

**T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI**

**TAHTAKUŞLAR MAHALLESİ'NDE ESKİ TÜRK İNANÇ VE  
UYGULAMALARININ İZLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Feride KIZILDAĞ**

Danışman  
**Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR**

SAMSUN  
2020

## **BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ**

Hazırladığım yüksek lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Yönetmeliği'nin 3. Bölüm 9. Maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

02/10/2020

Feride KIZILDAĞ

## ÖZET

### TAHTAKUŞLAR MAHALLESİ'NDE ESKİ TÜRK İNANÇ VE

### UYGULAMALARININ İZLERİ

Feride KIZILDAĞ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Yüksek Lisans, Ekim/2020

Danışman: Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR

Türkler, tarih boyunca birçok medeniyetle temas halinde bulunarak çeşitli dinleri kabul etmiş ve diğer kültürlerle sürekli bir etkileşim halinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Tarihin akışı içerisinde Budizm, Maniheizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'i kabul eden Türkler; en eski inanç sistemleri olan Şamanizm'i ve Şamanizm çevresinde gelişen inanç ve uygulamaları, yeni dinlerinin içerisinde de yaşatmaya muvaffak olmuşlardır. Türklerin, yeni dinlerinin içerisinde yaşattığı bu unsurlar, bütün Türk coğrafyalarında, atalarının arkaik inançlarının izlerini taşımış ve geçmişle olan bu bağı geleceğe aktarmada önemli bir rol oynamıştır.

Çalışmamızda, Balıkesir'in Edremit ilçesine bağlı Tahtakuşlar Mahallesi'nde geçiş dönemlerine, bayramlara, müşterek ibadetlere ve günlük hayata ilişkin pratik ve inanışlar mülakat yöntemi ile derlenmiştir. Elde edilen veriler incelenerek tasnif edilmiş; Şamanist Türklerin inanış ve ritüelleri ile karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Çalışma, “Şamanizm”, “Tahtakuşlar Mahallesi” ve “Tahtakuşlar'da Şamanizm'in İzleri” olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde önemli Şamanizm araştırmacılarının şaman ve Şamanizm tanımlarına, şamanın görev ve eşyalarına, Şamanizm'deki Tanrı ve ruhlar panteonuna ait bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde Tahtakuşlar Mahallesi'nin tarihçesi, coğrafi konum ve özellikleri ile bölgenin araştırma evreni olarak seçilme gerekçeleri yer almaktadır. Üçüncü bölümde ise bölgede tespit edilen veriler “Geçiş dönemleri: doğum, evlenme ve ölüm süreçlerine ilişkin Şamanist unsurlar”, “Müşterek ibadet ve bayramlarda Şamanist unsurlar” ve “Günlük hayata ilişkin inanış ve pratiklerde Şamanist unsurlar” olmak üzere üç ana başlıkta toplanmıştır.

Şamanizm araştırmacılarının önemli bir bölümünün görüşleri, örnekleri ve incelemeleri aktarılacak suretiyle bölgede derlenen pratik ve inanışlarla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş, yöredeki uygulama ve inanışlarda Şamanist unsurlar tespiti çalışılmıştır. Derlenen verilerden hareketle, geçiş dönemlerinden doğum ile ilgili olarak ebelik kurumu ve ona bağlı pratik ve inanışların artık yaşamadığı, öte yandan evlilik ve ölüm çevresinde şekillenen gelin başlığı, giysi ile defin gibi birçok pratiğin yaşatılmaya devam ettiği görülmüştür. Hıdırellez ve Sarı Kız dönemlerinde gerçekleştirilen dilek dileme, kurban kesme gibi birçok pratiğin değişmeden bugünlere dek ulaştığı tespit edilmiştir. Ateş, ağaç, gökyüzü, demir gibi unsurlara ilişkin inanç ve pratikler günümüze parçalar halinde ulaşmakla birlikte çoğu zaman ardındaki biliş seviyesi kaybolmuştur. Nazar ve nazara ilişkin birçok inanış ve pratik canlı bir biçimde yaşarken halk hekimliği, modern tıbbı ulaşım imkânlarının artışı ile birlikte varlığını sürdürememiştir. Tahtakuşlar'da tespit edilen pratik ve inanışların, bazılarının Şamanist Türklerden bu yana değişmeden yaşatılmaya devam ettiği, bazılarının ardındaki niyetlerin unutulup yalnızca şekil itibarıyla yaşatıldığı bazılarının ise tamamen ortadan kalktığı sonucuna varabiliriz.

Anahtar kelimeler: Türk Şamanlığı, Şamanist unsurlar, şaman, kültürel aktarım, kültürel değişim

## ABSTRACT

### TRACES OF OLD TURKISH BELIEFS AND PRACTICES IN TAHTAKUŞLAR NEIGHBORHOOD

Feride Kızıldağ

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Master, September/2020

Advisor: Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR

Throughout history, Turks have been in contact with many civilizations, adopted various religions and continued their existence in constant interaction with other cultures. The Turks, who accepted Buddhism, Manichaeism, Judaism, Christianity and Islam in the course of history, have succeeded in keeping shamanism, which is the oldest belief system, and the beliefs and practices that developed around shamanism, alive within their new religion. These elements, which the Turks kept alive within their new religion, carried traces of their ancestral archaic beliefs in all Turkish geographies and played an important role in transferring this link with the past into the future.

In the study, in Tahtakuşlar neighborhood of Edremit district of Balıkesir, practices and beliefs related to transition periods, holidays, common worship and daily life were compiled by interview method. The data obtained were analyzed and classified and compared with the beliefs and rituals of shamanist Turks. The work consists of three main parts:” Shamanism”, “Tahtakuşlar Neighborhood “and” Traces of shamanism in Tahtakuşlar”

In the first chapter, the definitions of Shaman and Shamanism by the important shamanism researchers, the duties and belongings of the shaman, and the information about the pantheon of gods and spirits in shamanism are given. The second section contains the history, geographical location and characteristics of Tahtakuşlar district and the reasons for choosing the region as a research universe. In the third section, the data identified in the region are collected in three main headings:” transition periods: shamanist elements related to birth, marriage and death processes“,”

shamanist elements in joint worship and holidays “and” shamanist elements in beliefs and practices related to daily life”.

The opinions, examples and studies of a significant number of shamanism researchers were evaluated in comparison with the practices and beliefs compiled in the region, and shamanist elements were tried to be determined in the practices and beliefs in the region. Based on the data compiled, it has been observed that midwifery institutions and the practice and beliefs attached to it no longer exist in transition periods, but many practices such as the bride's headgear, clothes and burial shaped around marriage and death continue to be maintained. It has been determined that many practices such as making wishes and slaughtering sacrifices performed during Hıdırellez and Sarı Kız have reached the present day unchanged. Beliefs and practices related to elements such as fire, tree, sky and iron have reached the present day in pieces, but often the level of cognition behind them has been lost. While many beliefs and practices related to the evil eye and evil eye live vividly, folk medicine has not been able to survive with the increase of access to modern medicine. We can conclude that some of the practices and beliefs identified in Tahtakuşlar have continued to live unchanged since the shamanist Turks, some of which have been forgotten and some of which have been kept alive only in form, and some have disappeared completely.

Key Words: Turkish shamanism, shamanistic elements, shaman, cultural transfer, culture change

## ÖN SÖZ

Bu çalışmada Tahtakuşlar Köyü'nde gerçekleştirilen saha araştırması sonucunda elde edilen veriler; Şamanizm, Türk Şamanlığı, inançlar ve pratikler eksenli olmak üzere karşılaştırılmalı olarak incelenmiş ve ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

Çalışmanın planlanma, araştırılma, yürütülme ve oluşumunda ilgi ve desteğini esirgmeden bana yol gösteren, mesai saatlerinin sınırlılıklarını aşan bir danışmanlık, yönlendirme ve bilgilendirmeleriyle çalışmayı bilimsel temeller ışığında şekillendiren saygıdeğer hocam ve danışmanım Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR'e; ders döneminde sahada derlemenin ve kültür ürünlerinin kayıt altına alınmasının önemine sıklıkla değinen saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN ve Dr. Öğr. Üyesi Ömer SARAÇ'a; gerçekleştirilen karşılıklı çalışmaların halk bilimindeki yeri ve önemini her fırsatta dile getiren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK'e teşekkürlerimi bir borç bilirim. Eğitim ve öğretime verdikleri önem doğrultusunda maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli ailem ve bu zorlu yolculukta gerek sahada gerek masa başında beni bir an olsun yalnız bırakmayan eşim Hasan KIZILDAĞ'a şükranlarımı sunarım.

Çalışmanın saha kısmını oluşturan derlemeler esnasında bize evlerini, bahçelerini açan, her türlü ön yargı ve olumsuz deneyimlerine rağmen tüm içtenlikleriyle yardımcı olmaya çalışan ve bizi ellerimizde zeytinlerle uğurlayan tüm Tahtakuşlar halkına teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

|                                                            |      |
|------------------------------------------------------------|------|
| <b>ÖZET</b> .....                                          | iii  |
| <b>ABSTRACT</b> .....                                      | v    |
| <b>ÖN SÖZ</b> .....                                        | vii  |
| <b>İÇİNDEKİLER</b> .....                                   | viii |
| <b>KISALTMALAR</b> .....                                   | xi   |
| <b>GİRİŞ</b> .....                                         | 1    |
| <b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....                                 | 4    |
| <b>ŞAMANİZM</b> .....                                      | 4    |
| 1.1. Şamanizm Hakkında Genel Bilgi .....                   | 4    |
| 1.1.1. Şamanizm'in Ortaya Çıkışı .....                     | 6    |
| 1.1.2. Şamanizm'in Evren Tasavvuru .....                   | 6    |
| 1.1.3. Şamanizm ve Kozmoloji .....                         | 7    |
| 1.1.4. Şamanizm'de Kutsal Varlıklar .....                  | 9    |
| 1.1.4.1. Üst Dünya ve Sakinleri.....                       | 9    |
| 1.1.4.1.1. Baş Tanrı .....                                 | 9    |
| 1.1.4.1.2. Ülgen'in Oğulları.....                          | 10   |
| 1.1.4.1.3. Yayık .....                                     | 11   |
| 1.1.4.1.4. Suyla .....                                     | 11   |
| 1.1.4.1.5. Karlık.....                                     | 11   |
| 1.1.4.1.6. Doğum Ruhları .....                             | 12   |
| 1.1.4.2. Alt Dünya ve Sakinleri .....                      | 13   |
| 1.1.4.2.1. Erlik .....                                     | 13   |
| 1.1.4.2.2. Ölüm Ruhları .....                              | 16   |
| 1.1.4.2.3. Al Karısı-Al Bastı.....                         | 16   |
| 1.1.4.3. İyeler.....                                       | 16   |
| 1.1.4.3.1. Ateş İyesi .....                                | 16   |
| 1.1.4.3.2. Dağ Kültü ve İyesi .....                        | 18   |
| 1.1.4.3.3. Ağaç Kültü ve Orman İyesi .....                 | 18   |
| 1.1.4.3.4. Ev ve Eşik İyesi .....                          | 19   |
| 1.1.4.3.5. Su (Pınar) İyesi .....                          | 19   |
| 1.2. Şamanlar Hakkında Genel Bilgi .....                   | 20   |
| 1.2.1. Şaman Kimdir? .....                                 | 20   |
| 1.2.2. İlk Şamanın Ortaya Çıkışı .....                     | 22   |
| 1.2.3. Şamanlık İnisiyasyonu.....                          | 23   |
| 1.2.4. Şamanların Farklılaşması: Ak ve Kara Şamanlar ..... | 26   |
| 1.2.5. Şamanın Görevleri.....                              | 27   |



|                                                                                      |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.2.5.1.1. Kansıız Kurban .....                                                      | 27 |
| 1.2.5.1.2. Kanlı Kurban .....                                                        | 28 |
| 1.2.5.2. Erlik'e Âyin ve Yeraltına İniş .....                                        | 29 |
| 1.2.5.3. Âyin .....                                                                  | 30 |
| 1.2.5.4. Ölülerin Ruhunu Öte Dünyaya Götürmek.....                                   | 31 |
| 1.2.5.5. Tedavi .....                                                                | 33 |
| 1.2.6. Şamanın Kullandığı Araç ve Gereçler.....                                      | 34 |
| 1.2.6.1. Manyak .....                                                                | 35 |
| 1.2.6.2. Börk (Başlık) .....                                                         | 36 |
| 1.2.6.3. Davul .....                                                                 | 37 |
| 1.2.6.4. Ayna .....                                                                  | 38 |
| 1.2.6.5. Yardımcı Ruh .....                                                          | 38 |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....                                                            | 40 |
| <b>TAHTAKUŞLAR MAHALLESİ</b> .....                                                   | 40 |
| 2.1. Tahtakuşlar Mahallesi Tarihi.....                                               | 40 |
| 2.2. Tahtakuşlar Mahallesi Coğrafi Konum ve Özellikleri .....                        | 44 |
| 2.3. Bölgenin Araştırma Evreni Olarak Seçilme Gerekçeleri .....                      | 44 |
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b> .....                                                            | 46 |
| <b>TAHTAKUŞLAR'DA ŞAMANİZM'İN İZLERİ</b> .....                                       | 46 |
| 3.1. Geçiş Dönemleri: Doğum, Evlenme ve Ölüm Süreçlerine Ait Şamanist Unsurlar ..... | 47 |
| 3.1.1. Doğumla İlgili İnanış ve Pratikler .....                                      | 48 |
| 3.1.1.1. Doğum Öncesi .....                                                          | 48 |
| 3.1.1.1.1. Gebe Kalmak İçin Uygulanan Pratikler.....                                 | 49 |
| 3.1.1.1.2. Cinsiyet Tayini .....                                                     | 56 |
| 3.1.1.2. Doğum Sonrası .....                                                         | 58 |
| 3.1.1.2.1. Beşik Kaldırma .....                                                      | 60 |
| 3.1.1.2.2. Lohusalık Dönemi .....                                                    | 62 |
| 3.1.1.2.3. Kırk Yemeği .....                                                         | 69 |
| 3.1.1.2.4. Baş Yülüme/Vurma .....                                                    | 70 |
| 3.1.2. Evlilikle İlgili İnanış ve Pratikler .....                                    | 73 |
| 3.1.2.1. Kısmet Açma/Bekârlığı Sağaltmak .....                                       | 74 |
| 3.1.2.2. Düğün Öncesi Yapılan Hazırlıklar .....                                      | 76 |
| 3.1.2.2.1. Kız Tarafı Hazırlıkları .....                                             | 77 |
| 3.1.2.2.2. Erkek Tarafı Hazırlıkları .....                                           | 81 |
| 3.1.2.3. Düğün .....                                                                 | 88 |
| 3.1.2.3.1. Gelin Alma/Gelin Getirme Sırasında Uygulanan Pratikler .....              | 88 |

