem de evde annelerinin yardımcılarıdır. Dolayısıyla kız çocuklarının evlenerek aileden ayrılması büyük bir işgücü kaybına sebep olmaktadır. Söz konusu iş gücünü ekonomik olarak biraz olsun karşılayabilmek için erkek tarafından başlık parası talep edilmektedir (Beşikçi, 1969, s.162).

Kemah köylerinde evlenen bazı katılımcılar, başlık parası verdiklerini belirtmişlerdir. Başlık parası genellikle yeni kurulacak yuvanın eksiklerini temin etmek için kullanılmaktadır. Bazı akraba ve berdel evliliklerinde başlık ve hediye verilmediği görülmektedir. Kemahlılarda başlık parası vermek katı bir zorunluluktan ziyade yeni kurulan yuvaya yardım niteliği taşımaktadır. Aşağıda verilen örneklerde de görüleceği gibi kız tarafı başlık parasını genellikle kızın çeyiz olarak götürmesi gereken eşya ya da gereçleri karşılayamadığı zamanlarda talep etmektedir.

“Hiç unutmuyorum o zamanda rahmetli babam yedi lira başlık parası aldı, başka bir şey istemediler. Babam aldığı parayı benim ihtiyaçlarıma harcadı. Bir kat yatak, yorgan... Yün alıp doldurttu... Bir bakraç, bir tencere, bir bakır maşraba (bakır, çinko ya da alüminyumdan yapılan bir tür metal bardak), bakır bir ibrik ve teşt (leğen) aldı. Bazılarını hatıra olarak hala saklıyorum. Babam o paradan bir de altın aldı bana. Bir de kendi parasıyla altın aldı. Nişanda dökülen paralarla da bir altın ve Erzurum Oltu taşından boncuklar aldı” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

“Başlık parası olarak bazen 1-2 bilezik istenir; öyle büyük miktarlarda para istenmez. Zaten verilen para doğrudan geline döner” (Hürriyet K., 1981, Muhtar, Mermerli).

Kemah köylerinde başlık, kızın babasına karşılıksız olarak verilen bir hediye değildir. Genellikle kız tarafının gücü çeyiz olarak verilecek eşyaları almaya yetmiyorsa erkek tarafından başlık istenir. Verilen başlıkla eksikler alınır, para artarsa eğer, bununla da kıza takı alınır.

“Kız tarafının gücü yetiyorsa kendi, bir çeyiz hazırlıyor yoksa kız tarafı oğlan tarafına diyor ki: ‘Benim bunlara gücüm yetmiyor, başlık ver ki ben yapayım.’ Mesela o da diyor ki: ‘Yok başlık vermiyorum, yatağını, yorganını sandığını ben vereceğim...’” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

İsmail Beşikçi, başlık parasını ödeyemeyen bazı damatların, bunun yerine belli bir süreliğine kız evinin işlerinde çalıştırıldıklarını ifade etmiştir (Beşikçi, 1969, s.162).

Katılımcılardan sadece biri, halasıyla evlenecek kişinin başlık parası veremediği için dedesinden borç aldığını, daha sonra ise onun hayvanlarına bakarak bu borcu ödediğini belirtmiştir.

“Örneğin; ben küçükken halamı istediler. Oğlan tarafının düğün yapacak parası yoktu. Dedem hiç unutmuyorum o zamanın parasıyla 2000 lira verdi onlara. Dedem ‘Alın bu parayı gerekli ihtiyaçları karşılayın...’ dedi. Oğlan tarafı ‘Ama bizim durumumuz malum, biz bu parayı size ödeyemeyiz...’ dediler. Dedem işini gücünü bilen adamdı, ‘O halde oğulların benim hayvanlara baksınlar bir müddet...’ dedi. Bu şekilde anlaşılabilir...” (Aziz K., 1965, Matbaacı, Doğan).

Bazı katılımcılar, kız tarafının hediye konusunda erkek tarafının şartlarını göz önünde bulundurduğunu ama bazılarının biraz dayatmaya varan bir tavır içinde olduklarını ifade etmişlerdir.

“Düğünde bizden on keçi istediler ama sonra beşe indiler. Düğürçüler, bir gece onların köyde kaldılar. Bu keçileri de bu yüzden, düğün için istediler. İstedikleri diğer şeyler; on altın zincir; yağ, şeker, pirinç... Bir de parayla aşçı (keyvan, balyan<sup>47</sup>) tutup gönderdik...” (Mustafa B., 1957, Hayvancılıkla uğraşıyor, Aktaş).

#### 5.3.14. Düğün Hediyesi

Kemah köylerindeki düğün hediyeleri genellikle söz kesme/beh bohçası, nişan/assap bohçası, kına yolu, kardeş yolu, süt hakkı vb. ritüeller vasıtasıyla verilmektedir. İstanbul’da yapılan düğünlerde verilen hediyeler de benzer niteliktedir. Verilen bu hediyelerin bazıları karşılıklı bazılarında ise ağırlık erkek tarafındadır.

Beh bohçasına koyulan hediyeler kız ve erkeğin ekonomik durumlarına ve köylere göre farklılıklar göstermektedir. Bu hediyeler başlıca; altın, yüzük, elbiselik, tülbent, kolonya ve lokum olmaktadır.

Katılımcılardan sadece biri, behte hediye götürdükleri altını ödünç aldıklarını belirtmiştir:

“Biz behte bir elbiselik kumaş, bir kutu şeker ve bir altın götürdük. O zamanlar yoksulluk vardı, altını nereden bulalım? Biz de yengemden aldık bir altın, düğünden sonra da geri verdik” (Nevzat Y., 1949, Emekli, Ayranpınar).

---

<sup>47</sup> Balyan: Burada erkek aşçı anlamında kullanılmıştır.

#### **5.3.14.1. Nişan/Assap Biçme Hediyesi**

Kemah köylerinde assap biçme'ye gelen davetliler evlenecek çifte çeşitli hediyeler verir. Bu hediyeler kız evinin bahçesinde, bir kadın tarafından yüksek sesle söylenerek davetlilere duyurulmaktadır. Hediyelerin yüksek sesle davetlilere beyan edilmesi hediyelediği karşılıklılık geleneğiyle ilgili olabilir.

Assap biçme, İstanbul'da yapılan düğünlerde uygulanmamaktadır. Bu âdetin yerini nişan bohçası adı verilen uygulama almıştır. Dolayısıyla hediye verme biçimi de değişmiştir. Nişan bohçası erkek ve kızın aileleri tarafından karşılıklı olarak hazırlanır. Davetliler ise hediyelerini düğünde verirler.

#### **5.3.14.2. Kına Yolu**

İstanbul'da ve Kemah'ta yapılan düğünlerde kıza kına yakılmadan önce erkek tarafının yakınları para ya da takı armağan etmektedir. Gelinin kınası bittikten sonra ise kına tepsisi davetliler arasında gezdirilerek onlardan bozuk para toplanmaktadır. Bu âdet, bereket ya da uğur anlamı taşıyor olabilir. Çünkü verilen bozuk paralar ekonomi anlamında bir değer taşımamaktadır.

Katılımcılardan sadece biri kayınvalidesinin kına gecesi geline verdiği takının bir anlamı olduğunu belirtmiştir.

“(…) Taşın kırmızı olmasının bir anlamı yok; ancak kayınvalide kendine ait bir takıyı gelinine veriyorsa onu çok sevmiş demektir” (İnayet İ., 1954, Ev kadını, Özdamar).

### 5.3.14.3. Kardeş Yolu, Süt Hakkı, Kapı Açtırma Hediyeleri

Kemah'ta kız almaya gidildiğinde verilen hediyeler şöyle sıralanmaktadır; kapıyı açmak için istenen yol, kardeş yolu, sandığın üstüne oturana verilen yol ve süt hakkı.

İstanbul'da evlenen katılımcılar nadiren de olsa yukarıda sözü geçen hediyelerin hâlâ verildiğini belirtmişlerdir.

Kardeş yolu, kızın erkek kardeşine verilen bir hediyedir. Erkek kardeşe genellikle para, takım elbise ve tabanca gibi hediyeler verilir. Günümüzde İstanbul ve köylerde erkek kardeşe tabanca hariç hala hediye verme âdeti devam etmektedir.

“Beklentiler farklıdır, der ki: ‘Bana bir tabanca vereceksin...’ Biraz da kardeşin yaşına göredir hediyeler; yaşı küçükse uygun bir miktar para verilir yani, paranın dışında çok fazla bir şey verilmez yani para verilir. Büyüksse tabanca verilir, öyle bir âdet var” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

İstanbul'da ve Kemah köylerinde süt hakkı, evlenecek kızın annesine verilen karşılıksız bir hediyedir. Bu hediyein anlamı, annenin kıza verdiği emeğe teşekkür etmektir. Katılımcılardan biri köylerinde süt hakkının durumu iyi olmayan ailelere verildiğini belirtmiştir.

İstanbul'da ve Kemah köylerinde gelin almaya gidildiğinde kapıyı açtırmak için erkek tarafı kapıyı tutana bir miktar para öder. Bu da kapı açma hediyesi olarak adlandırılır.

### 5.3.15. Evlilik Ritüeli Öncesi

Kemah'a özgü düğün ritüellerinin göç, şehirleşme, iletişim araçlarının farklılaşması vb. nedenlere bağlı olarak hızla değiştiğini söyleyebiliriz. Bir yandan böyle bir değişimden söz ederken bir yandan da bazı âdetlerin yüzyıllardan beri devam ettiği görülmektedir. Ali Kemali'nin *Erzincan: Tarihi, Coğrafi, Toplumsal, Etnografî, İdari, İhsai İnceleme Araştırma Tecrübesi* (1992) adlı kitabında Erzincan ve Kemah kolundan sorumlu Menkücek sultanı Fahrüddin Bahramşah'ın (ykl. 1168-1225) kızı Selçuk Hatun'un, Selçuklu sultanı I. Keykâvus'la düğününün anlatıldığı bölümde o döneme ait bazı uygulamaların -günümüzde ya da yakın geçmişe kadar- hala geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Bu âdetler: 1) Düğünde vekil tayin etmek, 2) Yenge göndermek, 3) Söz hediyesi vermek, 4) Çeyiz ve çeyizdeki bazı eşyalar, 5) Düğün yemeği vermek ve şerbet ikram etmek, 6) İmam nikâhı kıymak ve mihr hazırlamak, 7) Saçı saçmak, 8) Yüz görümlüğü vermektir (Kemali, 1992: 50-53).

Kemahlıların evlilik ritüelinin tüm aşamalarını büyük bir özenle hazırladıkları görülmektedir. Bu özen, yeni kurulan bir yuvaya verilen önemin ve ona duyulan saygı ve sevginin de göstergesi olarak kabul edilebilir.

Türk kültüründe genel bir ifade olarak kullanılan murat almak Kemahlıların çeşitli vesilelerle kullandıkları bir deyimdir. Bu deyim, özellikle evlilik ritüelleriyle ilişkili olarak sıkça dile getirilmektedir. Kemahlılar yakınlarının, dengini bularak ve âdetlere uygun bir biçimde evlenmelerini çok önemsemektedir. Eğer bu dilekleri gerçekleşmezse sanki yaşamlarının diğer tüm zamanları da boşa geçmiş gibi düşünürler. Murat almamak, kendini akranlarından aşağı görmek anlamına da gelmektedir. Katılımcılar, düğünsüz evlilikleri ise "muradın gözde kalması," "el sırasına karışmamak" diye adlandırmışlardır.

“(...) Evet, çok farklı... Mesela kardeşim dul bir adamla evlendi ne çalgı ne türkü hiçbir şey yapmadılar. Bacımın ilk evliliği ama kocası yaşlıydı bu yüzden düğün dernek kurulmadı. Yani bacım bir murat almadı” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

### **5.3.15.1. Kız Görme**

Örnek, ülkemizde hızlı kültür değişiminin bir sonucu olarak özellikle büyük şehirlerde gençlerin doğrudan tanışıp, anlaşarak evlendikleri ifade etmiştir. Gelenekselliğin hüküm sürdüğü yörelerde ise hala görücülük âdeti devam etmektedir (Örnek, 2000, s. 185-186).

Anadolu'nun birçok yerinde uygulanan görücü gitme âdetinin özellikleri de benzer niteliktedir (Örnek, 2000, s. 185-186). Bu uygulamanın temel amacı, istenecek kızın ailesini yakından tanımak ve onların da erkeğin ailesini tanımalarına fırsat vermektir. Kemah kültüründeki bu uygulamanın temel ayırıcı özelliği, birkaç katılımcının önemle belirttiği gibi görücü gitmenin saklanması âdetidir. Görücü gitmenin saklanması'nın nedeni, ziyaretine gidilen kız beğenilmezse ya da kızın ailesi erkeği kızlarına uygun bulmazsa gençler hakkında dedikodu çıkmasını engellemek ve her iki tarafın da kısmetlerini kesmemektir.

“Evet, zaten kimseye de duyurmazlar. (...) Diyelim ki olmadı, bu sefer E.'nin teklifi kabul (etmemiş) olmasın diye... O yüzden duyurmazlar yani” (Eyüp G., 1960, Emekli, Özdamar).

Kemah'ta evlenmiş katılımcıların çoğu, kız görme ziyaretinin haber verilmeden gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Bu nedenle kız evindekiler, gelenlerin niyetini bilmiyormuş

gibi davranmaktadır. Ayrıca, çoğu kez kızlara kendilerine görücü geleceği de söylenmez. Bir aile büyüğünün kızı görerek evlenecek erkeğe tavsiye etmesi de uygulamalar arasındadır.

“Şöyle oldu; köye geldiğimde gördüm; köyde gelenek görenek öyle icap ettirdi, tanıştık hoşuma gitti... Yani benim geleneklerime uyuyordu kızın yapısı, karakteri, düşünceleri dolayısıyla, yani genelde - ailesi köyümüzün ileri gelenlerindendi- her yönüyle yani becerikli, bilgili ve halen de öyle... Halen de öyle... Çok memnunum...” (Arif T., 1925, Tüccar, Karadağ).

Kız görme âdeti, geleneksel yaşam tarzını devam ettiren Kemahlılar tarafından hala uygulanmaktadır.

### **5.3.15.2. Kız İsteme**

Kemahlılarda aile büyükleri görmeye gittikleri kızı beğenir ve kız tarafının da onları beğendiğine kani olurlarsa, aradan belli bir zaman geçtikten sonra kızı istemeye giderler. Kız istemeye, kız görmede olduğu gibi ailenin büyükleri ve anne- baba gider. Giderken şeker götürülmesi âdettendir. Kız “Allah’ın emri, peygamberin kavli...” denerek istenir ve genellikle ilk istemede verilmez. İsteme ritüelinden sonra kızın ailesi “bakalım, büyüklerimize danışalım” diye vakit isterler. Görücüler tekrar geldiğinde kız tekrar istenir, eğer aile kararını verdiyse kızın vekili “Allah yazmışsa bizim söyleyecek bir şeyimiz yok,” “Allahın emriyle verdik,” “Allah hayırlı etsin” gibi ifadelerle ailenin kararını açıklar.

“E! “Allah’ın emri peygamberin kavliyle kızınızı istemeye geldik.” diyorlar, onların da gönlü varsa diyorlar ki: ‘Tamam, demek yazı yazılmış, veriyoruz.’ Yazı yazıldıysa veriyorlar. Eğer istemezlerse ‘Bizim gönlümüz yok diyorlar...’” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere).

Kız isteme âdeti daha çok görücü usulü evliliklerde ve sembolik de olsa anlaşarak yapılan evliliklerde uygulanmaktadır. Kaçırarak evlenme, levirat- sororat tipi evlilik ve çoğu yakın akraba evliliklerinde ise kız isteme âdeti nadiren uygulanmaktadır.

Bazı köylerde kız istemeye sadece erkekler gitmektedir.

“Bizde kız istemeye erkekler gelir. Onların tarafından bir kaç erkek gelmişti... Babam onları alıp misafir odasına çıktı. Biz kadınlar evdeyiz, -misafir odaları vardı o zamanlar. Erkekler misafir odasına çıktılar. Annem gitti, annem yaşlı olduğu için gitti... Biri geldi, beni istiyorlarmış annem biraz celallendi yani, beh bohçası getirmişler... Hani o zamanlar söz kesme için getirirlerdi, içine ya bir Reşat altını koyarlardı ya da bir yüzük, o zamanlar Reşat altını gündemdeydi” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

1980 yıllarda Kemah köylerinin birinde evlenmiş olan bir katılımcı, beğendiği kızla önce kendisinin konuştuğunu daha sonra ise ailesinin birkaç kez kızını istemeye gittiklerini belirtmiştir.

“(…) Sonra İstanbul’a geldim, iki ay sonra tekrar birkaç günlüğüne köye gittim. Ya oldu derken eşimle konuştuk, ondan sonra böyle bir şeye karar verdik. Sonra tabi bunlar ailelere iletildi. Anne, önce annedir, anneyle konuşulur, babayla hayatta konuşulmaz böyle şeyler, ayıptır. Sonra anne, babam derken köyde birkaç insan böyle hatırı sayılır insanlar devreye girer. İşte birkaç kez istemeye gittiler. Üç kez hatırladığım kadarıyla...” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

Kız isteme âdeti hem Kemah’ta hem de İstanbul’da yaşayan katılımcılar arasında hala devam eden bir uygulamadır. Günümüzde kızlar görücünün yanına çıkmakta ve kahve ikramını kendileri yapmaktadır.

### 5.3.15.3. Söz Kesme/ Beh

Kemah köylerinde evlilik ritüellerinin ilk uygulaması *beh* vermektir. Beh vermek; sözlenmek ya da söz kesmek anlamında kullanılmaktadır. Söz kesildikten sonra genellikle erkek tarafı, kız tarafına içinde çeşitli hediyelerin bulunduğu bir bohça göndermektedir. Bu bohçaya *beh bohçası* adı verilmektedir. Beh bohçasıyla verilen bu hediyeler ailenin maddi imkânlarına göre değişmektedir. Çok yaygın olmamakla beraber bazı kız aileleri de erkek tarafına beh bohçası hazırlamaktadır.

Kemah'ta yaşayan bazı katılımcılar söz kesmenin, kız ile erkek arasında bir tanışma, görüşme vesilesi olmadığını ifade etmişlerdir. Sözlünen çift imam nikâhları kıyılıncaya kadar birbirlerine namahremdirler. Bu yaklaşım 1970-1980'li yıllardan sonra bir ölçüde değişmiş ve bazı çiftler görüşmeler de mektuplaşmaya başlamışlardır. İstanbul'da doğup büyüyen 20-30 yaş arası gençler içinse artık görüşme yasağının geçerli olmadığı görülmektedir.

Katılımcılar arasında sözden vazgeçen yoktur ama böyle bir durum olursa çiftlerin karşılıklı olarak verilen hediyeleri iade etmeleri gerekmektedir.

### 5.3.15.4. Nişan/Assap Biçme

Evlilik ritüelinin ikinci aşaması olan nişan, Kemah köylerinde *assap biçme*<sup>48</sup> diye adlandırılan bir uygulama ile gerçekleştirilir. Assap biçmenin amacı, düğün ve sonrasında gelinin giyeceği kıyafetlerin hazırlaması ve davetlilerin geline hediye vermesidir. Erkek

<sup>48</sup> Assap sözcüğü üst baş, kıyafet anlamında da kullanılır. Bu sözcük Arapça *assab (iplikçi)* sözcüğünden dilimize geçmiş olabileceği gibi yine Arapça'dan dilimize geçmiş olan *esvap* (giysiler, giyecek şeyler) ; sözcüğünün Kemah ağzında değişmiş şekli de olabilir (Devellioğlu, 1998, s. 45,236).

tarafının ve davetlilerin getirdiği hediyeler, daha önce görevlendirilen bir kadın tarafından yüksek sesle tüm davetlilere duyurulur. Görevli kadın, her bir duyurunun ardından hediye getirenin yaşamına uygun bazı temennilerde bulunur. Örneğin; “Sümbül Hanım’dan bir metre ipekli kumaş, darısı oğlunun/kızının başına...”

“Assap köydeki bütün kadınların davetli olduğu bir şeydir. Assapta erkek tarafının, akrabaların, komşuların getirdiği hediyeler kıza verilir. Konuşması düzgün bir kadın bir çarşafın üstüne oturur ve her bir hediyeyi kimin getirdiğini yüksek sesle söyleyerek çarşafın üstüne koyar. Bu bitince hediye gelen kumaşlardan geline elbiseler biçilir. Daha sonra kadınlar türkü söyleyip, oynarlar ve kızın ailesi ve yakınları tarafından hazırlanmış yemekleri yerler. Aslında şimdi nişan dediğimiz bu merasimdir” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

Nişan kadınlar arasında düzenlenen bir ritüeldir. Bu ritüelde kadınlar arasında eğlence tertip edilir ve yemek verilir. Bazı köylerde davetlilere şerbet de ikram edilmektedir. Bu eğlenceye erkekler katılmaz ve benzeri bir kutlama da yapmazlar. Aşağıdaki anlatı 1970’li yıllarda evlenmiş bir katılımcıya aittir.

“Kayınvalidem bana nişan hediyesi olarak, bilezik, yüzük... Bazı hediyeler getirmişti. Önce onlar gelen misafirlere gösterildi sonra da bilezikler ve yüzük takıldı. Yüzüğü kayınvalidem ‘bir yastıkta kocasınlar’ diye taktı. Ben önce onun sonra da benden büyük olan tüm misafirlerin elini öptüm. Yemek çıkardık gelenlere...” (İnayet İ., 1954, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcılar arasında nişanı bozulan yoktur.

1960’lı yıllarda Kemah’ta evlenmiş olan kadın katılımcıların birkaçı, evlendikleri erkeklerin dul olmasından dolayı kendilerine de dul muamelesi yapıldığını ve assap ritüeli yapılmadan evlendiklerini anlatmışlardır.

“Ne assabı dul adama? Ben de dulmuşum gibi alıp geldiler...” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

İstanbul’da evlenen katılımcıların hiçbiri assap biçme ritüeli düzenlememiştir.

İstanbul’da evlenen katılımcılardan bazıları, nişan çarşısına çıktıklarını ifade etmişlerdir. Kemah köylerindeki assap biçme uygulamasının İstanbul’da nişan bohçası hazırlama pratiğine dönüştüğünü söylemek mümkündür.

“(…) Sonra nişan çarşısına çıkacağız... İşte kimseye gümüş alınmamış ama bana gümüşler alınıyor. Mantolar, pardösüler dikiliyor. S. Hala da terzi zaten... İşte o zaman şase<sup>49</sup> yapıyormuş erkeklere. İçine pijaması, iç çamaşırı, gömleği, kravatı koyuluyordu... İşte bunun yanında ev halkına elbiselik, gömlek...” (Nigar P., 1950, Ev kadını, Özdamar).

“Nişan eksikliği denir... Gelin, yakınları çarşıya gidilir, ne lazımsa alınır. Parayı damat öder. Çarşıdan sonra bir de yemek yedirilir...” (Ahmet B., 1939, Balık üreticisi, Dutlu).

Katılımcı gözlem yapmak amacıyla 29.07.2014 tarihinde Kerer Köyü’nde bir nişan ritüelinde bulundum. Bu ritüele ait anlatı EK F.3’de verilmiştir.

---

<sup>49</sup> Şase (Fransızca sachet): İçine çeşitli giyim eşyası koyulan kumaş koruncak (TDK.GTS).

### 5.3.15.5. İmam Nikâhı

İmam nikâhı genellikle düğünün üçüncü günü kızın baba evinde kıyılmaktadır. Katılımcıların çoğu, imam nikâhının, resmi nikâhtan daha çok önemsendiğini ifade etmiştir. Katılımcıların tamamı imam ya da dede tarafından kıyılan dini nikâhla evlendiklerini belirtmiştir. Günümüzde imam nikâhı hala önemini korumaktadır. Dini nikâh genellikle resmi nikâhtan sonra kıyılmaktadır.

“İmam nikâhından önce damat musahibin evinde abdest alır. İmam musahibin evine çağrılır. Şahitler gelir, nikâh kıyılır. Bizde resmi nikâh önemsenmez, önemli olan imam nikâhı ve aradaki güven ilişkisidir” (Hürriyet K., 1981, Muhtar, Mermerli).

Kemah köylerinde evlenen katılımcıların çoğu imam nikâhı kıyılmadan kız ve erkeğin konuşması, birlikte gezmesi ve el ele tutuşmasının yasak olduğunu belirtmişlerdir.

Katılımcılardan sadece biri imam nikâhının, hem hoca hem de Alevi dedesinin nezaretinde kıyıldığını söylemiştir. Kendisini Türkmen Alevi olarak tanımlayan bu katılımcı nikâh kıyıldıktan sonra Kuran-ı Kerim okunduğunu belirtmiştir.

“Dini nikâhta her yerde sorulduğu gibi sorular soruluyor, sözler veriliyor yani, tabi Kuran-ı Kerim de okunuyor. Bir hoca geliyor. Hoca efendi orada, dede efendi orada, okuyor onlar” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

İstanbul’daki katılımcıların tamamı gerdek gecesinden önce imam nikâhı kıydırdıklarını ifade etmişlerdir.

### 5.3.15.5.1. Mihr Tutanağı

İmam nikâhında kızın çeyiz olarak getirdikleri ve boşanma halinde uyulması gereken kurallar ile ödenecek paranın yazıldığı deftere mihr tutanağı denilmektedir. Bu tutanağa yazılacak bedel bazen kız tarafına, bazen de geline sorulmaktadır. Mihr tutanağı eskiden (yaklaşık 1940-1960 yılları) evlenecek kız açısından bir ekonomik dayanak olmasına rağmen daha sonraki kuşaklar için sadece sembolik bir anlam taşımaktadır.

Uzun yıllar imamlık yapan ve işi gereği birçok nikâh kıyan bir katılımcının, mihr tutanağına ait anlatısı aşağıda verilmiştir:

“Mihr demek, bize öyle öğretmişti hocalarımız, kadının İslamiyet’te nikâh akdi yani nikâh sözleşmesi... Nikâh anında erkek tarafının, kız tarafına verdiği en az onu altı ay geçindirebilecek kadar, en az, asgari... Bir ölüm halinde veyahut boşanma halinde en az altı ay onu geçindirebilecek... O altı ay neden? Çünkü altı ay, iddet müddeti diye bir şey vardır kadında, yani altı ay erkekten boşandıktan sonra kadın evlenemez! Neden? Yani nesebin karışmaması için bu müddet vardır İslamiyet’te” (Eyüp G., 1960, Emekli, Özdamar).

Kadın katılımcılardan biri dini nikâhının 1969 yılında İstanbul’da kıyıldığını, nikâhta damatla aynı mekânda bulunduğunu ve kendi rızasının da alındığını anlatmıştır.

Katılımcılardan biri de mihr tutanağında yazılı bedelin geline ödenmesi ya da ondan helallik alınması gerektiğini ifade etmiştir.

“Mihr tutanağında bir miktar para sözü verilir, bu para ödenmelidir. Ödenemiyorsa da helallik alınmalıdır. Bu kadının hakkıdır, ödenmezse eğer erkek bundan dolayı yargılanır” (Yavuz P., 1945, Sanayici, Özdamar).

### 5.3.15.6. Resmi Nikâh

Yaklaşık 1950-2000 yıllarında Kemah köylerinde evlenen katılımcıların resmi nikâhları Kemah'ta kıyılmıştır. Önceleri resmi nikâhtan çok imam nikâhının önemsendiği tespit edilmiştir. Katılımcıların küçük bir grubu resmi nikâhlarının düğünden önce kıyıldığını belirtmiştir. Günümüzde şehirde yaşayanların nikâhları nikâh dairelerinde ya da düğün yapılan mekânlarda kıyılmaktadır. Köylerde ise muhtarlara nikâh kıyma yetkisi verilmiştir. Aşağıda yaklaşık 1960 yılında Kemah'ta resmi nikâhı kıyılan bir katılımcının anlatısı verilmiştir.

“Önce resmi nikâhı anlatayım. Resmi nikâhım Kemah'ta kıyıldı. Önce bir resim çektiler. Hayatımda ilk defa resim çektiriyordum... Bir acayip makinesi vardı adamın. Birkaç kez tekrarladı fotoğrafı ama fotoğrafım şaşı çıkmış. Hani şu eski fotoğraf makineleri var ya, kafanı bir bezin içine sokup da çektiriyorsun fotoğrafı. Kocam görünce bu fotoğrafı ‘Ya bu kız şaşıymış ben hiç fark etmemişim’ demiş. Ben resmi verdim, imza atmadım. Kim attı imzayı benim yerime bilmiyorum. Kemah'a atla dört saatte gittik, ilk defa o zaman gördüm Kemah'ı. Kemah'ı görünce Sultan Melik çok ilgimi çekti, demiryollarını gördüm... Fırat'ı. İlk o zaman gördüm treni...” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

### 5.3.15.7. Nikâh Kıyılırken Kaçınılan Bazı Davranışlar

İstanbul'da evlenen bazı katılımcılar, nikâh kıyılırken uğursuzluk getireceğine inanılan bazı davranışlardan kaçındıklarını söylemişlerdir. Bunlar; kolların bağlanması, ellerin kenetlenmesi, bohça vb. eşyaların dürülü olmasıdır.

“Evet, düğümler çözülür. Mesela nikâh kıyılırken şöyle kollar bağlanmaz ve ne bileyim bir yerlerde bohça falan varsa çözülür. Kısmeti düğümlenmesin diye herhalde” (Nigar P., 1950, Ev kadını, Özdamar).

Kemah'ta evlenen katılımcılar nikâhlarında benzeri bir uygulama yapılmadığını belirtmişlerdir.

### **5.3.16. Evlilik Ritüeli**

#### **5.3.16.1. Davetlileri Karşılama**

Düğüne köyün dışından gelen davetliler düğün sahibi tarafından köye girmeden davul-zurnayla karşılanır; davetlilerse geldiklerini haber vermek için köyün dışında tabanca atarlar. Köylüler davetlileri karşılandıktan sonra onları düğün evine götürürler. Düğün evine gelindiğinde davetliler ve düğün sahipleri bahçe ya da harmanda birlikte horon oynarlar. Horondan sonra davetlilere kahve ikram edilir, daha sonra ise danışık yemeğinde kararlaştırıldığı gibi misafirler kalacakları evlere götürülürler. Davetliler kahvaltı sonrası davul-zurnacı tarafından “buyurun düğüne” denilerek konuk edildikleri evden alınır ve düğün evine götürülürler. Davul ve zurnacının bu zahmetine karşılık davetliler, aralarında para toplayarak onlara bahşiş verirler.

İstanbul'da yapılan düğünlerde davetliler genellikle çiftin anne ve babası tarafından düğün ya da nikâh salonunun kapısında karşılanır. İstanbul'da yukarıda anlatılana benzer bir karşılama ritüeli yapılmamaktadır. Bunun nedeni şehirdeki düğünlerin genellikle kapalı mekânlarda yapılması ve kanunen silah atmanın yasak olmasıdır.

### 5.3.16.2. Misafir Ağrlama

Kemah köylerinde düğüne gelecek misafirler köylülerin ortaklaşa çabalarıyla misafir edilirler. Aileler, daha önce detayları verilen danışık yemeğinde talip oldukları misafirleri, düğün süresince evlerinde ağırlarlar. Misafir ağırlayacak köylüler bunun için önceden hazırlık yaparlar.

“(…) Dolayısıyla o gün akşam bütün köy halkı gelen misafirleri eşit bir şekilde ağırlarlar, misafir ederler. O kadar güzel bir âdet ki! O kadar güzel bir samimiyet ki! Böyle bir misafirperverlik olamaz. Hiç yabancılık gözetmemeksizin, hiçbir ayrım gözetmemeksizin düğün evine gelen bütün misafirler, işte bahsettiğim gibi köyün bir başında toplanırlar, düğün evine getirilirler. Düğün misafiri alan hane; ev sahibi, düğün bitene kadar o misafir onun sorumluluğundadır. Evinde yedirir, içirir, bakar, ne ise ihtiyacı varsa... Ondan sonra gene tekrar gelir düğüne, düğün bitene kadar...” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

### 5.3.16.3. Düğün Yemeği

Kemah köylerinde düğünlerin genellikle üç gün sürdüğü daha önce belirtilmişti. Bu üç gün süresince köylüler ve dışarıdan gelen davetliler kahvaltı hariç yemeklerini düğün evinde yerler. Yemek bazen sadece öğlen verilmektedir. Bu durumda dışarıdan gelen konuklar akşam yemeklerini de kendilerini ağırlayan ailenin evinde yerler. Köylerde elektrik bulunmadığı yıllarda, akşam yemeği veren düğün sahiplerinin hazırlıklarını güneş batmadan tamamladıkları anlaşılmaktadır. Düğünde yapılması gereken tüm işler; yemek, bulaşık, yiyecek tedariki, sutaşıma vb. imece usulüyle yapılmaktadır. Bir düğünün davetlisi fazla ise keyveni tutulur, değilse köyde güzel yemek yapan kadınlar bu işi üstlenirler. Düğün yapan ailenin ekonomik gücü yeterliyse düğünde ikram edilmek üzere dana, koç, kuzu vb. kesilmektedir. Düğünlerde yapılan yemeklerin bazıları şunlardır; fasulye, pilav, sırım<sup>50</sup>, dolma, sarma, ayrılanlı çorba, kadayıf...