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.1.2.3.2. Evlilikle İlgili Diğer İnanış ve Pratikler .....                        | 92  |
| 3.1.3. Ölümle İlgili İnanış ve Pratikler .....                                     | 95  |
| 3.1.3.1. Defin Öncesi Pratik ve İnanışları.....                                    | 97  |
| 3.1.3.2. Defin Anı Pratik ve İnanışları.....                                       | 105 |
| 3.1.3.3. Defin Sonrası Pratik ve İnanışları.....                                   | 112 |
| 3.1.3.4. Ölü Aşısı/Ölü Yemeği Verme .....                                          | 113 |
| 3.1.3.4.1. Cenaze Yemeği.....                                                      | 116 |
| 3.1.3.4.2. Üç ve Yedi Yemeği .....                                                 | 118 |
| 3.1.3.4.3. Kırk Yemeği ve Çalı Kaldırma.....                                       | 119 |
| 3.1.3.4.4. Ölünün Seneidevriyesi.....                                              | 128 |
| 3.1.3.5. Defin Sonrası ile İlgili Diğer İnanış ve Pratikler .....                  | 129 |
| 3.2. Müşterek İbadet ve Bayramlarda Şamanist Unsurlar .....                        | 132 |
| 3.2.1. Hıdırellez İle İlgili İnanış ve Pratikler .....                             | 133 |
| 3.2.1.1. Kişisel Dilekler Doğrultusunda Gerçekleştirilen Ferdî-Sihri Pratikler ... | 135 |
| 3.2.1.2. Mezarlıklar Çevresinde Teşekkül Eden Müşterek Pratikler.....              | 141 |
| 3.2.2. Sarı Kız'a Çıkma/ Sarı Kız İbadeti.....                                     | 144 |
| 3.3. Günlük Hayata İlişkin İnanış ve Pratiklerde Şamanistik Unsurlar.....          | 152 |
| 3.3.1. Ateş ile İlgili İnanışlar .....                                             | 153 |
| 3.3.2. Ağaç-Orman Kültü .....                                                      | 156 |
| 3.3.3. Gökyüzü ile İlgili İnanışlar.....                                           | 160 |
| 3.3.4. Kurban .....                                                                | 163 |
| 3.3.5. Nazar ile İlgili İnanış ve Pratikler.....                                   | 168 |
| 3.3.6. Uğur/ Uğursuzlukla İlgili İnanışlar .....                                   | 177 |
| 3.3.7. Demir ile İlgili İnanış ve Pratikler .....                                  | 178 |
| 3.3.8. Taşlarla İlgili İnanışlar.....                                              | 179 |
| 3.3.9. Yatır İnancı .....                                                          | 181 |
| 3.3.10. Halk Hekimliği .....                                                       | 183 |
| <b>SONUÇ</b> .....                                                                 | 189 |
| <b>KAYNAKÇA</b> .....                                                              | 195 |
| <b>EKLER</b> .....                                                                 | 199 |
| <b>ETİK KURULU KARARI</b> .....                                                    | 216 |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ</b> .....                                                             | 216 |

## KISALTMALAR

Çev.: Çeviren

DLT: Divan'ü Lügat'it-Türk

ed.: Editör

Haz.: Hazırlayan

KK: Kaynak Kişi

THADS: Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü

Vs.: Vesaire



## GİRİŞ

Kültür, bir milletin en eski zamanlardan başlayarak geleceğe uzanan somut ve somut olmayan değerler sistemidir. Tüm kültürel unsurlar, insanla var olur, aktarılır ve paylaşılır. İnsan kültürsüz, kültür de insansız var olamaz. Bu sebeple millet ve kültür bir bütündür. Bu bütünü anlamlandırabilmek için öncelikle, o kültüre ait birikimlerin derlenip toparlanması ve çözümlenmesi gerekmektedir. Çözömlenen bu kültür unsurlarının, kültürel kod dizilimi içerisindeki yerini bulması ile kültür bütönlüğü hakkında bir fikir elde edilebilir. Bu bağlamda gerçekleştirilecek çalışmalar neticesinde kültür tarihindeki karanlık noktalar aydınlanarak, kültürel unsurların geçmişten günümüze ne gibi değişimler geçirdiğı ortaya çıkacaktır. Küreselleşmenin oldukça ivme kazandığı son çeyrek yüzyılda, kültürel yozlaşmanın önü alınamamakta, bu sebeple bu türden çalışmaların önemi gittikçe artmaktadır.

Bugün, bütün dünya milletleri, büyük bir hızla küreselleşmenin etkisi altına girmişken bir yandan da -nasıl ki oluşan her hareket aksi yönde bir hareketi de tetikler ise- küreselleşmenin yol açtığı kültürel yozlaşmaya karşı toplumlarda retro, vintage gibi akımlarla dijitalin kenara itiliş ve analog nesnelere olan ilginin artışı, yöresel motiflerin modern tekstilde kullanılır hale geliş gibi yönünü geçmişe çeviren birtakım eğilimler meydana gelmektedir. Üreticilerin elinde bu yolla bir meta haline getirilen kültürel öğeler, bugün “tüketim çılgınlığı” addettiğimiz alışkanlıklar sonucu içi boşaltılmak ve bağlamından koparılmak suretiyle değersizleştirilmektedir. Hal böyle iken halk bilimi araştırmalarında “Eski geleneklerini yaşayan mı kaldı? Köy mü kaldı?” gibi bakış açıları ile tabiri caizse artık “tevessül edilmeyen” sahada derleme çalışmalarının önemi bir kat daha artmaktadır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken ve derleme çalışmalarının hâlâ önemli olduğuna işaret eden iki mesele karşımıza çıkmaktadır.

Bugün, “Gitmesek de görmesek de o kültür bizim kültürümüzdür” biçiminde vücut bulan düşünce yapısının bir sonucu olarak, saha çalışmalarından kaçınılmakta ve değişen dünya ile birlikte henüz unutulmamış, yaşatılmaya devam eden birçok inanış ve pratiğin kayda geçirilememesine sebebiyet vermektedir. Bir diğer husus ise kültürün insandan bağımsız düşünölemeyeceğı, tarlada kendiliğinden yetişen bir şey olmadığı gibi kendi kendine de sonlanmayacağı ile ilişkilidir. Toplamlar var olmaya devam ettikleri sürece kültür de var olmaya devam edecektir. Değişen coğrafyalar, dünya görüşleri, eğitim ve ekonomik yapıların doğrudan etkilediğı kültür; uyum

sağlayan, dönüşen, kendini yenileyen ve daima yaşamaya devam eden bir olgudur. İçinde yaşadığımız dönemin, bütün alışkanlık ve inanışları her ne kadar insanlara olağan gelse de bugünlerde gerçekleştirilecek olan saha çalışmaları yüzyıllar sonraya gidilip geriye bakıldığında, kültürün kayıt altına alınmış oluşu bakımından son derece kıymetli eserler olarak anılacaktır. Geçmişte Batılı araştırmacıların, köken arayışları adı altında Doğu'ya gerçekleştirdikleri pek çok seyahat, ardından tüm dünyada hızlanan folklor araştırmaları ve bu seyahatlerin/araştırmaların çıktıkları Kuzey ve Orta Asya Türk kavimlerinin kültürel geçmişi ile ilgili bugün birçok noktaya ışık tutmaktadır. Nitekim bugün bireysel olarak dahi seyahat eden birçok kişi, seyahatlerinin kayıtlarını internet günlüğü (blog/vlog) ya da farklı birkaç sosyal medya mecrası üzerinden takipçileri ile paylaşmaktadırlar. Bugün nasıl ki folklor çalışmaları gerçekleştiren her bir araştırmacının yolu bir şekilde Rubruk, İbn Fadlan, İbn Battuta, Evliya Çelebi gibi önemli isimlerin seyahatnameleri ile kesişiyor ise insanlık yüzlerce yıl sonrasına ulaştığında, bahsettiğimiz bugünkü bireysel seyahatçilerin paylaşımları da önem kazanacaktır.

Son yüzyılda, küreselleşen dünya ve teknolojik gelişmeler, dünya üzerindeki tüm kültürler üzerinde belli bir tahribata yol açarken nispeten daha kapalı toplumlar ya da örf, anane, gelenek ve göreneklerini, inanç ve pratiklerini dinî bir hassasiyet içerisinde kutsalla harmanlamak suretiyle muhafazaya muvaffak olan halklar kolektif bellekteki en eski inançlarını bugüne değin yaşamaya ve yaşatmaya devam edebilmişlerdir. Tahtacı Türkmenlerin yaşıyor olduğu Tahtakuşlar Mahallesi de bu bakımdan, eski pek çok inanış ve pratiği koruyup yaşatmaya devam eden ve folklor hazinelerini muhafaza etmeyi başarmış bir yerleşim yeridir.

Çalışmamız, saha araştırması ve derlenen bilgilerin yazıya geçirilmek suretiyle elde edilen verilerin karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmesi şeklinde iki ayrı süreç içermektedir. Derlemeye çıkılmadan evvel, genelde Şamanizm özelde ise Türk Şamanlığı ile ilgili birtakım teorik okumalar gerçekleştirmek suretiyle derlenebilecek pratik ve inanışlarla ilgili sorular hazırlanmıştır. Sahaya çıkmadan önce araştırma konumuz için en sağlıklı bilgileri toplayabileceğimiz kaynak kişilerle irtibata geçilmiş ve mülakat yöntemi ile veriler tespiti çalışılmıştır. Sahadan dönülmesinin ardından ses kayıtları deşifre edilerek tespit edilen her bir veri, kaynak kişilerin de bilgileri ile birlikte fişleme yöntemi çerçevesinde düzenlenmiştir. Tespit edilen her türlü veri, ilgili kategorilerde bir araya getirilerek Şamanizm, Türk Şamanlığı,

Şamanist Türk kavimlerinde ve sonradan İslâmiyet'e geçen diğer Türk kavimlerindeki inanışlar, pratikler, merasimler ve âyinler ile karşılaştırılmak suretiyle incelenmiştir. Tespit edilen anlatı, inanış ve pratikler; “Geçiş Dönemleri: Doğum, Evlenme ve Ölüm Süreçlerine Ait Şamanist Unsurlar, Müşterek İbadet ve Bayramlarda Şamanist Unsurlar, Günlük Hayata İlişkin İnanç ve Pratiklerde Şamanist Unsurlar” olmak üzere üç ana başlık halinde ele alınmıştır. Tahtakuşlar'dan derlenen veriler, araştırmalarımız sonucu ulaştığımız bilgiler ve örnekler ile birlikte sunulmuş; derlenen tüm inanış, pratik ve anlatılarda Şamanizm'in izleri takibe çalışılmıştır. Tüm bu inceleme ve değerlendirmelerimize geçmeden evvel, Türk Şamanlığı ve Tahtakuşlar köyü ile ilgili birtakım bilgileri aktarmak yerinde olacaktır.



# BİRİNCİ BÖLÜM

## ŞAMANİZM

### 1.1. Şamanizm Hakkında Genel Bilgi

Abdulkadir İnan, özellikle Orta ve Kuzey Asya coğrafyasında yaşamış olan Eski Türklerin Şamanist olduklarını dile getirmiştir. Eski Orta Asya Şamanizmi'nin esasları Gök-Tanrı, güneş, ay, yer, su, ata (cedd-i ala), ateş (ocak) kültleridir. VI. yüzyılda büyük Türk devletini yeniden kuran Gök Türk sülalesi de Şamanist boyların yetiştirdiği bir sülale idi. Gök Türk devletinin Uygur sülalesinin eline geçtiği tarihe kadar (VIII. yüzyılın sonlarına kadar) Orta Asya'nın kuzey bölgelerinde Şamanizm hâkim durumdaydı. Uygur ülkesinde; Manihaizm, Hristiyanlık ve Budizm, Şamanizm'le yan yana yaşıyordu. 840 yılında Kırgızlar, Uygurları Moğolistan'dan çıkararak Kırgız devletini kurduklarında, Şamanist idiler. Sulara, ağaçlara kurban sunarlardı. İbn Fadlan'a göre, XI. Yüzyılda (920) Hazar Denizi'yle Aral Gölü arasında yaşayan Oğuzlar, İslam ülkesine yakın komşu bulundukları halde Şamanlıklarında direniyorlardı. Küçük Yanal isimli Oğuz beyinin evvelce Müslüman olması sonrasında Oğuzların "Müslüman olursan bizim başkanımız olamazsın." dedikleri için tekrar Şamanizm'e döndüğü görülmektedir. X. yüzyılda Karluk Türklerinin yanmayan ağaçtan yapılmış tapınakları olduğu ve bu tapınakların içerisinde eski hakanlarının suretlerinin resmedildiği Ebu Dülef tarafından belirtilmektedir. Bununla beraber Cengiz Han'ın Moğolları ve bunlara iltihak eden kuzeyli Türk ulusları Şamanist idiler (2000: 11).

Fuzuli Bayat'a göre, İslamiyet'ten önceki ideolojik ve sosyo-kültürel alanın idare edici ve yönlendirici fonksiyonunu üstlenen Şamanlık, felsefi pratik bir akım olup Türk kültürünün bütün yönlerini kapsamaktadır. Türklerin zamanla kabul ettikleri dinler de (Manihaizm, Budizm, Hristiyanlık, Musevilik, İslam) şaman öğelerini Türk şuurundan ve Türk kültüründen silip atamamıştır. Şamanlık, yeni kültür çevresine ayak uydurarak yaşamını şöyle veya böyle bir şekilde sürdürebilmiştir. Takip ve yasaklar şaman unsurlarını gizli bir şekilde yeni dinlerin altyapısına itmiştir ki bugün bunlar Türk geleneksel inancını oluşturmakta ve dini literatürde batıl inanç adıyla bilinmektedir. Bütün yönleriyle Şamanlık, eski Türklerin yalnızca inanç sistemini değil, aynı zamanda felsefesini de oluşturur. Şaman dünya görüşünün en karakteristik özelliklerinden biri, tabiatla cemiyetin

birbirinden ayrılmaması, bir bütünlük oluşturmastır. Bu nedenledir ki Şamanizm'i bütünüyle "doğa dini" diye adlandırmak mümkündür. Şamanlığın felsefesi de doğa hadiselerine ve doğaüstü varlıklara bağlanmaktadır. Şaman felsefesine göre evrenle dünya, makro-kozmosla mikro-kozmos arasında ebedi ve ezeli bir denge vardır. Bu dengenin bozulması felakete neden olur. Bütün gizli bilimlerle ve deneyimlerle donatılmış şamanın başlıca görevi, bu dengeyi ve düzeni korumaktır (2015: 21-22). Bununla birlikte Şamanizm'in esasları ve değerler sistemi, daimi bir değişikliğe de maruz kalmıştır (Temir, 2008: 10).

Şener'e göre, Şamanizm'in güneyden gelen Budizm dalgası ile kuzeydeki halkları etkileyen bir Budist akım olduğunu iddia edenler olduğu gibi, bunun tersini savunanlar da bulunmaktadır. Araştırmacı Konov, Hindistan'daki yoga'ların (yogi) şamanlardan geldiğini ifade etmiştir. Ruben de Şamanizm'i, Budistlik adlı eserinde Budizm'in kaynağı olarak göstermiştir. Hind yogisi ve Budist yogası ile şamanlık eğitim ve uygulaması arasında büyük bir benzerlik olduğu düşüncesindedir. Bir varsayıma göre; şamanlık Lapların ülkesinden Bering Boğazı ile Eskimolara; oradan Kuzey Amerika'ya, Güney Amerika sahillerinden de Hindistan'a ve Güney Asya adalarına yayılmıştır. Yani şamanlık dünyaya Orta Asya'dan yayılmıştır. Nyberg; eski İran'da Sufi bir cemaat olan "Mağa"ların şamanist olduklarını ifade ettiği gibi, Mevlevilerin semah dönmelerinin de şamanlıktan kaynaklandığını araştırmalarında yazıyor. Araştırmacılar, Delfi kâhinliğinin, Mevli ve İskit kültürünün Şamanizm'e ait unsurlardan oluştuğunu yazıyorlar. Ohlmarks; eski Hint, İran, İskit kültürlerindeki Şamanist unsurlardan hareketle, İndo-İranî çağda Arya'lıların da şamanlığın etkisinde olduğu vurgusunu yapıyor. Etnografya ve kültür tarihi araştırmacıları, İndo-Cermenlerin eski dinlerinin şamanlık olduğunu yazıyorlar. Örneğin; Nehring, tüm Gök-tanrı ve onun adına yapılan törenlerin kaynağının Asya şamanlığı olduğunu söylüyor (1996: 29).