Düğün yemeği için kadın, erkek ve çocuklara ayrı sofralar kurulmaktadır. 1970'li yıllarda ve öncesi, yemekler büyükçe bir kaptan hep birlikte yenilmekteydi.

İstanbul'daki düğünlerde yemek veren düğün sahipleri, yemeği genellikle evlerinin dışında bir lokantada vermektedir.

---

<sup>50</sup> Yufka ya da ekmeğin parçalarının üstüne et ve yoğurt dökülerek yapılan bir yemek

#### 5.3.16.4. Dügün ve Yas

Dügün yapılacak köyde eğer yas tutan bir aile varsa dügün başlamadan önce, damadın annesi, babası ya da aile büyüklerinden biri, davul zurna çaldırmak için yas tutan aileden izin alır. Yası tutulan genç ve yakın biriye davul zurna için izin istenmez, dügün sade bir kutlama ile yapılır. Bir diğer uygulama da köyde yası bitmek üzere olan bir aile varsa dügün sahibinin davul zurna eşliğinde o eve giderek aileyi özel olarak düğüne davet etmesidir. Yaslı ailenin reisi bu düğüne katılacaksa, eline mendil alıp dügün sahibiyle birlikte kendi harmanında halayın başında oynar. Bu ritüel, davet edilenin hem yasının bittiğini hem de davete icabet edeceğini göstermektedir.

Katılımcılardan biri, oğlunun düğününde komşularından birinin annesinin öldüğünü, bu nedenle düğünü durdurduklarını belirtmiştir. Düğünün ertelendiğini duyan komşu, düğün evine gelerek ölümün de düğünün de Allah'ın emri olduğunu söylemiş ve düğünün devamını sağlamak için halayın başına geçerek bir müddet oynamıştır. Komşunun bu anlayışlı tavrı sayesinde düğün kaldığı yerden devam etmiştir.

“Köyde evlendirdim ama düğününde büyük bir şanssızlık oldu. Tam dügün gecesi davul, zurna çalınıyor herkes oynuyor, bizim köyden bilirsin Remzi'nin anası öldü. Tabi biz düğünü, derneği durdurduk. ‘Başka bir zaman yaparız’ dedik. Cenaze sahipleri bunu duymuş hemen evin büyük oğlunu gönderdiler. Oğlan ‘Olmaz öyle şey, düğün devam etsin’ dedi... ‘Ölüm de Allah'ın emri, düğün de’ dedi. Sonra geçti halayın başına, aldı eline mendili bir tur attı gitti. Biz de bunun üstüne düğüne devam ettik” (Elif Ç., 1940, Ev kadını, Yardere).

Köylerde düğün ve cenazenin birbirine karıştığı durumlarda düğün sahibi, cenaze sahibinden düğüne devam etmek için izin istemektedir. Bazen cenaze sahibi izin verse de düğün yarım kalmaktadır.

“Şimdi benim evlendiğim gün Fikri var ya Kiğarı’da Alamancı Fikri (...) diyorlar Fikri’nin anası, bu köyün kızı, öldü o gün, benim düğün günümde, orada cenaze burada düğün... İşte o şekilde yani benim yaşantım hep çileli geçti” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

### **5.3.16.5. Hamamdan Çıkarma**

Hamamdan çıkarma adından da anlaşılacağı gibi gelin ve damadın düğün öncesi akranlarıyla hamama gidip yıkanmasıdır. Ancak Kemah köylerinin çoğunda hamam olmadığı için bu âdet gelin ve damadın sağdıç, yenge ve arkadaşları tarafından köyde gezdirilmesi biçimine dönüşmüştür. Boratav köylerde hamam olmadığı için bu âdetin değiştirilmiş bir âdet olduğunu söylemiştir (Boratav, 2003, s. 232). Hamamdan çıkarma ritüeli genellikle düğünün ikinci günü yapılır. Gelin ve damadın ilahiler veya davul zurna eşliğinde sağdıç ya da yengenin evinden alınarak çevreye tanıtıldığı bu uygulamada, kara çarşaf giymiş düğüncüler/davetliler yeni çifte eşlik ederler. Hamamdan çıkarmada gelin, önce baba evinden alınarak kız sağdıçının evine götürülür; erkek de bu sırada kendi sağdıçının evindedir. Gelin ve damat, başta damat olmak üzere ayrı ayrı hamamdan çıkarılırlar. Evlenecek çift hamamdan çıkarıldıktan sonra önde erkekler, arkada kadınlar tek sıra dizilerek kızı baba evine götürürler. Bu sırada yengeler de kına gecesi kızın giyeceği elbiseyi, kınayı ve ikram edilecek kuruyemişleri siniler içinde başlarında taşıyarak kız evine giderler. Önceleri atla ya da yürüyerek yapılan bu ritüel daha sonraları arabayla yapılmaya başlanmıştır.

“İkinci gün hamam oluyordu, ilkin erkeği hamamdan çıkarıyorlardı. Üzerine böyle şal gibi bir kıyafet giydireyorlardı, sonra o kıyafetle sağdıçla beraber ata bindirip köyü gezdiriyorlardı. Ondan sonra o gün öğlen vakti yemek veriliyordu misafirlere, tüm köylerden gelen misafirlere. Sonra, öğleden sonra da kızı hamamdan çıkarmaya gidiyorlardı. Yengeler kara çarşafı giyiniyorlardı, tek sıra dizilip erkekler başta davul zurna önde kızın evine gidiliyordu. O zaman sinilerde kıza kıyafet, bir de kuruyemiş, ikisini de başlarının üzerinde götürüyorlardı. Kızı da bir başka akrabasının evinden, kendi evlerine getiriyorlardı, o düğüncülere karıştırarak... Onu işte hamamdan çıkarmış oluyorduk, o gün, (...)” (Eyüp G., 1960, Emekli, Özdamar).

İstenmeyen bazı evliliklerde gelin, düğün ritüellerinin bazı bölümlerine katılmamaktadır.

“Evvelden hamamdan çıkarıyorlardı, ben gittim sağhoul<sup>51</sup> bağlamaya... Dediler ki: ‘Yengelerin geldi, gel de hamamdan çıkacaksın...’ Gitmedim, ne gittim ne de hamamdan çıktım, sağhoul bağladım oturup...” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

İstanbul’da yapılan düğünlerde hamamdan çıkarma anlamında bir ritüel yoktur. Ancak, bazı çiftler dilek dilemek için kutsal sayılan bazı mekânları örneğin; Eyüp Sultan ve Telli Baba’yı ziyaret etmektedirler.

### 5.3.16.6. Kına Gecesi

Kına<sup>52</sup> sözcüğü dilimize Arapça *hına* ve *hinna* sözcüklerinden geçmiştir (Devellioğlu, 1998, s. 362). Türk kültüründe kına kutsaldır, bu yüzden kına yakılmış canlı ve cansız varlıkların koruma altında olduğuna inanılır (Tokmak, 2009, s. 29,258).

<sup>51</sup> Sağhoul: Dağlarda ve yaylalarda yetişen, sarı renkte çiçek açan bir bitki (Bkz. Fotoğraf 2).

<sup>52</sup> Kına, saç ve elleri boyamakta kullanılan, kına ağacının kurutulmuş yapraklarından elde edilen boya (TDK, GTS).

Kemah köylerinde kına yakmak, bütün geçiş ritüellerinde (doğum, sünnet, evlilik, cenaze) görülen bir uygulamadır. Kınanın Kemah köylerindeki önemi sadece ritüellerle sınırlı değildir. Kına, günlük dilde deyimler oluşturması, ifadeye zenginlik katması açısından da önemlidir<sup>53</sup>.

Kemah köylerinde kına gecesi, düğünün ikinci gecesinde kız evinde ve kadınlar tarafından düzenlenir. Kına gecesinin başmisafirleri kayınvalide, erkeğin ailesinin diğer üyeleri ve erkek tarafının yengeleridir. Erkek tarafının misafirleri kızın evine geldiğinde kapı tutulur, kayınvalide veya erkeğin ailesinden biri bir hediye vererek kapıyı açtırır.

Gelin, kına yakılacak odaya yüzü peçeli olarak getirilir. Önce odanın ortasına koyulan uzun baş yastığına üç defa bastırılır ve yüzü kibleye dönük olarak oturtulur.<sup>54</sup> Bu arada yengeler hazırlamış oldukları kına tepsisini getirip gelinin ellerine yakmak isterler ama kız âdet olduğu üzere avucunu açmaz. Bunun anlamı kayınvalideden kına yolu (kına hediyesi) istemektir. Kaynana kendi bütçesine uygun olarak gelinin avucuna ya bir altın ya da yüzük koyar. Kına tepsi davetliler arasında da dolaştırılır ve onlardan da para toplanır. Kızın kınası yakıldıktan sonra elleri süslü bir bez parçasıyla bağlanır ve sabaha kadar bu şekilde bekletilir. Kına sabah yıkanır. Kına gecesi eğlenceyle devam eder, kadınlar türkü söyleyip, oynarlar. Köylerin çoğunda gelinin kendi düğününde oynamasını hoş karşılamazlar. Bu nedenle, çok ısrar edilirse gelin, kalkıp şöyle bir dolanıp yerine oturur. Bazı gelinler yüzleri yazmayla örtülü hemen her evde bulunan orta direk'e yaslanıp ritüel bitinceye kadar orada bekler.

---

<sup>53</sup> Kemah ağzında kınayla ilgili bazı deyimler şöyledir: *Kınalı keklik* (genellikle çok güzel kadınları, çocukları tanımlamak için kullanılır); *kınalı kuzu* (birine duyulan yoğun sevgiyi anlatır); *kına kaşığı* (sevimli, güzel kız)... Bir dileğin yerine gelmesi için de Kemahlılar kına yakmayı adarlar. Örneğin; “oğlum sağ salim dönsün askerden, ellerime kına yakacağım” vb.

<sup>54</sup> Gelinin baş yastığına neden üç defa bastırıldığına katılımcılar bir yorum getirememiş sadece âdet olduğunu ifade etmişlerdir.

Geline kına yakıldıktan sonra davetlilerden isteyenler de ellerine kına yakarlar. Kemahlılar kınanın kadını güzelleştirdiğine ve kına yakmanın sevap olduğuna inanırlar.

Bazı köylerde damadın sağ avucuna ya da serçe parmağına kına yakılır. Erkeğin kınası genellikle kendi sağdıcının evinde yakılır.

Kına yakıldıktan sonra davetlilere erkek tarafının getirdiği yiyecekler dağıtılır. İkram edilen yiyecekler; Kemah'tan ve Erzincan'dan satın alınan üzüm, fındık, leblebi vb. ile Kemah köylülerinin kendi hazırladıkları ceviz içi, basmaca<sup>55</sup>, çemiç<sup>56</sup>, kömbe<sup>57</sup>, bastıktır.<sup>58</sup>

İstanbul'da yapılan düğünlerde kına gecesi âdeti devam etmekle beraber bu uygulama için daha çok düğün salonları ya da benzeri mekânlar tercih edilmektedir. İstanbul'da yapılan kına gecelerinde, kınanın taşınması ve yakılması, gelinin uyması gereken bazı âdetler ve gelin kıyafetlerinin değiştiği görülmektedir.

01.09.2010 tarihinde İstanbul Kartal'da gözlem yapmak amacıyla katıldığım kına gecesine anlatı EK F 4'de verilmiştir.

### **5.3.16.7. Gelin Ağlatma**

Kına gecesinin son ritüeli gelin ağlatmadır. Gelin ağlatma ritüelinde davetliler gelinin etrafında daireler çizerek hüznü kına türküleri<sup>59</sup> söylerler. Bu sırada gelin, anne ve

---

<sup>55</sup> Basmaca: Kayısı kurusu.

<sup>56</sup> Çemiç: Dut kurusu.

<sup>57</sup> Kömbe: Kemah köylerinde ceviz içinin kayısı marmeladına batırılıp kurutulmasıyla elde edilen kuru yemiştir.

<sup>58</sup> Bastık: Kayısı ya da dut marmeladının bezlere serilip kurutulmasıyla elde edilen kuru yemiştir.

kardeşlerine sarılarak ağlar. Kına gecesi aynı zamanda kızın baba evindeki son gecesidir. Bazı katılımcılar, kızın kına gecesinde ağlamamasının pek hoş karşılanmayacağını, hatta bu durumun evinden memnun olmadığı şeklinde yorumlanabileceğini belirtmişlerdir. Çoğu kadın katılımcı kına gecelerinde ağladıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan sadece biri kına gecesinde ağladığını ama sevdiğine kavuşacağı için de mutlu olduğunu ifade etmiştir.

“(…) ama kızlar evinden ayrılıyor, eğer ağlamazsa evini sevmediği, ailesinden memnun değilmiş gibi olabilir ama bu sadece benim yorumum farklı anlamları da olabilir” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

Kemah köylerinde kına gecesi söylenen bazı türküler aşağıda verilmiştir:

“İki altın da valası,<sup>60</sup> Kâğıt içinde kınası,/ Ağlasın kız anası,/ Ana ben gider oldum,/ Evin, barkın terk eder oldum...” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Özdamar).

“Kınaya gel kınaya/ Vermem elim kınaya/ Beybabam gelmeyince, ver elin demeyince/ Vermem elim kınaya...” (Kıymet A., 1943, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcıların bazıları, gelin ağlatma âdetini hiç beğenmediklerini; evinden ayrılacağı için üzgün olan kızın, bir de özellikle ağlatılmasını anlamlı bulmadıklarını belirtmiştir.

“Bu âdeti hiç beğenmiyorum. Gelini ağlatmak iyi bir şey değil... Ağlama krizine girenler bile oluyordu” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

---

<sup>59</sup> Ahmet Şükrü Esen, kına gecesi söylenen türküleri *gelin ağıtı ya da gelin yası* diye adlandırır (Esen, 1982, s. 10).

<sup>60</sup> Vala: İpektan yapılmış başörtüsü.

Katılımcılardan sadece biri kaçarak evlendiği için kendisine kına gecesi yapılmadığını anlatmıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi kına gecesine ait ritüellerin tamamına yakını, kadınlar tarafından gerçekleştirilir. Katılımcılardan biri Kemah ile Erzincan'ın diğer ilçeleri arasındaki farkı vurgulamak için çocukken annesiyle birlikte Refahiye'de gittiği bir kına gecesini bize aktarmıştır. Yaklaşık 1970 yılında gerçekleşen bu kına gecesinde, erkekler de ritüele katılmışlardır. Kemah'tan davetli olarak giden kadınlar, alışık olmadıkları böyle bir ritüelde bulunmaktan rahatsızlık duymuşlardır.

#### **5.3.16.8. Gelin Alma**

Kemah köylerinde gelin alma ritüeli düğünün son günü yapılmaktadır. Gelin alma ritüeli kız evinde, gelinin geçtiği güzergâhta ve koca evine girerken olmak üzere üç etapta gerçekleştirilir. Gelin, baba evinden damadın vekili, sağdıç, yengeler ve bazı davetliler tarafından alınır. Gelin almaya giden yengeler siyah çarşaf giyip özel olarak süslenmiş atlara binerler. Kemah köylerinde gelin, Anadolu'nun diğer pek çok yerinde olduğu gibi davul zurna eşliğinde alınır. Bazı köylerde kız evden çıkmadan babası ya da varsa ağabeyi tarafından beline kırmızı kuşak bağlanır. Bu kuşağa bekâret kuşağı adı verilir. Gelin alma uygulaması günümüzde arabayla yapılmaktadır. Gelin köyün içinden alınacaksa düğün alayı yürüyerek de gidebilmektedir.

Gelin ata binerken çarşaf giyer ve yüzü peçelidir. Gelin evden çıkarken eşine, evlenen çift ise Allah'a emanet edilir. Ayrıca, gelin ata binmeden önce kendi ailesinin büyüklerinden

helallik alır ve onların ellerini öper. Gelini; babası, erkek kardeşi veya yakın erkek akrabalarında biri ata bindirir.

“Bir kere şu ifade kullanılır ‘Bu sana emanet, sen de Allaha emanetsin’ ondan sonra mutlaka helallik istenir, babası, kardeşi getirip zaten ata bindirir...” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

“(...) Ben evden çıkarken annem; ‘Kırmızı duvağınla çıkıyorsun, ak kefenle dön...’ ‘Yavrum, artık kocanın evini yuvan bil; kocanın ana, babasını da anan, baban’ diyerek beni uğurladı” (İnayet İ., 1954, Ev kadını, Özdamar).

Bazı köylerde gelinin baba evinden çıkarken giyeceği ehram,<sup>61</sup> düğün alayıyla beraber erkeğin ailesi tarafından götürülmektedir.

“(...) Kızın ehramını, kıyafetini tepsinin üstünde alır götürürler oraya, orada giydirirler, bahşiş istenir kapıya gidince... Kızın kapısına gidince bahşiş verilir kapı açılır, içeri girerler biraz da orada eğlenirler. Erkekler dışarıda kadınlar içeride oynarlar, eğlenirler. Ondan sonra da gelini giydirirler alır çıkarlar” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

1970’li yıllarda ve öncesinde evlenen bazı katılımcılar köylerinde gelin almaya kilim ve boncuklarla süslenmiş cirit atlarıyla gittiklerini anlatmışlardır. Bu katılımcılar gelin almaya giden delikanlıların gelin almadan önce aralarında cirit atarak eğlendiklerini de ifade etmişlerdir. Belki de bu yüzden çok neşeli insanları anlatmak için Kemah ağzında “cirit atıyor” ifadesi kullanılmaktadır.

---

<sup>61</sup> Çeşitli renklerde dokuma kumaştan dikilen çarşafa benzer üstlük. Ehram eskiden daha çok Erzincan ve köylerinde giyilmekteydi.

İstanbul'da evlenen katılımcıların tamamı gelin alma uygulamasının arabayla gerçekleştirildiğini belirtmiştir. Gelin almaya giden bu arabalar yukarıda betimlenen atlar gibi olmasa da çeşitli biçimlerde çiçeklerle süslenmektedir. Günümüzde köylerde yapılan düğünlerde de gelin almaya genellikle arabayla gidilmektedir.

30.08.2014 tarihinde Kerer Köyü'nde katıldığım gelin alma ritüeline ait anlatı EK F 5'de verilmiştir.

### **5.3.16.9. Gelin Alma Gününde Damada Yapılan Şakalar**

Kemah'ta evlenen çoğu katılımcı, düğünden bir gün önce damada, arkadaşları tarafından, bazı şakalar yapıldığını ifade etmişlerdir.

“(…) veya herhangi bir şaka yaparlar. Damatla musahip oradan kaçır, giderler... Nereye giderler? Orada yakın bir yere veya musahibin evine giderler, ta ki gecenin ilerleyen saatlerine kadar...”

(Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

Kemah köylerinde damada yapılan bu şakalar yerini İstanbul'da bekârlığa veda partisine bırakmıştır.

### 5.3.16.10. Gelin Attan İnerken Yapılan Bazı Uygulamalar

Gelinin attan indirilmesi koca evinde yapılan ilk ritüeldir. Gelin attan inmeden önce bir müddet bekler, bu erkek tarafından yol istediği anlamını taşır. Kayınvalide ya da kayınpeder geline uygun bir hediye verdikten sonra gelin önce sağ ayağını atarak attan iner.

“Ee, ‘Gelin attan inmiyor’ derlerdi; kayınpeder, kayınvalide koç verir. Bazısı da der ki: ‘Koç gibi oğlumu verdim.’ Ondan sonra... Bazısı da işte bir hediye sözü verir yani neyse, bir elli lira verir. Gelin o zaman iner, attan, indirirler. Bir de önce sağ ayağını atarlar gelinin” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

Ülkemizde her doğan bebeğe Eski Türk inançları ya da İslamiyet’e uygun bir ad koyma ritüeli düzenlenmektedir. Bu ritüelin amacı, çocuğa kişilik kazandırmaktır. Bebek, kendisine verilen bu adla yeni bir dünyaya geçip, bir statü kazanmaktadır. Bu nedenle ad verme ritüelleri birer geçiş ritüelidir (Acıpayamlı, 1992, s. 1-15).

Bazı köylerde düğün alayının yolu, köyün delikanlılarınca kesilerek gelinden bir koçu kaldırmasını isterler. Gelinin gücü koçu kaldırmaya yetmezse erkek tarafının bu gençlere bir koç parası ödemesi gerekmektedir. Günümüzde yapılan düğünlerde hem köylerde hem de İstanbul’da düğün alayının yolu çocuklar ve gençler tarafından kesilmekte ve düğün sahiplerinden para istenmektedir.

“Kerer’e yaklaşırken köyün delikanlıları arabanın önüne bir koç getirip arabayı durdurdular. Ve dediler ki ‘Eğer gelin bu koçu kaldırırsa bu koçu ona kurban edeceğiz, eğer kaldıramazsa bu koçun değerini kayınpeder bize verecek.’ Koçu kaldırmam elbette mümkün değildi... Kayınpederim koçun parasını ödedi” (İnayet İ., 1954, Ev kadını, Özdamar).

Çok nadir olmakla beraber koçu kaldıran gelinler de vardır.

“Koçu çekti atın önüne, kız da atladi. Ben de sağdıçım, yani dereden çaydan çıktık geldik, kızın önüne çekti koçu... Kız kulağıma eğildi dedi ki ‘Getirin koçu!’ Terkinin bir tarafına elimi bastım, kız nasıl kaldırırsa, A. Bey nasıl yalvarıyor... ‘Koç gitti...’ Gelin kaldırırsa koç gelinin oluyor yoksa bedeli ödeniyor. Düğünün vekili koçun bedelini ödüyor” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

### **5.3.16.11. Elma Atma ve Saçı Saçma (Para ve Çerez Saçma) Âdetleri**

Elma atma ritüeli, Orta Asya’dan Anadolu’ya uzanan bir geleneğin kalıntısıdır. Orta Asya’da meyve sunma âdeti, yabancı bir soydan gelen gelinin eşinin ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi için yapılan bir kurban ayinidir. Bu ayin Şamanizm, Budizm ve Manihaizm’den de izler taşımaktadır (Üstünova, 2011, s. 146-155).

Kemah köylerinde gelin, erkek tarafı ve davetlilerle baba evinden alınarak davul zurna eşliğinde damadın evine götürülür. Gelin evin kapısına geldiğinde kayınpederi ya da kayınbiraderi tarafından attan indirilir. Bu sırada damat atla gelip sağdıç ya da musahibiyle birlikte evin damına çıkar. Geline eşlik eden davetliler ve düğüne sonradan katılanlar evin önüne gelip ritüeli izlemek için dizilirler. Damat dama çıkarken yanındaki sağdıç/musahip elinde bir bohça taşımaktadır. Bohçada gelin ve davetlilerin üstüne saçılacak elma, kuruyemiş ve metal paralar bulunmaktadır. Bazı köylerde gelin attan inmeden bazılarında ise attan indirilip henüz eve girmeden sağdıç/musahip bohçayı damada verir ve “bir, iki, üç” diye saymaya başlar. Sağdıç ya da musahip “üç” dedikten sonra damat elmayı gelinin başına atar. Elmayı gelinin başına isabet ettirmek bir gurur vesilesi olarak görülmektedir. Bazı köylerde elma, gelinin başına zarar vermesin diye birkaç parçaya bölünerek atılmaktadır. Elmanın

bütün olarak atıldığı köylerde gelinlerin başına *tepelik*<sup>62</sup>, ya da *taç orta*<sup>63</sup>, adı verilen bir başlık takılmaktadır. Elma atma ritüelinden sonra sağdıç ya da musahip bohçadaki çerez ve bozuk paraları gelinin başına saçar. Çerez ve bozuk paralar gençler ve çocuklar tarafından kapışılır. Bazı katılımcılar yapılan bu saç ritüelinin bolluk, bereket anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Katılımcılardan sadece biri elma atmanın damadın nişancılığını ölçen bir âdet olabileceğini belirtmiştir.

İstanbul'da yapılan düğünlerde elma atma, saç saçma ya da benzeri bir uygulama bulunmamaktadır.

#### **5.3.16.12. Gelinin Eve Girmeden Yol İstemesi**

Kemah köylerinde gelin attan indirildikten sonra kayınvalidesinin ya da erkek tarafından bir kadının koluna girerek koca evinin kapısına götürülür. Gelin, âdet olduğu üzere koca evine hemen girmez, kapıda bir müddet bekler. Bu, gelinin içeri girmek için yol beklediği anlamına gelir. Gelinin içeriye girmediğini gören kayınvalide kıza bazı hediyeler verir. Eğer verilenler gelinin beklediği hediyeler değilse gelin, istediği hediye verilinceye kadar eşikte bekler. İsteddiği hediye verileceği sözünü aldıktan sonra içeri girer. Gelin bu sırada hiç kimseyle konuşmaz.

“Ondan sonra gelini attan indiriyorlar, alıyorlar içeriye, gelin gidiyor kapıya gelince içeri girmiyor, dayatıyor işte; ‘Kızım sana bu parayı vereceğim...’ ‘Kızım sana altın takacağım...’ ‘Ya kızım sana bir inek vereceğim...’ O zaman giriyorsun içeri, sözü alıyorsun...” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

<sup>62</sup> Tepelik: Anadolu'da köylü kadınların kullandıkları, altın, gümüş paralarla ve değerli taşlarla süslü başlık (TDK, GTS).

<sup>63</sup> Kemah köylerinde tepelik anlamında kullanılır.

Bazı köylerde gelin eve girerken kurban kesme âdeti vardır. Bu âdet sıklıkla olmasa da günümüz düğünlerinde de uygulanmaktadır.

Kemah köylerinde gelin eve girdikten sonra da çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Bunlardan bazıları; gelinin kucağına erkek çocuk vermek, gelini bir demir parçasının üstünden geçirmek, yolunun üstüne süpürge, maşa gibi nesnelere koymak, geline bal yedirmek, kaynananın geline şerbet ikram etmesi ve kendi çiğnediği lokumu geline vermesidir. Bu âdetler aslında, dolaylı olarak gelinden ya da bu evlilikten beklenenleri anlatmaktadır. Geleneksel olarak Kemahlı gelinlerden beklenen temel davranış kalıpları şöyledir: Erkek çocuk doğurmak, temiz, düzenli ve becerikli olmak, kayınvalide başta olmak üzere aile bireyleriyle iyi geçinmek.

“Bu arada gelin de içeri girerken süpürgeyi şöyle koyarlar, maşayı böyle koyarlar ya da köz küreğini böyle koyarlar...(...) Ne bileyim alçakgönüllü, işgüzar olsun diye... Kaynana getirir küçük bir bardakla şerbet verir dili tatlı olsun diye, onu da içirirler, kapıdan içeri sokarlar. Ondan sonra biraz da içeride oynarlar, sonra da herkes yemeğini yer ve dağılırlar...” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

İstanbul’da evlenen Kemahlılar gelin eve girdikten sonra herhangi bir uygulama yapmadıklarını belirtmişlerdir. Zaten İstanbul’da evlenen çiftlerin büyük bir bölümü düğünden sonra ya kendilerine ait bir eve ya da balayına gitmektedirler.

### 5.3.16.13. Yüz Görümlüğü

Kemah yöresinde yüz görümlüğü çok eski bir âdettir.<sup>64</sup>Günümüzde belki de ekonomik şartların yetersiz oluşu nedeniyle bu âdetin çoğunlukla uygulanmadığı görülmektedir.

Kemah ve İstanbul'da katılımcılardan sadece biri, eşinden yüz görümlüğü aldığını söylemiştir.

“Yüz görümlüğü vardı, saat almıştı bana Y.” (Nigar P., 1950, Ev kadını, Özdamar).

### 5.3.17. Evlilik Ritüeli Sonrası

#### 5.3.17.1. Zifaf Gecesi

Anadolu'nun birçok yöresinde olduğu gibi, Kemah köylerinde yapılan bazı düğünlerde de zifaf gecesinden önce damat camiye gidip dua eder. Daha sonra damat, sağdıç tarafından zifaf odasının kapısına kadar getirilir. Damat odaya geldiğinde gelin duvaklı bir şekilde onu bekler. Damat gelinin duvağını açmadan önce iki rekât namaz kılar. Bu namaz, ona evlenmeyi nasip ettiği için Allah'a şükür niteliği taşımaktadır.

“Tabii erkek kılar. Gelin öyle durur duvakla. O namazı kıldıktan sonra gelinin duvağını açar ama damat önce gider, camide dua okur, ondan sonra sağdıç, güveyi getirir kapıya kadar...” (Cemile G., 1949, Ev kadını, Elmalı).

---

<sup>64</sup>“Şah, saltanat tacını başından, kemeri de belinden çıkarıp soyundu ve döşeğe girip, o salına salına yürüyen sevgiyle gül harmanı gibi gelini kenara çekti ve elmas taşlı inci küpeyi taktı” (Kemali, 1992, s. 51-53).

İstanbul'da evlenen bazı katılımcılar da zifaf gecelerinde şükür namazı kıldıklarını belirtmişlerdir.

### **5.3.17.2. Evlenecek Kızın Bakire Olması Şartı**

Kemah köylerinde evlenilecek kızın bakire olması şarttır; aksi takdirde kız, babasının evine geri gönderilmektedir. Bekâret, damadın ailesi tarafından çarşaf görülmesi yoluyla kontrol edilmektedir. İstanbul'da evlenen çoğu katılımcı bekâret tabusunun hala korunduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcıların yalnız küçük bir grubu bekâretin evlenecek kız ve erkeği ilgilendirdiğini belirtmişlerdir.

“Tabii, tabii o da var. Mesela bir tülbent, çarşaf gibi bir şey sererler, kan olduğu zaman onu da sabahleyin baba evine gönderirler. Hatta ben bilmiyordum bir gün bizim bir akrabamız K.'ye gelin gitti, -rahmetli A.-. Annem diyor ki bana 'K.'den gelen oldu mu?' Ben de çocuğum o zaman, bilmiyordum. 'Yok, anne, ben görmedim, niye geleceklerdi?' dedim. Dedi ki 'Yüzünün akını getirecekler.' 'Yüzünün akı ne?' dedim. Annem cevap vermedi. Anladım ki oymuş yani, o illa giderdi yani. Bazılarında da bir âdet varmış gezdirip gösterirlermiş ama bizde yok. Sabahleyin kızın baba evine gitti mi tamam. Herkes kendi aralarında neyse...” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kemah).

### **5.3.17.3. Görnekten Çıkarma/ Gelin Göresi Günü**

Kemah köylerinde gelin ve damat düğünden üç gün sonra aile büyüklerinin ellerini öpüp hayır dualarını alırlar. Bu uygulamaya görnekten çıkarma<sup>65</sup> denilmektedir. Aile içinde

---

<sup>65</sup> Görnek: Kemah köylerinde gelinin ev halkına ve çevresindekilere tanıtılması. Bu sözcük görenek sözcüğünün farklı bir söylenişi de olabilir.

gerçekleşen görnekten çıkarma âdetinin devamı olan gelin göresi günü de genellikle aynı gün yapılmaktadır.

Kemah köylerinde düğünden sonra yeni gelini köylülere tanıtmak için gelin göresi günü adıyla bir davet verilmektedir. Bu günde, gelin yakınları tarafından özel olarak süslenmektedir. Süsleme, geline porik/kekül<sup>66</sup> kesmeyle başlar. Porik; saçların ön kısmının kulak hizasında kesilmesidir. Porik kesildikten sonra gelinin saçları cevizin yeşil kabuklarıyla boyanarak kıvılcık çalan bir renk elde edilir ve saçların parlak görünmesi sağlanır. Bazı köylerde kızın yüzüne kâr basmak<sup>67</sup> denilen süslemeler yapılır. Gelinin başına beyaz cırnakçalı yazma<sup>68</sup> örtülür. Gelin göresi gününde gelin, ancak kadın misafirlerin yanına çıkabilmektedir.

“Porik keserlerdi, porikleri kınalarlardı ceviz karasıyla. Cevizi yakarlardı, karasını poriklerine sürerlerdi... Cırnakçalı yazmalar vardı onları üstüne örterlerdi” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

“Kekül, porik aynı, aynı şey. Bir de kâr basarlardı, şöyle (yüzünü gösteriyor) ne bileyim neyle yaparlardı? Kibritin başıyla şöyle şuralara, süs yaparlardı; gamze gibi bir şey. Kâr basmak derlerdi. Evet, ben gibi... Böyle süs yaparlardı. Güneydoğudan gelme zaten daha ziyade, Mardin... İşte eğlenirler, çerezini dağıtırlar, kınasını yakarlar, gelinin eline bir küçük altın veya bir yüzük hediye koyarlardı onu kaynana koyardı, gelen misafirler işte bahşiş atarlardı...” (Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

Gelin göresi gününde, gelin en güzel kıyafetlerini giymiş olarak misafirlerin elini öper; ancak gerekmedikçe kimseyle konuşmaz. Aynı gün gelinin sandığı açılır, çeyizi misafirlere

---

<sup>66</sup> Porik/Kekül: Yanak hizasında kesilmiş saç, kâkül.

<sup>67</sup> Kâr basmak: Evlenecek kızın yüzüne çeşitli şekillerde yapılan süslemelere verilen ad.

<sup>68</sup> Cırnakca: Yazmaların yanına yapılan oyalarda kullanılan küçük pullar.

gösterilir. Gelin misafirlere baba evinden getirdiği helva ve bişi<sup>69</sup> başta olmak üzere bazı ikramlarda bulunur.

İstanbul'da yapılan düğünlerde de, Kemah köylerinde olduğu gibi hemen düğün sonrası olmasa da gelin görmeye gidilir. Bu ziyaret genellikle düğünde çifte hediye alamayan ya da düğüne gidemeyen köylüler tarafından gerçekleştirilir. Gelin misafirlerini özenle giyinmiş olarak karşılar. Günümüzde gelinlerin süslenmesi de değişmiş, yukarıda belirtilen işlemlerin yerini modern anlamdaki makyajın almıştır.

#### **5.3.17.4. Düğünden Sonra Gelin ve Damadın Üç Gün Dışarı Çıkmaması Âdeti**

Kemah köylerinde evlenen çiftin üç gün boyunca evden çıkmaması âdeti bulunmaktadır. Bu âdete göre eğer damat isterse sadece sağdıcının evine gidebilirken gelinin herhangi bir şekilde evden çıkması hoş karşılanmaz. 1970'li yıllara kadar çiftlerin bu kurala uydukları görülmektedir. Günümüzde bu âdet uygulanmamaktadır. İstanbul'da evlenen katılımcılardan hiçbiri böyle bir âdetten bahsetmemiştir.

Damat ve gelinin düğünden sonra üç gün dışarı çıkmaması âdeti bazı yönleriyle günümüzdeki balayı uygulamasına benzemektedir.

“Üç gün geçer, üç gün sonra damat ve gelin; anne, babaya ondan sonra da kız evine giderler. Kayınpederin ya da kaynananın elini öpmeye giderler. ‘Ayak açılması’ derler. Onların eli öpüldükten sonra gördükleri zaman saygı gösterirler. Bunun ötesinde de zamanla işte hayat normale dönüyor” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

<sup>69</sup> Bişi: Yağda kızartılarak pişirilen hamur.

Kemah'ta evlenen bazı katılımcılar düğünden sonra dışarı çıkmama âdetine uymadıklarını, çocuklarının da uymasını beklemediklerini ve bazıları da bu âdeti anlamsız bulduklarını belirtmişlerdir.

“O gün normalde gelin birlikte (evin büyüklerinin yanında) yemek yemez, su içmez, konuşmaz ama benim hanım buna uymadı. Yaşmak tutma ve üç gün görünmeme âdetine de uymadı” (Mustafa B., 1957, Hayvancılıkla uğraşiyor, Aktaş).

### 5.3.17.5. Gelinlerin Örtünmesi

Gelin göresi gününden sonra, gelin ve damat dışarı çıkıp normal yaşamlarına devam ederler. Ancak gelinler dışarı çıkmaya başladıklarında farklı bir şekilde örtünürler. Bekârken sadece yazmayla yaşmak çalan kızlar, gelin olduktan sonra yazmanın üstüne çâr<sup>70</sup> adı verilen uzun bir tülbent örtünürler. Köylerde hala gelinlerin çoğu bu şekilde örtünmektedir.

“Eskiden bizde köylerde alttan bir tülbent örter, yaşmak deriz, üstüne de tekrar iki metre tülbent ona da çâr denir. (Çocukken) bazen anneme ‘Gelin nasıl?’ derdim, -ben böyle meraklıyım sorarım. Anam da ‘yavrum’ derdi ‘çarı da var yazması da gelin işte’” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

İstanbul'da mülakat yapılan kadınların çoğunun başı kapalı ama başlarını günümüzdeki örtünme biçimlerine uygun olarak ya türbanla ya da başörtüsüyle

<sup>70</sup> Çâr: 1. Kemah köylerinde kadınların yazmanın üstüne örttükları beyaz uzun örtü. 2..Ali Kemali, *Erzincan* (1992) adlı kitabında “Erzincanlı kadınlar çari garrar ile örtülüydüler” (s.270) diye bir ifade kullanmıştır. *Garrar* sözcüğü hala köylerde kullanılan *harer* (geniş örme çuval) sözcüğünün farklı bir söylenişi olabilir. 3. Arapça *câr*, çarşaf örtü (Devellioğlu, 1998, s. 126).

örtmektedirler. Katılımcıların çoğu geleneksel örtüleri olan yazmayı evde kullanmaya devam etmektedir. Çar ise İstanbul'da kullanılmamaktadır.

### 5.3.17.6. Gelinlik Etmek

Gelinin koca evindeki davranışlarını ve ilişkilerini düzenleyen uygulamaya “gelinlik etmek” adı verilmektedir. Bu uygulama geline bazı davranış biçimlerini empoze etmeye dayalı, katı kurallara sahip bir kültürel kalıptır (Erdentuğ, 1968, s. 43).

Kemah köylerinde yaşayan gelinlerin tamamı, İstanbul'da yaşayan gelinlerin bir bölümü; evdeki çoğu işten sorumlu oldukları gibi kayınvalide ve kayınpederlerinin tüm hizmetlerini de görmek zorunda olduklarını ifade etmişlerdir. Gelinlerin sorumlu oldukları bu vazifeleri yerine getirmeye gelinlik etmek denilmektedir.

“(…) gelin evin işini yapar, erken kalkar. Ne bileyim kayınpederinin abdest suyunu döker, yani 15 yaşında da olsa gelin -o zaman olurdu- 20-25 yaşında da olsa... O zamanki düşünceler şimdi çok yanlış geliyor bana. Çünkü öyle oluyor ki gelin alıyorsun 14-15 yaşında yani çocuk sayılıyor. O zaman o zavallı gelinden her şey bekleniyordu... İşte 15 yaşındaki kız ne yapabilir? Kayınbirader, kayınvalide, görünce hep bir evde yaşıyorlar. Eve gelin alınıyordu, işte gücü yettiği kadar götürebiliyordu” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

“(…) O yatmadan yatmak yok. Abdest suyunu ısıtacaksın, eline döneceksin, havlusunu vereceksin, çamaşırını yıkayacaksın, ütüleceksin... Hepsine, kaynata, kaynana, kayın hepsine hizmet edeceksin” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

İstanbul'da evlenen Kemahlı kadınlar eğer kayınvalide ve kayınpederleri ile yaşıyorlarsa, köydeki gelinler kadar olmasa da evdeki işlerin çoğunu kendilerinin yaptıklarını belirtmişlerdir. Günümüzde Kemah'ta ve İstanbul'da evlenen çiftler genellikle kendilerine yeni bir ev açmaktadırlar. Bu nedenle gelinlik etme âdeti eskiden olduğu gibi uygulanmamaktadır.

### **5.3.17.7. Yaşmak Tutmak**

Yeni gelinler, bir saygı göstergesi olarak ailenin büyükleri ile konuşmazlar. “Gelinlik tutmak” ya da “dil saklamak” denilen bu uygulamada yeni gelin, aile büyüklerine bir şey söylemek, danışmak zorunda kalırsa meramını işaretler yoluyla anlatmaya çalışır ya da yaşmak tutmadığı birinden yardım isterdi. Gelinler çok zorda kalırlarsa eğer yavaşça birkaç kelime söylerlerdi. Yaşmak tutma âdetinin bazen uzun yıllar boyu devam ettiği görülmektedir. Aile büyükleri zamanı geldiğinde geline bir hediye vererek konuşmasına bir engel kalmadığını bildirilerdi. Bu uygulama, Müslüman, Hıristiyan, herkes için ortak bir özellik göstermektedir (Mintzuri, 1998, s. 74).

Yaşmak tutmak, yeni gelinin, başta kayınvalide ve kayınpederi olmak üzere evde ve mahallede yaşça kendinden büyük olanlarla konuşmaması âdetidir.

“Ben 19 yıl yaşmak tuttum. Ne olursa olsun büyüklerine cevap vermiyorsun. Kaynanama iki sene tuttum, kaynanam soru sorsa da sadece hareketlerle cevaplıyordum. İşaretle yani. Kaynatamla 19 yıl konuşmadım. Hem de hiç! Kaynatanın yanında yemek yemek yok...” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

“Ben 20 yıl kayınpederimle konuşmadım... Büyüklerle ve erkeklerle de konuşmadım. Köyün büyükleriyle kadın da olsa, erkek de olsa yeni gelinler konuşmazlardı” (İpek E., 1940, Ev kadını, Özdamar).

Gelinler yaşmak tuttukları sürece gözleri hariç yüzlerinin her yanını yaşmakla kapatırlar.

Katılımcılardan sadece biri köylerinde yaşmak tutma âdetinin olmadığını söylemiştir.

“Bizim köyde yaşmak tutma âdeti yok. Yakınımızda bir köyde, Mermerlide, düğünden sonra 40 gün konuşmazmış gelinler... Ama bizde böyle bir âdet yok” (Ahmet O., 1955, Balık üreticisi, Kemeryaka).

Yaşamlarının büyük bir bölümünü İstanbul’da geçiren ama köyde evlenen bazı katılımcılar, yaşmak tutma âdetini yadırgadıklarını ve bu uygulamayı saygı ifadesi olarak görmediklerini belirtmiştir.

“İnsanların özgürlüklerini kısıtlıyorsunuz; yani bir yaşmak mı insanların namusunu belirliyor? Bana ‘Oğlum köyün âdetidir’ dediler, ben de ‘Hayır, tanımıyorum ben’ dedim. (...) Benim baskım olmuştu, ama âdet...” (Mustafa K., 1958, Sanayici, Doğan).

Yaşmak tutma âdetinin İstanbul’da büyük ölçüde farklılaştığını söylemek mümkündür. Gelinler kayınvalide ve kayınpederleriyle az da olsa konuşmaktadırlar. Yaşı otuz civarında olanlar içinse ne Kemah’ta ne de İstanbul’da böyle bir uygulama bulunmamaktadır.

### 5.3.17.8. Gelini Kırktan Çıkarma

Katılımcıların bazıları, köylerindeki gelinlerin, evlendiklerinin üçüncü günü içine bolca arpa (yaşamı bereketli olsun diye), kırk ihlâs okunup bağlanmış bir bez parçası ve tespih konulan su ile yıkadıklarını; bu işleme kırktan çıkarma denildiğini belirtmişlerdir. İstanbul'da evlenenler böyle bir âdetten söz etmemiştir.

“(…) Arpa atarlar çokça bereketli olsun diye... 40 tane kırk ihlâs okurlar, bir çaputa düğümlenip atılır, sonra da kalkıp o suyu serperler evin etrafına... Gelin o suyla banyo yapar üç gün sonra, gelinin suyuna tespih konur...” (Sabiha G., 1940, Ev kadını, Özdamar).

### 5.3.18. Halk Dansları ve Köy Seyirlik Oyunları

Halk dansları belli ezgilere göre genellikle davul-zurna eşliğinde oynanan oyunlardır. Kemah köylerinde düğün ve sünnet düğünlerinde oynanan oyunlar, diğer tüm halk dansları gibi simgesel anlamlarla yüklüdür.

“(…)Bizde davul-zurna ile oynanır. Eğer taziye olur da davul zurna çalınmazsa kendileri söylerler ama çok fazla yaygın değil... Alime, sivingin ucu... Çalgıcılara ‘Sübaneke’den başla’ diye şaka yapılır... Düz oyunu (Düz bar) vardır genellikle bu oyunla başlanır... Kıрма’yla devam eder. Peşine horonun başında oynayan delikanlı, oyuncu başı işte Tamzara, Karabit, Temur Ağa, Delilo, efendim Üç Güzeller, Hoş Bilezik aklıma gelen Hırppano böyle bu oyunları mektepli sırasıyla oynarlar ama burada önemli olan tabi az kişiyle oynamak değildir; horonda ne kadar çok insan varsa oyun o kadar başarılıdır... Oynarken davul zurnacı gelir oyunun hararetli bir yerinde diz çöker böyle herkes onlara para takar... Ben kendim de bu oyunları oynuyorum, herkesin oynadığı horondan da tutulmaz; başta oynayanın sevilen hatırlı bir kimse olması lazımdır. Yeni oyun öğrenen gençler poççikte (halayın sonunda) oynarlar, halaydan çıkma vardır ama bu başta oynayana saygısızlıktır” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

Katılımcılardan biri de köylerindeki düğünlerde *yalı* adını verdikleri bir oyun oynandığını belirtmiştir.

“Bizde en çok yalı oynanır... Bu oyun erkeklerin el ele oynadıkları bir oyundur, Bazen kederi olanlar bile düğün sahibini kırmamak için yalıya girip oynarlar” (Murat Ç., 1948, Tüccar, Bozoğlak).

Bazı köylerde gelinlerin, kendi düğünlerinde oynamaları hoş karşılanmaz. İstanbul düğünlerinde bu âdetin değiştiğini söylemek mümkündür.

“Gelinler bir köşede oturup oynayanlara bakarlar, onların oynaması pek nadirdir, zaten hoş karşılanmaz... Oynasalar da şöyle bir dolanıp otururlar. Damatları oynatırlar ama...” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

Davul zurna eşliğinde oynanan oyunlar, düğün yapılan mekânların ve eğlence anlayışının değişmesi ve genç neslin oyunları çok iyi bilmemesinden dolayı İstanbul düğünlerinde Kemah'taki kadar yaygın değildir.

Kemah köylerinde, köy seyirlik oyunu<sup>71</sup> hazırlayıp sunmaya *oyun çıkarma* denilmektedir. Oyun çıkarma, eğlence amaçlıdır ve genellikle doğaçlama oynanır. Eğer oyun bir metne dayalı oynanacaksa bu konuda yetenekli olarak tanınmış kişiler tarafından hazırlanmaktadır. Oyunu hazırlayan kişi oyuncuların rol dağılımını yapmakta ve oyunun konusunu belirlemektedir. Oyunların konuları ve karakterleri daha önceki deneyimlerinden dolayı oyuncular tarafından bilinmektedir. Köy seyirlik oyunlarında güldürücü rollerde oynayan kişiye *mukallit*, taklit etmeye *yansılama*, şakaya ise *henek* denilir.

<sup>71</sup> Metin And, günümüzde Anadolu köylüsünün oynadığı dramatik oyunların çok eski devirlerden beri aynı bölgelerdeki toplumların mitos ve ritüellerinin bir kalıntısı olabileceğini ifade etmiştir (And, 1975, s. 49-77).

Köy seyirlik oyunları genellikle harman yerinde sergilenmekte ve burada oyuna özgü dekorlar hazırlanmaktadır. Oyunlar akşam namazından sonra harman yerinde yakılan ateşin ya da lüks denilen gazlı lambaların ışığında oynanmaktadır. Günümüzde köylerde yapılan düğün sayısının çok az olması ve eski âdetlerin yavaş yavaş kaybolmasının bir sonucu olarak köy seyirlik oyunları da oynanmaz olmuştur.

İstanbul'da evlenen katılımcılardan hiçbiri düğünlerinde oyun çıkarmaya yer vermediklerini belirtmiştir.

### **5.3.19. Cirit Atmak/Oynamak**

Cirit atma/oynama, geçmişte Kemah köy düğünlerinin vazgeçilmez eğlencelerinden biri olarak görülmüştür. Cirit sadece bir oyun değildir, köy delikanlılarının gücünü ve maharetini sergilediği er meydanıdır. Bu oyun delikanlıların sosyalleşme sürecine de katkıda bulunur. Cirit hazırlığı düğünden 15-20 gün önce başlar. Günümüzde bu oyunun köylerdeki yaygınlığı çok azalmıştır.

“Şimdi köyde yaşadığım zamanlar için konuşuyorum, 15-20 gün önce mesela diyoruz ki Kerer'de düğün var, belli bir arkadaş grubuyla hazırlık yapıyorsun. Diyelim ki at mevsimi cirit oynayacağız, atı tımar edersin, süslersin, kendin ne giyeceksen zamanında hazırlarsın, işte sanki insanların sosyal ortamları buradaki kadar olmadığı için yani biraz insanın kendini göstermesi anlamında da orada, düğünlerde buluyorlardı” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

### 5.3.20. İkinci Evlilik ve Çok Eşlilikte Ritüel

Kemah köylerinde yapılan ikinci evliliklerde genellikle nikah kıyma dışında herhangi bir ritüel düzenlenmemektedir. Kuma getirerek yapılan evliliklerde de tören düzenlenmemektedir.

“İkinci evliliklerde düğün olmuyor, sadece isteme var. Dul olunca nikâh edip alır, gelirler. Öyle düğünmüş şeymiş yok, şehirliler gibi değil yani” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

Bazı köylerde eşi hasta olan bir erkek, resmi ya da imam nikâhıyla bir başka kadınla evlenebilmektedir. Bu tür evliliklerde erkeğin amacı, evini ve çocuklarını idare edecek, hasta eşe bakacak birini bulmaktır. Aynı durum bir kadın için hiçbir koşulda mümkün değildir.

“Tabi tabi... İster istemez... Onun dört çocuğu vardı, biz üç kardeşlik yedi çocuk aynı evde oturuyorduk, bu evde oturuyorduk, bazı değişiklikler yapıldı daha sonra... Koca bir tandır evi vardı on-on beş kişi sığardı yere yatak yapıldığında... Sonra işte kardeşim R. oldu, sonra V. bir sene sonra, bize öz sayılır babaları bir anaları ayrı... Yani rahat yaşadık, çok iyi rahat yaşadık şimdiye kadar” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Kemah köylerinde dul kalan bir erkeğin evlenme isteği doğal kabul edilirken, dul kalan bir kadının evlenmesinin uygun bulunmadığı belirtilmiştir.

“Vallahi benim ağabeyimin arkadaşının eşi ölmüş, ikinci defa evlenmiş. Ağabeyim ‘Nasıl gidiyor, memnun musun?’ diye sormuş arkadaşına. ‘Takma dişe benziyor’ demiş. Bana göre evlilik ilk evliliktir. İkinci evlilik hakikaten adamın dediği gibi psikolojik olarak mı neyse sanki içime sinmiyor gibi...” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

Katılımcılardan sadece biri, kızının ikinci evliliğinde İstanbul usulüne göre düğün yapıldığını belirtmiştir.

“Kızımı kendi akrabalarımızdan B.’den istediler önce, akrabamıza verdik. Orada sekiz aylık bir evlilik yaptı, rahatsızlandı, hasta oldu. Hasta diye ondan ayrıldı, yani onlar istemediler... Gönderdiler geldi. İkinci olarak Diyarbakırlı bir çocukla bayağı buranın âdetlerine göre düğün, nikâh oldu” (Tenzile B., 1942, Ev kadını, Kemah).

### 5.3.21. Boşanma

Kemahlı gelinler baba evinden “al duvakla ayrıldım, ak kefenle dön” diye uğurlanırlar. Bu düşünce tarzının bir sonucu olarak Kemahlı bir kadının eşinden ayrılması, nedeni ne olursa olsun hoş görülmez. Yaşları 60 ila 90 arasında değişen katılımcıların hiçbiri boşanmamıştır. Ancak, İstanbul ve Kemah’ta bazı katılımcılar çocuklarının boşandıklarını belirtmiştir. Katılımcılardan biri boşanmaların artmasının nedenini aile içi ilişkilerin değişmesi olduğunu belirtmiştir. Ona göre gençler büyüklerine gerekli saygı ve tahammülü göstermemektedir.

“Eskiden evlendiğin kişiyi bırakmak diye bir şey yoktu. Saygı vardı, annemizi, babamızı, kimseyi düşürmeyelim diye her şeye katlanıyorduk o zaman. ‘İşte filancanın kızı geri geldi.’ denilince çok büyük gurur meselesiydi... Bir de eşinden ayrılan bir kadın kendini geçindiremezdi. Biz çok çalışırdık ama bir hakkımız yoktu, ekin biçerdik, düven sürerdik, tarlaya giderdik, eve gelir inek sağardık, büyüklerin yemeğin hazırlardık... Biz o zaman herkes böyle diye biliyorduk, bu çilede. Şimdi kadınların hiçbir şeyi yok o zaman her şeye boyun eğiliyordu şimdi senelerce konuşuyorlar bakıyorsun ki çabucak bitmiş. Yaşlı kadınların çok sözü geçerdi eskiden bir kavga olsa ayırmaya o gider yazmasını

çıkartıp ortaya koyardı. O yazmayı hiç kimse geçip de kavgaya devam edemezdi. Bir büyüğümüz gelip bize kızsız biz ona karşı koyamazdık” (G.K., 1933, Ev kadını, Kutluova).

Ekonomik sorunlar ve bazı kötü alışkanlıkların da boşanmalarda etkili olduğu belirtilmiştir.

#### **5.4. Cenaze Ritüelleri**

İnsan yaşamındaki geçişlerin sonuncusu ölümdür. Cenaze ritüeli, geçiş ve birleşme ritüellerinin aksine bir ayrılık ritüelidir. Bu ritüeller dünya çapında önemli bir yere sahiptir. Ölüm hakkındaki farklı düşünceler ritüellere de yansır. Bazı inanışlara göre insan sadece fiziksel olarak ölür ama ruhen yaşar. Bu düşünce tarzı cenaze ritüellerinin yapısını tanımlamayı zorlaştırmaktadır. Cenaze ritüelleri ölen kişinin cinsiyetine, yaşına ve sosyal konumuna göre değişiklik gösterir (Van Gennep, 1960, s.146). Durkheim, insanlığın bildiği en eski ayinlerin cenaze törenleri, ilk sunakların da mezarlar olduğunu belirtmiştir (Durkheim, 2011, s.77).

“İşte artık, ruh başka bir hale dönüşmüştür. İnsan bedenini canlandıran saf bir hayat prensibi olmaktan çıkmış ve kendisine atfedilen etki sahasına bağlı olarak esprit, iyi ya da kötü bir cin hatta bir tanrı haline gelmiştir. Ancak ruhun daha üst bir statüye yükselişine ölümün yol açtığı farz edildiği için, insanlığın bildiği ilk ibâdet sonunda ölümlere, atalar ruhuna yönelik olmuştur. Bu yüzden, ilk ayinler cenaze törenleri; ilk kurbanlar bedeni terk eden ruhların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olan yiyecek takdimleri ve ilk sunaklar da, mezarlar olmuştur” (Durkheim, 2011, s.77).

Kemah köylerindeki ölüm ritüellerine ait uygulamalar şu başlıklar altında ele alınmıştır: 1) Ölümü düşündüren nedenler, 2) Ölümün gerçekleşmesi ve defin işlemine kadar

yapılan uygulamalar, 3) Ölünün defnedilmesinden sonra yapılan uygulamalar. Ölüm ritüelleriyle ilgili diğer konular; mezarlıklar, mezar taşları, yas, ağıt, toplu ölümler ve katılımcıların yakınlarının ölümünü nasıl anımsadıklarıdır.

Gözlem yapmak amacıyla 09.09.2011'de İstanbul, Osmaniye'de ve 07.08.2014'de Kemah Özdamar Köyü'nde katıldığım iki cenaze ritüeline ait anlatılar EK 6.1 ve Ek 6.2'de verilmiştir.

#### **5.4.1. Ölüm Öncesi**

##### **5.4.1.1. Ölümü Düşündüren Nedenler**

Ölümü düşündüren başlıca nedenler, kişinin yeme, konuşma ya da hareket güçlüğü çekmesi ve uzun süre tedavi görmesidir. Öleceği düşünülen bir kişi için yapılan uygulamalara aşağıda yer verilmiştir:

“Yakın akrabalar, yaşça büyük olanlar nöbetleşe hastayı beklerler. Yani gençler bir şey olursa korkmasınlar diyerek. Hasta olan kadınsa kadınlar, erkekse erkekler bekler. Ölüm halinde büyüklerden biri bir yazmayla çenesini tutardı. Ondan önce de ağzına zezem verilirdi. Daha da önce sevdiği, istediği bir şey varsa getirilip yediriliyordu. Yedirilmeye çalışılırdı, yiyebilirse tabii. Son anları belli olmuşsa Kuran okutuluyordu. Yasin-i Şerif genelde okunuyordu. Bir de eşi, dostu çağrılırdı ölmeden görsün diye. Gurbette çocuğu varsa o çağrılır” (Eyüp G., 1960, Emekli, Özdamar).

Bazı katılımcılar, hasta olan kişi eğer gençse ona ölümün yakıştırılmadığını ama yaşlı ve uzun zamandır ıstırap çeken biriye onun ölümünün beklendiğini ifade etmişlerdir. Bir

başka deyişle genç birinin durumu ne kadar kötü olsa da hep bir umutla yaşaması beklenmektedir.

“Ölen kişinin yaşlı, genç oluşuna göre değişir hastanın durumuyla ilgili beklenti; hasta olan kişi yaşlı ve uzun süre ıstırap çeken biriye onun ölümü beklenir ama gençse tabii öyle bir şey aklı gelmez” (Sezai E., 1950, Avukat, Özdamar).

Hastanın başında Yasin suresini okumanın ayrı bir önemi vardır; çünkü bu surenin darda kalanlara yardımcı olacağı inancı hâkimdir. Bazı köylerde hastanın başında dua okuması için imam da çağrılmaktadır. Bu uygulama Kemah köylerinde ve İstanbul’da halen sürmektedir.

Katılımcılardan biri, İstanbul’da yaşamını yitiren eşinin son anlarına kadar yanında bulunduğunu ve dinen yapılması gereken her şeyi yerine getirdiğini ifade etmiştir.

“Aniden gitti, elimde böyle çenesini ben çektim. Okudum, suyunu verdim...”(Tenzile B., 1942, Ev kadını, Yücebelen).

Ölümü düşündüren nedenler ve ölüm öncesi uygulamaları İstanbul’da da benzer özellikler göstermektedir.

1950’li ve 1960’lı yıllarda köylerde sağlık ocağı bulunmadığı için hastalar; Kemah, Refahiye ya da Erzincan’a götürülmekteymiş. 1970’li yıllarda ise Kemah’ın sadece birkaç

köyünde sağlık ocağı bulunmaktadır. Katılımcıların çoğu, köyde hastalanan biri olduğunda onun hastaneye tüm imkânlar seferber edilerek götürüldüğünü anlatmıştır.<sup>72</sup>

“Köyde hasta varsa eğer bir şekilde bir doktora başvurulur, benim yaşamış olduğum çevrede eskiden beri köydeki hastaları da her zaman Erzincan’a götürürlerdi. Ben çocuktum, amcam hastalanmıştı, yollar kapalı olduğu için onu tevükle (bir tür kızak) getirdiler hastayı, getirdik asfalta kadar orada arabaya... Hastalar kaderine terk edilmez, hele günümüz şartlarında hiç...” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

“Eskiden atla gider, doktoru alırdık. Mehmet Karahan vardı Kemah’ta, onu alır getirirdik. Oraya gidemezsek, hasta ağırsa Postu’da bir iğneci vardı, bizim köye yakın, onu getirirdik. Kemah’ta sağlık ocağı da vardı... Eğer hasta iyileşmezse trenle Erzincan’a götürülürdü” (Ahmet O., 1955, Balık üreticisi, Kemeryaka).

Bazı köylerde kışları köy nüfusunun birkaç haneye düşmesi sebebiyle, acil bir durum olduğunda araç bulmada sıkıntı çekilmektedir. Özdamar Köyü’nde yaşayan bir kadın katılımcı, 1999 yılında, araç bulamadığı için eşini gecikmeli olarak hastaneye ulaştırabilmiştir.

“Taş vardı böbreklerinde... Geldik buraya, yemeğini yedi, namazını kıldı. Araba aradık, araba bulamadık. (...) İşte, herkes bir yana gitmiş. Gelmediler... Gece saat birdi beni sesledi, ‘Ben çok üşüyorum, kalk...’ Kalktım üstüne bir şeyler örttüm, ayaklarına su ısıttım koydum, baktım ki yok iyice değişiyor durumu, telefon ettim (...) Geldi, aldık gittik işte... Bir şişe serum bitti, teslim oldu” (Fadime K., 1934, Ev kadını, Özdamar).

---

<sup>72</sup> Günümüzde Kemah ve köylerinde bir hastane, dört sağlık ocağı (Kemah Devlet Hastanesi, Kemah Sağlık Ocağı, Alp Sağlık ocağı, Bozoğlak Sağlık Ocağı ve Kerer Sağlık Ocağı) olmak üzere beş sağlık kurumu bulunmaktadır. Günümüzde bu kurumlara ulaşmak özellikle yaz aylarında daha kolaylaşmıştır.

İstanbul'da yaşayan Kemahlıların tıbbi kurumlara ulaşmada zorluk çekmedikleri görülmektedir.

#### 5.4.1.2. Ölüm Belirtisi Olarak Görülen Bazı Durumlar

Fiziksel göstergelerin dışında bir de bazı inanışlara dayanan ölüm tahminleri vardır. Bunlardan biri, bir evin civarında geceleri baykuş ötmesidir. Baykuşla ilgili bu inanç, Kemah sözlü kültüründe beddualara da geçmiştir. Birine “yuvasında baykuş ötsün” demek, evi barkı yıkılsın, viraneye dönsün anlamı taşımaktadır. Bu konudaki bir diğer inanç da ölecek kişiyle ilgili bir rüya görülmesi ve bu rüyanın ölüme yorulmasıdır. Bazı kişiler ise yakınlarının öleceğini hissettiklerini belirtmişlerdir.

Katılımcılardan biri hiçbir sağlık sorunu olmayan eşyle ilgili kötü bir rüya gördüğünü ve bu rüyanın kısa bir süre sonra gerçekleştiğini ifade etmiştir<sup>73</sup>.

“‘Süleyman ben bugün bir rüya gördüm’ dedim. ‘Sakın bak işe gidiyorsun oralarda kavga falan etmeyesin, bir rüya gördüm, hiç iyi değil’ dedim. ‘ Çok büyük bir kaza atlattık’ dedi. Ondan sonra öyle 40 gün o tedavisini yaptırdı, hastaneye gidip geldi. Demek doktorlar da mı anlamadı, artık olacağı mı vardı?’” (Tenzile B., 1942, Ev kadını, Yücebelen).

1939 Erzincan Depreminde annesi ve bazı yakınlarını kaybeden bir katılımcı, depremden önce annesinin yanından ayrılmak istemediğini ve devamlı ağladığını anımsamaktadır.

<sup>73</sup> Ruhi Ersoy “Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller” (2002) adlı makalesinde Türk kültüründe rüya-ölüm ilişkisini anlatmıştır.

“39 depremini hatırlıyorum yedi yaşındaydım, annemin peşinden gider ağladım. Diyordu ki: ‘Bu yaşın başını yesin neden ağlıyorsun?’ ‘Ne var?’ ‘Geleceğim’” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Özdamar).

Kemah köylerinde, ölen kişinin öteki dünyadaki konumuyla ilgili de bazı inançlar bulunmaktadır. Ölümü beklenen kişi son nefesini vermeden önce kelime-i şahâdet getirirse onun cennete gideceğine inanılmaktadır. Bir diğer inanış da ölen kişinin cesedinin rengi ve şekliyle ilgilidir. Eğer ölen kişinin cesedi bozulmamış ve sararmışsa bu çok makbul bir şeydir; “balmumuna dönmüş” şeklinde ifade edilen bu görünüm de ölenin cennete gideceğinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Diğer bir inanç ise cesedin ağırlığı ile ilgilidir. Mezarlığa kadar omuzlarda taşınan ceset, taşıyanlar tarafından “hafif” diye nitelendirilirse ölenin öbür dünyadaki yerinin iyi, “ağır” ise kötü olacağı şeklinde yorumlanır. Ayrıca ölen kişinin gözleri açık kalmışsa onun ya “muradına eremeden” ya da hasret olduğu birini göremeden öldüğüne yorulur.

İstanbul’daki katılımcıların yukarıda sayılan özellikleri bilmekle beraber bu inanışlardan köylerde olduğu kadar etkilenmedikleri görülmektedir. Ancak, katılımcıların çoğu, ölenin gözlerinin açık kalmasından etkilendiklerini ifade etmişlerdir.