Şamanlık problemi üzerine çalışan bilim adamlarının büyük çoğunluğu, aynı zamanda eski Sovyet âlimleri (Mikaylovsky, Hazurin, Potapov, Alekseyev vb.) Şamanlığı, Türklerin orijinal dini olarak kabul etmektedir (Bayat, 2015: 24). Geleneksel Türk dini, Türklerin Gök Tanrı temelinde, yazılı bir kaynağa dayanmaksızın, kendi iç kültürel dinamiklerinden doğan ve kuşaklar boyu aktararak günümüze kadar ulaşan gelenek ve göreneklerle şekillenmiş inanç ve pratikler bütünüdür (Güngör, 2012: 21).



### 1.1.1. Şamanizm'in Ortaya Çıkışı

Umumî kanaate göre Türk Şamanlığının (Sibirya Şamanlığı) kökeni paleolitik (12-14 bin yıl önce) avcılık çağına, hatta ondan önceki toplayıcılık ekonomik sistemine kadar uzanmaktadır. Ayrıca Baykal ve Altay kaya resimlerinin varlığı da şamanlığın kökenini paleolitik döneme bağlar. Bundan başka son dönem göstergebilim uzmanlarının araştırmalarına göre M.Ö. 1000 yılına ait Sibirya kaya üstü tasvirleri şaman ritüelleri olarak kabul edilmiştir. Şamanlığın yaşını 25-30 bin yıllara 60 bin yıl gibi çok eski tarihe kadar götürenler de vardır (Bayat, 2015: 28-29).

Barbara Tedlock'a göre, Sibirya'da şu ana kadar şamanlara ait kazılan en eski mezar Neolitik döneme uzanır (İ.Ö. 1700-1300). Bulunan en eski iskelet göğsünde iki antropomorfik (bir hayvan, nesne vs.'nin insan bedenine ve kişiliğine sahip olduğunun varsayılmasıdır) mamut kemiği taşıyan genç bir kadına aittir. Kuzey Sibirya'daki Sakhâ (Saka) Cumhuriyeti'nde yeni keşfedilen yine Neolitik döneme ait bir kadın şaman mezarında da kemikten yapılmış, kuş başlı insan bedenli pek çok süs eşyası bulunmuştur, benzerleri yakınlardaki kayaların ve yerel şamanlarının davullarının üzerine de resmedilmiştir (2006: 46).

Julian Baldick'e göre, Göktürklerde de şamanlar vardır. Bizans kaynakları Göktürklerde geleceği gören rahipler olduğunu ve bir Bizanslı elçi bir Göktürk hükümdarını ziyarete geldiğinde bu rahiplerin araya girdiğini söyler. Bu elçiyle onun hizmetlilerini arındırmak amacıyla iki ateşin arasından yürüttükleri, sonra rahiplerin belli sözler söyleyerek, birkaç müzik aletinin sesi eşliğinde tütsüler yaktıklarını ve sonra bir çeşit coşkunluk haline girip, elçinin başına gelebilecek talihsizlikleri uzaklaştırmak amacıyla olduğunu söyleyerek onu bir ateş etrafında yürüttüklerini belirtmektedir (2011: 51-52).

Mackerras'ın sunduğu Çin'e ait kaynaklar, Uygurların içinde şamanların olduğunu gösterir ki bu şamanlar, 765'te (eski ulusal inancın resmen yasaklanmasından iki yıl sonra) bir askeri seferin akıbetini öngörmek için liderlere götürülmüştür. Yine Çin kaynaklarına göre, Kırgızların da IX. yüzyılda şamanları vardı (Baldick, 2011: 56-58).

### 1.1.2. Şamanizm'in Evren Tasavvuru

Şamanın evreni, temelde üç düzeyden ibarettir. İnsan, üst dünya ile alt dünya arasında bir orta bölge olan yeryüzünde yaşar. Alt dünya çoğu zaman sırasıyla

gökyüzü dünyası ve yeraltı dünyasıyla bağıntılıdır. Bu üç bölge, çoğu kez merkezi bir düşey eksenle bağlanmıştır. Bu eksene bazen “Axis Mundi” ya da “dünyanın eksenini” olarak gönderme yapılır ve değişik mitolojilerde, dünya ağacı, yaşam ağacı vs. olarak tanımlanır. Bu eksen, kozmik kubbe içindeki deliklerden bir yukarı bir aşağı geçer ve dolayısıyla daha yukarıdaki ve daha aşağıdaki dünyalara ulaşır ve işte bunlar aracılığıyla şaman, var oluşun bir düzeyinden bir diğerine geçer ve tekrar geri döner (Drury, 1996: 53-54). Ziya Gökalp’e göre, Altay Türklerinde sema 17 kattır. Ancak eski bir zamanda Altay Türklerinde de semanın dokuz kat olduğu bilinmektedir (2015: 79).

### **1.1.3. Şamanizm ve Kozmoloji**

Tam ve tipik bir şamanlık tekniği, bir kozmik kuşaktan ötekine, örneğin yeryüzünden gökyüzüne ya da yeryüzünden yeraltına geçişten ibarettir. Şaman bu düzeyler arasındaki sınırları aşmayı bilen adamdır. Kozmik kuşak veya düzeyler arasındaki iletişim ve ulaşımı mümkün kılan evrenin yapısıdır. Evrende üst üste üç büyük katman veya bölge vardır; bunlar merkezlerinden geçen bir eksenle birbirlerine bağlı oldukları için birinden ötekine geçilebilir. Doğal olarak bu eksen bir açıklıktan, bir “delikten” geçer; tanrılar yeryüzüne ölümler de yeraltına bu delikten geçerek inerler; esrik şamanın ruhu da göğe ve yeraltına yaptığı mistik yolculuklarda yine bu geçidi kullanır.

Uno Harva’ya göre, Türk-Tatarlar birçok başka halklar gibi gökkubbeyi bir çadır gibi tasarlarlar. Samanyolu çadırın dikiş yeri, yıldızlar da ışık girsin diye açılmış pencerelerdir; göğün çeşitli katlarının (genellikle 9 fakat kimi yerlerde 5, 7 veya 12 kat) havalandırılması için açılmış deliklerdir. Zaman zaman tanrılar çadırın bir yerini açıp içine bakarlar; göktaşları ve akanyıldızlar (meteorlar) bunun belirtisidir.

Göğün ortasında bu büyük çadırı bir orta direk gibi tutan Kutup Yıldızı parlar. Samoyedler ona “Göğün Çivisi”, Çukçi ve Koryaklar da “Çivi Yıldız” derler. Türk Altaylılar Kutup Yıldızı’nı bir Direk veya Kazık olarak tasarlarlar: Moğol, Kalmuk ve Buryatlara göre “Demir Direk”; Kırgız, Başkurt ve Sibirya Tatarlarına göre de “Güneş Direği”dir. Buryatlar yıldızları bir at sürüsü, Kutup Yıldızı’nı da bu atların bağlandığı kazık olarak tasarlarlar (Eliade, 2014: 325-327).

Evrenin üç katını birleştiren oka veya direğe Türkler Dünya Ağacı, Dünya Dağı, Temir Kazık vs. derler. Dünya Ağacı, kökü yeraltını, gövdesi orta dünyayı, dalları yukarı dünyayı temsil eder. Dünya Ağacı'nın kozmik tasarımda devreye girmesiyle dikey istikametli ikili karşı durmalar; yukarı-aşağı, gök-yer, yer-yer altı, ateş (kuru)-su (yaş), ışık-karanlık vs. ortaya çıkar. Mitolojik tasavvura göre, deliklerden geçen direk, her üç dünyayı birbirine bağlamıştır. Direğin kopmasını Türkler dünyanın sonu olarak anlatırlar. Altay-Sayan Türklerinde, Yakutlarda ve Orta Asya'da bu direk, Temir Kazık adıyla bilindiği halde, Moğol ve Tunguzlar ona Altın Direk derler. Temir Kazık, inanca göre dünyayı sallanmalardan, düzensiz bir dönüş yapmaktan koruyan eksendir. Ayrıca Temir Kazık, Tanrı'nın ve ışıklı gök ruhlarının atlarını bağladığı direktir (Bayat, 2017: 18-19).

Saha Türkleri dünyayı Aşağı Dünya, Orta Dünya ve Yukarı Dünya olmak üzere üçe ayırır. Aşağı Dünya, yer altındaki dünyadır. İnsanlara hastalıklar yayan kuzey ve doğu gökleri bu dünyadadır, dolayısıyla bu göklerde yaşayan kötü ruhlar da burada yaşamaktadır. Kötü olan bu gökler yaratıcı gücü ortadan kaldırır, dayanıklılığı yok eder. Bu gökler açık bir şekilde gözükmezler, bir gölge gibi kabul edilirler. Orta Dünya, insanların yaşadığı yeryüzüdür. Saha Türkleri, bu dünya yaratılmadan önce Orta Dünya'nın suyla dolu olduğuna inanır. Ürüm Ayı, Orta Dünya'yı yaratırken önce kuzgunu gönderir ve suyun altından biraz toprak çıkarmasını emreder. Kuzgun, suya dalar ve gagasına toprak alıp çıkarır. O toprağa Ürüm Ayı, "Çoğalıp, yapıp, büyüüp şiş, genişleyip dağıl" diye dua eder ve toprak, yavaş yavaş büyüüp çoğalır ve yeryüzü halini alır. Bu, Orta Dünya'yı dört tarafından dört deniz çevirir. Orta Dünya, dört göğün birleştiği merkezde olduğundan, daima aydınlık ile karanlığın, Tanrı ile Şeytan'ın yani iyi ile kötünün mücadelesine maruz kalır. Orta Dünya, gözle görünen unsurlar (âlemler) arasında yer alır. Bu âlem, yavaş da olsa değişmektedir. Bitkilerin yetişip yok olması; hayvanların doğup ölmesi; bulutların ortaya çıkıp sonra dağılması gibi değişiklikler, Saha Türklerine göre gözükmeyen bir etki bulunduğu için ortaya çıkmaktadır. Yukarı Dünya, gökyüzüdür. Güney gök ve Saha Türkleri tarafından kutsal kabul edilen doğu gök bu dünyadadır. Doğru gökte dokuz kat (bu katlara gök de denir) vardır ve bu katların her birinde tanrılar yaşamaktadır (Yıldırım ve Kalkan, 2018: 5-6).

#### **1.1.4. Şamanizm’de Kutsal Varlıklar**

##### **1.1.4.1. Üst Dünya ve Sakinleri**

###### **1.1.4.1.1. Baş Tanrı**

Gökteki Tanrı bazen gökle özdeşleştirilmekle birlikte daha yaygın olarak evrenin gökte oturan yaratıcısı olarak algılanmıştır. Ancak yaratılıştan sonra göğe çekilmiş, temsilcisi olan başka tanrıları yeryüzüne göndermiştir. Bununla birlikte insanlardan mutlak biçimde uzaklaşmıştır (Çoruhlu, 2002: 18).

Radloff’a göre, Şamanlığa bağlı bulunan halklarda Gök-tanrı, göğün muayyen bir katında ve insana benzeyen müşahhas bir varlık olarak tasarlandığı için mefhum bakımından herhangi bir karışıklığı önlemek maksadı ile artık sadece “Gök-tanrı” diye çağrılmayıp, başka başka adlar ile anılmıştır. Nitekim mesela Altay Türkleri bu varlığa Ülgen (Ulgen, Ülgen) “ulu” veya Bay Ülgen “zengin ulu” adını verirler (2008: 150).

Anohin’in derleme ve fikirlerine göre Ülgen, iyilik yapmayı seven bir ilahtır. O, ay ve güneşin arkasında, yıldızların üstünde yaşamaktadır. Ülgen’e giden yolda yedi, başka bir rivayete göre dokuz engel (puudak) vardır (2006: 10).

Altay Türkleri önceleri göğü dokuz kat olarak tasavvur etmiş, daha sonra Sami kültürün etkisi ile yedi kat gök anlayışı da onlar nezdinde kabul görmüştür. Buna göre Bay Ülgen göğün 9 ya da 7. katında oturur. Şaman âyin sırasında Bay Ülgen’e ulaşmak isterse katlarda bulunan engelleri aşmak zorundadır. Antropomorfik bir karakter arz eden Bay Ülgen, evrenin yaratıcısı bir ruhtur. Ancak Bay Ülgen adı Gök Tanrı yerine kullanılmamıştır. İster Altay Türklerinin yaratıcı tanrısı Bay Ülgen, ister Yakutların büyük tanrısı Ürün Ayı Toyon olsun her ikisi de iyilik tanrısıdır. İlkbahar, yaz ve sonbahar âyinlerinde Bay Ülgen için beyaz bir kısrak kurban etme âdeti vardır (Güngör, 2012: 71).

Alekseyev’e göre, Üst Dünya’da, başlarında Ürüng Ayı’nın bulunduğu olağanüstü tanrılar yaşarlar. Ürüng Ayı Toyon, kâinatı ve insan, hayvan vb. varlıkların kutunu yaratandır. Yakutlar, Ürüng Ayı Toyon’a beyaz atlar kurban ederlerdi. Yakut inançlarına göre canlı olarak veya kesilerek tanrılara adanan atın ruhu, adandığı olağanüstü varlığın yaşadığı yere “göç” eder ve orada yaşardı. Altay Türklerinden Teleütler, Telengitler, Kumandılar ve Şorlar ise baş tanrı olarak Ülgen’i görmektedir. Hakaslar, bütün varlıkların yaratıcısının Kuday olduğuna

inanmaktadırlar. Tubalar, kabile içi özelliklerini korudukları için, boydan boya değişmekle birlikte, Yajıl Han, Pırça Han ve Pahtugan'a inanmaktadırlar. Bu üç varlık, kaynaklarda Ülgen'in oğulları olarak geçmektedir. Kaçınlar de baş tanrıları olarak Kuday'a inanmaktadırlar. Altay Türkleri arasında tanrı anlayışı ve inancı bakımından en dikkat çekicisi Telengitlerdir. Telengitler Kuday'a inanırlar ve Kuday, çift kişilikli olup iyi kişiliği "Ülgen", kötü kişiliği ise Erlik'tir. Bu iki kişilik birbirleriyle mücadele ederler ve yaşam ve ölümü yaratırlar. Tuvalıların inancına göre ise Üst Dünya'da dünyayı yaratan Burhan yaşamaktadır (2013: 39-58).

Altay Gök Tanrı inancının başı Akay Kine, yaşayan Altay inançlarında Ülgen'in ne şekilde tahayyül edildiğine dair önemli bilgiler vermektedir. Akay Kine'ye göre, Bay Ülgen gökten sorumludur. Gök dokuz kattır. Ülgen'in Dokuz oğlu olmuştur ve onlar inerek dokuz kattan sorumlu olmuşlardır. Oğulların her biri bir kattan sorumludur. Bay Ülgen'e gitmek için bu katmanları geçmek gerekir. Ülgen'in Yukarı Dünya'da yani gökte olanları idare etme görevi vardır; o, rüzgarın gücünü, yağmuru, şimşegi idare eder. Bay Ülgen'in eşi de Umay Ene'dir (Yücekal Arpacı, 2012: 77).