#### **5.4.1.3. Defnedilmeye İlişkin Vasiyetler**

İstanbul’da yaşayan Kemahlılar; cenazelerini, ölenin vasiyetine göre defnetmeye gayret sarf etmektedirler. Ancak, bazen İstanbul’da mezar yeri bulmak, bazen de cenazeyi Kemah’a göndermek sorun olmuştur.

“Gurbette ölenler kendi vasiyetine göre, eğer bir vasiyeti varsa ‘İlla ki beni köye götürün’ demişse, ona uyulur ama öyle bir şey yoksa genelde gurbette kalır. Bir de cenaze sahibinin fazla bir gücü yoksa buradan cenazeyi alıp köye götürmek zor” (Sezai E., 1950, Avukat, Özdamar).

“Adamın vasiyetinde varsa hani ‘Benim cenazemi götürün köye, ben babamın, dedemin, sülalemin yanında yatmak istiyorum.’ Daha doğrusu ölen adamın vasiyeti varsa... Onun çocukları da kızı oğlu neyi varsa vasiyeti uygularlarsa getirirler yoksa getirmezler” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

Katılımcılardan biri, ölenin son arzusunun yerine getirmenin çok önemli bir manevi değer olduğunu söylemiştir.

“Bizde vasiyeti çok kabullenirler, hiçbir şeyi olmasa dahi onun çevresi mümkün olduğu kadar onun vasiyetini yerine getirirler. Neden? Çünkü ya demek ki ömrü orada geçmiş, demek ki burayı arzulamış, eğer çevresi onu oraya getirmezse o aile çok büyük acı duyar. Ölüm biliyorsun çok değer verilen bir şey” (Rıza O., 1937, Çiftçi, Kutluova).

İstanbul’da ölen Kemahlıları, köye götürmek için hemşeri dernekleri aracı olmaktadır ve aynı zamanda belediyeler de bu hizmeti vermektedir. Katılımcıların çoğu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nin verdiği cenaze servisinden çok memnun olduklarını ifade etmişlerdir. Verilen bu hizmetle köylerinde defnedilmek isteyen Kemahlılar, cenaze arabasıyla köyelerine ulaştırılmaktadır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi verilen bu hizmet karşılığında hiçbir ücret talep etmemektedir. Ayrıca, belediye tarafından, ölenin yakınları için de bir araba tahsis etmektedir. Bazı katılımcılar, böyle bir hizmet verilmezse düşük gelirli ailelerin yakınlarını köylerinde defnetmelerinin mümkün olmayacağını belirtmişlerdir.

“(…) yoksa 600 lira maaş alan bir insanın babası ölse onu buraya nasıl getirecek?” (Rıza O., 1937, Çiftçi, Kutluova).

İstanbul'da yaşayan ve köylerinde defnedilmek isteyen bazı Kemahlılar bu durumu “yuvaya dönüş” olarak kabul etmektedir. Köyde defnedilmek isteyen Kemahlıların çoğunun, genç yaşta İstanbul'a göç etmiş oldukları tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle uzun süre gurbette kalan Kemahlıların çoğu öldüğünde doğduğu topraklarda defnedilmek istemektedir.

Katılımcılardan biri, bazı yaşlı ebeveynlerin ölüp gurbette kalacakları korkusuyla İstanbul'daki çocuklarının yanına gitmeyi reddettikleri anlatmıştır.

“Benim babam mesela derdi ki: ‘Ben İstanbul'a gitmem, olur da ölürsem beni buraya getirmezler, ben orada kalırım.’ Ben de ona dedim ki: ‘Sana söz, sen eğer ölürsen -Allah geçinden versin- sen hiç merak etme, sen kendini köyde bil’ dedim. ‘Seni götürürüz’ dedim. ‘Biz, üç-dört kardeşiz’ dedim. ‘Herhalde gücümüz yeter o kadarına, seni götürmeye.’ Ondan sonra ‘Tamam’ dedi” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Öte yandan farklı şehirlerde yaşamını yitiren bazı Kemahlılar da, ailelerinin isteğiyle öldükleri şehirlerde defnedilmişlerdir. Bu tercihi yapanlar, danıştıkları din adamlarının da telkiniyle, ölen kişinin bekletilmeden, öldüğü yere defnedilmesi gerektiği nasihatine uymuşlardır. Ölüyü bekletmenin dinen sakıncalı olduğunu düşünen katılımcılar, zamanında defnedilmeyen ölünün, beklediği süre boyunca acı çektiğine inanmaktadır.

İstanbul'da yaşayan bazı katılımcılar, yakınlarını İstanbul'da defnetmenin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce, karayoluyla İstanbul'a 16 saat uzaklıkta olan Kemah'a, mezarlık ziyaretine gitmenin zor olmasından kaynaklanmaktadır. Yakınlarını daha sık ziyaret etmek isteyen katılımcılardan bazıları, onların İstanbul'da defnedilmesini tercih etmişlerdir.

“Yok, İstanbul’da. Mezarı da oradadır. Kocam hiçbir şey söylememiş, vasiyeti yok, bir de çocukları hep İstanbul’da ‘Düğün, bayram ziyaret ederiz’ dediler. ‘Nasıl gidelim köye?’ dediler” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Özdamar).

“Hani söylemiştim ya iki mezar aldık diye birine kaynatamı gömdük, birine de kaynımı. Bu tarafta da üç, dört mezar yeri aldık, daha bir beyim gömüldü... İnşallah sıralı ölüm nasip olsun, çocuklarıma bir şey olmasın da... Bizde ille âdet yok memlekete götürelim diye... Zaten iyi ki de götürmüyoruz... Yani köye gitmezsek hiç mi ziyaret etmeyeceğiz ölümlerimizi?” (Edibe C., 1944, Ev kadını, Eskibağlar).

İstanbul’da yaşayan bazı çiftler öldüklerinde eşlerinin yanına, bazıları ise anne-babalarıyla aynı mezarlıkta defnedilmeyi arzuladıklarını belirtmişlerdir.

“(…) Eşimin mezarı Armutlu’da ama ben annemin yanına gömülmek istiyorum” (Güler B., 1938, Ev kadını, Kadıköy).

İstanbul’da doğup büyüyen ve Kemah’la irtibatları kesilen bazı Kemahlılar İstanbul’da defnedilmektedir. Bu durum, göç edenlerin İstanbul’u benimseme düzeylerinin farklı olduğunu göstermektedir. Kimileri için Kemah, öldükten sonra bile olsa dönecekleri memleketleridir; kimileri ise İstanbul’da kalıcı olmayı seçmişlerdir.

“Aile mezarlığını annem vefat ettiğinde biz aldık. Rumelihisarı’na gömüldüler hepsi. En güzel mezarlık orasıydı, mezarlık hisarların altında çok güzel bir yer, benim de yerim var orada, hepimiz oradayız ” (Semiha P., 1920, Emekli, Arnavutköy).

### 5.4.2. Ölüm Sonrası

Kemah köylerinde herhangi bir şüpheden uzak, normal bir ölüm gerçekleştiğinde ölüm anından itibaren bazı geleneksel uygulamalar yapılır.

Ölümün gerçekleşmesinden hemen sonra, ölen kişinin ağzı açık kalmasın diye çenesi çekilir. Daha sonra ölü uzatılır ve başparmakları birbirine bağlanır. Bu uygulama, ceset soğumadan yapılmaktadır. Ölen kadınsa kadınlar, erkekse erkekler tarafından soyulur. Giysileri çıkarıldıktan sonra ölünün yüzü de dâhil tüm bedeni çarşafı ile örtülür. Daha sonra, mevsim yazsa ölü soğuk bir odaya alınır ve karnı şişmesin diye üstüne nal, bıçak, tas gibi metal bir nesne konur. Evde yapılan hazırlıklar bittikten sonra ölüm, köylülere ve diğer köylerdeki akrabalara ve dostlara duyurulur. Ayrıca, ölen kişinin yüzü ancak yakın akrabalarına ve namahrem olmayanlara gösterilir.

“Önce çenesini çekerler ağzı açık kalmasın diye. Parmaklarını bağlarlar başparmaklarını, uzatırlar çünkü soğuduğu zaman düz kalmıyor. Kefen hazırlar yakınları ve...”(Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

Kendisi imam olan bir katılımcının ifadesine göre defin öncesi işlemleri; ölünün yıkanması, kefenlenmesi ve görmek isteyen yakınlarına yüzünün gösterilmesidir. Ölüyü yıkama işlemi köylerde morg ve gasilhane yapılmadığı 2000’li yıllardan önce ölen kişinin bahçesinde veya örtme denilen bölümde etrafa çarşaf/dastar (ince kilim) gerilerek yapılmıştır. Ölüyü imam ve akrabaları birlikte yıkayıp, abdest aldırdıktan sonra kefenlerler. Daha sonra aileden görmek isteyenlere ölenin yüzü gösterilir ve sala verilip cenaze namazı kılındıktan sonra ölü defnedilir. Yıkama ve kefenleme işlemi yapılırken bir yandan da ölen kişinin yakınları ve köylüler mezar kazıp, sala ve cenaze namazıyla ilgili işlemleri tamamlarlar.

Kemah köylerinde ölüye duyulan saygı çok büyüktür; çünkü ölenin hak dünyaya gittiğine inanılmaktadır. Bu nedenle onun ardından yapılan her şey görev telakki edilmektedir. Hatta çoğu kez bir insanın iyiliğinin derecesi hasta ve ölüye olan yaklaşımıyla ölçülür.

İstanbul'da defin öncesi ölüyü saklama, yıkama, kefenleme, uygulamaları belli ölçülerde değişmiştir. Kemahlılar yakınlarının çoğunu hastanede yatarken kaybettiklerini ve naaşlarını hastanenin morgunda beklettiklerini ifade etmişlerdir. Yine yıkama ve kefenleme işlemi de hastaneler ve camilerin gasil hanelerinde, profesyonel ekipler tarafından yapılmaktadır.

#### **5.4.2.1. Ölüm Gerçekleştikten Sonra Yapılan Resmi İşlemler**

Ülkemizin her yerinde olduğu gibi Kemah köylerinde de ölen kişi için ölüm kâğıdı çıkarılmaktadır. Eskiden ölen kişiler ilçeye bildirilirken, mevcut uygulama doğrultusunda ölüm kâğıdı muhtardan alınabilmektedir. Bu kâğıt, ölümün nüfus kaydına işlenmesi için gereklidir.

“Başlangıcı tabii ilçeye bildirme de vardı ölüm kâğıdı çıkarmak, nüfustan düşürmek için. Şimdi ise önce muhtara başvurulur, muhtar ölüm kâğıdı verir. Sonra nüfusa götürülür, nüfus kütükten düşüyor”  
(Murat Ö., 1948, Öğretmen, Kerer).

Yine, ülkemizin genelinde olduğu gibi Kemah köylerinde ölen kişi ile ilgili şüpheli bir durum varsa ölüm sonrası uygulamaları da buna bağlı olarak değişmektedir. Bir kişi yalnız başınayken bir kaza geçirmişse ya da benzeri bir durum söz konusuysa öncelikle durumu teşhis etmek için doktor çağrılmaktadır. Böyle durumlarda jandarma ve savcı da olaya

müdahil olmaktadır. Jandarma, doktorun verdiği rapora göre bir tutanak hazırlamakta, savcı ise cenazenin kaldırılmasından önce, durumu değerlendirip rapor vermektedir.

“(…) ama şüpheli bir ölümse tarlada, bacada ölmüşse ya da taş falan düşmüşse doktor çağrılır zaten. O zaman jandarma da gelir rapor yazarlar. Mesela dağda odun ederken arkadaşlarıyla taş vurdu öldü, onu araştırırlar. O cenazeyi kaldırmazlar. Savcının gelmesi lazım, rapor tutması lazım, incelemesi o ayrı konu. Yalnız yatak ölümü olursa burada öyle fazla şey yapmazlar ama İstanbul’da ayrı sağlık memuru rapor vermeden mezarlık falan hazırlanmaz” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

İstanbul’da evde gerçekleşen tüm ölüm olaylarında bir sağlık görevlisinin raporuna ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. Eğer şüpheli bir ölüm söz konusu ise köyler için yukarıda belirtilen işlemlerin benzeri İstanbul’da da uygulanmaktadır.

#### **5.4.2.1.1. Ölümü Duyurma**

Ölümü duyurma şekli, duyurulan kişinin mekânsal yakınlığına göre farklılıklar göstermektedir. Aynı köyde yaşayanlar haberi kısa sürede komşulardan duyarken çevre köylere ölüm, sala ile duyurulmaktadır. Ölümü duyurmanın bir diğer şekli de telefonla haber vermektir. Günümüzde dernekler aracılığıyla telefon mesajı göndermek de yaygın bir yöntemdir. Kemah köylerindeki katılımcıların çoğu, ölenin gurbetteki yakınlarına ölüm haberinin doğrudan verilmediğini ifade etmişlerdir.

Ölümün duyurulması ölen kişinin yaşı, konumu ve ölüm şekline göre değişen özellikler göstermektedir. Eğer ölen gençse ve beklenmedik bir şekilde ölmüşse durum ailesi ve yakınlarının bağırması ve ağlamasıyla duyurulmaktadır. Kemah köylerinde yaşayan

katılımcıların çoğu bu olguyu “evlerinde şivan koptu”<sup>74</sup> ifadesiyle dile getirmiştir. Komşular ve köylüler ölüm haberini aldıktan sonra ölü evine gitmektedir. Ziyaretçilerin ölü evine gelmesiyle hep bir ağızdan ağıtlar söylenmeye başlanmaktadır. Gelen her misafirle beraber acı tazelenmekte ve tekrar tekrar hep birlikte ağlanmaktadır. Kemah köylerinde ölen kişi için “uçtu gitti”<sup>75</sup> ifadesi de kullanılmaktadır. Uçmak düşüncesi, ölümün bedenle ruhu ayırdığı, beden toprağa karışırken, ruhun tanrı katına yükseldiği inancına dayanmaktadır.

“Ölüm ilk bağırmayla duyulur. Yaygara, ağlama, bizde ağlama çok fazladır. Her gelen akrabası eve girdiği zaman bağırtı koparır içeride. Her giren, kapıda aynı nida, aynı ses çıkar kapıdan, öyle ağlanır. Hele gençse... Yaşlılar için o kadar önemli değil de ama gençse...” (Murat Ö.,1948, Öğretmen, Kerer).

Ölüm haberi gurbette yaşayan yakınlarla duyurulurken kişinin öldüğü doğrudan söylenmeyip, “durumu ağır” denilmektedir. Bununla amaçlanan uzaktan gelecek olan kişiyi yolda, acısıyla tek başına bırakmamaktır.

“Mesela; ‘Kardeşin, annen çok ağırlaştı gelirsene iyi olur.’ O anlar artık öyle ‘annen öldü’ demezler de yerine göre, usule göre onlara bir haber iletilir” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

Köylere telefon bağlandıktan sonra ölüm haberi ve cenazenin kaldırılmasıyla ilgili bilgiler çevre köylere telefonla iletmeye başlanmıştır. Köyde sadece muhtarın odasında telefon bulunduğu dönemlerde bu görevi genellikle muhtar üstlenmiştir. Telefon olmadığı dönemlerde bu tür haberler telgrafla verilmiştir.

<sup>74</sup> Çılgılık, bağıрма, haykırma. Şivan sözcüğü, ağıt yerine de kullanılmaktadır

<sup>75</sup> Serpil Altuntek, “Şanlıurfa İli Bediüzzaman Mezarlığı Yazıtlarındaki “Uçmak” ve “Kapı” Metaforları Üzerine Bir Simgesel Antropolojik Çözümleme” (2010) adlı makalesinde, Anadolu’da ölen kişi için kullanılan *uçmak* imgesinin Altaylar’a özgü olduğunu belirtmektedir (Altuntek, 2010, s. 15-32).

“Eskiden telefon yoktu, telgraf çekiliyordu, eskiden evlerde telefon yoktu. Muhtarın odasında bir telefon vardı, köyün muhtarının. Muhtardan bildirirdik ki çocuklarına ‘Gelin yani ağırlaştı’ diye...” (İpek E.,1940, Ev kadını, Özdamar).

Bazı katılımcılar, köylerinde biri öldüğü zaman öncelikle yakınlarına ve imama haber verildiğini ifade etmişlerdir. Az haneli köylerde ölüm haberi kısa sürede duyulmaktadır.

Kemah köylerindeki cenaze ritüellerine küs olanlar da dâhil bütün komşular çağırılmaktadır.

“Ölüm haberi bütün komşulara verilir, küs olanlara bile...” (Cemal U., 1933, Emekli, Cevizlik).

Ailede meydana gelen bir ölüm olayı genellikle uzaktaki aile bireylerinden saklanmaktadır. Özellikle askerde olan gençlerden ölüm haberinin gizlendiği görülmektedir.

“Oğlum askere gittiği gün, o da toprağa gitti... Rahmetli babası, bir titreme, bir üşüme. Onu hastaneye kaldırdık, onu da otobüse bindirdik. Daha oğlum askere teslim olmadan kocam burada ruhunu teslim etti. Telefonda da bildirmedim, üç ay hiç öldüğünü de söylemedim. Gizledim ondan, baban hasta, şurada burada derken bir gün izine geldi...” (Tenzile B., 1942, Ev kadını, Yücebelen).

Cep telefonu yaygınlaştıktan sonra köy dernekleri ölüm haberlerini genellikle üyelere mesaj göndererek duyurmaktadır.

#### 5.4.2.1.2. Ölüyü Yıkama-Kefenleme

2000’li yıllardan itibaren Kemah köy dernekleri ya da bazı yardımsever işadamlarının çabalarıyla köylere gasilhane ve morglar yaptırılmaya başlanmıştır. Kemah’a yakın ve gasilhane bulunmayan köylerde vefat edenler Kemah’taki gasilhanelerde muhafaza edilmektedir.

“Babamızdan, dedemizden ne gördüysek onu yapmak istiyoruz; bunun doğru olduğuna da inanıyoruz. Yani ölünün yıkanmasından defnine kadar görevlerimiz var; onları yapmak zorundayız. Mesela ben köyde eksik olduğumu düşündüğüm bir gasilhane ve morgu yaptırardım. Köy odası ve fırın da var aynı binada. Şimdi artık bütün köylerde yapıyorlar, bu da çok güzel bir şey. Cenazeye saygılı olmak...” (Yavuz P., 1945, Sanayici, Özdamar).

Kemah köylerinde ölü yıkama işlemi, hoca ya da bu konuda deneyimli kişiler tarafından yapılmaktadır.

“Bayanlar bayanları yıkarlar, yıkayan bayanlar bellidir, erkekleri de genellikle hocalar yıkar, bir de su dökenler vardır iki, üç tane yanında; su döken, kefenini veren.” (Murat Ö.,1948, Öğretmen, Kerer).

“(…) ama tabi bilmesi lazım bunu insanın... Ben güzelce abdest alırım, sonra dua ederim. Ondan sonra yıkayabilirim ölüyü” (Elif T.,1930, Ev kadını,Yardere).

Kemah’ta Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadığı bazı köylerde 1980’li yıllara kadar cami bulunmadığı, bu nedenle cenazeyi kaldıracak imamın başka köylerden çağrıldığı belirtilmiştir. Günümüzde bu köylerin bazılarında cami bulunmaktadır. Aleviler de cenazeleri kaldırmak için bu camiye kullanmaktadırlar.

“Bir günde dört sefer toplantı yaptım, camiyi yaptık, hocanın kadrosunu aldık. İster Sünni ol ister Alevi geleneklerin icabını yapacaksın; ölü dünyadan elini çekmiş, gidiyor” (Rıza O.,1937, Çiftçi, Kutluova).

Mülakat için gittiğim köylerden ikisinde cami bulunmamaktaydı. Alevilik inancına bağlı olan bu köylerde cenazeler köy odalarında yıkanıp, kefenlenip, kaldırılmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadıkları köylerde cami bulunmaktadır. İstanbul’da ise Kemahlıların yoğun olarak yaşadıkları Kartal’da bir cem evi bulunmaktadır ve Alevilerin cenazelerinde yukarıda sayılan işlemler cem evlerinde yapılmaktadır. Bazı katılımcılar, cem evlerinin donanımının bir camiden farksız olduğunu ifade etmişlerdir.

“Evet, cem evinde yıkar, kaldırırız. Camide ne varsa cem evinde de aynısı var” (Rıza O.,1937, Çiftçi, Kutluova).

Kadın ve erkek fark etmeksizin tüm ölüler, yıkandıktan sonra abdest aldırılarak kefenlenmektedir. Köylerde mezar kazma işlemi çoğunlukla ölüün yakınları ya da komşuları tarafından yapılmaktadır. İstanbul’da definler izne tabi olduğu için mezar kazma işlemi de bu konuda yetkili olanlar tarafından yapılmaktadır.

“Bizim orada cenaze defniyle ilgili işleri belediye olmadığı için köylüler kendileri yaparlar. Mezar kazılır ve diğer işler erkekler tarafından yapılır” (Murat Ç.,1948,Tüccar, Bozoğlak).

Ölüün defnedilmesinden önceki son uygulama, cenaze namazının kılınmasıdır. Cenaze namazı erkekler tarafından kılınmaktadır. Köylerde namaz kılınırken cenaze yüksekçe bir taşın (sal taşı) üstünde bekletilir. Cenaze namazından sonra imam, cemaatten ölen kişi için helallik ister. İstanbul’daki cenazelerde çok yaygın olmamakla birlikte kadınlar da cenaze namazı kılmaktadırlar.

### 5.4.2.1.3. Ölüyü Defnetmek

Ölen kişi, cenazeye ait diğer işlemlerde olduğu gibi imam ya da Alevi dedesinin önderliğinde defnedilmektedir. Cenazeye katılanlardan en yakın olanlar dönüşümlü olarak tabutu taşımakta, öleni ise en yakını ya da sevdiği bir kişi mezara indirmektedir. Mezara ilk toprağı da ölenin en yakınları ve sevdikleri atmaktadır. Bazı kişilerin bu işlemi yapacakları hakkında vasiyetleri de bulunmaktadır. Defin işlemi tamamlandıktan sonra mezarın başında dua okunmaktadır.

Bir grup katılımcı, defin işleminin, ölenin gurbetten gelecek kimsesi yoksa eğer aynı gün içinde yapıldığını belirtmiştir. Kemah köylerinde cenazeyi bekletmenin günah olduğu inancı hâkimdir.

“Kocam derdi ki: ‘Ben öldüğümde hiç bekletmeyin, hemen kaldırın.’ Ama biz çocukları bekledik. ‘Çocukların gelmesine bekletmeyin, onun günahı var’ derdi” (Fadime K.,1934, Ev kadını, Özdamar).

Köylerin çoğunda ölü defnedilirken kadınların mezarlığa gitmesi uygun görülmemektedir.

“Sadece erkekler gidiyor mezarlığa gömülürken” (Fadime K.,1934, Ev kadını, Özdamar).

Ölü defnedildikten sonra, ölünün yakınları, akraba ve komşular tarafından yalnız bırakılmamakta, ölüm sonrası âdetleri hep birlikte yerine getirilmektedir.

Ölen kişinin yakınlarını teselli için kullanılan ifadelerin, ölenin yaşı ve ölüm nedenine göre değiştiği belirtilmiştir.

“Ölen gençse, yabancı bile olsa kimse dayanamaz annesi babası akrabalarının feryadına... Ama yaşlı, işten güçten düşmüş, hasta, yatağa düşene ‘Allah kurtardı’ denir. Hastaysa ‘çaresi bulunamadı,’ işte ‘kardeşim bu da Allah’ın emri,’ kazaysa ona göre ‘alınında yazılı’ derlerdi” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Özdamar).

Ölen kişinin yakınlarına başsağlığı ziyaretine gitme ve onları teselli etme âdeti vardır. Başsağlığı için kullanılan ifadeler de ölen kişinin yaşı ve ölüm şekline göre değişmektedir. Başsağlığına gelenler Kur’an-ı Kerim okumayı biliyorlarsa ölünün ruhu için okurlar. Bu okumalar bazen 6-7 gün sürmektedir.

“Biri ölünce komşular hep toplanır her şeye yardım ederler, acısına ortak olurlar mesela yemeğini yapar götürürler, altı-yedi gün akşamları Kuran’ını okurlar” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Bazı katılımcılar, taziyeleri İstanbul’da ve köylerinde derneklerine ait lokallerde kabul ettiklerini ifade etmişlerdir.

“Bizim bir lokalimiz var zaten, bütün Kemah köylerinin var, bizimki 1962’de kurulmuş halen devam ediyor. Burada bir cenaze olduğunda defni takip eden ilk pazar bütün köylüler lokalde toplanıp ölü sahibine baş sağlığı diliyorlar. Daha çok cenazeye katılamayanlar geliyorlar. Dernek önce Beyoğlu’nda idi, şimdi Fatih’te bir bina aldık oraya taşındı” (Murat Ç., 1948, Tüccar, Bozoğlak).

Cenaze evinde 3 ila 10 gün boyunca yemek pişirmeme âdeti vardır. Ayrıca komşu ve akrabalar, cenaze evinde yapılması gereken işleri ortaklaşa yapmaktadırlar.

“O cenaze evine herkes sırayla 10-15 gün yemek götürür. Yemek götürülür... Orası üzüntülü ve yaşlı diye iş bırakmazlar” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

Yukarıda verilen anlatılarda da görüleceği gibi cenazede uygulanan âdetler, köylere göre bazı farklılıklar göstermektedir. Örneğin; katılımcılardan biri eskiden cenazeye gelenlere ölü evinde yemek verilmediğini belirtmiştir. Bu katılımcılar şeriata göre ölü evinde üç gün süreyle yemek yemenin hatta bir şey içmenin bile mekruh sayıldığını ifade etmiştir.

“Eskiden yemek vermek falan yoktu cenazeye gelen adamları başka, dışarı köyden erkekleri komşular alıp misafir ederlerdi. (...) Dedim ki: ‘Ya şeriata göre cenaze evinden üç gün yemek yenmez, su bile içilmez, haram değil ama mekruh, kitapta yazılı... Sizin eviniz, karınız yok mu burada yemek hazırlığı yapıyorlar ki cenazeden dönenlere yemek versinler...’ K. dedi ki: ‘Ya enişte bizim köyün kendine göre bir âdeti var.’ Üç gün yemek pişmez ve yenmez” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

Katılımcılardan biri, köylerde kış aylarında ölü defnedildikten sonra birkaç gün mezarının üstünde saman yakıldığını belirtmiştir. Bu işlem yabani hayvanların cesedi alıp götürmesini engellemek için yapılmaktadır.

Ölü defnetme âdetleri, “mezarlıkta saman yakma” haricinde İstanbul’da da benzer kurallar içinde sürdürülmektedir.

#### **5.4.2.1.4. Ölüye Ağlamaktan Çekinmek**

Bazı katılımcılar yakınlarını üzmemek amacıyla ya da ağlamanın uğursuzluk getireceğine inandıkları için ölünün arkasından ağlamaktan çekindiklerini ifade etmişlerdir.

Bu konudaki bir diğerk inanış da ölümün Allah'ın emri olduğu fikriyle ilişkilidir. Allah'a ve hak dünyaya kavuşmuş birinin ardından ağlamak, Allah'ın emrine karşı gelmek şeklinde algılanabilmektedir. Kemah ve İstanbul'daki çoğu katılımcının bu inanca sahip oldukları söylenebilir.

“Ee, şimdi ölümün genci kocası olmaz ama gençle yaşlının acısı da başka, gençlerinki bambaşka. Ağıt bilenler, söyleyenler olur ama ben söylemem. Aslında o iyi değildir çünkü Allah figan ettikçe daha çoğunu verirmiş. Kimisi böyle dizine vurur, çalınır çırpınır ama aslında bunlar çok günah. Ölünün arkasından ağlanır tabi ama otur ağla. Annene, babana otur ağla ama öyle çalınıp çırpınmak bunlar yani biraz abartı” (İpek E.,1940,Ev kadını, Özdamar).

“Yas tutmak iyi değildir ölünün ardından. Ağıt da söylemeyiz biz. Hele isyan eder gibi ağlamak... Haşa! Bu dinen doğru değil” (Nevzat Y.,1949, Emekli, Ayranpınar).

#### **5.4.2.1.5. Ölümün Ardından Kutsal Sayılan Günler: 7, 40, 52**

Kemah köylerindeki katılımcıların büyük bir kısmı, ölüm sonrası 7, 40 ve 52'nci günlerin kutsal sayıldığını ifade etmişlerdir. Ölenin yedisinde Kur'an-ı Kerim okutulmakta ve dinlemeye gelenlere yemek ikram edilmektedir. 40 ve 52'nci günlerde genellikle mevlit okutulup, hatim indirilmektedir. Katılımcıların bazıları, İstanbul'da ölümün üçüncü günü; köylerde ise kırkıncı günde helva yapılıp dağıtıldığını belirtmişlerdir.

“(...) Ölenin hayrına mevlit okutulur, yemek verilir. Aslında yedi gün boyunca cenaze evinde yemek pişmez. Ölenin komşuları, yakınları yemek yapıp getirirler. Evde pişen yemekler yoksullara dağıtılır. Kırk ve elli ikisinde de yemek verilir” (Aziz K.,1965, Matbaacı, Doğan).

“Köyde ölünün kırkında helva yaparlar ama burada hemen yapıyorlar” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

Katılımcılardan bazıları, ölünün ardından yapılan bazı uygulamaların gereksiz olduğunu yedi ve kırk ritüelleri ile ölünün hayrına yemek vermenin dinde yeri olmadığını ama alışlageldiği için bu âdetlerin devam ettirildiğini belirtmiştir.

“Aslında bunların hiçbirinin bir aslı yok kitapta. Çünkü ölüye yemek gitmez, ölüye Kur’an gider, ölüye okunan Fatihalar gider” (Güler B., 1938, Ev kadını, Kadıköy).

İstanbul’da yaşayan katılımcılardan bazıları ölen yakınlarının ardından kutsal sayılan günlerde özel bir uygulama yapmadıklarını belirtmişlerdir. Katılımcılardan biri de eşinin ve annesinin ölümünden sonra bilgisine çok güvendikleri bir hocaya danıştıklarını onun da bağlı bulunduğu tarikata göre ölünün ardından yemek verip dua/mevlit okutmanın yeterli olduğunu tavsiye ettiğini belirtmiştir.

“7, 40, 52 çok bilmiyorum. Biz bu günlerde bir şey yapmadık. Ancak mevlit okuttuğumuz oldu bazen” (Semiha P., 1920, Emekli, Arnavutköy).

30.07.2014 tarihinde Kemah’ın Aktaş Köyü’nde katıldığım 40 Ekmeği/40 Mevlidi’ne ait anlatı EK F 7’de verilmiştir.

#### 5.4.2.1.6. Cenazeye Gelen Misafirlerin Ağırlanması

Kemah köylerinde cenazeye gelen misafirler, uzak köylerden gelmişlerse yatılı olarak misafir edilmektedirler.

“Sonra çevre köylerden gelen misafirler köyün büyüklerinden biri tarafından komşulara taksim edilir ve onlara çay, kahve, yemek ikramı onlar tarafından yapılırdı, düğünde olduğu gibi. Danışık vermek gibi” (Eyüp G.1960, Emekli, Özdamar).

“Gelen insan bugün cenazeye gelmiş aç gönderilmez, emeği var, cenazede bulunmuş” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Özdamar).

Bazı katılımcılar cenazeye gelenleri misafir etme âdetinin İstanbul’da büyük ölçüde değiştiğini ifade etmişlerdir. İstanbul’daki yaşam tarzı ve evlerin küçük olması da bu konuda etkili olmaktadır. Bir diğer neden de İstanbul’da her saat ulaşım aracı bulma imkânına sahip olunmasıdır.

Katılımcılardan bazıları, defin işleminden 1-2 hafta sonra, komşuların cenaze sahiplerini hamama götürdüklerini ve çamaşırlarını yıkadıklarını ifade etmişlerdir. İstanbul’daki katılımcılar böyle bir âdetten bahsetmemiştir.

“Mesela aradan 15 gün geçince o ev halkını alır, hamama götürürler. Çamaşırlarını yıkarlar...” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

#### 5.4.2.1.7. Ölen Kişinin Hayrına Yapılan Uygulamalar

Kemah köylerinde ve İstanbul'da ölen kişinin hayrına yapılan uygulamalardan bazıları; mevlit okutmak, yemek vermek ve kurban kesmektir.

“Mevlit okutulduktan sonra, yemek, bütün köyün insanına lokalimiz var lokalde güzel yemek verirler, hepsine... İstanbul'da da... Börek, çörek veriyorlar. Burada köylüye ve köyün dışından gelenlere yemek verilir” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Katılımcılardan bazıları, ölen yakınlarının ardından *can yemeği* dedikleri bir yemek verdiklerini belirtmişlerdir. Ölünün ardından verilen yemeğin amacı, dostlarının öleni hatırlaması ve ona dua etmesidir.

“Ama daha sonra ölen için bir can yemeği verilir. Mesela bir sene sonra veya kırk gün sonra. Bu yemek bence eşi dostu öleni unutmazlar diye verilir. Yani onu anırlar, ona dua etsinler, eşinin dostunun gönlünü almak için” (Eyüp G.1960, Emekli, Özdamar).

“Kaynanamın, kaynatamın yemeğini verdim. İ. Dayı'nın yemeğini verdim. Çok şükür o yandan kul hakkım yok” (Sabiha G., 1940, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcılardan biri de ölen yakınlarının ardından kurban kestiğini söylemiştir.

“Kurbanlarını da kestim, F.'nin (kocasının ilk eşi) de kurbanını kestim çok şükür Allah kabul etsin” (Mürvet P., 1945, Ev kadını, Özdamar).

#### 5.4.2.1.8. Mezarlık Ziyareti

Katılımcılardan bazıları, köylülerinin dini bayramlarda ve 21 Mart Nevruz Bayramı'nda mezarlığa gidip dua ettiklerini belirtmiştir. Aşağıdaki anlatı kendisini Türkmen Alevi olarak tanımlayan bir katılımcıya aittir.

“Sadece dini bayramlarda değil, 21 Mart Nevruz'da da mezarlığa gidip dua okur köylüler: ‘Şükür üstünüzden örtü kalktı’ derler. Yani yaşayanlar için söylenenlerin aynısını ölümlere de söylerler” (Aziz K.,1965, Matbaacı, Doğan).

Bazı katılımcılar genç yaşta ölenlerin ve köyün ileri gelenlerinin mezarlarının daha çok ziyaret edildiğini ifade etmişlerdir. Bu katılımcılar, özel günlerde ziyaretçilerin sanki programlanmışçasına bazı mezarlara yöneldiklerini ve öncelikle onlara dua ettiklerini belirtmişlerdir.

Kemahlıların, bayramlarda yapılan mezarlık ziyaretini çok önemsedikleri ve bu âdeti kuşaklar boyu aynı özenle muhafaza ettikleri görülmektedir.

“İlk aklıma gelen şey mezar ziyaretlerinin babam için çok önemli olduğu. Bayram sabahları mutlaka mezar ziyaretlerine gidilirdi. Daha sonra ise babam, bayram sabahı beraber namaz kıldığı tüm arkadaşlarını eve kahvaltıya çağırırdı. Annem de hazırlıklarını ona göre yapardı” (Nigar P., 1950, Ev kadını, Özdamar).

Bazı köylerde kadınların mezarlığa gitmesinin uygun bulunmadığı belirtilmiştir. Kadınlar özel günlerde evlerinde dua edip, ettikleri duaları ölenlerin ruhlarına bağışlamaktadır.

İstanbul'da ve Kemah köylerinde yaşayan katılımcıların çoğu, günümüzde kadınların mezarlık ziyaretine gitmesinde hiçbir sakınca görmediklerini ifade etmişlerdir.

#### **5.4.2.1.9. Yas**

Ölen kişinin yaşı ve yakınlığı nispetinde tutulan yas, kişinin yaşamının normal akışının dışına çıkması anlamına gelmektedir. Kemahlılara göre yasta olan birinin kaçınması gereken bazı davranışlar şöyle sıralanabilir: 1) Oyun oynamak (Dans etmek), 2) Kına yakmak, 3) Düğüne katılmak, 4) Gösterişli ve parlak renkli elbiseler giymek, 5) Müzik dinlemek, 6) Radyo dinlemek, 7) Televizyon izlemek. Ancak yas kurallarının kesin ve değişmez olmadığı anlaşılmaktadır.

“Ölen yakınsa yas tutulur; oynanmaz, kına yakılmaz, düğün olursa düğüne gidilmez, birkaç ay böyle devam eder. Ölen gençse eğer daha uzun, bir sene gösterişsiz elbiseler giyersin” (Saliha G., 1933, Ev kadını, Doğanbeyli).

“Yas tutulur belli bir zaman; evde, şarkı, türkü söylenmez, televizyon açılmaz” (Sezai E., 1950, Avukat, Özdamar).

Kemah köylerinde bir düğün, cenaze sonrasına denk gelmişse öncelikle yaşlı aileden izin alınması gerekmektedir. Aşağıda verilen örneklerde de görüleceği gibi bu izin daha çok eğlence düzenlenecek düğünler için istenmektedir. Yaşlı aileden izin almadan davul-zurna çaldırmak hoş karşılanan bir davranış değildir.

”Keder hepimizin, izniniz olursa eğer düğün yapacağız.’ Ya da ‘Keder de bizim düğün de...’ gibi sözler söylenerek izin alınır” (Murat Ç., 1948, Tüccar, Bozoğlak)

”Müsaade edin de çocuklar davul istiyor, davul, zurna çaldıralım’ denir. Ölü evi izin verirse tamamdır” (Süleyman G., 1924, Emekli, Doğanbeyli).

Ölenin ardından yas tutma süresi ve biçimi, ölenin yaşı ve ölüm şekliyle ilişkilidir. Çoğu katılımcı, genç yaşta ölenlerin ardından daha uzun süre yas tutulduğunu ifade etmiştir. Memleketlerinde sayılan, sevilen kişiler ile genç ölenlere duyulan acının ve tutulan yasin daha fazla olduğunu ifade eden katılımcılar, bazı kişilere duyulan yasin da hiç bitmediğini ifade etmiştir.

“Yas tutma belli olmaz; ölen adamın durumuna, yaşına göre memleketteki saygınlığına göre, itibarına göre değişir. Bilhassa genç adamlar ölürse daha çok yas tutarlar” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

Yakınlarını kaybeden bazı kadınların, bir yas tutma biçimi olarak uzun zaman aynı elbiseyi giydikleri ifade edilmiştir. Bazen aylarca giyilen bu elbiseler geceleri yıkanıp, kurutulmaktadır.

“Ablamın kayınvalidesi, eşini ve askere gitmek üzere olan oğlunu kaybetmiş. Yıllarca aynı elbiseyi giymişti, değişmezdi üstünü. Yani böyle farklı yas usulleri de var” (Müzeyyen A., 1938, Ev kadını, Kerer).

#### 5.4.2.1.10. Ağıt

Ülkemizin birçok yerinde söylenen ağıtlar; türkülerin doğuş, yayılış ve değişimlerine de ışık tutabilecek öğelerdir. İlhan Başgöz, Gemerek'te yaptığı bir araştırmaya dayanarak ağıtların bazı özelliklerini ortaya koymuştur. Ağıt, ölüm gerçekleşikten sonra ölenin yakınları tarafından söylenir. Bazı yörelerde ağıt söyleme uygulaması ağlayıcı kadınlar tarafından yapılmaktadır. Bazen ölenin yakınları ve ağlayıcı kadın karşılıklı ağıt söylemektedirler. Hatta kimi zaman bu ağıtlar soru cevap şeklini almaktadır. Gemerek'te ağlayıcı kadınlara herhangi bir ücret ödenmez, kadınlar bu işi gönüllü olarak yaparlar. Ağıtlarda temel olarak ölenin arkasından duyulan acı dile getirilir. Bazen de ölenin eşi, çocukları, malı mülkü vb. arkasında bıraktıkları ve onların bu ölümden nasıl etkilenecekleri anlatılır. Ölüye gelenler, ağıtlar vasıtasıyla ölü'nün yakınlarını teskin etme yerine onların acılarını tazelerler. Çünkü ölü'nün ardından ağlamamak ayıp sayılır. Ağıtlar sözlü kültür içinde yaşarlar ve kalıcılıkları bireysel ya da toplumsal olmalarına göre değişir. Ölen kişinin yaşı, mevkisi, toplum içindeki yeri vb. sahip olduğu özellikler ağıtların kalıcılığına etki eder. Geniş halk kitlelerini ilgilendiren ölümlerde ağıtlar daha uzun süre belleklerde saklanmaktadır. Ağıtlar, ölen kişinin yaşamı ve kişisel özellikleri hakkında bilgiler içerebilir. Ağıtlar özgün olabileceği gibi daha önce bilinen türkü ve ağıtlardan dizeler taşıyabilir. Ağıt söyleme ritüeli üç ila on gün arasında değişmektedir. Bu süre ölenin uzaktan gelen tanıdık ve akrabalarına göre uzayabilir. Ağıtların en önemli özelliği kadın meclislerine ait olmasıdır. Erkek meclislerinde ağıt söylenmez (Başgöz, 1986:245).

Kemah köylerinde ölenin arkasından söylenen ezgili şiir ya da yaşam öyküsü köylere göre farklı isimler almaktadır: Ağıt, deme, hane ve lavik. Bu şiir ya da yaşam öykülerinde ölenin yaşamı, ona duyulan sevgi, saygı, özlem, pişmanlık vb. duygular dile getirilmektedir.

Katılımcıların ifadesine göre ağıt ile lavik bazen aynı anlamda kullanılmaktadır. Ağıt ve lavik sözleri herkesçe bilinen, belli bir ezgiyle söylenen türkülerdir. Hane ve deme ise ölen kişinin yaşam hikâyesinin anlatıldığı doğaçlama türlerdir.

Katılımcıların çoğu, ölen kişi gençse başsağlığı ziyaretinde komđu ve akrabalarının ağıt yaktığını ya da ölenin yaşam hikâyesini anlatarak hep birlikte ağladıklarını ifade etmişlerdir.

“(…) Ben babama ‘Sana hiç doyamadım’ diye ağlardım. Babam hep gurbette yaşamış. İşte çektiği sıkıntıları söyleriz; ‘Keşke seni doktorların eline vermeseydik, seni alıp bize vermediler.’ O anki psikolojiye, duruma göre ‘Yalnız yaşadın, senelerce ne yaptın?’” (İnayet İ.,1954, Ev kadını, Özdamar).

Katılımcılardan biri ölenlerin ardından deme söylediklerini ifade etmiştir.

“Bizim orada ölünün arkasından deme söylenir” (Elif Ç.,1940,Ev kadını, Yardere).

Bazı katılımcılar da köylerinde ağıt yakılmadığını, ölenlerin arkasından hane söylendiğini belirtmiştir.

“Bizde ağıt söylenmez, hane söylenir. Yani ölen kişinin hayatı melodik olarak anlatılır: ‘Çok gençti...’ ‘Çocukları yetim kaldı...’ gibi. Ölenin yakınları feryat figan içinde hem ağlayıp hem de hane söylerler” (Murat Ç., 1948, Tüccar, Bozoğlak).

Kemah köylerindeki ağıtların sadece ölen yakınların arkasından değil, bölgede meydana gelen başta deprem olmak üzere savaş, ayaklanma, seferberlik vb. doğal ve toplumsal olaylar sonrasında da söylenildiği görülmektedir. Katılımcılardan biri Kemahlı bir kadından dinlediği ve Sarıkamış faciasından sonra yörede söylenen dörtlüğu aktarmıştır:

“Erzurum dağları meşedir meşe,/ Devlet beğendin mi ettiğin işe? / Bu emirler padişahın çıkmıştır, /İlahi padişah tahtından düşe...” (Cemal K.,1929, Emekli öğretmen, Kerer).

### 5.4.3.Mezarlık ve Mezar Taşları

Kemah köylerinde yapılan mülakatlarda Elmalı ve Dedeoğlu Köyleri hariç her köyün kendine ait bir mezarlığının olduğu ifade edilmiştir. Elmalı köyünde 6; Dedeoğlu köyünde ise 14 mezarlık bulunmaktadır. Bu iki köyde aileler, yakınlarını kendi bahçe ve tarlalarına defnetmeyi uygun bulmuşlardır. Yine Dedeoğlu’ndan bir katılımcı İstanbul’da yaşamını yitiren köylülerinin genellikle Çengelköy ve Bağcılar mezarlıklarına defnedildiğini söylemiştir.

Kemah köylerindeki eski mezarların çoğunda uzun yassı taşlar bulunmaktadır. Eski mezarlarda isim bulunmamaktadır.

1992 Erzincan depreminden sonra Marmara Bölgesi’ne göç eden Erzincanlıların bazıları 1999 Marmara depreminde hayatlarını kaybetmiştir. Bu kişiler için Erzincan’da bulunan Terzi Baba Türbesi’nin mezarlığında özel bir bölüm ayrılmış ve oraya defnedilmişlerdir.

“Bursa, Antalya ve Yalova’ya gittiler. Ama biliyorsunuz Marmara’da da bir deprem oldu. Orada ölen vatandaşlar yani Erzincanlılar Terzi Baba’da özel bir bölüm yapılarak oraya defnedildi” (Mahmut C.,1961, Emekli, Kedek).

Köy mezarlıklarında her ailenin kendine ait bir yeri bulunduğu belirtilmiştir. Bu yerin büyüklüğü ailenin nüfusuyla orantılıdır.

“Mezar yerini herkes kendi nüfusuna göre ayarlıyor. Evvelden herkesin köy mezarlığında yeri vardı. Mesela şurası, şu aileye ait, burası bu aileye ait... Ben köye gittiğimde köyün altında bizim aile mezarlığımız var orada annem, babam, ağabeylerim, amcalarım, ablalarım orada” (Arif T., 1925, Tüccar, Karadağ).

Köyde ev ve arazisi kalmayan ve köye artık neredeyse hiç gitmeyen bazı Kemahlılar ise İstanbul’da aile mezarlığı aldıklarını belirtmişlerdir.

Katılımcılardan biri ise Kemah Kalesi ve mezarlığında gördüğü bazı eski mezar taşlarına hayran kaldığını anlatmıştır. Taş oyularak yapılan bu mezar taşları, kadın ve erkek için ayrı ayrı hazırlanmıştır. Zor bir zanaat olan taş oymacılığında yeni ustaların yetişmemesi, eskilerin de birer birer yaşamını yitirmesinden dolayı Kemah’ta bu tür mezar taşlarını yapan çok az sayıda usta kalmıştır. Dolayısıyla günümüzde mezar taşları usta işi olmayan bir görünüme sahiptir. Yukarıdaki bilgileri aktaran katılımcının, 1970’lerde ölen eniştesi de bir taş ustasıdır. Katılımcıya göre şimdiki mezar taşları, “ihtişamlı olsa bile anlamlı görünmüyorlar.”

“Bazı mezar taşlarındaki Fatiha’nın da Türkçe olarak yazıldığını görmüştüm ben kalede. Bir askerin mezar taşıydı, çok eski yanılmıyorsam 1210 tarihi vardı üstünde, şimdiki tarihle 1700 falan olmalı. Kemah’taki bazı eski mezarlarda Türkmen başları bulunurdu. Kadın, erkek başları farklıydı. Şimdi kadın erkek fark etmiyor, ikisi de aynı. Ermeni mezarlığı çok farklıydı. (...) Osmanlı ve Selçuklulara ait mezarlar bambaşka bence, onların bir anlamı vardı. Şimdikiler ihtişamlı olsa bile anlamlı görünmüyorlar” (Aziz K.,1965, Matbaacı, Doğan).

Bazı köy mezarlıklarında kime ait olduğu tam olarak anlaşılmayan çok eski mezarlar bulunduğu ifade edilmiştir.

“Bizim köyün mezarlığında taşından hoca olduğu anlaşılan bir eski mezar var. Üstündeki tarih Arap rakamlarıyla yazılmış, üstünden tam iki asır geçmiş” (Cemal K., 1929, Emekli öğretmen, Kerer).

İstanbul’da 1960-1970’li yıllarda genellikle taştan yapılmış sade mezar taşları kullanılırken günümüzde daha çok beyaz ya da siyah mermerden yapılmış taşlar kullanılmaktadır. Bu taşlarda genellikle isim, doğum ve ölüm tarihleri bulunmaktadır.

Günümüzde köylerdeki bazı mezar taşlarının da mermerden yapıldığı tespit edilmiştir.

#### **5.4.3.1. Mezar Kaldırma Uygulaması**

Bazı katılımcılar, günümüzde mezar kaldırma diye ifade edilen mezar yaptırma şeklinin eskiden uygulanmadığını, sadece mezarlar karışmasını diye yanlarının basit bir şekilde çevrildiğini söylemiştir. İstanbul’da mezarlar genellikle ölünün defnedilmesini takip eden sene içinde kaldırılmaktadır.

#### **5.4.3.2. Mezar Taşına İsim Yazılmaya Başlanması ( 1985-1990)**

Çoğu katılımcı, eskiden mezar taşına isim yazma gibi bir âdetin olmadığını, bu uygulamanın yaklaşık 20-25 yıldan beri var olduğunu vurgulamıştı. Mezar taşında isim olmadığı yıllarda, aileler mezarların yerini ve başına dikilen taşın şeklini bildikleri için ailelerine ait mezarları bulabilmekteydiler.

“Erkekleri mezara koyduklarında bir ağcı başucuna bir ağacı da ayakucuna dikerler. Kadın olursa orta yere çapraz bir ağaç dikerler. Yeni gömüldükleri zaman, yani ondan belli olur bu kadın; bu da erkek mezarı diye. İleride de kaldırır mezarı, üstüne adını yazarsın. Babam 66’da annem 73’te öldü, ikisinin mezarını da ben kaldırdım, ikisinin mezarı yan yana... İşte kendime göre bir de taş yazdırdım mermerden, işte adı soyadı. Evet, yoktu bu son 20-25 yıldır çıktı, eskiden yoktu” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

“Eskiden normal bir tane taş oluyordu ama üstüne bir şey yazmıyorlardı” (Elif T., 1930, Ev kadını, Yardere).

### **5.4.3.3. Mezar Taşının Gereksiz Olduğuna İnanmak**

Bazı katılımcılar gösterişli mezar ve mezar taşının ölene hiçbir faydasının olmadığını belirtmişlerdir. Bir katılımcı da Kâbe’de sıradan ufak taşların mezar taşı olarak kullanıldığını belirtmiştir. Bu katılımcı, iman sahibi olmadıktan sonra mezar taşının önemli olmadığını ifade etmiştir. Bir başka deyişle; ölen kişinin manevi kişiliği ve Tanrı katındaki yerinin iyi olması önemlidir, yoksa mezarın şekli ölene öbür dünyada bir katkı sağlamamaktadır.

### **5.4.4. Katılımcıların Ölüme Bakışı**

Çoğu katılımcı açısından, ölüm şeklinin de ölüm kadar önemli olduğu söylenebilir. Genç yaşta, kaza sonucu veya çocuk düşürürken ölenlerin; yakınlarının, köylülerin ve çevre köylülerin belleğinden hiç çıkmadığını ve onların yaşamını etkilemeye devam ettiğini söylemek mümkündür.

“Oğlum on bir yaşındaydı, kocam Almanya’dan dönerken bir kaza geçirdi ve öldü. Ben ve çocuklarım uzunca bir müddet kendimize gelemedik. Kocam öldüğünde kırk üç yaşındaydı. Onu her

sene görmüyorduk ama hiç değilse var olduğunu biliyorduk, bu kazayla her şey bitti” (Elif Ç., 1940, Ev kadını, Yardere).

Katılımcılardan biri annesi öldükten sonra uzun müddet bu durumu kabullenmek istemeyen babasının bir ölü gibi yaşadığını, bazı geceler annesinin mezarının başında uyduğunu söylemiştir.

“Babam gidip mezarlıkta yatardı, annemin mezarının başında” (Semiha P., 1920, Emekli, Arnavutköy).

Katılımcılar arasında yakınlarını depremlerde kaybedenler de bulunmaktadır.

“Annem depremde öldü. Depremde iki erkek kardeşim öldü, biri kundaktaydı, bir tanesi de işte yani benden büyüktü... Bir de halamın kızı” (Makbule T., 1932, Ev kadını, Özdamar).

1939 depreminden beş yıl sonra babasının işi dolayısıyla ailesiyle birlikte Erzincan’a taşınan bir katılımcı, depremde ölen binlerce kişinin toprak altından çıkarılıp defnedildiğini komşularından dinlediğini belirtmiştir.

“Enkaz altındaki ölümler, hepsi toprağın altından çıkartılıp mezara gömüldü’ dedi komşularımız (Güler B., 1938, Ev kadını, Kadıköy).

## 6. TARTIŞMA

Geçiş ritüelleri, kavramsal çerçevede işlevsel ve simgesel ve yorumsamacı olmak üzere iki temel görüş çerçevesinde ele alınmıştır. İşlevsel yaklaşım, geçiş ritüellerini insan yaşamına sundukları fayda açısından ele alırken; simgesel yaklaşım, ritüellerin insanın zihinsel tasavvurlarını nasıl simgeleştirdiği ve nasıl dramatize ettiği konularına yoğunlaşır. Bu iki yaklaşımın ortak noktası, geçiş ritüellerini dini gösterimler olarak değerlendirmeleridir.

Durkheim ve Van Gennep, geçiş ritüellerinin kutsal ve kutsal olmayan ayrımında gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir. Kutsal olan, dindışı varlıklardan ayrılmış olandır. Bir varlığın kutsal olana dönüşmesi için dini kurallar çerçevesinde bazı ritüellerden geçmesi gerekmektedir. Bir dine ait inanç ve ahlaki değerler; mitsel anlatılar ve bu anlatıların dramatize edilmiş hali olan ritüeller aracılığıyla varlıklarını sürdürürler (Durkheim, 2011; Van Gennep, 2011). Yorumsamacı bir antropolog olan Geertz de işlevselciler gibi ritüelleri “kutsal davranış” diye adlandırmıştır. Geertz, dini yalnızca metafizik ve törel bir olgu olarak görmez; ona göre dinin temel özelliği ahlakın kaynağı olmasıdır. Geertz’e göre din, bireyin kendi yaşamını yorumlamak ve davranışlarını düzenlemek için ortaya koyduğu anlamlardan oluşan bir sistemdir. İnsan yaşamını çevreleyen kültürel yapı, dünya görüşü ve dinsel görüşe ait anlamlar; simgeler içinde muhafaza edilerek varlıklarını korurlar. Din ve ritüeller karşılıklı olarak birbirini onaylar. Dini anlamlar haç, ay, kuş, yılan gibi simgeler içinde saklanarak varlıklarını devam ettirirler. Bu simgeler, mitlerle ilişkilendirilerek ritüeller vasıtasıyla dramatize edilirler (Geertz, 2010).

Simgeler kültüre ait anlamların taşıyıcısıdır. Simgeler, taşıdıkları bu anlamlar dışında sadece birer nesneye dönüşürler (Eliade, 2012). Bu olgu sadece nesnelere için değil, bazı davranış kalıpları için de geçerlidir. Örneğin; nazar boncuğu, üzerlik otu, yayla çiçeği vb. nesnelere yüklenen anlamlar kaldırıldığında ya da elma atma, yaşmak tutma, yeni doğmuş bebeği tuzlama vb. biçimindeki davranış kalıpları taşıdıkları dini düşünce ve toplumsal kurallar dışında ele alındığında anlamlarını yitirirler.

Kemah'a ait geçiş ritüelleri, bu çalışmada, yorumsamacı yaklaşıma göre analiz edilmiştir. Yorumsamacılık, "Bu söylenen ya da gözlenen ne anlama gelmektedir?" sorusuna yanıt arayan bir yaklaşımdır ve temelinde "anlam" vardır. Anlamın ön plana çıkarılması, bulguların kendi ortamlarında değerlendirilmesine bağlıdır. Verilerin anlamlandırılması ise öznel bir süreçtir. Bu nedenle verilerin anlaşılır kılınması gerekmektedir (Şimşek ve Yıldırım, 2013:53, 254-255). Niteliksel yöntemle çalışmış olduğum bu tezde, doğruluğu ya da yanlışlığı test edilmek üzere ortaya koyulmuş bir kuram ya da denence yoktur.

Bu çalışmada ele alınmış olan geçiş ritüellerinin çoğu unsuru İslam dinince belirlenen kutsal (helal), kutsal olmayan (haram) ayırımına ve eski dinlerden kalıt bazı inançlara dayanmaktadır. Ancak, bunlara yer yer daha dünyevi unsurlar da eşlik etmektedir (Örneğin; kutlamalara ilişkin ayrıntılar, giysiler vb.). İslam dininin kurallarına göre kutsal olmayan ya da günah (tabu) sayılan bazı olgular, ritüeller aracılığıyla kutsal olana dönüştürülmektedir. Bu uygulamanın en belirgin olanı imam nikâhıdır. İmam nikâhı öncesi birbirine dokunması dahi yasak olan bir çift, nikâhtan sonra dinen kutsanmış olarak birbirinin helali olmaktadır. Bu kutsama sürecinin yaşanmadığı durumlarda, örneğin kız kaçırma ve nikâhsız beraberliklerle kurulan ilişkiler haram sayılır. Nikâh yapılmadan yaşanan beraberlikler zina olarak kabul

edilir ve bunu yaşıyan çiftler dinen ve toplum önünde günahkâr sayılırlar. Dini onay, çoğu zaman toplumsal onay olarak görülmektedir.

Kız kaçıarak ve kuma getirmek suretiyle yapılan evliliklerde, dini kutsanma ve sosyal onay bulunmaz. Turner, toplumun herhangi bir alanında ortaya çıkan ve toplumsal barışı kesintiye uğratan bu tür olayları “sosyal drama” diye adlandırmıştır. Sosyal dramalar, sosyal düzeni kesintiye uğratar ve barışçıl ortamı yok eder. Bu tür olaylar, gruplar arasında düşmanlığa yol açabilir ve taraf yaratır. Taraflar arasında çıkan anlaşmazlıklar krize dönüşebilir. Ortaya çıkan kriz hali, yine taraflardan krize karşı olanlar vasıtasıyla çözüme kavuşturulmaya çalışılır (Turner, 1980). Bu çözüm ya da onarma sürecinde önce ritüeller devreye girer. Bu araştırmada ritüeller vasıtasıyla barışın inşa edildiği örneklerle karşılaşılımıştır. Bazı kız kaçırma olaylarında; bir krizi önlemek amacıyla ailelerin kaçırma olayını bilinçli bir şekilde göz ardı ettikleri ve bu olumsuz durumu “yoluyla yordamıyla” diye ifade ettikleri, ritüellerin doğal sıralamasını uygulayarak onarmaya çalıştıkları görülmektedir. Mahkemeye yansıyan kız kaçırma olayları da bulunmaktadır.

Kuma getirmek suretiyle yapılan evliliklerin dinen olmasa da sosyal açıdan bir kriz oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bir erkeğin karısıyla ilgili hiçbir sorunu yokken onun üstüne kuma getirmesi Kemahlıların kabul etmediği bir evlilik biçimidir. Özellikle Alevi kültüründe düşkünlük olarak kabul edilen bu durum; kuma getiren kişinin grup dışında bırakılmasına, dergâha alınmamasına yol açmaktadır. Kuma getirme yoluyla yapılan evliliklerde oluşan krizlerde, kız kaçırmada olduğu gibi bir onarıcı aşamaya varılmadığı ve böyle bir evliliğin ömür boyu sürebilen toplumsal ve yaşamsal bir sorun olarak kaldığı görülmektedir.

Bir erginlenme ritüeli olan sünnetin kökeni eski dini inançlara ve İslamiyet'e dayanmaktadır. Sünnet hakkında bilinen en eski ritüeller bereket tanrılarına yönelik olanlardır. Bu ritüellerde üreme organının bir bölümü kutsal güçlere sunulmaktadır. Sünnet uygulamasından sonra erkek çocuğu, toplumsal olarak yeni bir statü kazanır. Çocukluktan erkeklığe geçiş anlamı taşıyan bu yeni statü bazı kültürlerde yeni bir benlik ve başkalaşım (metamorfoz) olarak kabul edilir. Türk kültüründe ve Kemahlılarda sünnet, din ve töre açısından en katı uygulamalardan biridir. Sünnet geleneği, bir karşı koyuşa ya da tartışmaya meydan vermeyecek kadar güçlüdür (Boratav, 2003; Durkheim, 2011; Örnek, 2000).

Türk kültürü ve İslam dininin ortak inancı olan nazar, kıskançlıktan doğan kötü düşüncenin bir kişiye ya da nesneye yöneltilmesi ve ona zarar vermesidir. Nazara karşı alınan önlemlerin bazıları İslam dinine aittir. İslam dinine ait olan ya da bu dine atfedilen önlemler; lohusa kadının odasında Kur'an-ı Kerim bulundurmak ya da Kur'an'dan belli ayetleri okumaktır. Bazı önlemler ise muhtemelen Türklerin kabul etmiş oldukları eski dinlere aittir. Bu uygulamalar; tütsü vermek ve yüze kara sürmektir. Ayrıca, bazı nesnelere de nazardan korunmada etkili olduğu inancı hâkimdir. Bu nesnelere; nazar boncuğu, üzerlik ve sağıoul otudur. Yukarıda sayılan tüm önlemler katılımcıların inanç ve uygulamalarını yansıtmaktadır.

Bu çalışmada ele alınan bazı geçiş ritüellerinin dinsel kökeni bilinmemektedir. Bu ritüeller, Türklerin İslamiyet'ten önce kabul etmiş oldukları dinler ile Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Anadolu'da yaşamış çeşitli toplulukların dinlerine de ait olabilir (Artun, 2008; Boratav, 2003). Kemah köylerindeki bazı ritüeller, dini kökenleri ve anlamları açısından zor tanımlanmakla beraber hala uygulanmakta ve hala kutsiyetlerini muhafaza etmektedir. Katılımcılar bu gruba giren bazı uygulamaları "âdet" olduğu için yaptıklarını ifade etmişlerdir. Söz konusu ritüellerin bazıları ise İslamiyet'e atfedilmektedir. Kemah köylerinde

bu grupta değerlendirilebilecek âdet ve uygulamalar Şunlardır: Bebeğin güzel olması için yapılan uygulamalar, göbek bağını gmmekle ilgili uygulamalar, bebeği tuzlamak, bebeği ve gelini kırklamak, bebeğe sarı yazma bağlamak, kına yakmak, gelin ağlatmak, kırmızı duvak örtmek, saçı saçmak, elma atmak, gelin almada yapılan uygulamalar, yüz görümlüğü, ölünün ardından kutsal sayılan günler, yas tutmak.

Dini inancın eyleme dönüşmesiyle ortaya çıkan ritüeller, sosyal yaşama yansayan yanları ile de önem kazanırlar. Ritüeller; toplumsal birliğin inşa edilmesine, toplumsal aidiyetin pekiŐtirilmesine ve akrabalık bağlarının kurulmasına aracılık ederler. Sosyal yaşamın düzenini sağlayan geçiş ritüellerinin her biri belli bir amaç için hazırlanmaktadır (Bateson, 1958; Durkheim, 2011; Malinowski, 2000). Bu çalışmada ritüellerin toplumsal yaşama yansayan ve onu düzenleyen yanını örnekleyen uygulamalar Şöyle sıralanabilir: Bazı sanal akrabalıklar (sünnet ritüellerindeki kirvelik ve düğün ritüellerindeki musahiplik, vekillik, sağdıçlık ve yengelik), misafir ağırlama, ritüellerde yemeklerin ortaklaşa piŐirilmesi ve dağıtılması, düğünlerde hediye verilmesi, kadının haklarını korumaya yönelik bir uygulama olarak mihr tutanağı düzenlenmesi... Ayrıca, kirvelik ve kirvelik vasıtasıyla oluşturulan sanal akrabalıklar da toplumsal dayanışma rneği olarak ele alınabilir.

Ritüeller; müzik, dans, resim ve heykel gibi sanat dallarının ortaya çıkmasında etkili olmuşlardır (Raglan 2004). Anadolu köylüsünün ortaya koyduğu dramatik oyunlar da muhtemelen bu topraklarda yaşamış toplumların inançlarına ait mit ve ritüellerin kalıntısıdır (And, 1975). Ülkemizin her bölgesinde olduğu gibi Kemah köylerinin geçiş ritüelleri içinde de halk oyunları, köy seyirlik oyunları ve cirit yer almaktadır. Kendine özgü fiğr, tema ve kurallarla ortaya koyulan bu gösterimleri yalın (primitif) sanat ve spor gösterileri olarak tanımlamak mümkündür.

Van Gennep (1960), geçiş ritüellerini; benzerlik gösteren aşamaları üzerinden tanımlamıştır. Van Gennep'e göre bütün geçiş ritüelleri üçlü bir şemayı (ayrılma, geçiş ve birleşme) izleyerek gerçekleştirilmektedir. Bu aşamalar simgesel ve toplumsal anlama sahiptirler. Kemah'a ait geçiş ritüellerindeki bazı uygulamaların ifade biçimi antropoloji literatüründe olduğu gibi kişinin bir sosyal statüden diğerine geçişini vurgulamaktadır. Örneğin; evlilik için kullanılan "başı bağlandı,", "od, ocak sahibi oldu", "çoluk çocuğa karıştı" ve sünnet için kullanılan "er oldu", "erkek oldu", ölüm için kullanılan "fani dünyadan göçtü" ifadeleri gibi.