Altay Türklerinde şaman, Tanrı Ülgen'e kurban sunmak için göğe çıkar. Bu yolculuk üç gün sürer. Tören yeri تنها bir ormanda kurulan çadırıdır. Şaman önce sürüden kurbanlık bir at seçer. Kurbanı göğün dokuz katına çıkarınca tanrı Ülgen'e sunar. Beğenilirse kurban kesilir âyin devam eder. Üçüncü günün sonunda akşam yapılan törende içki içilerek tören sona erer (Şener, 1996: 25).

#### **1.1.4.1.2. Ülgen'in Oğulları**

Ülgen'in; Karşıt, Puura-Kaan, Yajıl-Kaan, Burça-Kaan, Kara Kuş (kartal), Paktı-Kaan ve Er-Kaanım olmak üzere yedi oğlu vardır. Ülgen'in oğulları gökyüzünde yaşamaktadırlar. Ülgen gibi onlar da Kuday'ın iyi ruhları olarak kabul edilir. Fakat onlar Ülgen'den kopmuş, ayrılmış (ayrılğan) olmalarına rağmen babaları ile aynı seviyede değildirler. Her boy (söök) Ülgen'in oğullarından birini kendisi için koruyucu ruh sayar. Buna göre Ülgen'in oğulları Altaylılar için, Ülgen gibi temiz ve iyi ruh (aruu töş)lardandır. Bu ruhlar için tıpkı Ülgen'e yapılan âyin ve kurban töreni gibi tören yapılır ve aynı dualar okunur. Altaylılar arasında özellikle büyük oğul Karşıt oldukça popülerdir. Onların tasvirleri (tös) yapılamaz (Anohin, 2006: 10-12).

#### 1.1.4.1.3. Yayık

Tüm aracı ruhlar arasında ilk sırayı Yayık alır. O gökyüzünde yaşayan bir ruh olup Ülgen'in varlığının bir parçasıdır.

Ayas Kaanın ülegi,

Ayas Kaan'ın (Ülgen)'in parçası,

Aydıñ künüñ ülüü.

Ay ve güneşin parçası.

Yayık yerde, insanlar arasında yaşamaktadır. Ülgen onu gökyüzünden insanı tüm kötülüklerden koruması ve tüm canlılara hayat vermesi için göndermiştir. Bundan dolayıdır ki o dualarda Kuday (Tanrı) adıyla göklere ayık çıkarılmaktadır. Ama yine de Yayık'ın en önemli rolü insan ve Ülgen arasında aracı olmasıdır. Altaylılar Yayık'a özel saygı gösterirler. İlkbaharda, kısırakların ilk sağılan sütü ile yulaf ununu karıştırıp lapa (potko) hazırlayıp Yayık'a saçtı saçarlar. Bu törene Yayık kaldırma (Yayık çıkarar/ Yayık'ı yüceltmek) denir. Bunun yanı sıra, bu törende gelecek yıl için de öncekilerde olduğu gibi, nimetler dilenir. Üstüğü âyini yaparken şaman Yayık'ı çağırır ve onun eşliğinde kurbanını Ülgen'e götürür. Yayık'ın yardımı ve rehberliği olmaksızın şaman göklere çıkamaz (Anohin, 2006: 13-14).

Altay Türklerinde bir çocuk dünyaya geleceği zaman Bay Ülgen, oğlu Yayık'ı bu işe memur eder. Yayık, Süt Gölü'nden bir damla alarak bununla çocuğun ruhunu yaratır ve yanındaki varlıklardan (melek) bir "Yayucı"yı sevaplarını yazmak üzere bu çocuğa tahsis eder (Gökalp, 2015: 93).

#### 1.1.4.1.4. Suyla

Suyla, Altay Türklerinin dini-mitolojik inanışlarında, insanları koruyan bir ruh olarak görülmektedir. Ülgen'e hizmet eden ruhlardandır. Bu ruhun, at gözlerine benzer gözleri otuz günlük mesafeden bile görünür. Şaman gökyüzünde veya yeraltında gezerken Suyla onu kötü ruhlardan korur (Beydili, 2015: 508). Güneş ve Ay'ın kırıntılarından yaratılmıştır. Altay Türklerine göre Suyla, at gözlü, kartal gagalı, eşekkulaklı ve yılan saçlıdır. Ağaçkakan, Suyla'nın sembolüdür. Ülgen'e Yayıkla birlikte kurbanın ruhunu taşır. İnsanların hayatını kontrol eder ve bir değişiklik olduğu zaman Ülgen'e haber bildirir. Bundan dolayı iki dilli de denir (Bilgili, 2019: 183).

#### 1.1.4.1.5. Karlık

Karlık, Suyla gibi yardımcı ruhlardan olup gök gezisinde şamana eşlik eder. Karlık âyin sırasında çağrılınca havaya su serpilir (Bayat, 2017: 20). Akay Kine'nin

ifadelerine göre Karlık, Bay Ülgen'in oğlu, Suyla'nın elçisi ve yardımcısıdır (Yücekal Arpacı, 2012: 142).

#### **1.1.4.1.6. Doğum Ruhları**

Eski şamanların mitolojik inanışlarına göre gökte Süt Gölü vardır. Güzellik ilahesi “Ayısıt”, bu gölden bir damla su ve süt getirip çocuğun boğazına döker. Bu damla, çocuğun ruhu ve canı olur. Böylece Ayısıt'ın gücü sayesinde, hayatın devamlılığı temin edilir (Beydili, 2015: 77).

Ayısıt (Ayızıt), lohusayı doğurtuktan sonra ve çocuğu bu mübarek damla ile takdis ettikten sonra perilerini alıp gider. Fakat Ayızıt, ancak ismetini muhafaza etmiş olan kadınlara, bu ihtimamını gösterir. İsmetsiz bir kadına, ne kadar yalvarsa ve ne kadar çok kurban kesse dahi asla gelmez. Ayızıt'ın bu hareketi, ismet için, önemli bir yaptırımdır (Gökalp, 2015: 95).

Altay Türklerine göre insanın kut'u yani ruhu gökte bulunur. Bay Ülgen çocuğun doğması için oğlu Yayık'a emir verir. O da ikamet ettiği 5. kat gökten Yayıcı'ya babasının emrini tebliğ eder. Yayıcı da gökteki Süt Ak Köl'den (süt akı göl) canı alarak çocuğun doğmasını sağlar. Yakutlara göre çocuğun ruhu bir kuş şeklinde gökten gelir. Yakutlar gökte oturan ve Ayısıt Hoton adlı bir doğum tanrıçasından bahsetmektedirler. Orhun Kitabelerinde zikredilen Umay ise daha çok çocukların koruyucusu bir tanrıça gibi gözükmektedir. Günümüzde Orta Asya'da Kazak, Kırgız ve Altay Türklerinde Umay Ana'ya dua edilmektedir. Doğumla ilgili ruhlardan birisi de Albastı, Algelini, Al karısı adları ile anılan ruhtur. Bu ruh doğumu müteakip lohusa kadınlara musallat olarak onların ölmelerine neden olur. Bu ruhun kötülüklerinden korunmak için birçok pratikler geliştirilmiştir (Güngör, 2012: 75).

İnan'a göre Umay, çocukları ve hayvan yavrularını koruyan dişi tanrıdır. Umay kültü sadece Altaylılarda değil diğer Şamanist boylarda da mevcuttur. Anlatılara göre “İlk başta Ülgen atamızdan türediğimiz zaman iki kayın ağacı, Umay ana ile beraber gökten” indirilmiştir. Kaçlarda tespit edilen ateş duasına göre “İmay Ana” ateş ruhudur. Umay ruhunun menşei ne olursa olsun bu ruh çok eski devirlerden beri Türklerde milli bir kült olmuştur (2000: 35-37). Umay ana, üç boynuzlu olarak betimlenir. Altay Türkleri onu göklerden inen gümüş saçlı, güzel yüzlü bir kadın olarak düşünmüşlerdir. Diğer Türkler onu beyaz saçlı ve beyaz giyimli bir kadın olarak tasvir ederler (Bayat, 2017: 53).

Ayısıt ile ilgili bir inanışa göre, hamile kadın doğum arifesindeyken, göze görünmeden gökten inip gelir ve hamile kadının doğum ağrılarını hafifletmek için, onun yanı başında durur. Çocuk doğduktan üç gün sonra yurdu terk edip gider. “Ayısıt” merasimi sırasında bir kadının yüksek sesle gülmesi, “Ayısıt” ilahesinin ona iyi bir şeyler vereceğinin bir işareti sayılırdı. Bu işaretle, o kadının bir süre sonra hamile kalacağına inanılırdı. Bir görüşe göre de “Ayısıt”, Umay’a verilen adlardan biridir.” Araştırmacılara göre, “Ayısıt” adı Altaylardaki “D’ayuci” (Yayuçi) adıyla aynı köktendir (Beydili, 2015: 78).

#### **1.1.4.2. Alt Dünya ve Sakinleri**

Ebedi karanlığın hüküm sürdüğü yer altı dünyası, yedi veya dokuz tabakadan ibarettir ve bütün tabakalar kötü ruhlar tarafından korunur. Ağaçların, otların demirden olması, dış görünüşlerinin bozuk olması öteki âlemin karakteristik özelliğidir. Yer altı dünyasına Yakut Türklerince Ketit Yutyugen (geniş cehennem) yahut Yueden Tuyugege (cehennemin dibi) denilir (Bayat, 2017: 18).

Yakut mitolojik görüşlerine göre, toprağın altında Alt Dünya yerleşmiştir. Bu durum bütün Türk dilli Sibiry halklarında benzerdir. Yakutlar, Altaylılar, Altay-Kijiler, Teleütler, Kumandılar, Hakaslar, Kaçınler, Sagaylar, Koyballar, Şorlar Tuvalılar, Tuva-Tocinler ve Tofalar, Alt Dünya’ya inanmaktadırlar (Alekseyev, 2013: 63). Şaman inanışına göre; “karanlık âlem”, “karanlık dünya” adları da verilen yeraltında kötü ruhlar yaşarlar. Altaylılar bu ruhlara “kara töz” yani “habis ruh” adını verirler. Bu kötü ruhların başında aynı zamanda yeraltı dünyasının da hakimi olan Erlik yer alır (Şener, 1996: 36).

Erlik, insanlara her türlü kötülükleri yapar, insanlara ve hayvanlara türlü türlü hastalıklar göndermek suretiyle kurbanlar ister. İsteddiği kurban verilmezse musallat olduğu obaya veya aileye ölüm ve felaket ruhlarını gönderir (İnan, 2000: 39). Türk dilli Sibiry halklarının büyük bölümü yer altı dünyasının hakimi olarak Erlik’i görürken Yakutlar, yeraltı dünyasının baş ruhunun Arsan Duolay olduğuna inanmaktadır (Alekseyev, 2013: 81).

##### **1.1.4.2.1. Erlik**

Erlik’e dair inanışlar, neredeyse bütün Altay Türklerinde mevcuttur. Altay Türklerinin Alt Dünya ve sakinleri hakkındaki görüşleri incelendiğinde, farklı



soylarda benzer inançların varlığı görülmektedir. Bu, onlara ortak atalarından kalan mirastan kaynaklanmaktadır (Alekseyev, 2013: 79).

Altay Türkleri Yağız Yer'e Erlik Han namını verirler. Bu da yeraltındaki tahtani (alt) semada, siyah bir tahtın üzerinden oturur. Erlik Han tasvir edildiği zaman yüzü siyah, vücudu siyah, etinin rengi siyah, elbisesi siyah, hasılı her şeyi siyah olarak tarif edilir. Erlik Han, günahkâr ruhları, mücazat bir katran kazanına atar ki onun rengi siyahtır. Erlik, bir çocuğun doğduğunu haber alınca, derhal bir "körmös" gönderir. Körmös çocuğun solunda durur ve hayatı boyunca günahlarını yazar. Kişi ölünce bu körmös, kişinin ruhunu kaparak yeraltına götürür. Onun daha altındaki katta "kazırgan" adlı cehennem vardır. Burada, bir kazanın içinde, erimiş katran kaynamaktadır. Körmös, ruhun günahkâr olduğunu Erlik Han'ın huzurunda ispat ederse, onun emriyle bu ruh kazana atılır (Gökalp, 2015: 90, 93).

Altaylılarda, insanlar ve hayvanlar için en ağır ve salgın hastalıklar (kızamık, tifo gibi) ile korkunç felaketler (katuu yobol, aç kıyal) Erlik'in adıyla bağdaştırılır. O, insanı kendisine kurban kesmesi için zorlamak amacıyla bu hastalıkları gönderir. Eğer insan onun arzusunu yerine getirmez, kurban sunmaz ise Erlik onu ölümle cezalandırır. Şaman dualarında Erlik'in dış görünüşü ve kıyafeti tasvir edilmektedir. Bu tasvire göre Erlik atletik vücutlu, ihtiyar bir adam olarak tanıtılır. Gözleri ve kaşları kömür gibi kapkaradır, sakalı ise ikiye ayrılarak dizlerine kadar uzanmıştır. Köpeğin azı dişine benzeyen bıyığı, kıvrılarak kulaklarına asılmış hâldedir. Çenesi tokmağa, boynuzları ağaç köklerine benzer; saçları ise kıvrıktır (Anohin, 2006: 3-5).

Erlik yeraltı diyarında kara çamurdan yapılmış sarayda, diğer versiyona göre de duvarla çevrili kara demirden yapılmış sarayda yaşamaktadır. Onun sarayı insanların gözyaşlarından oluşan dokuz nehrin birleşerek Toybodım (Doymadım) Nehri'ne dönüştüğü yerde veya abra ve yutpa denilen korkunç su canavarlarıyla dolu olan Bay Tejis (Bay Deniz)'in yanında bulunmaktadır. Toybodım Nehri'nin üzerinde at kılından kurulmuş bir köprü vardır. Erlik'in âleminin nüfusunu ölmüş insanların sayısız ruhları oluşturmaktadır (kançanın pajın algan, kamık pajın yunaktan/ pek çok baş almış, tüm başları toplamış). Eğer bu canlardan herhangi biri keyfine göre onun âlemini terk etmeye kalkışırsa, at kılından yapılmış olan köprüye basar basmaz nehre düşer. Bu nehir, arsız kaçakları Erlik'in topraklarına geri getirir. Yeme ve içme zamanı ise akşamüstü, gökyüzünün kızardığı zamandır. Erlik'in

tasvirleri yapılmaz. Erlik büyük kara ruh (kara yaan tös) olarak kabul edilir. Onun hatırı için ayılda, kapının sol tarafında, bulaşık suyu konulan kabin durduğu ve şamanlara göre kötü körmöslerin (yaman körmös) güçlerinin toplandığı yerde âyin düzenlenir (Anohin, 2006: 5-6).

Şamanî inanişaya göre yeraltında Kara neme/töz adı verilen kötü ruhlar yaşarlar. Bunlar korkunç varlıklardır. Bu kötü ruhların başında Erlik Han bulunur. Yakutlar ise Erlik Han'ı bilmezler. Onlar Erlik Han'a mukabil olarak Arsan Duoloy'u tanırırlar. Altaylara göre Erlik Han yerin en alt katında, kara çamur içinde, kara bir sarayda ikamet eder. Erlik sırf kendisine hürmet edilip kurbanlar kesilmesi için bütün hastalıkları (tifo, kızamık, çiçek vs.) insanlara bulaştırır. Ayrıca Erlik iplik gibi olan insan canını alıp yerin en alt katına götürür. Orada ruhu sorguya çektikten sonra kendi emrinde kullanır. Şaman, Erlik'in elinden ruhu kurtarmak için yedi putak (engel) aşmak zorundadır (Güngör, 2012: 74).