Van Gennep (1960) ve Bateson (1958) geçiş ritüellerinde "ilk" olanın daha çok önemsendiğini ifade etmişlerdir. Kemah'a ait geçiş ritüellerinde de aynı özelliği görmek mümkündür. Örneğin; ilk bebeğin (özellikle erkek bebeklerin), ilk evlilik, büyük erkek çocuğun sünneti ve düğünü gibi ritüellerin daha fazla önemsendiği söylenebilir. İlk defa düzenlenen ritüellerde genellikle bütün imkânlar seferber edilirken; ikincilere aynı önem verilmemektedir. Özellikle ikinci evlilikler için ritüel yapılmadığı, yapılsa bile ritüelin bazı aşamalarının uygulanmadığı görülmektedir.

Kemah ritüellerinde eskiden ailedeki hiyerarşiyi belirleyen ve huzuru sağlayan âdetler olarak görülmekle beraber, bugünkü algıyla kabul görmeyen iki uygulama bulunmaktadır: Gelinlik etmek ve yaşmak tutmak. Gelinlik etmek; aile büyüklerine karşı kesin bir itaati, yaşmak tutmak ise onlarla konuşmamayı gerektirmektedir. Bazı katılımcılar tarafından saygı ifadesi olarak nitelendirilen bu âdetler, kadının ikincil konumunu gösteren uygulamalar olarak da görülebilir.

Kemah geçiş ritüelleri için bilgisine başvurduğumuz katılımcılar kendi yaşam öykülerini ve ritüellerin bilgisini aktarırken, aynı zamanda geçmiş ve gelecek arasında bir bağ kurulmasına aracı olmuş ve toplumsal belleğe katkı sunmuşlardır.

Sosyal olaylar ve doğal afetlerin ortaya çıktığı dönemlerde geçiş ritüellerinin normal seyirinin dışına çıktıkları görölmektedir. Düğün ve sünnet ritüellerinin eğlencesiz olması, toplu cenaze törenleri yapılması vb. Ayrıca ekonomik koşullar da ritüel uygulamalarına doğrudan yansımaktadır.

Dinde günah sayılan bazı olgular seküler alana da yansımıştır. Örneğin; ülkemizdeki hukuk kuralları resmi nikâhı zorunlu kılmış; kız kaçırmaı suç kapsamına almış ve kürtajı (belli siyasi iktidarlara bağlı olarak) yasaklamıştır.

Sonuç olarak bu bölümde, Kemah'a ait geçiş ritüelleri, temel olarak anlamları ve uygulamalarına etki eden değerler açısından ele alınıp incelenmiş ve bu ritüellerin antropoloji disiplininin kavramları ile nasıl ifade edilebileceği tartışılmıştır.

## 7. SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu araştırmanın amacı, Kemah köylerine ait geçiş ritüellerinin (doğum, sünnet, evlilik ve cenaze) özelliklerini tespit etmek ve bu özellikleri sosyal antropoloji disiplininin kavramlarıyla yorumlamaktır. Araştırma, Kemah ve İstanbul olmak üzere iki alanda gerçekleştirilmiş; görüşmeler 5 Şubat 2010-28 Ağustos 2011 tarihleri ve 2015 Temmuz-Ağustos ayları arasında yapılmıştır. Çalışma kapsamında Kemah köylerinde 31 ve İstanbul'da 13 olmak üzere toplam 44 kişi ile mülakat yapılmıştır. Ayrıca, 9 geçiş ritüeli katılımcı gözlem yöntemiyle izlenmiştir. Bu çalışma antropoloji disiplininin temel araştırma yöntemlerinden biri olan niteliksel araştırma tekniklerinden derinlemesine mülakat ve katılımcı gözlem yoluyla gerçekleştirilmiştir. Araştırma grubu ise kartopu örneklem yöntemiyle oluşturulmuştur.

Araştırma bulguları; Kemah ve İstanbul'da yaşayan Kemahlılar'ın gerçekleştirdikleri doğum, sünnet, evlilik ve cenaze ritüellerinin özelliklerini ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Bu ritüellerin Kemah köylerindeki uygulamalarında zaman içinde ortaya çıkan bazı değişimler ile İstanbul'a göç ederek burada daha farklı kültürel pratiklerle karşılaşan Kemahlıların ritüellerini ne şekilde dönüştürdükleri hakkında da bilgi sağlanmıştır. Katılımcıların her birinin kendi yaşamlarına ait ritüeller ile günümüzdeki ritüel uygulamalarını karşılaştırmalı olarak anlatması, ritüel uygulamalarının geçmişi ve bugünü hakkında doğal bir değerlendirmeyi de beraberinde getirmiştir.

Geçiş ritüelleri üzerine yapılan çalışmalar, belli bir yöreye ait kültür envanterlerinin oluşturulmasına doğrudan katkı sunmaktadır; çünkü geçiş ritüelleri başta din ve ahlak

sistemleri olmak üzere birçok kültürel ve sosyal olguyu bünyesinde barındıran dinamik öğelerdir. Geçiş ritüellerinin sahip olduğu bu dinamizm, bir yandan değişen olgulara uyum sağlamasına olanak tanırken, diğer bir yandan da eskinin unutulmasına yol açmaktadır. Oysa kültür olgusu ancak geçmiş ve bugünü ile ele alındığında anlamlı olabilmektedir. Ayrıca, günümüze ait değerlendirmeler yapabilmek için geçmişi bilmek gerekmektedir. Bu nedenlerle, diğer tüm sözlü kültür öğeleri gibi geçiş ritüellerinin de tespit ve analiz edilmesi Türk kültürüne katkılar sunacaktır. Halkbilimi alanında çeşitli çalışmalar yapan Boratav ve Örnek de görece özgün olanın tespit edilmesi ve arşiv çalışması yapmanın önemine dikkat çekmişlerdir.<sup>76</sup>

Geçiş ritüellerinin geçmişteki görünüşleri ve değişimleri konusunda çalışmak isteyen araştırmacılara, derinlemesine mülakatın, ritüelleri çalışmada en uygun yöntem olduğu bir öneri olarak sunulabilir. Sadece günümüzdeki geçiş ritüellerini çalışmak isteyenler içinse katılımcı gözlem daha uygun olacaktır. Katılımcı gözlem yoluyla yapılacak araştırmalarda ritüelleri izlemenin uzun bir zamana yayılabileceğini ve bir ritüelin tüm aşamalarını izlemenin neredeyse mümkün olmadığını göz önünde bulundurmak gerekir. Benzer bir çalışmada sadece tek bir ritüeli seçmek zaman ve imkânlar açısından daha isabetli görünmektedir.

---

<sup>76</sup> Pertev Naili Boratav'ın *Yüz Soruda Türk Folkloru* (2003) adlı kitabında dış etkenlerden korunmuş ve canlı kalmış bölgelerde araştırma yapmanın, yeni yaşam şartlarının etkilediği ortamlardaki yozlaşmış geleneklerle karşılaştırma yapma imkânı yaratabileceği gibi toplumbilim, toplum psikolojisi alanlarına da ışık tutabileceği fikrini öne sürmüştür.

Sedat Veyis Örnek'in *Türk Halk Bilimi* (2000) adlı eserinde Türk Halkbilimi alanında yapılan çalışmaların 1920'li yıllardan başlayarak çeşitli birimler tarafından ele alındığını ama hala bir arşiv çalışması yapılamadığını ifade etmiştir.

## KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü* . Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Acıpayamlı, O. (1992). Türkiye'de Ad Koyma Folklorunun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi. K. B. Müdürlüğü (Dü.), *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, içinde 4, s. 1-15. Ankara: Ofset Retromat Matbaası.
- Adivar, H. E. (2007). *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul : Can Yayınları.
- Altuntek, S. (2012, 12 17). Altuntek, N. S. (2010 Haziran). Şanlıurfa İli Bediüzzaman Mezarlığı Yazıtlarındaki “Uçmak” ve “Kapı” Metaforları Üzerine Bir Simgesi. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1, s. 15-32.
- And, M. (1962). *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*. İstanbul: Elif Yayınları.
- And, M. (1975). Dramatik Köylü Oyunları Açısından Muharrem, Aşure ve Taziye. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*(6), s. 49-77.
- Artun, E. (2008). *Halk Kültürü Araştırmaları* . İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Çeviren: Ayşe Tekin.
- Aydın, S. (2003). K. Emiroğlu, & S. Aydın içinde, *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Başgöz, İ. (1986). Ağıtlar Üzerine. İ. Başgöz içinde, *Folklor Yazıları* (s. 245-251). 1986: Adam Yayınları.
- Başbüyük, A. (2004). Doğal Süreçlerin Ortaya Çıkardığı Tarihin Önemli Bir Stratejik Noktası Kemah (Erzincan) Kalesi. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 9(11), s. 353-368.
- Başbüyük, A. (2004). *Kemah İlçesi'nin Coğrafyası*. Ankara : Nobel Basımevi.
- Başbüyük, A., & Gül, A. (2011). *Bir Tarihi Coğrafya İncelemesi*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.
- Bateson, G. (1958). *Naven*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Beşikçi, İ. (1969). *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)* . Ankara: Doğan Yayınevi .
- Boratav, P. N. (2003). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Mas Matbacılık.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Çeviren: Alaeddin Şenel.
- Çiğ, İ. (2010). *Ortadoğu Uygarlık Mirası-1* . İstanbul: Kaynak Yayınları .
- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları* . Ankara: Akçağ Basım Yayımlar Pazarlama A.Ş. .

- Devellioğlu, F. (1998). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları.
- Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Ankara: Kalkan Matbaacılık, Çeviren: Fuat Aydın.
- Eliade, M. (2009). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Çeviren: Lale Arslan.
- Eliade, M. (2012). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Çeviren: Ali Berktaş.
- Emiroğlu, K. (2003). K. Emiroğlu, & S. Aydın içinde, *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Erdentuğ, N. (1968). *Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ersoy, R. (2002). Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller. *Milli Folklor*(54), s. 86-101.
- Erzincan Valiliği*. (2016, 04 30). erzincan gov. tr: <http://www.erkincan.gov.tr/ilcelerimiz/kemah/> adresinden alınmıştır
- Esen, A. ř. (1986). *Anadolu Türküleri*. Ankara: Kültür Yayınları.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. İstanbul: Payel Yayınevi, Çeviren: Mehmet H. Doğan.
- Geertz, C. (2007). *Yerel Bilgi*. (K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, Çeviren: Kudret Emiroğlu.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. (H. Gür, Çev.) Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, Çeviren: Hakan Gür.
- Goffman, E. (2012). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. İstanbul: Metis Yayınları, Çeviren: Barış Cezar.
- Gökalp, Z. (12 Aralık 2012). *Türk Medeniyeti Tarihi (Yukarıki ve Aşağıki Tabakalar)*. E-Kitap- <https://books.google.com.tr/books?id:ÖtükenNeşriyatA.ř.>
- Gürkaynak, N. (1999). Erzincan'ın Kemah İlçesi Üzerine Monografik Çalışma . <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/tezler4.shtml>.
- Gürsoy, A. (2004). Antropoloji, İnsan Yerleşimleri ve Etik. ř. Ural, F. U. Sönmez, & A. şentürer (Dü) içinde, *Etik-Estetik* (s. 12-21). İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları .
- Güvenç, B. (2003). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Harris, M. (1999). *Theories of Cultura in Postmodern Times* . USA: AltaMira Press.
- Işıldar, S. (1991). Erzincan'ın Kemah Kazasının Dedek Köyünde Geçiş Törenleri Uygulama ve İnançlar . <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/tezler4.shtml>.
- Kalkandelen, H. (2008). Türkçemizde Kullanılan Kişi Adları. *AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(2), s. 57-78.

- Kaya, A. (2007). Çokkültürcülükten Kültürlerarasılığa: Farklılık İçinde Bütünlük. *Toplum ve Konferans Yazıları No: 15* (s. 1-30). İstanbul: <http://stk.bilgi.edu.tr/docs/AYHANKAYA.pdf>.
- Kemali, A. (1992). *Erzincan: Tarihi, Coğrafi, Toplumsal, Etnografi, İdari, İhsai İnceleme Araştırma Tecrübesi*. İstanbul: Kaynak Yayınları .
- Kıray, M. (1999). *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kolukırcık, S., & Saraç, İ. H. (2010). Farklı Dini Gruplarda Kirvelik Geleneği: Sanal Akrabalığın Dönüşümü Üzerine Bir Araştırma. *Zeitschrift für die welt der Tüken*, 2(1), s. 217-232.
- Kottak, C. P. (2002). *İnsan Çeşitliliğine Bakış*. Ankara: Ütopya Yayınevi, Çeviren: Çeviren: Serpil N. Altuntek; Balkı Aydın-Şafak; Dilek Erdal vd.
- Kuçuradi, İ. (2003, Ocak). Etik ve Etikler. *Türkiye Mühendislik Haberleri Dergisi*(423), s. 7-9.
- Kudat, A. (1974). *Kirvelik*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Kurt, Y. (1997). "*Bir Derkenar*". Ankara: Kemah Birliği Yayınları .
- Küçükyağcı, N. (2003). *Bucakların İşlevsizleştirilmesinde Merkezin/Merkez Siyasetin Rolü*. Ankara: E-Kitap, <http://www.igb.gov.tr> (10.05.16) .
- Kümbetoğlu, B. (2008). *Sosyal Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Leach, E. R. (1955, Aralık). 199. Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage. *Man*, s. 182-186.
- Levi-Strauss, C. (2013). *Mit ve anlam*. İstanbul: İthaki Yayınları, Çeviri: Gökhan Yavuz Demir.
- Malinowski, B. (2000). *Büyük, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Çeviren: Saadet Özkal.
- Mauss, M. (2006). *Sosyoloji ve Antropoloji*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, Çeviren: Özcan Doğan.
- McGee, R. J., & Warms, R. L. (1999). *Anthropological Theory: An Introductory History*. California: Mayfield Publishing Company.
- Mintzuri, H. (1998). *Armıdan Fırat'ın Öte Yanı* . İstanbul : Aras Yayıncılık.
- Miroğlu, İ. (1990). *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Nalbantoğlu, G. (2010). Fotoğraf .
- Neyzi, L. (2011). *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekanları*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Çeviren: Mehmet Emin Özcan.
- Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

- Örnek, S. V. (1981). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* . Ankara : Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi .
- Örnek, S. V. (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öz, B. (1997). *Aleviliğe İftiralara Cevaplar* . İstanbul: Can Yayınları .
- Özbudun, S. (2003). K. Emiroğlu, & S. Aydın içinde, *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özdemir, N. (2009). Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri ile Kültürel Miras Yönetimi İlişkileri. *Milli Folklor*, 21(84), s. 73-86.
- Özen, M., & Özgör, B. (2006). Höllük; Bir Anadolu Gerçeği. *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 2(13), s. 131-133.
- Patton, M. (1990). *legacy.oise.utoronto*. <http://legacy.oise.utoronto.ca/research/field-centres/ross/ctl1014/Patton1990.pdf> adresinden alınmıştır
- Raglan, L. (2004). Mit ve Ritüel. *Milli Folklor*, 187-194.
- Sağlam, T. (2007). İbsen'den Beckett'e Uzamın Dönüşümü. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* , 53-62.
- Sancar, M. (2010). *Geçmişle Hesaplaşma*. İstanbul : İletişim Yayınları.
- Schechner, R. (2002). *Performance Studies: An Introduction* . London and Newyork: Routledge Taylor& Francis Group.
- Schechner, R. (2009, Kasım). Performans ve Sosyal Bilimler. (A. Sönmez, F. Güllü, & M. Göksel, Dü) *Mimesis*(16), s. 81-83.
- Smith, P. (2005). *Kültürel Kuram*. İstanbul: Babil Yayınları, Çeviren: Selime Güzelsarı; İbrahim Gündoğdu.
- Spradley, J. P. (1979). *Ethnographic Interview* . USA: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Şimşek, H., & Yıldırım, A. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Matbaası.
- Tekeli, İ. (2013 ). Türkiye'de Bölge Planlamanın Öyküsü ve Beşeri Coğrafyayla İlgisi Üzerine. *Beşeri Coğrafya Dergisi*, 39-50.
- Tezcan, M. (1982). Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama. *Ankara Üniversitesi Dergi Yayınları*, 15(1), s. 117-129.
- Tezcan, M. (1998). *Türk Kültüründe Başlık Parası Geleneği (Kültürel Antropolojik Yaklaşım)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları .
- Thomson, P. (1999). *Geçmişin Sesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Çeviren: Şehnaz Layıkel.
- Tokmak, Y. (2009). Balıkesir ve Çevresinde Kına Folkloru Üzerine Derlemeler ve İncelemeler. *(Yayınlanmamış yüksek lisans tezi)* .

[http://dspace.balikesir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1997/Yasemin\\_Tokmak.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://dspace.balikesir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1997/Yasemin_Tokmak.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

*Tubitak*. (2016, 04 28). [tubitak.gov.tr](http://www.tubitak.gov.tr):

[http://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/247\\_sayili\\_bk\\_islenmis\\_hali.pdf](http://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/247_sayili_bk_islenmis_hali.pdf) adresinden alınmıştır

Turner, V. (1973, Mart 16). Symbols in African Ritual. *Science*, 179, s. 1100-1105.

Turner, V. (1980, Autumn). Social Dramas and Stories about Them. *Critical Inquiry*, 7(1), s. 141-168.

Turner, V. (1999). Sybolms in Ndenbu Ritual. R. J.-R. Warms içinde, *Anthropological Theory* (s. 441-458). California : Mayfield Publishing Company .

*Türk Dil Kurumu*. (2016). Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü:

[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bilimsanat&view=bilimsanat&kategoriget=terim&elimeget=performans&hngget=md](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&view=bilimsanat&kategoriget=terim&elimeget=performans&hngget=md) adresinden alınmıştır

*Türk Dil Kurumu*. (2016). Güncel Türkçe Sözlük:

[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&view=gts](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts) adresinden alınmıştır

*Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, Yerel Net Yerel Yönetimler Portalı*. (tarih yok).

[yerelnet.org.tr](http://www.yerelnet.org.tr): [http://www.yerelnet.org.tr/ilceler/ilce\\_nufus.php?ilceid=198511](http://www.yerelnet.org.tr/ilceler/ilce_nufus.php?ilceid=198511), adresinden alınmıştır

Üstünova, K. (2011). Erzurum Düğünlerinde 'Elma Atma' Geleneği. *Milli Folklor*, 23(90), s. 146-155.

Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. USA: Chicago Press.

Van Gennep, A. (2011). Folklor. P. N. Boratav içinde, *Halk Edebiyatı Dersleri* (s. 148-215). İstanbul: Tarih Vakfı.

Wulf, C. (2009). *Tarihsel Kültürel Antropoloji*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Yeşil, Y. (2014). Türk Dünyası'nda Geçiş Dönemi Ritüelleri Üzerine Tespitler. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 117-136.

## EKLER

### Ek A. Tez Metninde Geçen Kemah Ağzına Ait Bazı Sözcükler

Kemah ağzında, TDK sözlüklerinde bulunmayan ya da bulunduğu halde Kemah ağzındaki kullanımından farklı anlam taşıyan bazı kelimeler aşağıda verilmiştir:

Asma: Bakırdan yapılan geniş su kabı. Orta boy asmaya bakraç, en küçüğüne ise sitil denilmektedir.

Assap: Nişan

Balyan: Erkek aşçı.

Basmaca: Kayısı kurusu.

Bastık: Kayısı ya da dut marmeladının bezlere serilip kurutulmasıyla elde edilen kuru yemiş.

Bebbuk: Guguk kuşu.

Beh: Sözlenme

Bişi: Yağda pişirilen bir tür ekmek.

Çağ: Yatak odalarında banyo yapmak için kullanılan ahşap tekne.

Çaput: Kumaş parçası.

Çar: Evli kadınların başlarına örttükleri uzun, bele kadar inen, beyaz yazma.

Çemiç: Dut kurusu.

Çırpık: Evlerin dış duvarlarını boyamakta kullanılan toprak, kireç karışımı madde.

Cırnakca: Yazmaların yanına yapılan oyalarda kullanılan küçük pullar.

Dastar: İnce kilim.

Deme/Hane: Ölen kişinin yaşamını anlatarak anma.

Düğürcü: Davetli.

Ehram: Kadınların giydiği çarşafa benzer üstlük.

Fitoz: Bir tür baş örtüsü

Göğermek: Morarmak

Guzlacı: Hamile (genellikle hayvanlar için kullanılır).

Guzzikli: Kambur.

Heder olmak: Kişinin kendini kaybolmuş, yok olmuş hissetmesi.

Henek: Şaka

Herik: baca.

Herslenmek: Birine kızmak.

Hedik: Haşlanmış buğday.

Hınik: Kesik kesik konuşan.

İncelme: Nezaket

Kâr basmak: Evlenecek kızın yüzüne çeşitli şekillerde yapılan süslemelere verilen ad.

Karambuk/karamuk: Bir tür yabancı bitki.

Kepenek: Kelebek.

Keyveni: Aşçı.

Kolik: Kısa, küçük.

Kömbe: Ceviz içinin kayısı marmeladına batırılıp kurutulmasıyla elde edilen kuru yemiş.

Kurun: Kurna, tahtadan oyulmuş su kabı.

Lavik /Şivan: Ağıt.

Loğ: Baca toprağını sıkıştırmakta kullanılan silindir taş.

Merek: Kuru ot ve odun doldurulan yer.

Örtme: Evlerin girişinde bulunan balkon/pergola benzeri bölüm.

Porik/Kekül: Yanak hizasında kesilmiş saç, kâkül.

Poşa: Elekçi olarak da adlandırılan gezici çerçiler.

Poççik: Halayın sonunda oynayan; art, geri.

Sal taşı: Tabut koyulan yüksekçe taş.

Sağoul: Dağlarda ve yaylalarda yetişen sarı çiçekli bir kır bitkisi.

Sitil: Küçük bakır bakraç.

Sırın: Ekmek, yoğurt ve etle yapılan bir tür yemek.

Sıyırğa: Kar temizlemeye yarayan tahta kürek.

Tav: Olacak şey değil anlamında kullanılan bir ünlem.

Telek: Kuş tüyü.

Tepelik/ Taç orta: Genellikle gümüşten yapılan, işlemeli bir tür başlık.

Tevük: Bir tür kızak.

Tilkici: Düğünlerde davetiye dağıtan kişi.

Üzerlik: Bir tür kır bitkisi.

Vala: İpekten yapılan baş örtüsü.

Yalı: Bir tür halay.

Yatak: Genellikle kendine ait bir banyo (çağ) ve avlusu olan yatak odası.

Yeğdir: Tüm gücüyle (bağırarak).

Yol: Hediye.

## **Ek B. Mülakat Rehber Formları**

### **B.1. Erkek Katılımcılar İçin Mülakat Rehber Formu**

#### **B.1.1. Doğum**

1. Eşinizin hamileliği ve doğumla ilgili hatırladıklarınız nelerdir? (Eşinin kaç doğum yaptığı/ İlk çocuğun doğumu hakkında hatırlananlar/ Çocuğun cinsiyetiyle ilgili beklentiler/ Kısırlığı gidermek için yapılanlar/ Gebelikte kaçınılan davranışlar/ Düşük/ Kürtaj / Kürtaj hakkında düşünceler)

2. Eşinizin hamilelik döneminde sizinle ve ailenizle ilişkisi hakkında bilgi verir misiniz? (Eş ve ailenin çocuğun cinsiyetiyle ilgili beklentisi/Gebelik döneminde ailenin tavrı/ Sorumluluklardaki değişiklikler/ Eşin doğum yapılacak yer hakkında yönlendirme yapıp yapmadığı/ Doğum yerini tercih etme durumu)

3. Doğum sonrası yaşadıklarınızı anlatır mısınız? (Eşin loğusalık dönemini nasıl geçirdiği/ Yakınların çocuk görmeye gelirken uymak durumunda olduğu kurallar/ Ninni söyleyip söylemediği/ Ninnilerin çocuklar üzerindeki etkisi)

4. Doğumla ilgili inanışlarınız nelerdir? (Çocuğun göbeğinin kesilip gömülmesiyle ilgili inanışlar/ Ad verme âdet ve inanışları/ Göbek adı/ Varsa bu isimlerin hangi düşünceyle verildiği/ Takma ad/ Nazar/ Çocukları nazardan korumak için alınan önlemler)

5. Eşinizin doğumunda buldunuz mu?

6. Bu soruların dışında gebelik ve doğumla ilgili söylemek istediğiniz bir şey var mı?

### **B.1.2. Düğün**

1. Evlilik ve evlilik öncesi âdetlerinizi anlatır mısınız? (Evlilik yaşı/ Görücü usulüyle evlenip evlenmediği/ Kız isteme âdetleri/ Söz kesme/ Nişan/ Nişan ve söz kesmede hediyeleşme)

2. Düğün töreniyle ilgili âdetlerinizi anlatır mısınız? (Düğün törenin kararı nasıl verilir?/ Başlık parası/ Hediye/ Kına gecesi/ Kına gecesinde söylenen türküler/ ağıtlar/ Kına türküleriyle gelinin ağlatılmasının amacı/ Neler hissedildiği/ Nikâh töreni/ Dini nikâh/ Damatlık/ Gerdek gecesinde uyulması gereken kurallar/ Bekâretle ilgili inanışlar/ Oyun ve türküler)

3. Nikâh töreninde sakınılması gereken şeyler var mıdır?

4. İlk ve ikinci evlilik törenleri arasında fark var mıdır? Varsa nelerdir?

5. Evlendikten sonra gelin ve damadın uymak zorunda olduğu kurallar nelerdir?

### **B.1.3. Sünnet Düğünü**

1. Sizin ya da çocuğunuzun sünnet düğününü anlatır mısınız? (Sünnet töreni, size korkulu bir gerekliliği mi, yoksa eğlenceli bir töreni mi anımsatır?/ Sünnet töreni öncesinde yapılan hazırlıklar/ Sünnet düğünüyle ilgili inanışlar/ Sünnet töreninde yapılan eğlenceler/ Toplu sünnetin yapılıp yapılmadığı/ Toplu düğünde akrabalığın rolü/ Kirvelik)

#### **B.1.4. Cenaze**

1. Bir kişinin öleceğini düşündüren nedenler nelerdir? (Bir kişinin öleceği kanaatine varıldığında bu durum kabullenilir mi, yoksa bir çözüm bulmaya çalışılır mı?)
2. Ölüm sonrası yapılan işlemler nelerdir? (Ölümün duyurulması/ Ölüyü hazırlama/ Ölüm sonrası önemli günler/ Ölü yemeği – veriliyorsa anlamı/ Başsağılığına gelenlerin ölü sahibini hangi sözlerle avuttuğu, acısını paylaştığı)
3. Yas tutma ölen kişinin yaşı ve konumuna göre değişir mi? Kişiye göre anlatır mısınız?
4. Ağıtlar ne zaman söylenir ve sözleri ölene göre değişir mi?
5. Mezar taşına neler yazılır, şekillerinin bir anlamı var mıdır?
6. Yaşlanıp öleceğini hissederek köye dönenler var mı? (Gurbette ölenler nereye gömülür?)

#### **B.2. Kadın Katılımcılar İçin Mülakat Rehber Formu**

##### **B.2.1. Doğum**

1. Hamilelik ve doğumla ilgili hatırladıklarınız nelerdir? (Doğum sayısı/ İlk doğum hakkındaki düşünceler/ Çocuğunuz cinsiyetiyle ilgili beklentiler/ Kısırlık söz konusu ise gidermeye yönelik yapılanlar/ Gebelikte nelerden kaçındınız?)
2. Hamilelik döneminizde ailenizle ilişkiniz hakkında bilgi verir misiniz? (Çocuğun cinsiyetiyle ilgili eş ve ailenin beklentisi/ Gebelikte ailenin tavrı/ Sorumluluklarda değişiklik

olup olmadığı/ Doğum yapacağınız yer hakkında ailenin yönlendirme yapıp yapmadığı/ Doğum yerini tercih etme durumunun olup olmadığı)

3. Doğum sonrası yaşadıklarınızı anlatır mısınız? (Loğusalık dönemini nasıl geçtiği/ Yakınlarının çocuk görmeye gelirken uymak durumunda olduğu kurallar/ Çocuğuna söylediğiniz ilk ninni/ Ninnileri kimden öğrendiği ve çocuklar üzerinde olumlu etkileri olup olmadığı)

4. Doğumla ilgili inanışlarınız nelerdir? (Çocuğun göbeğinin kesilip gömülmesiyle ilgili inanışlar / Çocukların adını kimin koyduğu/ Bu konudaki âdet ve inanışlar / Göbek adı - varsa bu isimlerin hangi düşünceyle verildiği/ Çocuklara takma isim verilip verilmediği/ Takma adı/ Nazar inancı/ Nazardan korumak için alınan önlemler)

5. Kendi doğumunuz haricinde bir doğumda bulundunuz mu?

6. Bu soruların dışında gebelik ve doğumla ilgili söylemek istediğiniz bir şey var mı?

### **B.2.2. Düğün**

1. Evlilik ve evlilik öncesi âdetlerinizi anlatır mısınız? (Evlilik yaşı/ Görücü usulüyle evlenip evlenmediği/ Kız isteme âdetleri/ Söz kesme âdetler/ Nişan/ Nişan ve söz kesmede hediye)

2. Düğün töreniyle ilgili âdetlerinizi anlatır mısınız? (Düğün töreninin nasıl yapılacağına erkeğin ailesi mi belirler yoksa her iki aile birlikte mi karar verirler?/ Başlık parası/ Hediye/ Kına gecesi âdetleri/ Kına gecesinde söylenen türkü ve ağıtlar/ Kına türküleri ve gelinin ağlatılması/ Kına gecesinin hissettirdikleri/ Nikâh töreni/ Dini nikâh/ Gelinlik /Gerdek gecesinde uyulması gereken kurallar/ Bekâretle ilgili inanışlar/ Oyun ve türküler)

3. Nikâh töreninde sakınılması gereken şeyler var mıdır?

4. İlk ve ikinci evlilik törenleri arasında fark var mıdır? Varsa nelerdir?

5. Evlendikten sonra gelin ve damadın uymak zorunda olduğu kurallar nelerdir?

### **B.2.3. Sünnet Düğünü**

1. Çocuğunuzun sünnet düğününü anlatır mısınız? (Sünnet töreni sizce korkulu bir gerekliliğı mi, yoksa eğlenceli bir töreni mi anımsatıyor?/ Sünnet töreni öncesinde aile olarak yapılan hazırlıklar/ Sünnet düğünüyle ilgili inanışlar/ Sünnet töreninde yapılan eğlenceler/Toplu sünnetin yapılıp yapılmadığı/ Toplu düğünde akrabalığın rolü/ Kirvelik)

### **B.2.4. Cenaze**

1. Bir kişinin öleceğini düşündüren nedenler nelerdir? (Bir kişinin öleceğı kanaatine varıldığında bu durum kabullenilir mi, yoksa bir çözüm bulmaya çalışılır mı?)

2. Ölüm sonrası yapılan işlemler nelerdir? (Ölümün duyurulması/ Ölüyü hazırlama/ Ölüm sonrası önemli günler/ Ölü yemeğı – veriliyorsa anlamı/ Başsağılığına gelenlerin ölü sahibini hangi sözlerle avuttuğı, acısını paylaştığı)

3. Yas tutma ölen kişinin yaşı ve konumuna göre değışir mi? Kişiyeye göre anlatır mısınız?

4. Ağıtlar ne zaman söylenir ve sözleri ölene göre değışir mi?

5. Mezar taşına neler yazılır, şekillerinin bir anlamı var mıdır?

6. Yaşlanıp öleceğini hissederek köye dönenler var mı? (Gurbette ölenler nereye gömülür?)

## Ek C. Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölüm Başkanlığından Alınan İzin Yazısı



T.C.  
YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ  
FEN - EDEBİYAT FAKÜLTESİ  
ANTROPOLOJİ BÖLÜMÜ

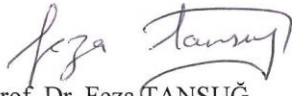
15.06.2010

SAYI : B.30.2.YTÜ.0.10.10.00.4000/290  
KONU: Sevgi PEKER Hk.

### İLGİLİ MAKAMA;

Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Anabilim Dalı Doktora öğrencimiz 264009006 numaralı Sevgi Peker tez konusu "Erzincan, Kemah Köylerin Geçiş Törenleri: Doğum, Düğün, Ölüm adlı tez çalışmasını yürütmek üzere Kemah köylerinde üç ay boyunca araştırma amaçlı görüşmeler yapması gerektiği konusunu bilginize sunarım.

Saygılarımla,

  
Prof. Dr. Feza TANSUĞ  
Antropoloji Bölüm Başkanı

## Ek D. İzin ve Açıklama

Ben, Yeditepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü doktora öğrencisi Sevgi Peker. Burada “Erzincan, Kemah Köylerinde Geçiş Ritüelleri (Doğum, Sünnet, Evlilik ve Cenaze): Antropolojik Bir Analiz“ adlı doktora tezime yönelik araştırma yapmak üzere bulunmaktayım. Bu konuda hazırlanmış sorulara vereceğiniz yanıtlar sadece ve kesinlikle tez kapsamında kullanılacaktır. Adınız ve ses kayıtlarınız tarafımda gizli tutulacaktır. Araştırmanın herhangi bir aşamasında görüşmeden çekilme hakkınız bulunmaktadır. Araştırmada yer alan soruları yöneltmek ve yaşam hikâyelerinizi öğrenmek için izninizi rica ediyorum.

Görüşmeci: Sevgi Peker

Katılımcını Adı Soyadı:

Görüşme Tarihi:

Görüşme Yeri:

Görüşme Süresi:

Doğum Yeri:

Yaşı:

Eğitimi:

Medeni Hâli:

Mesleği:

Yaşadığı Yer:

## Ek E. Kemah'ta Değişen Akrabalık İsimleri

Kemah köylerinde kullanılan bazı akrabalık adları zaman içinde değişmiştir. Yaşları 60'ın üstünde olan ve köyde yetişmiş bazı katılımcılar; çocukluklarında annelerine “abla”; babalarına “ağabey”; babaannelerine ise “anne” diye hitap ettiklerini ifade etmişlerdir. Değişen bir diğer isimlendirme de babanın kız kardeşine “bibi” yerine “hala”; annenin kız kardeşine ise “hala” yerine “teyze” denilmesidir. Erzincan ve Erzincan'a yakın Kemah köylerinin bazılarında annenin kız kardeşine geçmişte “eze” denilmekteydi. Günümüzde bu sözcüğün yerini “teyze” almıştır.

### E. 1. Lâkaplar ve Soyadları

Bir kişinin ya da ailenin, adının dışında bir adla çağrılmasına ve tanınmasına *lakap* denir. Lakap sözcüğü dilimize Arapça'dan geçmiştir (TDK, GTS). Soyadı kanunundan önce bir soyu tanımlamak için kullanılan lakaplar, genellikle ailenin öne çıkan özelliklerini ya da atalarının geldikleri yerleri göstermektedir. Bazen bir fiziksel kusur da lakap olabilmektedir. Kemah'ın bazı köylerinde ailelerin taşıdıkları lakapları soyadı olarak almadıkları görülmektedir. Örneğin; Özdamar (Kiğarı) Köyü'nde yaşayan bazı ailelerin lakapları; Sağıroğulları, Mırtolar, Marabalar, Sattar, Şihgil, Gogallar (Kavas), Konaklılar, Hafızgil, Hocagil'dir. Sağıroğulları hariç şu anda köyde yaşayan sülalelerden hiçbir tanesinin soyadları ile lakapları arasında bir ilgi bulunmamaktadır.

Bu durum, Elmalı ve Kerer Köyleri'nde yaşayan bazı aileler için de geçerlidir. Onların da lakapları ile soyadları arasında hiçbir ilgi kalmamıştır.

“Nereden geldiklerini bilmiyorum ama köyün en eskilerinden bizim sülale Voyvadaoğulları. Sonra bu isim Akın’a çevrilmiş. Bizim yakın akrabalarımız Akın’ı Akıncı’ya çevirmişler. Mirtolar var, Murtazaoğulları olmuşlar. Bir de Albayraklar var, Albayrakların aslı Kürt” (Sabri A., 1928, Emekli, Elmalı).

Bazı köylerde kişilerin fiziksel kusurları ya da özellikleri lakap olarak verilmektedir. Bunlardan bazıları; “kör”, “topal”, “kolik”<sup>77</sup> ve “hınık”<sup>78</sup> tir. Fiziksel özelliklere göre verilen bazı lakaplar ise şunlardır: “Çakır”, “gök kız”, “kepenek” vb. Çakır ve gök kız, mavi ve yeşil gözlülere; kepenek<sup>79</sup> ise çok zayıf kızlara verilen lakaplardandır.

“Lakap var, olmazsa olmaz. İnsanın fiziki durumuna bakarak mesela, amcamın ismi Osman, çok böyle babayiğit, güçlü kuvvetli olduğu için ‘Genç Osman’ diyorlar. Diğer bir amcam çok iri yarı ona da ‘Koca Mustafa’ demişler. Bir amcam çok konuşkan onun lakabı, ‘Tercüman’. Bir amcam düzgün konuşuyor diye onu ‘Avukat’ diye çağırıyorlar... ‘Kel’, ‘kör’ Alevilerden ‘Gakko...’ Bizim köyde lakapla çağırılma, diğer köylere göre az bence ve ayrıca lakap takılmasını pek hoş bulmuyorum” (Mahmut C., 1961, Emekli, Kedek).

Bazı katılımcılar, lakap takılmasından rahatsızlık duyduklarını ifade etmişlerdir.

“Çocuklara lakap takılmasından hiç hoşlanmıyorum... Çünkü bazen bu adlar rencide edici olabiliyor” (Sezai E., 1950, Avukat, Özdamar).

Bazı katılımcılar, bir köye dışarıdan gelen gelinlerin, geldikleri köyün adıyla çağrıldığını belirtmişlerdir. Örneğin; Özdamar (Kiğarı) Köyü’ndeki bazı gelinler, Kemahlı, Ermenikli, Salutlu, Cengerli diye çağrılmaktadır.

<sup>77</sup> Kısa boyluları tanımlamak için kullanılan bir sıfat

<sup>78</sup> Burnundan, kesik kesik konuşan kişiye verilen ad.

<sup>79</sup> Kemah’ın bazı köylerinde kelebek anlamında kullanılır

## Ek F. Katılımcı Gözleme Ait Anlatılar

### F.1. Sünnet Düğünü

08.08.2014 tarihinde Özdamar Köyü muhtarı Orhan P.'in vasıtasıyla Yardere Köyü'nde bir sünnet düğününe katıldım. Yardere'ye giderken, düğünün 2010 yılında mülakat yaptığım katılımcılardan biri olan Elif T.'nin torunlarına ait olduğunu öğrendim.

Sünnet ritüeli Elif T.'nin evi ile yan komşularının bahçesinde yapılıyordu. Kadınlar Elif T.'nin evinin bahçesinde, erkeklerse komşusunun bahçesinde oturuyorlardı. Erkeklerin oturduğu bölümde iki kişilik bir saz ekibi vardı. Bu ekiptekiler saz çalıp türkü söylediler.

Düğün yapılan eve ulaştığımda tören başlamıştı. Kadınların oturduğu bahçede genç kızlar ve çocuklar, küçük bir çardakta; daha yaşlı olanlarsa yan yana, yüzleri saz ekibine dönük bahçenin girişindeki sedir ve sandalyelerde oturuyorlardı. Ben önce Elif T.'nin yanına gittim ve beni hatırlayıp hatırlamadığını sordum. Beni hatırladığını ve gördüğüne çok sevindiğini söyledi. Defalarca boynuma sarıldı.

Bir müddet Elif T. ve bazı konuklarla birlikte türkü dinledik. Sonra ben Elif T.'den izin alarak çocukları görmeye gittim. 5 ve 7 yaşlarındaki iki kardeş, 3-4 gün önce Erzincan'da hastanede sünnet ettirilmiş. Düğün özellikle onların iyileşecekleri bir tarihte yapılmıştı.

Evin hemen girişinde sünnet çocukları için özel bir yatak hazırlanmıştı. Yatakta dantel ve kanaviçe ile süslenmiş yatak örtüleri ve yastıklar vardı. Çocuklar lacivert ve beyaz renkli sünnet elbiseleri giymişlerdi. Başlarında aynı renklerden yapılmış şapkalar vardı. Elleri ise süslü birer asa taşıyorlardı.

Akşama doğru misafir sayısı arttı. Elif T. gelen tüm misafirleri karşılayıp onlarla ayaküstü sohbet ediyordu.

Bu arada müzik hala devam ediyor, yan yana oturanlar bile birbirini duymakta güçlük çekiyorlardı. Yaklaşık yarım saat sonra müzik kesildi, bu defa da sokağın başından bir davul zurna ekibi neşeli ezgilerle evin bahçesine doğru ilerlemeye başladı. Onlara bir grup çocuk da eşlik ediyordu. Davulcu ve zurnacı erkeklerin oturduğu bahçeye geldiğinde bir grup erkek el ele tutuşarak oynamaya başladılar. Daha sonra bazı kadınlar da oyuna katıldı.

Oyun devam ederken bahçede sünnet çocukları için bir yer hazırlandı ve çocuklar buraya oturtuldu. Çocuklar için hazırlanan yerde anneanne, babaanne ve anne dedesi de bulunuyordu. Düğüne gelenler hediyelerini babaanneye verdiler.

Sünnet yemeği yaklaşık bir saat sürdü, bu arada davetliler birbirleriyle sohbet etme imkânı da buldular. Yemekte kavurma, pilav, salata ve ayran ikram edildi.

## **F.2. Nişan Ritüeli**

Kemah'ın Kerer Köyü'nde 29.07.2014 tarihinde katıldığım nişan ritüeline ait izlenimler aşağıda verilmiştir. Nişana davet, 28.07.2014'de toplu olarak yapılmıştır. Ben nişana Kerer Köyü'nde yaşayan teyzemin aracılığıyla, kızı Emine K. ile birlikte katıldım.

Nişan, Nuri Adalı Kültür Konağı'nın düğün, cenaze vb. ritüeller için özel olarak yapılmış salonunda düzenlenecekti. Davetle beraber nişanın 11.00'de başlayacağı da duyurulmuştu. Ben ve teyzemin kızı, saat 11.00 civarında köy konağına ulaştık. Biz de diğer

davetliler gibi içeri girerken ayakkabılarımızı çıkartıp girişin sol tarafında bulunan özel raflara koyduk. Daha sonra ritüelin yapıldığı salona girdik. Salonun üç yanı sedirlerle kaplı ve yerler halı döşeliydi. Salonun girişinde gelin ve damat için hazırlanmış bir masa ve iki sandalye bulunuyordu. Köy konağı, tören yapılan bir mekândan ziyade büyükçe bir eve benziyordu. Biz salona girdiğimizde 2-3 sandalye hariç, oturulacak yerlerin tamamına yakını dolmuştu. Boş kalan yerlerden iki sandalyeye, yan yana oturduk. Daha sonra gelenler yer bulamadılar ve dışarıdan sandalye getirip sedirlerin önüne koydular. Bazı davetliler, ortadaki boşluk alanı ve orada halay çekenleri göremedikleri için bu durumdan rahatsız oldular. Bu rahatsızlıktan dolayı sonradan ilave edilen sandalyelerin yerleri değiştirildi ve salonun ortası görülebilir hale getirildi.

Biz salona girdiğimizde banttın çalan müzik eşliğinde kadınlar iki grup halinde halay çekiyorlardı. Yaklaşık 50-60 dakika halay devam etti. Bu arada yanımda oturan bazı davetliler hangi köyden olduğumu öğrenmek istediler. Kendimi tanıttım. Nişana gelirken de bazı köylüler beni çevirip hangi köyden geldiğimi, kimin kızı olduğumu sordular. Kime misafir olarak geldiğimi de... Teyzemin kızı bu durumun köylerinde çok doğal olduğunu söyledi.

Müzik değiştikçe oyunlar da değişti; halay yerini karşılamaya bıraktı, sonra tekrar halay... Zaman zaman da moda olan bazı şarkılar çaldılar. “Ankara’nın Bağları” bunlardan biriydi. Oynayanlar arasında çok sayıda çocuk da vardı. 3-5 yaşlarında olanlar halayın ortasında kalan boş alanda, yaşı biraz daha büyük olanlar ise halayın sonunda oynuyorlardı.

Bir müddet sonra müzik kapatıldı ve nişanlı çift yakınlarının eşliğinde salona girdi. Çift masaya oturuncaya kadar birkaç kez üstlerine oldukça yüksek bir sesle patlayan rengârenk konfetiler saçıldı.

2010-2011 yılında hem Kerer Köyü'nde, hem de İstanbul'da yaşayan bazı Kererlilerle mülakatlar yapmıştım. Bu mülakatlarda nişanın (assap biçme) kadınlara ait bir ritüel olduğu ifade edilmişti. Davetliler yine kadındı, ancak, bu törende damat da nişan süresince gelinin yanında bulundu.

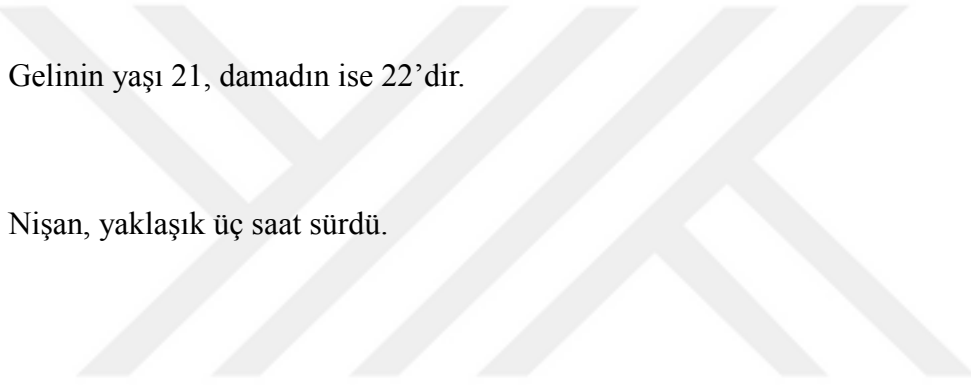
Gelin ve damadın yüzüğünü takma görevini damadın akrabası olan yaşlı bir bey üstlenmişti. Bu bey, kırmızı bir kurdele ile bağlı yüzükleri önce gelinin, daha sonra ise damadın parmağına taktı. “Hayırlı, uğurlu olsun” diyerek kurdeleyi kesti. Yüzükler takıldıktan hemen sonra takı merasimi başladı. Takı takmak isteyen davetliler uzunca bir kuyruk oluşturdular. Gelinin yanında ayakta duran genç bir kadın, geline takılan hediyeleri yüksek sesle davetlilere duyurdu. Gelinin yakın akrabaları altın ve bilezik takarken komşuları genellikle para taktılar.

Takı merasiminden sonra bavullarla erkek tarafının gelin için hazırladığı bohçalar getirildi. Bohçalar, halka halinde oturan bir grup kadın tarafından sırasıyla açıldı. Bu bohçalarda elbise, ayakkabı, terlik, tülbent, seccade, yazma gibi giyecekler ve ev eşyaları bulunmaktaydı. Eşyalar da takıları sunan kadın tarafından grup olarak davetlilere gösterildi ve kimin tarafından hediye edildiği söylendi. Bu arada salondaki kalabalığa ve sıcak havaya dayanamayan bazı davetliler, özellikle küçük çocuğu olanlar köy konağının bahçesine çıkmaya başladılar.

Yanımda oturan davetli kadınlara, damat için de böyle bir bohça hazırlanıp hazırlanmadığını sordum. Damada da bohça hazırlandığını ve genellikle düğünden bir gün önce erkek evine gönderildiğini söylediler.

Bohça açma uygulaması bittikten sonra davetlilere köy konağının yanındaki bir evin bahçesinde yemek verildi. Yemek; un aşı, bulgur pilavı ve kuru fasulyeden oluşuyordu ve kâğıt-köpük tabldot tabaklarla servis edildi. Davetlilerden arzu edenler evlerindeki yaşlı anne ya da babalarına da yemek götürdüler. Yemeğe gelin ve damat katılmadı.

Gelin, nişanda pembe uzun bir elbise giymişti, başında ise aynı renkte bir türban vardı. Damat siyah bir takım elbise giymişti. Davetlilerin çoğu uzun elbiseler giymiş, başlarını da yazmayla örtmüşlerdi.



Gelinin yaşı 21, damadın ise 22'dir.

Nişan, yaklaşık üç saat sürdü.

### **F.3. Düğün Ritüeli**

#### **F.3.1. Düğün Ritüeli-İstanbul**

27.09.2010 tarihinde gözlem yapmak amacıyla Nakkaştepe'de bir düğün ritüeline katıldım. Düğüne davetiye gönderilmek suretiyle, ailece davet edilmiştik. Düğün, Nakkaştepe Rakkas adlı bir restoranın düğün salonu bölümünde yemekli olarak düzenlenmişti ve saat 20.00'de başladı.

Nakkaştepe Rakkas, geniş bir bahçe içinde birkaç binadan oluşan bir mekândı. Salona vardığımızda düğün yeni başlamıştı ve masaların çoğu boştu.

Bizi damadın dayısı ve annesi karşıladı, oturacağımız masayı gösterdiler. Masayı bazı akrabalarımızla paylaşacaktık. Salon parlak yeşil renkli ve gözü rahatsız eden bir ışıkla aydınlatılmıştı. Gelin ve damat henüz salona gelmemişlerdi. Bir müddet masadakilerle sohbet ettikten sonra yemek servisi başladı. Yemek servisiyle beraber yüksek sesli ve hareketli bir parça çalmaya başladı. Müziğin başlamasıyla gelin ve damat salona girdiler. Bu sırada damadın annesi ve yakın akrabaları ağlamaya başladılar çünkü damadın babası genç yaşta bir kalp krizi sonrası ölmüş, oğlunun mürüvvetini görememişti. Yüzlerinde, özellikle damadın annesinin yüzünde mutlulukla mutsuzluğu iç içe görmek mümkündü. Hatta daha çok mutsuzluğu...

Daha sonra, müzik değiştirildi ve gelinle damat dansa başladılar. Damat bir yandan gelinin uzun elbisesini idare etmeye; bir yandan da dans etmeye çalıştığı için epey zorlanıyordu. Gelin ve damadın dansı bitti ve küçük bir orkestra eşliğinde genç bir kadın şarkılar söylemeye başladı. Dans edenler çoğaldı, sahne kalabalıklaştı.

Bir müddet sonra gelin ve damat davetlilere “Hoş geldiniz!” demek için masaları dolaşmaya başladılar. Bizim masaya geldiklerinde hediye olarak götürdüğüm altını gelinin yakasına taktım ve tebrik ettim. Daha sonra, gelin bu yakaya takılan para ve altın âdetinden rahatsız olduğunu söylemiş kayınvalidesine. Kayınvalide kardeşini evlerine göndererek takı koyacak bir kese getirilmesini sağladı. Davetlilerin geri kalanı takıları bu kesenin içine koydular.

Selamlaşma ve takı takma işlemi bittikten sonra gelin ve damat kendileri için ayrılan masaya oturup dans edenleri izlediler. Zaman zaman onlar da dans ettiler. Davetliler kendi aralarında sohbet ettiler. Uzun süredir birbirlerini görmeyen akrabalar hasret giderdiler.

23.00-23.30 civarı salonun neredeyse yarısı boşalmıştı. Saat 00.00'a doğru biz de yeni evli çifti ve yakın akrabalarını tekrar tebrik ederek düğün salonundan ayrıldık.

Gelin kendisine çok yakışan bir beyaz gelinlik; damat ise siyah bir takım elbise ve beyaz bir gömlek giymişti. Davetliler kendi zevklerine göre modern kıyafetler giymişlerdi.

### **F.3.2. Düğün Ritüeli-Kemah**

21.08.2014 tarihinde Kemah'ta bir düğün ritüeline katıldım. Düğünün sahiplerini tanıımıyordum, dolayısıyla düğüne davetli değildim. Düğüne, davetli bir yakınım ile birlikte katıldım.

Düğün Kemah Kalesi'nin eteğinde bir çay bahçesinde yapıldı. Damat Mermerli (Herdif) Köyü'ndendi, gelin ise Fransız'dı. Bazı diğer davetliler gibi ben de gelinin Fransız olduğunu duyduğumda çok şaşırdım. Yanımda oturan köyün muhtarına bu iki gencin nasıl tanıştıklarını sordum. Muhtar damadın uzunca bir müddet kaçak işçi olarak İsviçre'de çalıştığını ama daha sonra yurt dışına çıkarıldığını söyledi. Tanışmalarını ise şöyle aktardı:

“Güneyde bir yerde tanışıp arkadaşlıklarını İnternet'ten devam ettirmişler dediler... Ya da sadece İnternet, tam olarak bilmiyorum.”

Çay bahçesinde düğün için özel bir düzenleme yapılmıştı. Bahçedeki masa ve sandalyeler sarı ve portakal rengi kumaşlarla süslenmişti.

Kapının girişinde içlerinde oğlanın annesi de olmak üzere damadın bazı akrabaları davetlileri karşıyorlardı. Davetlileri karşılayan kadınlardan biri önce gelenlerle tokalaşıyordu ve daha sonra ise bayram ertesi olduğu için gelen tüm davetlilere kolonya ve şeker ikram ediyordu.

Düğün başladıktan yaklaşık bir saat sonra davul-zurna çalmaya başladı ve bu müzik eşliğinde gelin ve damat salona geldiler. Bu arada gelin ve damadın salona gelişini fotoğraflamak ya da video kaydına almak isteyenler kapıya yöneldiler. Önce davetlileri karşılayan iki kadın (muhtar damadın yengeleri olduğunu söyledi) el ele tutuşmuş oynayarak içeri girdiler. *Geline yol göstermek* denilen bu uygulamayı ilk defa gördüm. Ardından damat, gelin, gelinin annesi babası ve bazı akrabaları bahçeye girdiler. Doğruca dans pisti denebilecek yere yöneldiler. Bu arada davul zurna sesi kesildi, banttan romantik bir Türk müziği şarkısı çalmaya başladı. Gelinle damat ve diğer bazı davetliler bu müzikle dans etmeye başladılar. Dans birkaç parça eşliğinde devam etti.

Daha sonra tekrar davul zurna çalmaya başladı. Kadınlı erkekli iki grup müzik eşliğinde halay çekiyorlardı. Gelinin babası da oynayanlar arasındaydı, onlara uyum sağlamaya gayret ediyordu. Gelinin ailesi sanki daha önce birçok kez buldukları bir yerdeymişçesine rahat, uyumlu ve mutlu görünüyorlardı.

Düğünde davetlilere kuru pasta ve meşrubat ikram edildi.

Gelin, beyaz bir gelinlik; damat ise siyah bir takım elbise giymişti.

#### F.4. Kına Gecesi Ritüeli

Katılımcı gözlem yapmak amacıyla 01.09.2010 tarihinde Kartal'da bir kına gecesine katıldım. Kınaya, kızın annesi beni ve ailemi telefonla davet etmişti. Kına ritüeli yaklaşık 4 saat sürdü.

Kınanın yapıldığı yer, zeytin ağaçlarıyla kaplı bir çay bahçesinin ahşaptan yapılmış kapalı bölümüydü. Kapalı alan iki ayrı bölümden oluşuyordu: Çay bahçesi ve tören yapılan salon. Tören yapılan bölüm, yaklaşık 90-100 kişilik bir yerdi.

Biz yaklaşık saat 20.00'de Kartal'a ulaştık. Salonun kapısında bizi önce damat karşıladı. Damat ve erkekler bahçede, kadınlar ise kapalı bölmede oturuyorlardı. Gelinin annesi salonun kapısında bir sandalyede oturuyor, damadın annesi ise davetlileri karşılıyordu. Damadın annesi bir yandan da davetlilere çerez dağıtmaya çalışıyordu. Kına gecesinde davetlilere limonata ve kuruyemiş ikram edildi.

Biz salona girdiğimizde ortadaki boş alanda kadınlar, genç kızlar ve çocuklar halay çekiyorlardı. Gelin ve görümce de halayın içindeydi. Halay çekenler ve gelin mutlu, coşkulu görünüyorlardı. Bu görüntü bana Kemahlıların ne denli neşeli olduklarını bir kez daha düşündürdü. Sadece halay çekerken değil, yaşamlarının hemen her döneminde, yaşı kaç olursa olsun Kemahlılar bana hep bir çocuk coşkusu taşıdıkları izlenimi vermişlerdir.

Kadınlar müzik eşliğinde içeride oynarken erkekler dışarıda sohbet ediyorlardı. Aslında erkekler orada eşlerine ya da kardeşlerine eşlik etmek için bulunuyorlardı; Kemah köylerinde erkeğin kına gecesine katılması âdeti yoktur.

Gelin, kına gecesinde uzun bej bir elbise giymişti. Davetlilerin, özellikle de gelin ve damadın yakınlarının ritüele uygun ve özenli giyindikleri görülüyordu.

Gelin ve bazı davetliler kına yakılacak saate kadar müzik eşliğinde oynadılar. Gece yarısına doğru kına saati geldiğinde gelin, görünce ve gelinin bazı arkadaşları halaydan çıktılar. Halay bir süre daha devam etti ve sonra müzik kapatıldı. Ardından ışıklar söndürüldü.

Yaklaşık 10 dakika sonra gelin, kıyafetini değiştirmiş olarak salona geldi ve pistin ortasında kendisi için hazırlanmış sandalyeye oturdu. Gelin kına için özel hazırlanmış, modernize edilmiş kırmızı bir cepken ve şalvar giymişti. Gelin, sandalyeye oturduktan sonra başına yüzünü tamamıyla kapatan kırmızı bir yazma örtüldü. Birkaç dakika sonra elinde kına tepsisi taşıyan genç bir kız salona girdi. Bir grup genç kız da hep bir ağızdan türkü söyleyerek onu takip ettiler. Tepsinin etrafına mumlar dizilmişti. Kına tepsisi birkaç kez gelinin etrafında döndürüldü. Gelinin arkadaşları âdet olduğu üzere gelini ağlatmaya çalıştılar; banttın “Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar...” diye başlayan bir türkü çalıyordu... Tüm uğraşlara rağmen gelin ağlamadı.

Türkü bittikten sonra kızın annesinden kınayı yakması istendi ama anne bu teklifi geri çevirdi.

Gelinin kınası yakıldıktan sonra bazı davetliler de ellerine kına yaktılar. Her birinin elleri önceden hazırlanmış bezlerle sarıldı.

Kına tepsisi para toplamak için davetliler arasında gezdirilmedi, isteyenler gidip tepsiye para attılar.

Kına yakma ritüeli bittikten sonra tekrar müzik çalmaya başladı. Çalınan parçaların çoğu günümüzde popüler olan parçalardı. Bu arada uzak yerlerden gelen davetlilerden bazıları gelinin annesi ve kayınvalidesi ile vedalaşıyorlardı. Zaten çay bahçesi de dört saatliğine kiralanmıştı ve saat 00.00'da boşaltılması gerekiyordu.

### **F.5.Gelin Alma Ritüeli**

30.08.2014 tarihinde Kerer Köyü'nde daha önce nişanlarını izlemiş olduğum çiftin gelin alma ritüeline katıldım. Evlilik ritüelleri içinde yer alan gelin alma ritüeli Kemah düğünlerinde önemli bir yere sahiptir.

Benim konakladığım Özdamar Köyü'nün tamamı, camiden yapılan bir anonsla düğüne davet edildi. İlk gün düğüne sadece köyün erkekleri katıldılar. Hediye olarak her evden aynı miktarda para toplandı. Toplanan para düğün sahibine verilmek üzere muhtara teslim edildi. Düğünü erkek tarafı yaptığı için hediyeler genellikle erkek tarafına verilmektedir.

Düğünde iki gece boyunca davul zurna çalındı. Silah ve havai fişek sesleri ise gece yarısına kadar hiç susmadı. Konakladığım Özdamar Köyü ve düğün yapılan Kerer Köyü birbirine çok yakın olduğu için tüm bu sesleri Özdamar Köyü'nden duymak mümkündü.

Gelin alma töreni saat 11.00 civarında başladı. Ben düğüne yaklaşık bir saat önce gitmişim ama gelini göremedim. Gelin yakın arkadaşlarıyla beraberdi ve ritüel başlayınca kadar odasından çıkmadı.

Damat ve gelin aynı köydendi ama farklı mahallelerde oturuyorlardı. Aradan yarım saat geçmeden erkek tarafı ve davetlileri davul zurna eşliğinde oynayarak kız evine doğru ilerlediler. Bu arada kız evinin önünde bir hareketlenme başladı ve davetli sayısı arttı. Orada bulunanlar da benim gibi gelinin evden çıkışını görmeyi istiyorlardı. Davul zurna ve gelini almaya gelen davetlilerin bazıları, kız evinin önündeki alanda halay çekmeye başladı. Burada erkek tarafı yaklaşık 15-20 dakika oynadı.

Daha sonra gelin, yanında iki kadınla birlikte evinin kapısında görüldü. Gelin beyaz bir gelinlik giymişti, başında kırmızı dantel bir örtü vardı. Gelinin belinde kırmızı bir kuşak bağlıydı. Gelin halay çekilen yere gelince yanındaki iki kadın kollarına girip arabaya kadar ona eşlik ettiler.

Beyaz bir araba gelin arabası olarak hazırlanmıştı. Arabada herhangi bir süsleme yoktu. Gelin arabaya bindirilirken genç bir erkek silah atmaya başladı. Aradan birkaç dakika geçtikten sonra evin yanında bulunan caminin bahçesinden de silah sesleri gelmeye başladı. Sanki 15-20 silah aynı anda atılıyordu. Bu ürkütücü durum gelin arabaya bindikten sonra da devam etti.

Uzun süre devam eden tabanca seslerinden dolayı ben gelin alayı ile değil, başka bir yoldan damadın evine gitmeye çalıştım. Bu yola, arabayla ancak belli bir noktaya kadar

gidilebiliyordu. Dik ve dar bir patikadan düğün evine ulaştığımda gelin bir odada oturuyordu, davetlilerse yemek yiyorlardı.

Gelin eve girerken elma atma ritüeli yapılmadığını, gelini kayınvalidenin karşıladığını ve önce sağ adımını atarak eve girdiğini bir davetli aktarmıştır.

## **F.6. Cenaze Ritüeli**

### **F.6.1. Cenaze Ritüeli-İstanbul**

09.09.2011 tarihinde Osmaniye’de bir cenaze ritüeline katıldım. F.G. 80 yaşlarında ve uzun yıllardan beri ağır sağlık sorunları ile savaşıyor bir kadındı. Çocukları, F.G.’ye dönüşümlü olarak bakıyorlardı. Vefat ettiğinde Osmaniye’de yaşayan kızının evinde bulunuyordu. Kızı annesinin ölüm haberini dost ve akrabalarına telefonla bildirmişti.

Cenaze evine gittiğimizde bizi kapıda kızları karşıladı. Salonda birkaç komşu kadın vardı. Kendi aralarında ölüm hakkında konuşuyorlardı. Bir iki komşu kadın da uzaktan gelenler için mutfakta kahvaltı hazırlıyorlardı. Evde sadece kadın ziyaretçiler vardı; erkekler evin karşısındaki pastanenin bahçesinde oturuyorlardı.

Ben F.G.’ün naaşını görmek istediğimi, kızı A.’ye söyledim. Birlikte yattığı odaya yöneldik. F.G. kendi yatağında yatıyordu. Çenesini bir yazmayla bağlamışlardı. Üstü beyaz bir çarşaf ile örtülüydü. Karnının üstüne bir bıçak koymuşlardı.

Evin sahibi olan kızı A.'nın, gelen her misafirle beraber acısı depreşiyordu ve ağlıyordu. Başkalarına göre bu belki vakitli bir ölümdü ama o ve kardeşleri senelerdir büyük bir şefkatle baktığı annesinin ölümüne dayanamıyorlardı.

Aradan geçen yaklaşık bir saatten sonra taziyeye gelenlerin sayısı azaldı. Bu arada kahvaltı masası tekrar tekrar hazırlandı, çok sayıda misafir ağırlandı.

Öğlene doğru F.G.'nin damadı köyün dernek başkanını arayarak ölümün telefon mesajıyla köylülere duyurulmasını sağladı. Daha sonra İstanbul Belediyesi arandı ve bir cenaze arabası istendi. Yaklaşık yarım saat içinde belediye cenaze arabasını gönderdi.

Cenaze arabası geldikten sonra mevta, başta oğlu olmak üzere birkaç erkek tarafından evden alınarak bu arabaya koyuldu ve evin yakınlardaki bir caminin gasilhaneğine götürüldü. F.G.'nin kızları ve bazı yakınları da yıkama işlemine katıldılar. Cenazeye gelen diğer misafirler ve biz, cami avlusunda mevtanın getirilmesini bekledik. Bu arada bazı kadınlar dua okudu; bazıları da F.G. ile ilgili anılarını anlattılar.

F.G. genç yaşta yaşamını yitiren oğlunun yanına, köyde defnedilmeyi vasiyet etmiş.

İkinci ezanına doğru mevta camiye getirildi. Kızlarından biri yanında getirdiği bir yazmayı mevtanın başına denk gelecek şekilde tabutun üstüne dualarla serdi. Sonra tabutun üstüne örtmek için yeşil bir örtü istediler. Ablam ve ben yakınlardaki bir tuhafiyeden istenilen örtüyü alıp getirdik. Örtü de dualarla tabutun üstüne serildi.