Altay Gök Tanrı inancının başı Akay Kine'nin aktardığına göre Erlik inanişi şu şekildedir:

Erlikle biz şeytan ya da cin diyemeyiz. O da bizler gibi Tanrı'nın oğludur. Onu, Tanrı yaratmıştır. O, Tanrı'nın, kötü ve karanlık güçleri üzerinde hâkimiyeti olan büyük oğludur. Cinleri, şeytanları, hastalık ve kıskançlıkları o idare eder. Mesela ölüm döşeğindeki insanları tedavi etmek isteyen Kam, Erlik Bey'e ve Erlik Bey'in oğullarının bir tanesine başvurur. Bunu yapan Kam, özel giysisi, maskesi, göbek adı ile ona gider (Yücekal Arpacı, 2012: 156-157).

Erlik'in 7 veya başka bir söylenceye göre 9 oğlu vardır: Taş bilekli Bay Bahadır, Karaş, bakır bilekli Kerey Kan, Uçar Kan, Yabaş Kan, Kömür Kan, Şedey Kan. Erlik'in oğulları yeraltındaki bütün kötü ruhları yönetirler. Denildiğine göre bunlar, yeraltına inen Şaman'a yol gösterir, babalarıyla Şaman arasında aracı rolü oynarlar. Bunlar koruyucu ruh olarak da saygı görürler. Altay halklarında Erlik ile oğullarına zayıf ve hatta hasta hayvanlar kurban edilir. Köyün kuzeyinde, dikenli çalılık bir yerde hazırlanan kurban yerine tayılga denir. Erlik'e hiçbir zaman at kurban edilmez. Ona ve oğullarının adına çoğunlukla kara boğa ya da inek kesilir. Erlik'in oğullarından Karşit'ı simgeleyen, kara çaputtan yapılmış 9 şeridi bir bebek, çadırın içinde kapının sol tarafında bulunur. Altay Şamanlarının aktardığına göre, Erlik'in 8 ya da 9 kızı vardır. Bunların belirli bir görevi yoktur. Oyun oynar, dans eder ve yeraltına inen Şaman'ı kandırıp, babalarına getirilen kurbanı kapmaya

çalışırlar. Dualarda kara yüzlü, kara saçlı ve şehvetli varlıklar olarak betimlenirler (Uslu, 2016: 118).

#### **1.1.4.2.2. Ölüm Ruhları**

Şamanî topluluklar hastalık ve ölümü kötü ruhların eseri olarak kabul ederler. Altay Türklerine göre Erlik yeryüzüne gönderdiği aldaçılarla ruhunu alarak onları öldürür. Yakutlar da ölümü kötü ruhların eseri olarak görürler. Ölüm halinde ruh bir kuş gibi uçup gider. Bu sebeple günümüzde Güney Kazakistan’da evlere yuva yapmış kırlangıçlar ölmüş ata ruhları olabilir inancı ile taşlanıp kovulmazlar. “Uçmak” kelimesinin ölümle ilgili olması ruhun kuş şeklinde tasavvuru ile bağlantılı görülmektedir. Bu inanış Orhun Kitabelerinde de yer almaktadır. Ölen kimsenin ruhunun bir yıl süre ile evlere tekrar dönebileceği inancı oldukça yaygındır (Güngör, 2012: 76).

#### **1.1.4.2.3. Al Karısı-Al Bastı**

Bazı edebi metinlerde çirkin, saçları dağınık, avurtları çökmüş, güçlü kuvvetli ve uzun boylu olarak tasvir edilen Al Karısı, bazı mitolojik metinlerde ise dünyadaki en güzel kadınlardan bin kat daha güzel olarak tasvir edilir. Kazaklarda “cadı kadın”, “küpe giren karı” anlamında kullanılır. Baş albastı, iri gözlere sahip, baştan aşağı demir giyimli ve erkektir. Ulu yani ana tanrıça arketipinin olumsuz türevidir. Kazak metinlerinde alında tek gözü olan, iğrenç görünümlü bir mahluk olarak tasvir edilir. Al Bastı, Al Karısı, genellikle kırmızı siyah, uzun elbise giyer. Onu yakalamak için elbisesinin yakasına bir iğne saplamak gerekir. Loğusalara musallat olan bu kötü ruh, al karısı, albastı, albis, almıs adlarıyla anılır. Albastı iki surette görünür: sarı albastı ve kara albastı (Bilgili, 2019: 184-185).

#### **1.1.4.3. İyeler**

##### **1.1.4.3.1. Ateş İyesi**

İnan, ateşin icadı ve ateş iyesi hakkında kapsamlı bilgiler vermektedir. İlk insanlar, meyve ve otlarla beslendikleri için ateşe ihtiyaçları yoktu. Tanrı onlara et yemelerini emrettikten sonra ateşe ihtiyaç hâsıl oldu. Ülgen, gökten biri ak biri kara iki taş getirdi. Kuru otları avucunda ezerek bir taşın üzerine koyup diğeriyle vurdu, otlar ateş aldı. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretip “bu ateş atamın kudretinden taşla düşmüş ateştir.” dedi. Bundan dolayıdır ki Altaylılarda ve Yakutlarda ancak çakmak taşından elde edilen ateş kutludur. Kuzey Altaylarda

bulunan oymaklarda güvey ve gelin gerdeklerinde ilk defa yaktıkları ateşi çakmak taşıyla yakmaları gerekir. Üç gece ve gündüz bu ateşin yanında bulunurlar. Yakut Şamanistleri âyin ve törenler için kullandıkları ateşi çakmak taşıyla elde ederler ve bu ateşe “ayı ot (mukaddes ateş)”derler; kibritle yakılan ateş ise “nuçça ot (Rus ateşi)” tesmiye olunur ve âyinlerde kullanılmaz. Bununla beraber aile ocağında yanan ateş nasıl yakılırsa yakılsın kutsal sayılır.

Ateşe bakıp kehanette bulunmak Türklerde çok eski bir gelenektir. Aktarılan bir kehanete göre, Türklerin büyük hükümdarlarının muayyen bir günü vardır ki, o gün kendisi için büyük bir ateş yaktırır. Bu ateşe kurban sunulur ve dualar okunur. Bu ateşin üzerinde büyük alevler yükselir bu alev yeşilimsi renkte olursa iyi mahsul ve bereketli yağmur olacaktır; kırmızı renkte olursa savaş, sarı renkte olursa hastalık ve salgın olacaktır, siyah olması durumunda ise hükümdarın ölümünü yahut uzak yolculuğu gösterir. Şamanistlerin inancına göre, ateş her şeyi temizler. VI. Yüzyılda Batı Gök Türk hakanına gelen Bizans elçilerini ateşler arasından geçirmişlerdi. Başkurtlar ve Kazaklar iyi yağlı bir paçavrayı tutuşturup hastanın çevresinde gezdirirler ve “alas, alas” diye dolaşırlar. Buna ateşle temizleme manasında “alaslama” denir (2017: 46-47).

Her evdeki (çadırdaki) ocak ve ocaktaki ateş hamisiyle beraber, eski Türkler tanrı kadar güçlü ve etkili olan genel ateş ruhunun varlığını da kabul ederler. Şaman mitolojisini katkısıyla bu ateş-ocak hamisi yeni birtakım değerler kazanmıştır. Mesela Yakut şamanı Merey’e göre dokuzuncu gökte ateşi yaratan Dalkın eezi tangara adlı tanrı yaşar. Eski çağlarda ocak kelimesinin bir anlamı da aile, soy, nesil olarak tanımlanmış ve anlamın genişlemesi sonucu ocak, ata-baba-oğul üçlüsünden ibaret mürekkep bir yapı oluşturmuş, zamanla torunların ayrılması ayrı bir ocağın, dolayısıyla yeni bir ailenin oluşmasına sebep olmuştur. O bakımdan ocak töresine göre ateşi korumak görevi ailenin küçük oğluna verilmiştir. Yakutların mitolojik inançlarına göre dokuzuncu gökte Dalkın eezi ile beraber baş tanrı da yaşamaktadır. Ot Ene ile baş tanrının semanın aynı katında olması, Türklerin ateş ruhuna vermiş oldukları büyük önemle ilgilidir. Teleütler, ateş ruhunu parmak boyunda olan sarı samur (erkak payısarıkı) şeklinde tasavvur ederler. Altaylılar, Kız Ana dedikleri ateş tanrısını beyaz, güzel yüzlü bir kız gibi tasvir ederler. Yakutlarda sıcak ateş (aal uot) ve onun sahibi (uot iççite) çok saygıyla hatırlanır. Yakutlar ateş ruhunun diğer hamilerden hatta yaratıcı tanrı özelliği kazanmış Yürüng Ayı Toyon’dan da üstün

olduğunu bilirler. Çuvaşların mitolojik inançlarında Çike Suhal denilen ihtiyar tipi ateşle ilgilidir (Bayat, 2012: 116-118).

#### **1.1.4.3.2. Dağ Kültü ve İyesi**

Eski Türklerde naturist inançlara, Orhun Kitabelerinde “Yer-Sub” şeklinde rastlanmaktadır. Yer-Sular “ıduk” yani kutsaldır. Her ne kadar, geleneksel Türk dininde naturist inançların Türklerin hayat şartları ile fonksiyonel bağlarını tam olarak tespit etmek mümkün değilse de özellikle Yer- Sular söz konusu olduğunda bu, kısmen kendini göstermektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki dağ, orman, ırmak, vs. ile ilgili Yer-Su inançları Türklerde gelişmek suretiyle, özellikle imparatorluklar döneminde “vatan kültü”ne dönüşmüştür. Kağanların merkezi “ıduk Ötüken” ve Tamir suyunun kaynağı “Tamag ıduk baş” buna örnek olarak gösterilebilir. Bununla birlikte, Türk din tarihinde Yer- Suların en önemli temsilcileri dağlardır (Güngör, 2012: 25).

Gerçekte Türklerde “dağ kültü”, Gök Tanrı inancı ile ilgilidir. Orta Asya’da dağların adları mübarek, mukaddes, büyük ata, büyük hakan gibi anlamları içeren Han Tanrı, Buztağata, Iduk, Ata, Kuttağ gibi isimlerle anılmıştır. Eski Türklerde dağlara Han, Ata gibi isimler verilmiş olması, animist bir anlayışla bunların kişileştirilmek suretiyle kutsallaştırıldıkları da ifade etmektedir (Güngör, 2012: 25).

#### **1.1.4.3.3. Ağaç Kültü ve Orman İyesi**

Etrafında hayli geniş bir inanış ve pratik dairesi teşkil ettiren ağaç kültü, dünya topluluklarının kültürlerinin ortak unsurlarındandır. Hayatı, ölümsüzlüğü, bilgeliği, gençliği ya da genç kalmayı, üç katmandan (yeraltı, yerüstü ve gökyüzü) oluşan âlemi birbirine bağlamayı ifade eden “kozmik” ağaç, bütün bu özellikleriyle Türk inanış ve düşünüş sisteminde oldukça önemli bir yere sahiptir (Ergun, 2012: 25-26).

Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip olan “Ötüken Yış” (Ötüken Ormanı), Göktürkler ve Uygurlarca kutsal bilinmektedir (Güngör, 2012: 26). Kitabelerde bahsi geçen Ötüken Yış üzerinden Türk halkına öğütler verilmektedir:

Ötüken yışda yig idi yok ermiş. İl tutsık yir Ötüken yış ermiş. Ötüken yış olursar beñgü il tuta olurtaçı sen. Türk Kağan Ötüken yış olursar ilte buñ yok (Ötüken ormanından daha iyisi hiç yokmuş. İl tutacak yer Ötüken ormanı imiş. Ötüken ormanında oturursan ebediyen il tutarak oturacaksın. Türk kağanı Ötüken ormanında otursa ilde sıkıntı yoktur) (Ergin, 2011: 4, 5, 56, 57).

#### 1.1.4.3.4. Ev ve Eşik İyesi

Türk kültüründe ev ve eşik iyeleri, evi koruyan, evin bereketini devam ettiren, huzurun ve ocağın devamlılığına yardım eden, ev halkına iyilik yapan ruhlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bayat, ev ve eşik iyelerini adlandırırken “damdabaca” tabirini kullanırken, bu iyelerin ev bekçisi olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Ev ve eşik iyesinin küstürölüp incitilmesi durumunda, eve hastalık, bela ve bereketsizlik gelmektedir. Zaman zaman bu iyelere kansız kurban vermek ve saygıda kusur etmemek gerekir (2007: 262-263).

#### 1.1.4.3.5. Su (Pınar) İyesi

Eski Türk yazıtlarında Yer-Sub olarak geçen koruyucu ruhların başında yer ile beraber su kültürünün de geldiği görülmektedir. Yer-Sub adından da görüleceği üzere, hami ruhlarla ilgilidir. Roux’ya göre, Yer-sub’da görünen suyun yeryüzünde yüksek bir anlamı vardır. Evrendeki dört elementten biridir. Hem söndürdüğü ateşin karşıtıdır hem de ateşin tamamlayıcısıdır (1999: 110).

Suyun kutsallığı, makro-kozmosun su ile başlayıp sona ermesine bağlıdır. Su iyelerine kısırlıkla mücadele için adaklar adanması yaygındır. Yakutlarda, Kazaklarda, Kırgızlarda ve Azerbaycan Türklerinde kısır kadınların sudan çocuk istemeleri ve bunun için çayların kenarlarında, تنها ağaçların altında boz at üstünde gecekemeleri suyun ilk başlardaki evlat verme işlevini koruduğuna delalettir (Bayat, 2007: 248-249). Eski Türk inançlarında kutsallaştırılan su, aynı zamanda duyan su, İnan’a göre evlenen ve çoluk çocuk sahibi olan ve mahiyetinde birtakım gizli güçleri barındıran koruyucu bir iyedir (2000: 50-51).

Kamizm’de, her şey gibi suyun da iyesi vardır. Suyun iyesi gündüz dinlenir, gece çalışır. Bunun için akşamdan sonra akan sudan su alınmamalıdır. Su iyesi rahatsız olur. Akşam karanlıktan sonra su alınması zarureti var ise kap suya, suyun akış istikametine doğru daldırılmalıdır. Ters istikamette daldırmak doğru olmaz. Anadolu’da akşamdan sonra su kapları muhakkak kapalı tutulur. Akşamdan sonra suya bir kap daldırılacak ise, muhakkak besmele çekilir. Ayrıca, "akarsu pislik tutmaz" inancı vardır. Suyu tükürülmez, suya çiş yapılmaz, çünkü günahtır (Kalafat, 2004: 94-95).

## 1.2. Şamanlar Hakkında Genel Bilgi

### 1.2.1. Şaman Kimdir?

Şamanizm’de toplumun en önemli unsurlarından biri şamanlardır. Âyinlerden, tedavi yeteneklerine; ruhlarla olan irtibatlarından, geleceği görme güçlerine kadar bütün vasıflarıyla şamanlar, toplumun ayrılmaz bir parçası konumundadır. İnsanların yaşadığı dünyanın iyi ve kötü ruhların etkisi altında olması, kötü ruhların hastalık ve ölüm getirmesi, olağanüstü güçlerle kurulması gereken iletişim gibi pek çok sebeple şamanlar, insanlarla doğaüstü güçler arasında bir yerde bulunmaktadır.

Radloff’a göre şaman, Türk halkları arasında kam olarak bilinen ve kurban sunan, evi ölülerin ruhlarından temizleyen, rica ve şükran dualarının yapılmasını yöneten kişidir. Ayrıca şamanlar, bir doktor, falcı ve havanın durumunu da önceden haber veren kimselerdir. Bu nedenle güçlü şamanlar halk arasında büyük saygınlık görürler, fakat sevimliden daha çok kendilerinden korkulur (2008: 34).