Erkekler ikindi namazı ve cenaze namazını kılıncaya kadar kadınlar caminin bahçesinde onları beklediler. Bu arada belediyeden talep edilen, mevta ve yakınlarını köye taşıyacak olan cenaze arabası da gelmişti. Araba yirmi kişilikti. Cenaze namazından sonra helallik alındı ve mevta arabaya yerleştirildi. F.G.'nin çocukları, damatları, yakın akrabaları iki katlı bu arabayla annelerini/yakınlarını toprağa vermek üzere köye gittiler.

### **F.6.2. Cenaze Ritüeli-İstanbul**

07.08.2014 tarihinde Özdamar Köyü'nden 1931 doğumlu S.A.K.'nın cenaze ritüeline katıldım. S.A.K. 2010 yılında kendisiyle mülakat yaptığım katılımcılardan biriydi. S.A.K.'nın ölüm haberini akşamüstü komşulardan aldım. Bütün köylüler gibi biz de yakınlarına başsağlığı dilemek için (eniştemle birlikte) S.A.K.'nın evine gittik.

S.A.K.'nın evine vardığımızda erkekler bahçede, kadınlar ise misafir odasında oturuyordu. Köyde âdet olduğu üzere kadınlar erkeklere sadece başlarını hafifçe öne eğerek, konuşmadan selam veriyordu. Ben de erkeklerin oturduğu bölümden geçerken aynı şekilde selam verdim.

Kadınların oturduğu bölüme girdiğimde önce S.A.K.'nın eşi S. Hanım'a başsağlığı diledim, daha sonra orada bulunanları selamlayarak sedirlerden birinde boş olan bir yere oturdum. Yine âdet olduğu üzere, Özdamar Köyü'nde başsağlığı dilemeye gelenler ölen kişi haricinde bir konu hakkında konuşmazlar. Ben de bu kurala uyararak sadece ölen kişi hakkında anlatılanları dinledim. Eşi S. Hanım taziyeye gelenlere eşinin sağlık durumunu ve onun son anlarını şöyle aktardı:

“İki yıldır yutkunamıyordum... Bu yüzden zorla yemek yediyordum. Çok zayıfladı. Son günlerde durumu daha da kötüleşti. Bugün baktım olacak gibi değil, Kemah'tan ambulans çağırdım. Hastaneye götürmek istedim... İşte ambulans geldi. Serum verdiler ama pek düzelmedi. Ben bugün öğlen hiçbir şey yediremeyince anlamıştım zaten.”

S.A.K.'nın son günlerine şahit olan komşusu A. Hanım ise başsağlığına gelenlere, son günlerindeki sağlık durumunu şöyle aktarmıştır:

“Son günlerde yanına geldiğimde sanki artık başka bir âlemde gibiydi... Bana annemle babamı gördüğünü söylüyordu, sanki onları görüyormuş gibi anlatıyordu. Ölmüş akrabalarını falan anlatıyordu. Ben o zaman anlamıştım artık çok yaşamayacağını...”

Daha sonra S.A.K.'nın karşı köyde evli olan kızı babası hakkındaki duygularını anlatmıştır:

“Bilseydim hiç gider miydim? Ben gitmişim birkaç saat sonra ruhunu teslim etmiş.”

Taziyeye gelen köylüler anlatılanları dinliyor, zaman zaman söze katılarak; “takdiri ilahi”, “elden ne gelir ki?”, “hepimizin gideceği yer orası” ve benzeri ifadelerle ölenin yakınlarını teskin etmeye çalışıyorlardı.

Daha sonra anlatılanlara ara verildi. Ziyaretçiler sanki sözleşmiş gibi bir müddet konuşmadan oturdular. Bu arada S.A.K.'nın torunu usulca büyükannesinin yanına geldi ve bu sessizliğe bir anlam verememiş olacak ki büyükannesinin kulağına eğilerek ama hepimizin de duyduğu bir sesle “Neden kimse konuşmuyor?” diye sordu. Hiç kimse cevap vermedi bu soruya, taziyeye gelenler sadece birbirlerine bakıp gülümsediler.

Bir müddet sonra taziye gelen bazı köylüler izin isteyerek birer ikişer evden ayrıldılar. Ben de eniştemle birlikte gece yarısına doğru cenaze evinden ayrıldım.

S.A.K.'nın cenazesi, akşamüstü kendisine yardıma gelen ambulansla köyün morguna kaldırılmıştı. Bir gün sonraki ikindi namazının öncesine kadar orada muhafaza edildi. Sabah imam ve bazı yakınları ile beraber yine aynı yerde bulunan gasilhanede yıkandı ve kefenlendi. Bu sırada içinde kızlarının da bulunduğu bir grup kadın gasilhanenin kapısına geldi. Kızlarından biri burada bir ağıt söylemeye başladı, gruptakilerden bazıları da ona katıldılar. Aynı gün yurtdışındaki işinden izinli gelen oğlu da gasilhanede babasını naaşını görmeye gitti.

Çevre köylerden cenaze için yaklaşık 50-60 kişi geldi. Cenaze namazı kılındıktan sonra S. Bey'in naaşı evinin önüne götürülüp komşularından helallik alındı. Daha sonra naaş mezarlığın önündeki musalla taşına (sal taşı) götürüldü ve imam burada dua etti. Tekrar helallik istendi.

Defin işleminden sonra mezarın başında tekrar Kur'an okunup dua edildi. Daha sonra cemaat köy odasında toplandı. S.A.K.'nın ailesi ve yakınları cenazeye katılanlar için Kemah'tan sipariş ettikleri pide ve ayrandan oluşan bir yemek verdiler.

Bir hafta boyunca köylüler Kur'an-ı Kerim okuyup ölünün ruhuna bağışladılar.

#### **F.7. 40 Ekmeği**

30.07.2014 tarihinde Aktaş Köyü'nde 40 ekmeği ya da 40 mevlidi diye adlandırılan bir ritüele katıldım. 2010 yazında Aktaş Köyü'nün yakınlarındaki Kerer Yaylası'nda Aktaşlı Mustafa B. ile bir mülakat yapmıştım. Bu gelişimde ise aynı köyden bir kadınla görüşmenin

ve bu köye ait ritüelleri kadın bakış açısıyla öğrenmenin faydalı olacağını düşünmüştüm. Ama mülakat yerine bu yörede ölüm sonrası âdetlerinin en önemlisi kabul edilen 40 mevlidine katılma imkânım oldu.

Bu sabah Özdamar Köyü'nün muhtarı Orhan P.; Aktaş'ta bir 40 mevlidi okutulacağını, kendisinin de bu törene katılacağını söyledi. Ölüm sonrası âdetlerini izleyebilmek adına ben de bu ritüele katılmak için kendisinden izin istedim. Tören, 65 yaşında yaşamını yitiren, çevresinde çok sevilen ve takdir edilen M. B.'na aitti.

Aktaş'a vardığımızda mevlit başlamıştı. Kadınların oturduğu bölümün girişinde bana da bir yer gösterdiler. Bu topluluğun içinde M. Bey'in kızı da bulunuyordu. Ben M. Bey'in kızına kendimi tanıttım ve başsağlığı diledim. M. Bey'in kızı, mevlit boyunca babası bugün ölmüşçesine ağladı. Mevlit bittikten sonra duaya geçildi, herkes hep bir ağızdan imamın yüksek sesle ettiği dualara "Âmin!" dediler.

Mevlit bittikten sonra evin sahipleri, bizi evlerinin arka tarafında bulunan bahçedeki yemeğe davet ettiler. Bahçede bank biçiminde oturacak yerler ve iki büyük masa bulunuyordu. Büyük tencerelerde yapılmış yemekler 5-6 kadın tarafından dağıtılıyordu. Yemek servisi için kâğıt tabldot tabakları ve bir kullanımlık kaşık çatal dağıtıldı.

Davetlilerden bazıları ara sıra Kürtçe ve Zazaca konuşuyorlardı. Köyde bu iki dilin konuşulup konuşulmadığını öğrenmek istediğimde Aktaş'ta sadece Türkçe ve Kürtçe konuşulduğunu, Zazaca konuşanların başka köylerden (Zazalar ve Gülbahçe) geldiklerini söylediler. Aktaşlılar, Alevilik inancına bağlılar. Köylerinin geçmişiyle ilgili çok fazla bir

bilgiye sahip değiller. Aktaş, irili ufaklı tepelerin arasındaki düzlüklere kurulmuş, yaylaya yakın 6-7 hanenin yaşadığı bir köy. Köylülerin geçim kaynağı hayvancılık ve süt ürünleri.

Yemekte Aktaşlı, Gülbahçeli ve Yardereli bazı konuklarla tanışıp sohbet etme imkânım oldu. Konu dönüp dolaşıp rahmetli M. Bey'in ani ölümüne geliyordu. Hayvan besiciliği ile uğraşan M. Bey 65 yaşında bir kalp krizi sonucu yoğun bakıma girmiş, üç ay süren bir mücadeleden sonra yaşamını yitirmişti. Bu ölümün en üzücü tarafı hastanın zamanında tıbbi yardım alamamasıydı.

Aktaş Köyü, Kemah'a 35 dakika mesafede ve yaklaşık 1100-1300 metre yükseklikte. Köye ulaşım dar ve virajlı bir yol ile sağlanmaktadır.

M. Bey'in yaşamı, hastalığı ve ölümü ile ilgili süreç, komşusu Melek Hanım tarafından şöyle aktarılmıştır:

“Çok çalışkan biriydi. Her gün mal davar peşinde koşup dururdu. Hiç ‘yoruldum’ dediğini duymadık. Çok genç değildi ama çok çabalardı. Dört beş ay önce komşular M. Abi'nin fenalaştığını söylediler. Ben koştum gittim, elleri buz gibiydi, nefesi de yoktu, ‘ölmüş’ dedim kendi kendime. Sonra çocukları ambulans çağırdılar. Ambulansın gelmesi çok zaman aldı. Biz ambulansı beklerken ne yapacağımızı şaşırдық. M. Abi hiç kendinde değildi. Gördünüz işte köyün yolunu... Büyük arabaların virajları dönmesi çok zor. Neyse, geç de olsa ambulans geldi, bu sefer de görevli “Ben belimden ameliyat oldum, belim sakat, hastayı siz yerleştirin...” dedi. Hep beraber hastayı ambulansa yerleştirdik, yakınları da beraber gitti. Önce Kemah'a götürdüler, oradan Erzincan'a... Tam üç ay ağızsız, dilsiz yattı. Sonra da rahmetli oldu. Cenazesini köye getirdiler. Çok acı bir ölümdü, çok... Herkesin sevip saydığı biriydi M. Abi. Sonra daha kötü bir şey oldu: Ölü defnedildi... Herkes onun derdindeyken İstanbul'da yaşayan ablası köye geldi. Arabadan indiğinden itibaren gözyaşı sel oldu. “Ben öleydim kardeş senin yerine...” deyip çırpındı durdu. Abisinin evinde akrabaları onu teselli

etmeye çalıştılar ama nafile. Bir müddet sonra fenalaştı, kolonya falan döktük, ellerini ovuşturduk, ağzına bir yudum su vermeye çalıştık. Hepsi nafile. Ablası da oracıkta ruhunu teslim etti. Acı ikiye katlandı, herkes ne yapacağını şaşırıldı. İkisinin acısı birbirine karıştı. Haberi duyan çocukları ertesi günü köye geldiler. Annelerinin cenazesini alıp İstanbul'a götürdüler.”

‘Burada ölen birinin cenazesinin İstanbul’a götürüldüğünü duymamıştım daha önce...’ dediğimde Melek Hanım’a kendisinin yanıtı şöyle olmuştur:

“B. Abla’nın bütün çocukları İstanbul’da yaşıyorlar, burayla bir ilgileri kalmadı. Çocuklar dediler ki: ‘İstanbul’da olursa annemizin mezarı her zaman ziyaretine gideriz, biz buraya nasıl gidip gelelim? Biz olmazsak kim gidecek annemizin başına?’

40 yemeği bittikten sonra Mustafa B.’nin evine konuk olduk. Melek Hanım’ın evi köyün nadir düzlük alanlarından birinde yaklaşık 2-3 dönümlük bir arazinin kenarına yapılmıştı. Önündeki alanda hayvan yemi olarak kullanılan korunga ekiliydi. Melek Hanım bize önce şeker kolonya, daha sonra ise çay ikram etti. Bu süre içinde ben, 40 mevlidinden yola çıkarak ölüm sonrası âdetleriyle ilgili bazı sorular sormak istediğimi söyledim kendisine. Bildiği kadarını anlatacağını söyledi Melek Hanım.

Melek Hanım, eskiden köylerinde biri öldüğünde, ölenin en değerli hayvanının kesilip köylülere ikram edildiğini söyledi. Bu âdet günümüzde sadece 40 yemeği ile sınırlı kalmış. Aktaşlılar’da ölümü takip eden 3, 7, 40, 52 günleri kutsal sayılmaktadır. Bu günlerin içinde Alevilerin “40 ekmeği” dedikleri 40’ncı gün diğerlerine nazaran biraz daha önemli olmaktadır. Aktaş’ta kutsal sayılan tüm günlerde Kur’an-ı Kerim’den ayetler ya da mevlit okutulmakta, ritüele katılan tüm misafirlere yemek ikram edilmektedir. Melek Hanım yukarıda sayılan günlerin kendileri için önemli olduğunu anlatmıştır.

Yaklaşık iki saat süren ritüel ve bir saatlik misafirlikten sonra konakladığım köye döndüm.



## TABLOLAR

**Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler**

Adı Soyadı	Doğum Yeri	Doğum Tarihi	Eğitim Durumu	Mesleği	Görüşme Yeri	Görüşme Tarihi
Abdullah E.	Kemeryaka	1982	Lise	Çaycı	Erzincan- Merkez	05.07.2010-14.08.2010
Hürriyet K.	Mermerli	1981	Lise	Muhtar	Kemah- Merkez	8/21/2014
Aziz K.	Doğan	1965	Üniversite	Marbaacı	İst. İkitelli-Acıbadem	20/03/2010
Metin T.	Cevizlik	1965	Lise	Tuz üreticisi	Kemah- Kümür	7/31/2014
Mahmut C.	Kedek	1961	Lise	Emekli	Erzincan- Merkez	8/7/2010
Fahrettin K. C.	Dedeoğlu	1960	İlkokul	Çiftçi	Kemah- Dedeoğlu	27.07.2014-03.09.2014
Eyüp G.	Özdamar	1960	Lise	Emekli	Kemah- Özdamar	05.07.2010-14.08.2010
Mustafa K.	Doğan	1958	Lise	Sanayici	İstanbul- İkitelli	27/02/2010
Mustafa B.	Aktaş	1957	İlkokul	Hayvancılıkla uğr.	Kemah- Kerer	7/14/2010
Ahmet O.	Kemeryaka	1955	İlkokul	Balık üreticisi	Kemah- Dutlu	8/5/2014
İnayet I.	Özdamar	1954	Ortaokul	Ev kadını	İstanbul- Osmaniye	21-23.06.2010
Sezai E.	Özdamar	1950	Üniversite	Avukat	İstanbul- Kadıköy	26.01.2011-28.08.2011
Nigar P.	Özdamar	1950	Lise	Ev kadını	Kemah- Özdamar	05.07.2010-14.08.2010
Nevzat Y.	Ayrıncımar	1949	İlkokul	Emekli	Kemah- Ayrıncımar	27.07.2014-03.09.2014
Cemile G.	Elmalı	1949	İlkokul	Ev kadını	Kemah- Özdamar	05.07.2010-14.08.2010
Murat Ö.	Kerer	1948	Üniversite	Öğretmen	Kemah- Kerer	05.07.2010-14.08.2010
Murat Ç.	Bozoğlak	1948	Lise	Tüccar	İstanbul- Tophane	15/02/2010
Mürvet P.	Özdamar	1945	Okur-yazar değil	Ev kadını	Kemah- Özdamar	05.07.2010-14.08.2010
Yavuz P.	Özdamar	1945	İlkokul	Sanayici	Kemah- Özdamar	7/17/2010
Nuriye D.	Doğanbeyli	1944	İlkokul	Ev kadını	Kemah- Iğarlı	27.07.2014-03.09.2014
Edibe C.	Eskişar	1944	İlkokul terk	Ev kadını	İstanbul- Bulgarlı	6/18/2010
Kyimet A.	Özdamar	1943	Okur-yazar değil	Ev kadını	İst. Kartal-Acıbadem	07/03/2010
Tenzile B.	Yücebelen	1942	İlkokul	Ev kadını	İstanbul- Bulgarlı	6/18/2010
İpek E.	Kersen/ Refahiye	1940	Okur-yazar değil	Ev kadını	Kemah- Özdamar	05.07.2010-14.08.2010
Sabiha G.	Özdamar	1940	Okur-yazar	Ev kadını	Kemah- Özdamar	19-20.07.2010
Rabia S.	Çamliyayla	1940	İlkokul	Ev kadını	Kemah- Çamliyayla	27.07.2014-03.09.2014
Elif Ç.	Yardere	1940	Okur-yazar değil	Ev kadını	İstanbul- Kartal	05/02/2010
Ahmet B.	Dutlu	1939	İlkokul	Balık üreticisi	Kemah- Dutlu	8/5/2014
Güler B.	Kadıköy- İst.	1938	Lise	Ev kadını	İstanbul- Kadıköy	26.01.2011-28.08.2011
Müzeyyen A.	Kerer	1938	İlkokul	Ev kadını	İstanbul- Osmaniye	21-23.06.2010
Rıza O.	Kurtluova	1937	İlkokul	Çiftçi	Kemah- Kurtluova	7/16/2010
Fadime K.	Özdamar	1934	Okur-yazar	Ev kadını	Kemah- Özdamar	07.07.2010-14.08.2010
G. K.	Erzincan/Tandırh	1933	Okur-yazar	Ev kadını	Kemah- Kurtluova	05.07.2010-14.08.2010
Cemal U.	Cevizlik	1933	İlkokul	Emekli	Kemah- Cevizlik	7/22/2010
Salıha G.	Doğanbeyli	1933	İlkokul terk	Ev kadını	Kemah- Doğanbeyli	27.07.2014-03.09.2014
Makbule T.	Küplü	1932	Okur-yazar değil	Ev kadını	Kemah- Özdamar	05.07.2010-14.08.2010
Seyid A. K.	Ziyaret/ Ovacık	1931	Okur-yazar	Çiftçi	Kemah- Özdamar	7/16/2010
Elif T.	Yardere	1930	Okur-yazar değil	Ev kadını	Kemah- Yardere	7/9/2010
Cemal K.	Kerer	1929	Köy enstitüsü	Emekli öğretmen	İstanbul- Kısıklı	26.01.2011-28.08.2011
Dursun K.	Özdamar	1928	Okur-yazar	Çiftçi	Kemah- Özdamar	05.07.2010-14.08.2010
Sabri A.	Elmalı	1928	Ortaokul terk	Emekli	Kemah- Elmalı	7/19/2010
Arif T.	Karadağ	1925	İlkokul	Tüccar	Erzincan- Merkez	05.07.2010-14.08.2010
Süleyman G.	Doğanbeyli	1924	Lise	Emekli	Kemah- Doğanbeyli	05.07.2010-14.08.2010
Semiha P.	Arnavutköy- İst.	1920	Lise	Emekli	İstanbul- Gayrettepe	26.01.2011-28.08.2011

**Tablo 2. Katılımcıların Gebelik Sayısı ve Yaşına İlişkin Tablo**

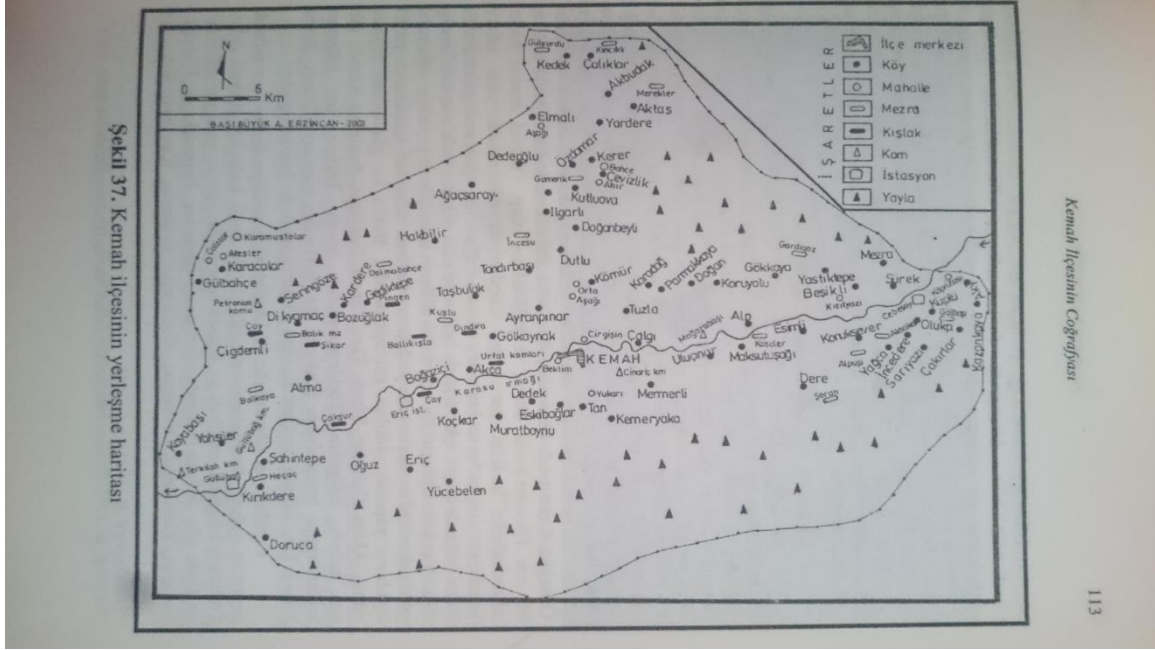
Adı Soyadı	Doğum Yeri	Doğum Tarihi	Gebelik Yaşı	Doğurduğu Çocuk Sayısı	Düşük	Bebek Ölümü	Çocuk Sayısı	Doğum Yaptığı Yer
İnayet İ.	Özdamar	1954	20	3 (2 oğlan, 1 kız)			3	İstanbul
Nigar P.	Özdamar	1950	20	2 (1 oğlan, 1 kız)	1		2	İstanbul
Cemile G.	Elmalı	1949	18	1 oğlan			1	Kemah
Mürvet P.	Özdamar	1945	18	6 (3 oğlan, 3 kız)	1		6	Kemah
Nuriye D.	Doğanbeyli	1944	19	2 oğlan			2	Kemah
Edibe C.	Eskibağlar	1944	21	2 oğlan			2	Kemah
Kıymet A.	Özdamar	1943	18	4 (2 oğlan, 2 kız)			4	Kemah/ İstanbul
Tenzile B.	Yücebelen	1942	16	3 (2 oğlan, 1 kız)			3	Kemah
İpek E.	Kersen/ Refahiye	1940	20	4 (2 oğlan, 2 kız)			4	Kemah/ İstanbul
Sabiha G.	Özdamar	1940	18	3 (1 oğlan, 2 kız)			3	Kemah
Rabia S.	Çamlıyayla	1940	17	4 (3 oğlan, 1 kız)		1	3	Kemah
Elif Ç.	Yardere	1940	18	5 (2 oğlan, 3 kız)			5	Kemah
Güler B.	Kadıköy- İst.	1938	24	5 (2 oğlan, 3 kız)			5	İstanbul
Müzeyyen A.	Kerer	1938	20	4 (2 oğlan, 2 kız)		1	3	İstanbul
Fadime K.	Özdamar	1934	20	5 (2 oğlan, 3 kız)		1	4	Kemah
G. K.	Erzincan	1933	16	7 (1 oğlan, 6 kız)			7	Kemah
Saliha G.	İlgarlı	1933	18	6 (2 oğlan, 4 kız)		1	5	Kemah
Makbule T.	Küplü	1932	14	5 (2 oğlan, 3 kız)		1	4	Kemah
Elif T.	Yardere	1930	16	11 (3 oğlan, 8 kız)			11	Kemah
Semiha P.	Amavutköy- İst.	1920	24	1 oğlan			1	İstanbul

**Tablo 3. Katılımcıların Evlilik Biçimi ve Yaşına İlişkin Tablo**

Adı Soyadı	Doğum Tarihi	Evlilik Yaşı	Evlilik Biçimi	Evlilik Yeri
Abdullah E.	1982		Bekar	Kemah
Hürriyet K.	1981	20	İsteyerek	Kemah
Aziz K.	1965	24	İsteyerek	İstanbul
Metin T.	1964	18	Görücü	İstanbul
Mahmut C.	1961	19	Hısım	Kemah
Fahrettin K. C.	1960	18	Görücü	Kemah
Eyüp G.	1960	22	İsteyerek	Kemah
Mustafa K.	1958	19	İsteyerek	Kemah
Mustafa B.	1957	19	İsteyerek	Kemah
Ahmet O.	1955	22	Görücü	Kemah
İnayet İ.	1954	19	Görücü	Kemah
Sezai E.	1950	21	İsteyerek	İstanbul
Nigar P.	1950	19	Görücü	İstanbul
Nevzat Y.	1949	18	Görücü	Kemah
Cemile G.	1949	17	Görücü	Kemah
Murat Ö.	1948	17	Akraba	Kemah
Murat Ç.	1948	23	Akraba	Kemah
Mürvet P.	1945	17	Görücü	Kemah
Yavuz P.	1945	24	Görücü	İstanbul
Nuriye D.	1944	18	Görücü	Kemah
Edibe C.	1944	20	Görücü	Kemah
Kıymet A.	1943	17	Akraba	Kemah
Tenzile B.	1942	16	Akraba	Kemah
İpek E.	1940	17	Görücü	Kemah
Sabiha G.	1940	19	Sororat	Kemah
Rabia S.	1940	16	Görücü	Kemah
Elif Ç.	1940	15	Görücü	Kemah
Ahmet B.	1939	17	Görücü	Kemah
Güler B.	1938	19	İsteyerek	İstanbul
Müzeyyen A.	1938	19	Berdel	Kemah
Rıza O.	1937	16	Görücü	Kemah
Fadime K.	1934	17	Görücü	Kemah
G. K.	1933	16	Akraba	Kemah
Cemal U.	1933	27	Görücü	İstanbul
Saliha G.	1933	17	K.B.O.Ü.K.	Kemah
Makbule T.	1932	15	Görücü	Kemah
Seyid A. K.	1931	22	Görücü	Kemah
Elif T.	1930	17	Kaçarak	Kemah
Cemal K.	1929	30	Görücü	Kemah
Dursun K.	1928	19	Kız kaçıarak	Kemah
Sabri A.	1928	17	Görücü	Kemah
Arif T.	1925	27	İsteyerek	Kemah
Süleyman G.	1924	17	K.B.O.Ü.K.	Kemah
Semiha P.	1920	24	İsteyerek	İstanbul

# HARİTALAR

Harita 1. Kemah İlçesinin Yerleşim Haritası



Harita: Adem Başibüyük (Başibüyük,2004)

## FOTOĞRAFLAR

### Fotoğraf 1. Kemah'a Ait Bazı Fotoğraflar

#### Fotoğraf 1.1. Kemah Kalesi'nden İlçeye ve Karasu'ya Bir Bakış



Fotoğraf: Sevgi Peker, 2014

**Fotoğraf 1.2. Karasu'dan Bir Görünüş**



Fotoğraf: Sevgi Peker, 2010

**Fotoğraf 1.3. Kemah Kelesi'nden Bir Görünüş**



Fotoğraf: Sevgi Peker, 2014

## Fotoğraf 2. Kemah'ın Bazı Köylerine Ait Fotoğraflar

### Fotoğraf 2.1. Aktaş Köyü'nden Bir Görünüş



Fotoğraf: Sevgi Peker, 2010

**Fotoğraf 2.2. Doğanbeyli Köyü'nden Bir Görünüş**



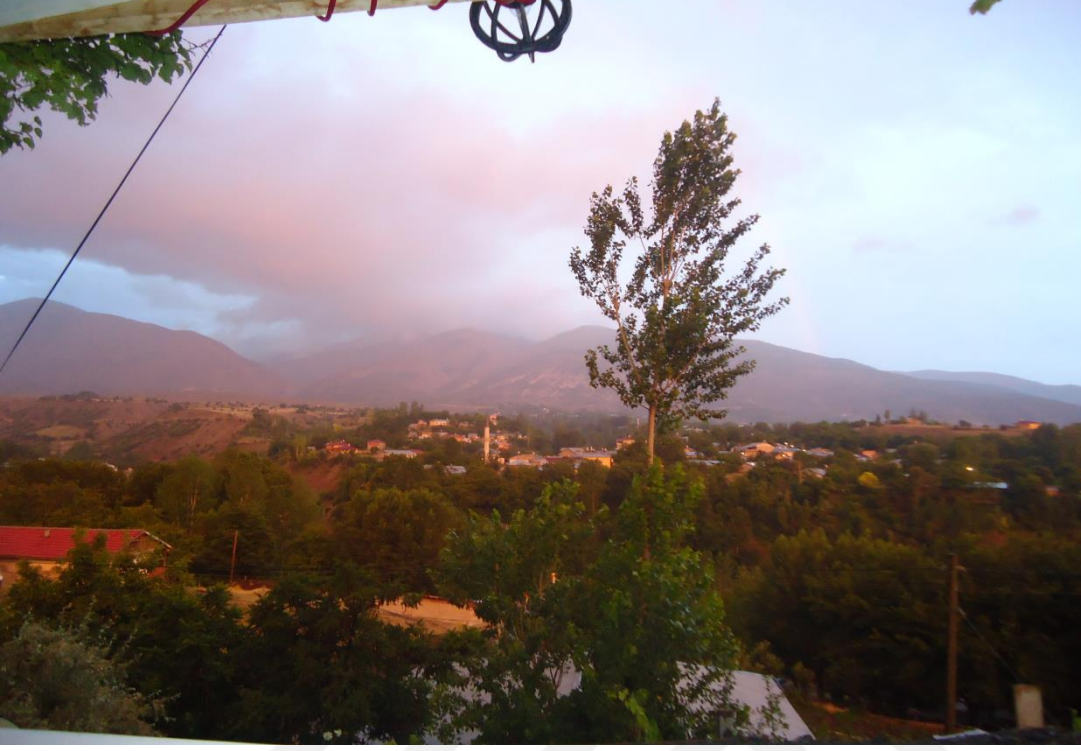
Fotoğraf: Sevgi Peker, 2010

**Fotoğraf 2.3. Elmalı Köyü'nde Bir Köy Evi**



Fotoğraf: Sevgi Peker, 2010

**Fotoğraf 2.4. Kerer Köyü'nden Bir Görünüş**



Fotoğraf: Göze Nalbantoğlu, 2010

**Fotoğraf 2.5. Kutluova Köyü'nde Bir Bostan**



Fotoğraf: Göze Nalbantoğlu, 2010

**Fotoğraf 2.6. Dutlu Köyü Yakınlarında Bir Mesire Yeri**



Fotoğraf: Sevgi Peker, 2014

**Fotoğraf 2.7. Özdamar Köyü'nden Bir Görünüş**



Fotoğraf: Göze Nalbantoğlu, 2010

**Fotoğraf 2.8. Yardere Köyü, Buğday Tarlası**



Fotoğraf: Sevgi Peker, 2010

**Fotoğraf 2.9. Kemah, Kmr Tuzlası, Tuz Havuzları**



Fotoğraf: Sevgi Peker, 2014

### Fotoğraf 3. Çiçek Fotoğrafları

#### Fotoğraf 3.1. Üzerlik



Fotoğraf: Göze Nalbantoğlu, 2010

**Fotoğraf 3.2. Yayla Çiçeği (Sağoul otu)**



Fotoğraf: Göze Nalbantoğlu, 2010

## ÖZGEÇMİŞ



**SEVGİ PEKER**

### ***Kişisel Bilgiler:***

*Doğum Yeri: Kemah, Erzincan*

*Doğum Tarihi: 03.03.1963*

### ***Eğitim:***

- *Marmara Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği, Pedagojik Formasyon (2003 - 2004)*
- *Marmara Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı- Yeni Türk Edebiyatı, Yüksek Lisans (2001 - 2003)*

*Tez: Sait Faik ve John Steinbeck'in Hikâyelerinde Ortak Temalar*

- *Bilkent Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lisans (1994 -2000)*

### *İş Deneyimi:*

- *Bodrum Halk Eğitim Merkezi- Yabancılara Türkçe Eğitimliği (2014-2015)*
- *Yeditepe Üniversitesi - Türk Dili ve Edebiyatı Okutmanlığı (2008-2014, DSÜ)*
- *İstek Özel Acıbadem Lisesi - Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği (2005 -2008)*
- *Bahariye İlköğretim Okulu- Stajyer İngilizce Öğretmenliği (2003-2004)*