Harun Güngör’e göre, Şamanizm’in merkezinde şaman yer almaktadır. Şaman, etnolog ve antropolog, rahip, büyücü, hekim, ruh güdücüsü, ruh avcısı olma özelliklerine sahip kimsedir. Bu niteliklere sahip şaman, bilinçli bir halde kendinden geçerek başka bir bilinç haline yükselebildiği için aynı zamanda bir extase (vecd) ustasıdır. Şamanın temel görevi, ruhlarla insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek, insanları kötü ruhların etkisinden, zararlarından korumaktır (2012: 55).

Joseph Campbell, şamanın gücünün istediği zaman trans durumuna geçebilme yetisinde olduğunu belirtir. Şaman, trans durumunun kurbanı değil, uçan kuşun havayı kullanması gibi bu halin ustasıdır. Davulunun büyüsü, şamanı ritmin kanatlarında taşır. Davul ve dans, şamanın ruhunu yükseltir; onu, başkalarına görülmeyen fakat ona güç veren, uçuşunda ona yardım eden hayvan ve kuşlara yani ruhlarına ulaştırır. Kendinden geçen şaman, trans durumundayken mucizevî işlerini gerçekleştirir. Trans durumunda kuş gibi yukarıdaki dünyalara uçar veya ren geyiği, boğa veya ayı gibi yerin altındaki dünyaya iner (1995: 256).

Çoruhlu’ya göre şaman, varlığına inanılan ruhlar, tanrılar ve insanlar arasında aracılık yapan din adamlarıdır. Bu kişiler, her türlü hastalığa çare bulmak, hastanın hastalık esnasında ayrılan koruyucu ruhunu geri getirmek, kısırılık ve zor doğumlarda yardım etmek, verilen kurbanları gök ve yer tanrısına ulaştırmak, çeşitli dinsel törenleri icra etmek, ruhları ait oldukları yere (ölüler âlemine) göndermek, kötü

ruhlardan insanları korumak için âyinler düzenlemek ve fal bakıp gelecekte haber vermek gibi işleri yaparlar (2002: 61).

Şaman, bir sihirbaz ve otacıdır; bütün hekimler gibi onun da hastalıkları sağalttığına; ilkel ve çağdaş bütün sihirbazlar gibi “fakirsel” mucizeler gösterdiğine inanılır. Eliade’a göre şaman bir ruhgüderdir (psychopompe). Ayrıca rahip, mistik ve ozan da olabilir. Esrime deneyiminin en yetkin dinsel deneyim sayıldığı bu bölgelerde esrimenin baş ustası yalnızca şamandır. Şamanlar, “seçilmiş” kişilerdir ve bu nitelikleriyle, topluluğun öteki üyelerinin ulaşamadığı bir kutsal alana erişebilirler. Onların esrime deneyimleri, dinsel ideolojinin katmanlaşmasına, mitolojiye ve törenler sistemine güçlü biçimde etkide bulunmuş ve bulunmaktadır (2014: 24-28).

Sedat Veyis Örnek’e göre şamanlar, trans durumuna geçebilme yeteneğine sahip, doğaüstü varlıklarla ilişkiler kurarak onların güçlerini kullanabilen ve bu güçleri toplumun yararına kullanan kimselerdir (1988: 48). Fuzuli Bayat’a göre ise şaman, genel olarak ruh fenomenine bağlı, ölülüğü tecrübe etmiş, deliliği yaşamış, ruhsal bozukluğu tecrübeden geçirmiş; yer altı ruhları tarafından parçalanan, işkence gören ve eti yenilen bir kişidir. Şaman, öteki dünya olarak betimlenen, ruhların veya gözle görülmeyen varlıkların dilini bilen, dolayısıyla iletişim sağlamak için tercümanlık yapan ve bin yıllardır biriken ve zamanla unutulmağa yüz tutan kozmik hafızada saklı olan bilgileri topluma üstü kapalı simgelerle götüren sistemin bir parçasıdır (Bayat, 2015: 21-22).

Bernard Crow şamanın, ruhlar dünyasıyla kolayca iletişime geçen, ancak bilinen türde bir medyumdan farklı olarak, ruhlar üzerinde olağanüstü bir denetimi olan kişi olduğunu ifade etmektedir. Ruhların çoğu şamanın kendisine bağlıdır ve onun isteklerini yerine getirir (2006: 30).

Nevil Drury’e göre, şamanlık bir görü (vision) geleneğidir. Doğal dünyanın tanrı ve imgeleriyle bağ kurmaya yarayan değiştirilmiş bilinç konumlarının eski bir kullanım pratiğidir. Şamanı düşündüğümüzde, akıllara karmaşık ve gizemli bir büyücü ya da hekim gelmektedir. Esrime (trance) durumuna girerek ruhsal (soul) görü araştırması yapmak, kutsal yerlere yolculuk etmek, kozmik amaçlı konular üzerine insanlığa haber iletmek şaman için olanaklıdır (1996: 19).



Şaman isimlendirmesinden ziyade “kam” ismini tercih eden Harun Güngör, geleneksel Türk dininde kamların önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir. Türkler tarafından “kam” adı verilen bu kimseler, dini-sihri-mistik bir otorite tipini temsil etmektedir. Güngör’e göre, deus otiosus (durağan tanrı/uzak tanrı) konumunu almış bir Gök Tanrı, ikinci dereceden ve bazen onunla rekabette imiş gibi görülen kutsiyetler, beşeri ruhun kararsızlığı, kötü ruhların sebep oldukları hastalıklar ve ölüm, öteki hayatta ruhun kaderi meselesi, sosyal hayatın çeşitli problem ve sıkıntıları, önceleri iki, daha sonra üç bölge, çok katlı evren anlayışı ve bunların arasında bağlantının sağlanması meselesi gibi birçok hususlar, kamları geleneksel Türk dini içerisinde önemli bir konuma getirmiştir (2012: 31).

### 1.2.2. İlk Şamanın Ortaya Çıkışı

Şamanizm araştırmalarında dikkatlerin çekildiği önemli noktalardan biri, ilk şamanların nasıl ortaya çıktığıdır. Bazı kaynaklarda ilk şamanın Erlik tarafından yaratıldığı ileri sürülürken, bazı araştırmacılar ilk şamanın Ülgen tarafından yeryüzüne gönderilen bir kartalın soyundan geldiğini ifade etmektedir. İlk şamanın nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı sorusuna bulunacak cevaplar, Şamanizm’in eskiliğini anlamak konusunda da önemli veriler sunacaktır.

Sergei Tokarev, Şamanlığın evrim basamaklarını incelerken kadın şamanlığın karakteristiğine dikkat etmek gerektiğini ifade etmektedir. Tokarev’e göre kadın şamanlar, hiç değilse Sibiryâ halklarında, ana soyun egemen olduğu dönemde ilk aşamada ağır basan rolü oynamaktaydılar. Ataerkil soy ya da ataerkil feodal ilişkilerin ağır bastığı yerlerde, daha gelişmiş halklarda kadın şamanların erkek şamanlardan daha az güçlü oldukları söylenmektedir. Fakat bu, her yerde böyle değildir. Örneğin Kuzey Yakutlarda kadın şamanlar, erkek şamanlardan daha güçlü sayılmaktadır. Oralarda kadın şamanlığın eski hâkimiyetinin diğer kalıntıları ile de karşılaşmaktadır (2006: 201-202).

Eliade’ın aktardığı Buryat şamanlarının menşesine dair ilk anlatı oldukça önemlidir. Rivayete göre insanlar, Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra bir süre dünya üzerinde barış içerisinde yaşarlar. Ancak bir zaman sonra kötü ruhlar, dünyaya ölüm ve hastalık saçmaya başlar. Bunu gören Tanrı, insanların kötülük, hastalık ve ölümlerle mücadele etmesi için yeryüzüne bir şaman göndermeye karar verir ve bir kartalı bu işle görevlendirir. Kartal, yeryüzüne inince insanlarla iletişim kuramaz ve tekrar

Tanrı katına dönerek durumu anlatır. Tanrı kartala, tekrar yeryüzüne inerek rastlayacağı ilk insana şamanlık yeteneği vermesini emreder. Kartal, dünyaya iner ve bir ağacın altında uyuyan kadına rastlar. Bu kadınla birlikte olur ve doğan çocuk ilk ve en büyük şaman olur. Bir başka rivayette ise bu kadının şamanlık yetisiyle donatıldığı ifade edilir (2014: 105-106).

İlk şamanın, ağacın altındaki kadın olduğuna dair değerlendirme, antropolojik kaynaklardaki ilk şamanların kadın olduğuna dair verilerle de uyushmaktadır. Bayat, bahsi geçen rivayetteki ilk şamanın adının “Bo Han” olduğunu aktarmakta ve şamanların kartalı ecdatları olarak kabul etmesini bu rivayetlere bağlamaktadır (2017: 142).

### 1.2.3. Şamanlık İnisiyasyonu

Şamanlık, toplumda isteyen herkesin ulaşamayacağı, birtakım ezoterik bilgilerle donatılmayı gerektiren, genellikle kalıtsal yolla devralınan zaruri bir meslektir. Sibiry ve Orta Asya’dan derlenen bilgiler göstermektedir ki şamanlık, bir kimsenin belirli aşamaları geçerek ulaşabileceği bir mertebedir. Bu aşamaların başında, göreve çağrı ve şaman hastalığı gelmektedir.

Eliade, Sibiry’da ve Kuzeydoğu Asya’da şamanların başlıca devşirilme yollarının, “şamanlık mesleğinin kalıtsal aktarımı” ve “kendiliğinden gelen bir iç çağrısı ya da seçilme” olduğunu aktarmaktadır. Şaman hastalığı, rüya ve esrimeler, kendi başına birer sırra erme olayı niteliğindedir. Şaman olacak kişinin göreve “çağırılması”nı belirleyen bütün esrime olay ve yaşantıları, bir sırra erme (initiation) töreninin geleneksel öğelerini gösterir: acı çekme, ölme ve dirilme. Bu açıdan bakılınca, herhangi bir “çağrı-hastalık” bu sırra erdirme rolünü üstlenebilir, zira hastalığın verdiği acılar sırra eriş sırasında çekilen acıya karşılık gelmektedir. Seçilmiş hastanın ruhsal yalıtılmışlığı, yalnızlığı, ölümün kapıda olduğunu duyumsaması yine sırra erme törenlerinin çoğunda yer alan simgesel ölümü anımsatır. Bu esrime törenlerinde “bedenin parçalanması, ardından tüm iç organların yenilenmesi, göğre çıkış ve ruhlarla veya tanrılarla konuşma, yeraltına iniş ve orada yine ruhlarla ve tanrılarla konuşma, ölmüş şamanların ruhlarıyla konuşma” gibi hususlardan birkaçı muhakkak bulunur (2014: 35, 61-62).

Harun Güngör de şamanlığa geçiş inisiyasyonundaki hastalık konusuna açıklık getirmektedir. Güngör’e göre herkes kam olamaz ve bu teknik, kendi kendine

öğrenmekle elde edilemez. Bunun yollarından birisi irsiyettir. Bir başka yöntem, kam olmaya doğal istidattır. Kamlık mesleğine eğilim ve istidat çoğu zaman garip davranışlarla kendini belli eder. Dalgınlık, hayal görme, inziva eğilimi, kendi kendine konuşma vb. davranışlar bunun belirtilerinden sayılırlar. Ayrıca asabiyet, zaman zaman bayılma, sara nöbetlerine benzer ağızdan köpük gelmesi gibi kendini gösteren patolojik haller ve ağaç kabukları ile beslenme, kendini ateşe ve suya atma, bıçakla kendini yaralama gibi davranışlar da kamlık eğilimi ve kabiliyetinin belirtileri sayılmaktadır. Veraset yoluyla kamlığa seçilenlerin, ata şamanın ruhu tarafından rahatsız edildiği tasavvur edilir (2012: 36).

Bayat'a göre ölüp dirilme, şaman olmanın ana temasıdır. Şaman psikolojisini öğrenmek için, şaman olma sürecinde ölüp dirilmenin nasıl gerçekleştiğini bilmek önemlidir. Hiçbir şaman, ikinci kez doğmadan şaman olamaz. Açlık, çile ve yalnızlık olsa olsa aday ritüel ölüme hazırlayan etmenlerdir. Ritüel ölüm, şamanın toplumun kutsal bilimlerine sahip olması, yani sırra ermesidir. Şaman hastalığı, şaman olarak doğan insanlara verilir. Ruhların hastalık verme yolu ile seçtikleri aday, şaman olabilecek yetenekleri doğuştan taşımaktadır. Ölüp dirilme veya inisiyasyon merasimi, ölümün insan yaşamını bir mertebeden daha yüksek bir mertebeye yükseltmeye hizmet eden bir katalizör olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Şamanın ölüp dirilme inisiyasyonu aslında “yabancı, bigane ve bilgisiz” adayın “içeri” yani şamanlığın dünyasına alınması, dolayısıyla şamanlığa mahrem kılınması, şamanlığın hizmetine alınması ve ezoterik bilgilerin ışığına kavuşmasıdır (2015: 50-51).

Şamanizm hakkında en önemli derlemeleri yapan Türkologlardan biri olan Wilhelm Radloff da şamanlık yeteneğinin ve bilgisinin irsi ve babadan oğula geçen bir miras olduğunu belirtmektedir. Bu durum, babadan oğla geçse de Radloff'a göre yeni şaman bunun için babasından ders almaz, bilgilendirilmez, bu meslek için hazırlanmaz. Şamanlık gücü kişiye, insanı bütün varlığı ile kavrayan bir hastalık gibi birdenbire gelir. Ataların kuvvetiyle şaman olarak belirlenen kişi, organlarında birdenbire bir gevşeklik duyar, bu durum şiddetli bir titreme ile kendisini gösterir. Kişide, kuvvetli ve kendiliğinden bir esneme başlar, göğsünde ağır bir baskı hisseder, birdenbire şiddetli seslerle bağırarak gereğini duyar, sıtmal gibi titrer, gözleri fıldır fıldır döner, birdenbire yerinden sıçrayarak deli gibi çevrede dönmeye başlar, sonunda ter içinde kalarak yere yuvarlanır ve çırpınmalarla kramp içerisinde kıvrılır. Organları bir şey hissetmez. Eline ne geçerse yakalar ve yutmaya bakar, kızgın

demir, bıçak, iğne, balta gibi şeyler olsa bile, bunları yutmaktan ona bir zarar gelmez. Bir süre sonra yuttuğu şeyleri olduğu gibi geri çıkarır. Bütün ıstıraplar gittikçe artar, sonra bu şekilde acı çeken insan, şaman davulunu yakalayarak şamanlık işini yapmaya başlar. Şamanlığa atanan kimse, ataların isteğine karşı gelir ve şamanlık yapmak istemezse, korkunç acılara katlanır ya da azgın bir şekilde delirerek kısa zamanda kendisine kıyar veya hastalığının artmasından ölür (2008: 34-35).

Teleütlerde, kamlık vazifesine davet, özel bir hastalıkla gerçekleşir. Ruh, seçilen kişiye yerleşir yani kişiyi “tös pasyat (ruh basar)”. Bu an takriben, müstakbel kamın 15-16 yaşlarında gerçekleşir. Bu süreçte kişi, “paskinkam (basılan, sıkıştırılan)” diye adlandırılır. Bu hastalık bazen bir yıl, hatta daha fazla devam eder. Teleütlerin inanişına göre kam, ruhların hâkimiyetine düşer ki onu “yeniden yaratırlar”. Bundan dolayı, her kamın “Män yayalganım” diye adlandırılan tinsel bir ruhu vardır. Kendi akrabalarından kam çıkmasını istemeyen boy mensupları, kişinin onu isteyen ruhların hâkimiyetine girmemesi için birtakım tedbirler alır. Teleütler, oldukça etkili bir yöntem olarak kam adayını, kadın pantolonuyla örtmek, bir kadının uyuduğu/yattığı karyola altına koymak gibi yollarla lekelemeye çalışırlar (Direnkova, 2014: 16).

Şaman adayının ölüp dirilmesi hakkında birbirine benzemekle beraber farklı anlatıların varlığından söz edilebilir. Bayat’ın aktardığı ritüel ölümde ruhlar, şamanı yedi, dokuz veya doksan dokuz kısıma parçalayıp etini kemikten ayırır, başını kesip bir ağaca geçirirler. Sonra etini bir yere toplayıp ağız sularıyla kemiğe yapıştırırlar ve başı bedenine üzerine koymak suretiyle yeniden diriltirler (2015: 53). Direnkova ise ruhların kamı bir kazan içinde kaynattıklarını aktarır. Ruhlar kamın etlerini uzun süre kaynattıktan sonra kemiklerini itina ile kontrol ederler; eğer kam adâyında yetersiz, eksik bir kemik varsa, o zaman kam adayı ölmek zorundadır. Eğer kişide eksik kemik yoksa o kişi kam olur (2014: 16). Mihály Hoppal, ritüel ölümü ve vücudun parçalanması hadisesini aktarırken, fazladan kemiğin çok önemli olduğunu belirtir. Hoppal’a göre ruhlar, şaman adâyının etlerini kaynatır ve kemiklerini sayar. Parçalara ayrılmış vücuttan hastalık ruhlarının beslenmesi karşılığında şaman, başkalarını iyileştirme hakkına kavuşmaktadır (2012: 23-25).

#### 1.2.4.Şamanların Farklılaşması: Ak ve Kara Şamanlar

Ziya Gökalp'e göre, kadim Türklerde şamanlar da iki tabakaya ayrılmıştı. Kara şaman kasvetli âyinleri icra ederdi. Ak şaman ise meserretli (sevinçli) ibadetlere rehberlik yapardı. Kurban edilecek hayvanların renkleri de bu ibadetlerin mahiyetine tabiydi. Altay Türklerinde semanın mükâfat ilahlarına, açık renkli hayvanlar kurban edilirdi. Yeraltındaki mücazat cezalandırıcı ilahlara ise koyu renkli kurbanlar kesilirdi (2015: 89).

Ak ve kara şamanlar arasındaki ayrımla ilgili en önemli husus, şamanların ak veya kara olarak ayrılmasının iyi ve kötü olarak ayrılmaları anlamına gelmemesidir. Jean Paul Roux'a göre ak ve kara şaman ayrımındaki kara şamanların kendini şeytana veya kötülüğe adadığı şeklindeki yanlışlığı doğru değildir. Şaman, her zaman hayata yönelik olumlu eylemlerin peşinde olan, kara büyüye alet olmayan biridir. Hatta şamanlar, aşiret reisi ve hükümdar ile anlaşmazlığa düştüğünde dahi onları alt edebilmek için güçlerine müracaat etmez. Ak şamanların iyiliksever, kara şamanların kötülük taraftarı olduğuna dair çıkarımlar, Şamanizm ile ilgili doğruların hedefinden saptırılmasından başka bir şey değildir (1998: 49).

Mirali Seyidov'a göre, şamanların ak ve kara olarak adlandırılmasında iki durum söz konusudur. Birincisine göre Türk aile yapısı, soyu ve kabilesi, dual-ikili aksilikler/ayrışmalar tefekkürü ile yaşarken, her nesnede ikilik, zıtlık görmüş ve buna göre de şamanların bir grubuna ak, öbürüne kara şaman demiştir. İkinci duruma göre eski Türk soyu, yer üstü tanrısı Ülgen'in rengini ak kabul etmiştir. Ogunu, insanı, soyu v.s. ıdukları, büyütme için ona ak süt sunarlardı. Bu görüşe göre ak şaman, Ülgen'e ait bir ıduktur (1994: 15-16).

Tokarev Buryat, Yakut ve Altaylıların Şamanizmi hakkında bilgi verirken, bu topluluklarda şamanlığın siyah ve beyaz olarak bölündüğünü ifade etmektedir (2006: 201). Nevill Drury, Buryatların tanrılarla bağ kuran “beyaz” şamanları ile ruh çağıran “kara” şamanlarını ayırdığını; Yakutların ise, “yukarıdaki” tanrılar -edilgen ve nispeten güçsüz tanrılar- ile yeryüzüyle daha sıkı bağları olan” aşağıdaki” tanrılar ayrımı yaptıklarını, böylece şamanlarını ayırdığını belirtmektedir (1996: 37-38).

Cemal Şener, Altaylardaki şamanların ayrımları ve kıyafetleri hakkında bilgiler vermektedir. Şener'in aktardığına göre Altaylar'da ak şamanlar gökyüzüne ve aydınlık âlemin tanrısı Ülgen'e şamanlık ederken; kara şamanlar, yeraltındaki kötü

ruhların temsilcisi olan tanrı Erlik ve ona bağlı kötü ruhlar için tören yaparlar. Bu iki şamanın giysileri de birbirinden farklıdır. Ak şamanlar sade ve gösterişsiz giysiler giyerken, kara şamanlar karamsar ve mistik bir görünüm sergilerler. Kara şamanların sayısı ak şamanlardan daha azdır. Buryat şamanları da ikiye ayrılmaktadır. Buryatlarda ak şamanların elbisesi beyaz, kara şamanların ise mavi renktedir. Ak şaman vefat edince cesedi yakılır, külleri beyaz renkli kumaştan yapılmış torbaya konulur ve saklanır. Kara şamanın külleri ise siyah kumaştan yapılmış bir torbaya konur (1996: 13-14).

### **1.2.5. Şamanın Görevleri**

Şamanlar, yardımcı ruhları aracılığıyla diğer ruhlar ve tanrılarla irtibat kurma görevinin dışında, kâhin, falcı, tabip, ruh güder, büyücü, extase ustası olarak görülmektedir. Güngör'e göre şamanlara; hastaları iyileştirmek, kayıp eşyaları ya da bunları çalanları bulmak, yağmur ve dolu yağdırmak, fırtına koparmak, rüzgâr estirmek, vs. gibi nedenlerle başvurulur. Kendisine müracaat edilen şaman, bu görevini yerine getirirken ya ruhu bedeninden ayrılarak başka bir dünyaya gider ya da ruhlar şamanın içine girerek ona karşılaşılan problemleri çözmek için ilham verir. Bunlar dışında Sibiryâ şamanları; ölü ruhunu öbür dünyaya göndermek, yersiz yurtsuz bir ruhu tahtadan bir tasvire yerleştirmek, avda şanssızlığı gidermek ve hastaları tedavi etmek için davet edilir (2012: 66-67).

#### **1.2.5.1. Kurban**

##### **1.2.5.1.1. Kansız Kurban**

Şamanların en önemli vazifelerinden biri, kurban törenlerini icra etmektir. Yukarı ya da aşağı dünya ilahlarına kurbanlar sunmak, şamanın ulaşmak istediği hedefe varabilmesi için olmazsa olmazlardandır. Bu sebeple kansız kurbanlar da verilir. A. V. Anohin'in aktardığı kansız kurban töreni farklı şekillerde gerçekleşmektedir:

Törenlerden birinde ekşimiş süttan algıy isimli bir aletle yapılan şarap, ayl (yurt) da kaşık ile açık alanda veya bozkırda ise bir demet ot ya da ağaç dallarıyla serpilir. İnek, kısrak veya keçilerden ilkbaharın ilk sağılmış temiz sütüyle de bu âyin yapılabilir. Bu süt de tıpkı şarap gibi aruu körmöslerin tasvirine serpilir. Bazı yerlerde bazı aruu körmöslerle bir avuç çay atılır. Ayrıca ıslatılmış arpa (ubut) ile kavrulmuş yulaf ununun su ile karıştırılmasıyla yapılan saba isimli akıcı madde de şaman tarafından aruu körmöslerin tasvirlerine serpilmektedir. Bu serpmeye işi hastalık musallat olduğu zamanlarda yapılmaktadır. Merasimden arta kalan "saba"dan şarap da aruu körmöslerin tasvirlerine serpilir. Son aşamada ise hem sabadan, hem de şaraptan arta kalanlar, törene katılanlar tarafından içip bitirir. Bir başka kansız kurban da su, arpa unu ve süt

kariştırılarak yapılan potko isimli bulamaç ile yapılır. Bu bulamaç, pişirildikten sonra aruu krmslere serpilir. Saba ve potko için özel olarak ekilen arpa, daha tarlada yetişirken, titizlikle kuşlar ve diğerk hayvanlardan korunur. Genellikle bu arpa تنها ve gözden uzak, özel yerlerde ekilir. Bu arpadan hazırlanan un, normal yemekte kullanılmaz; hatta kurban törenine kadar, mecbur kalınmadıkça, ona dokunmak bile yasaktır. Kayın ağıacı kabuğundan yapılan kaplara karşı özel bir itina ve saygı gösterilir ve dualarda da zikredilir. Yeyek isimli sicim ve tolu isimli tilki ve samur krk de âyinlerde kullanılmaktadır. Yeyek, aruu krmslere için düzenlenen adak yerinin doğıu tarafındaki iki akağaca asılır. Toluu ise kurban sunma töreni sırasında, iki kayın ağıacı arasına konulan direğee asılır. Kurban töreni bittikten sonra toluu ayıla götürülüp belli bir süre aruu körmöslerin tasvirlerinin önüne bırakılır. Normalde ise diğerk eşyalar ile beraber deri torbalarda saklanır (2006: 35-36).

#### 1.2.5.1.2. Kanlı Kurban

şamanın icra ettiğı en önemli törenlerden biri kanlı kurbandır. Krmslere veya lgen'e adanan kurban âyininde şaman farklı icralar gerçekleştirir. Anohin'in aktardığı kanlı kurban âyinine göre, aruu krmslere kurban olarak kısarak, evcil ya da yabani keçi ve koyun kesilir. Kurbanlar kesilmeden önce boğulur (pitrap yat). Hayvanın ağızını, burnunu tıkayıp dört ayağını dört tarafa ekerler.

Kurbanın eti, kurban yerinin yanına kurulan kazanlarda pişirilir. Etin bir kısmı ufak parçalara (olbu) doğıranır, özel bir kseye (tepşi) konulur ve dua edilerek ağıaçtan yapılmış bir kepçe ile (susku) kurban taşına dualar eşliğinde atılır. Hayvanın, kan da dâhil olmak üzere törenden artan her şeyi bağırsaklara doldurulup pişirilir ve orada bulunanlar tarafından yenir. Kurbanın kemikleri kırılmaz, kurban kesilen yerde toplanıp melez ağıacının kabuğıyla yakılır.

Kanlı kurban töreninde, saba ve potko serpilme esnasında ardıç (arın) dallarıyla tütsü yapılır. Ardıç, kayın ağıacı kabuğı (obra) zerine konulmuş kor ateşle yakılır. Kurban yinin başlangıcında şaman, obrayı sağı eline alır ve bununla kurban yerini, kurbanlık hayvanı tütsüler; sonra onu  kazıktan (sarj) yapılmış ayaklı bir nesnenin (sehpa) stne bırakır. Bundan sonra oradakiler tören boyunca ardıcın yanmasını sağırlar (2006: 36-37).

Radloff, bir hastalık ve ölüm gibi bir felakete uğrayan ailelerin daveti üzerine şamanın gelerek kurban yini dzenlediğı bir töreni aktarmaktadır. Bu törenden önce, daveti gerçekleştiren aile şamana küçük bir hediye verir.

şaman geldikten sonra, atalarından felaketin nedenini anlamak için haber getirmek amacıyla kısa bir büyü yapar. Bu iş bitince nedeni bildirir ve ne yapılması gerektiğini söyler; kurbanın gerek olup olmadığını, bunun hangi Tanrı'ya sunulacağını ve sonra bu kurbanın neden olduğunu bildirir. Bu sırada, kurbanın iyi

kabul görmesi ve başarılı olabilmesi için, kurbanlık hayvanın rengini ve belli işaretlerini söyler. Erlik'e sunulan kurban, felaketin olduğu yerde, örneğin ya çadırın içinde ya da ölünün mezarı başında kesilir, hâlbuki Bay-Ülgen için ayrılan kurban ıssız bir yerde, örneğin bir kayın ormanında yeni kurulmuş bir çadırın yanında sunulur. Bu son durumda ancak erkekler hazır bulunur ve kurban kesen şaman da her zaman bir erkek olmalıdır. Kurban yemeğine erkekler de kadınlar da katılabilir; kızlar tam kurban kesilen yerde bulunabilirlerse de kadınlar bunun biraz uzağında dururlar (2008: 38).

#### **1.2.5.2. Erlik'e Âyin ve Yeraltına İniş**

Mircea Eliade'nin Potanin'den aktardığı sözsüz yeraltına iniş tasviri, şamanın yolculuğu bağlamında önemli bilgiler vermektedir. Şaman, yolculuğuna kendi yurdundan başlar. Güney yolunu tutar, komşu bölgeleri geçer. Altay dağlarına tırmanır ve geçerken kızıl kumlu Çin çöllerini betimler. Sonra, üstünden bir saksaganın bile uçamayacağı sarı bir bozkırda yoluna devam eder. Âyinde hazır bulunanlara “Yırlarımızın gücüyle burayı geçeceğiz!” diye haykırır ve yır söylemeye başlar. Şimdi şamanın önünde, üstünden bir karganın uçamayacağı solgun beyaz bir bozkır açılmıştır. Şaman yeniden yırların sihirli gücüne başvurur. Göge değen Demir Dağ'a ulaşır. Buraya tırmanmak zordur. Şaman bu güç çıkışı mimle canlandırır, derin derin soluk alır doruğa varışında yorgun ve bitkindir.

Dağın her yanına, doruğa varmaya güçleri yetmeyen şamanların ve atlarının ağarmış kemikleri saçılmıştır. Dağı aşıp bir süre daha gittikten sonra şaman öbür dünyanın girişi olan bir deliğin önüne gelir: yer mesi, yerin çeneleri, yer tuniği, yerin duman deliği. Buradan geçince, önce bir düzlüğe çıkar ve üstünde saç teli kalınlığında bir köprü bulunan bir denize rastlar. Bu köprüden geçerken, bu işin ne kadar tehlikeli olduğunu etkileyici biçimde göstermek için sendeler ve düşecek gibi olur. Denizin dibinde daha önce köprüden düşmüş olan pek çok şamanın kemiklerini görür, zira günahkârlar bu köprüden geçemez. Şaman, günahkârlara azap çektirilen yerin önünden geçerken, bazılarının verilen cezaları görmek fırsatını bulur; hayatı boyunca kapıları dinlemiş olan bir adam kulağından bir direğe çivilenmiştir, iftira etmiş olan bir başkası dilinden asılmıştır. Oburun biri de en güzel yemeklerle çevrilidir ama ulaşamaz.



Köprüyü geçen şaman, Erlik Han'ın konağına doğru yoluna devam eder. Koruyucu köpeklere ve kapıcıya karşın içeri girmeyi başarır, kapıcı sonunda armağanlara dayanamayıp kapıyı açmaya razı olmuştur. O zaman en hareketli sahne yaşanmaya başlar. Şaman, seansın yer aldığı yurdun kapısına doğru yönelir ve Erlik Han'a yaklaşıyormuş gibi yapar. Ölüler Hakanı'nın önünde eğilir ve davulunu alnına değdirip "Mergu! Mergu!" diye tekrarlayarak onun dikkatini çekmeye çalışır. Derken birdenbire bağırmaya başlar; bu, tanrının kendisini gördüğü ve çok öfkeli olduğu anlamına gelir. Şaman, çadırın kapısının dibine sığınır, bu olay üç kez yinelenir. Sonunda Erlik Han ona seslenir: "Tüylüler buraya dek uçamaz, tırnaklılar buraya dek gelemez; sen, kara ve iğrenç böcek, nereden geldin?"

Şaman kendi adını ve atalarının adlarını söyledikten sonra Erlik'i içmeye davet eder; davuluna şarap doldurur gibi yapar ve bunu Erlik Han'a sunar. Erlik içkiyi kabul eder, içmeye başlar; şaman onu hıçkırık ve geçirmelerine varıncaya dek taklit eder. Sonra ona, daha önce kesilmiş olan öküz, bir ipe asılı çeşitli giysi ve kürkleri sunar. Sunarken bunların her birine eliyle dokunur. Fakat âyin sonrasında bunlar ev sahibine kalır. Bu arada Erlik, körkütük sarhoş olmuştur; şaman onun sarhoşluğunu bütün ayrıntılarıyla canlandırır. Erlik Han yatıştır, iyiliksever olur, şamanı kutsar, hayvanları çoğaltacağını vaat eder. Şaman, ata değil de bir kaza binmiş olarak, sevinçle yeryüzüne döner; yurdun içinde "naingak! naingak!" diye kuşun sesini taklit ederek ve uçacakmış gibi ayakuçlarına basarak yürür. Âyin sona erdiğinde şaman yere oturur, biri elinden davulunu alıp, tokmakla üç kez vurur. Şaman uyanıyormuş gibi gözlerini ovuşturur. Kendisine "Nasıl, yolculuğun iyi geçti mi? Başarılı oldun mu?" diye sorulur. Bu soruları "Harika bir yolculuk yaptım. Çok iyi kabul gördüm." diye cevaplar.

Bu yeraltı dünyasına inişler, özellikle hastanın canını/ruhunu aramak ve geri getirmek amacıyla yapılır. Şamanın yeraltına inişi, ölünün ruhuna Erlik Han'ın ülkesine kadar eşlik etmek için de yapılabilir (2014: 260-262).

#### **1.2.5.3. Âyin**

Abdulkadir İnan'a göre Şamanistlerde kurbansız âyin yapılmaz. Her âyin için kanlı veya kansız kurban bulunması gerekir (2000: 97). Tokarev ise şamanların birçoğunun mesleklerinden sıkıntı duyduklarını ancak bunu reddetmeleri halinde ruhların onlara eziyet edeceğinden korktuklarını belirtmektedir. Gözlemciler şamanın

“kalmama (şaman seansı)” zamanında isterik trans halinde iken, normal zamanda yapacak güçte olmadıkları olağandışı davranışları gerçekleştirdiklerini defalarca fark etmişlerdir. Olağanüstü yükseğe sıçramak, kayıştan kurtulma, bilinmeyen bir dille konuşmak. Tüm bunlar seyircilere daha çok batıl korku salıyordu (2006: 199).

#### 1.2.5.4. Ölülerin Ruhunu Öte Dünyaya Götmek

Sedat Veyis Örnek’e göre, şamanların en önemli görevlerinden birisi, ölenlerin ruhlarının öte dünyaya gidişine eşlik etmek, başka bir deyişle ruhun önüne düşerek onu tehlikelere uğratmadan öte dünyaya götürmektir. İnanişâ göre, öte dünyaya giden yol çeşitli engeller ve tehlikelerle doludur. Ölünün ruhu, bu tehlikeleri tek başına atlatamayacağı için, bir şamanın ona eşlik etmesi, yol göstermesi gerekmektedir. Çünkü şaman hem öte dünyadaki doğaüstü varlıklarla ilişkilidir, hem de öte dünyaya gidiş için gerekli olan törenin nasıl düzenleneceğini bilmektedir. Her kim ölüsünün evinin çevresinde dolaşmasını istemiyorsa, hemen bir şaman çağırarak ölünün ruhunu öte dünyaya götürmesine yardımcı olmasını ister (1988: 63).

Fuzuli Bayat, insanların, yaşlı bir adamın ölümünden kırk gün geçtikten sonra şamanı çağırarak onu kamlık yapmağa mecbur ettiklerini ifade etmektedir. Kamlık yapmasını istemelerinin nedeni, bedenini terk edip giden cana, diğer dünyaya gitmesi için yol göstermesidir. Ölü, diğer dünyaya gitmeden önce şaman onun ruhunu alarak evinin yakınlarına getirir. Yola çıkmadan önce kardeşleri ve akrabaları ile vedalaşır. Merhumun yakınları, kardeşleri, şamanla beraber kendi yurtlarından günün battığı yöne doğru giderler, orada şamanı kamlık yapmağa ve ölenin ruhunu diğer dünyaya göndermeğe mecbur ederler. Merasime gelen herkes, yanlarına bir kap alırlar. Evlerinden çıkarken aldıkları yemekleri yere bırakırlar. Kamlık yapmadan önce şaman, getirilen yemekleri büyük bir kaba koyar. Bu kabın yan tarafını kırarlar. Sonra bu kabın yanında bir ocak yapıp yemekleri ateşe atarlar. Yemeği atarken:

Erkenden göçüp giden can! Bundan ye, bundan iç! Sen bizlerle son yemeğini ye ve git!  
Bir daha bizim yaşadığımız yerlere dönmeyeceksin, bizimle birlikte olmayacaksın. Sen buralardan mutlu gidiyorsun, derler.

Eğer ölen erkekse, şaman balta ile kamlık yapar. Bu sırada ruh elini uzatıp vedalaşır. Şaman ona elinin yerine baltasını uzatır. Bu esnada ölenin ruhuna, “buradan ölülerin toprağına git” der. Diğer dünyaya gitmeden önce ruh, “Güzel, rahat gün yaşamadım! Benim sevgilim güneşi olan dünyada, insanların yanında kaldı. Elimden bir şey gelmedi, öldüm” der.

Şaman ise “Şimdi ne yapmak lazım? Kasırgaya dön, kaç!” der. Ölülerin toprağına giden yolda iki dere vardır: Kançul ve Çaçul. Bu dereler ölümlere aittir. Ölen bedeninin ruhunu, şaman hemen bu derelerden geçirir. Eğer derelerin üstünde köprü yoksa o zaman şaman, yılanları derelerin üzerine uzatır. Kızıl yılanı Çaçul Deresi’nin, siyah yılanı da Kançul Deresi’nin üstüne uzatır. Şaman hemen bu dereleri geçer, ruh ise diğer tarafa geçmeye hazırlanır, ancak dereyi geçmeye korkar. Korktuğu için şamana kendisini geri göndermesi için yalvarır ve sonra “ben vakti gelmeden öldüm” der. Şaman ise “bu halden hiçbir şekilde geri dönemezsin” diye cevap verir. Ruh, dereleri geçmekten korktuğunu söyler. Daha sonra şaman ruhu derelerden geçirir ve diğer dünyaya gönderir. Bununla birlikte elindeki baltasını ve ölen adamın ayakkabılarını batıya atar (2019: 267-269).

Şaman, ölen birinin ruhunu ölümler dünyasına götürmek için, bir kayığa binerek gelmek zorundadır. Şenlikle çağrılan şaman, giysilerini giyip, kendisini çağırانlarla birlikte bir kayığa binerek törenin yapılacağı eve doğru hareket eder. Kıyıya yaklaşır kayıktan indiğı zaman, ölü sahipleri şamanı, dizlerine kapanarak karşılarlar ve pirinç rakısı sunarlar. Eve giren şaman, ölünün giysilerinden yapılmış bir modelini bulur. Bu modelin yanına da ölenin koruyucu cininin ağaçtan yapılmış bir figürü konur. Ailenin büyüğü, herkese bir küçük çanak içinde içki sunar; onlar da ölüye duydukları saygıyı göstermek için, içkileri yere dökerler. Bunun üzerine şamanın eline ısıtılan, ısıtıldığı için de iyice gerilen davulu verilir. Aynı zamanda evin ortasındaki ocağın içine, ortalığa gayet güzel kokular salan kurumuş yapraklar atılır. Şaman, konukları selamlamak için ağırdan bir türküy e başlar. Kadınların evi terk etmeleri için verilen bir aradan sonra esas tören için bir çadır hazırlanır. Bu çadırın bir çıkış yeri, bir de giriş yeri vardır. Giriş yeri bu dünyayı, çıkış yeri de öteki dünyayı sembolize etmektedir. Şaman, çadırın önüne gelerek, çadırın giriş yerine dokuz kez vurur ve böylece zararlı cinleri ürkütmüş olur. Bir sıra küçük küçük başka seremoniden sonra, şaman, ölenin ruhunun nerede bulunduğunu anlar ve çadırın önüne gelerek, ölü sahiplerine, ölünün ruhunda bulduğu özelliklerin ölüye benzeyip benzemediklerini sorar. Onlar da evet anlamında başlarını sallarlar. Yine araya giren bir sıra seremoniden sonra, şaman, bir ucundan kendinin, öbür ucundan da ölü sahiplerinin ve törende hazır bulunanların tuttuğı ölünün giysisine bağlı ipi koparır; böylece ölenin ruhu iyi dileklerle öte dünyaya gönderilmiş olur. Bu tören sırasında şaman, aşağı yukarı on sekiz durak yeri geçerek ölenin ruhunu, öte dünyada oturacağı yerine

ulaştırmış olur. Yol boyunca rastlanılan glkler sırasında, bir nehrin üstünden geçmek, gerek şaman gerekse eşlik ettiği ruh için çok önemlidir (1957: 122-127'den akt: rnek, 1988: 63-64).

#### 1.2.5.5. Tedavi

Hastalıkların tedavisi şamanın asli görevlerinden biridir. Hastalığın kaynağının insanüstü varlıklar olarak görülmesi, şamanın tedavi süreçlerinde aktif rol oynamasını tesis etmektedir. Tokarev'in ifade ettiği gibi şamanistler, dünyaya yoğun şekilde yerleşik diğer ruhları çoğu kez insana düşmanlık eden, hastalık ve benzeri şeylere yol açan kötü ruhlar olarak saymaktadırlar. şamanın görevi onlarla mücadele etmek ya da vaatlerle ve kurban sunmalarla satın almaktır (2006: 197). Bu tür bir sağaltım işini yalnızca şamanın yapabileceğini, o ruhları sadece onun gördüğünü ve nasıl etkisizleştireceklerini bildiğini, canın kaçtığını yalnız onun anladığını ve esrime halinde ona ulaşıp bedenine geri getirmeyi de yalnızca şamanın başarabildiği görülmektedir (Eliade, 2014: 276). şamanların bir doktor gibi iş görmesinin gerekçesi, hastalık dolayısı ile devlerin, cinlerin, kötü ruhların vs. hastanın ruhunu alıp götürdüğü inancında yatmaktadır. Birtakım cinlerin insanların içine girerek onları hasta ettiği inancı da şamanı görev başına çağırmaktadır. şaman ise değişik ruhsal yapısı, aldığı eğitim ve ğretim ile bu iş için tanrılar ve ruhlar dünyası tarafından seçilmiş olan özellikleri ile iyi ve kötü cinlerle vs. ilişkisi olması nedeni ile toplumda bir işlev sahibidir (rnek, 1988: 54-55).

Ziya Gökalp ise hastaları orlu ve sayru olarak ikiye ayırmaktadır. Sayru, maddi sebeplerle hastalananlar; orlu ise asabi ve ruhi sebeplerle hasta olana verilen addır. Gökalp'e göre sayruyu "atasagun" yahut "otavı" yani tabip tedavi ederken, orluyu "kam" tedavi ederdi. Kam, iye kilasının (ana hayvan) ve amagatının (yardımcı ruh) kuvvetine güvenerek hastalığın sebebi olan cinle mücadeleye girişirdi. Ekseriya galip gelir, bazen de mağlup olurdu. Cine mağlup olan kam ya delirir yahut hastalanırdı; hatta bazısı ölürdü. Binaenaleyh, kamlık tehlikeli bir meslek olarak görünmektedir (2015: 61).

Altaylılarda halk tıbbı ile tedavi yöntemleri hiçbir zaman komşuları Moğollardaki kadar yaygın olmamıştır. Altaylılar şıfalı ot, tuz ve benzeri yöntemlerle tedavi yollarını bilmezler. Her hastalıkta ruhların gücünü aramaktadırlar (Anohin, 2006: 28). şaman, çeşitli nedenlerle ruhun bedeni terk etmesi sonucu bedenin

dengeşinin bozulmasına neden olan ruhu bularak onu hastanın bedenine geri döndürmeye ya da hastalığa neden olan bir cin söz konusu ise o cini hastadan uzaklaştırmaya çalışır. Bu işleri gerçekleştirmek için şaman yoğunlaşmış duygularla transa geçer ve doğaüstü olduğu kabul edilen varlıklarla ilişkiye geçer. Hastanın tedavisi için çağrılan şaman görkemli giysisini giydikten sonra yardımcı cinlerini çağırır. Hastanın yanına yaklaşan şaman, elinde davulu ile hem birtakım sözler mırıldanır hem de davulunu çalarak dans etmeye başlar. Bu hareketleri sürekli yaparak transa geçen şaman; insanları korkutan, şaşırtan hareketler de yaparak hastayı ve çevresini yaptıkları ile etkilemektedir (Şener, 1996: 23).

Bayat, vücuttaki sıkıntıların; kişinin hastalık adlı ruha yenik düşmesi ve enerji kaynaklarının bozulması sonucunda baş gösterdiğini ifade etmektedir. O nedenle teşhis koymada önemli mesele, şamanın insan tipini öğrenmesi ve buna uygun olarak da tedavi metodu uygulamasıdır. Teşhis tekniklerinden en eskisi hastanın vücudunun ısısı veya enerjisinin tâyin edilmesidir. Mesela şaman, gözleri kapalı olarak elini hastanın bedeninin belirli bir yerinden gelen özel bir ısının, enerjinin veya titreşimin olup olmadığını belirlemeye gayret gösterir. Bazen şaman, hasta organı bulmak için hastanın üzerinden bir tüy geçirir. Titreme, hasta organın tâyin edilmesini sağlar. Teşhis konulduktan sonra şaman yardımcı ruhlara başvurur. Kamlık zamanı şamanların tütün içmeleri veya tütün dumanını hastaya üflemleri de tedavi tekniklerinden biridir. Nitekim yeraltı dünyası ruhlarının tütün kokusunu sevdiklerine, şaman anlatılarında rastlanmaktadır. Hastanın bedenine giren kötü ruhlar bu tütün kokusuna dayanamayarak bedeni terk eder ve tütün koklamak için şamanın yanına gelirler (2015: 248-256).

#### **1.2.6. Şamanın Kullandığı Araç ve Gereçler**

Şaman merasiminin olağan gereçleri, şamanın dans esnasında gürültü çıkardığı demir salkımlarla süslü ceket, bazen taç ya da başka tuhaf bir başlık, asa ve özellikle zilli teftir. Bütün bu eşyalar, sanki şamanın meziyetlerinin nişanesidir. Onlara aynı zamanda doğaüstü ya da ayrı sembolik anlamlar atfetmektedirler. Kendi merasim ceketini giyerek şaman sanki kuş ya da geyik olmaktadır. Onun tefi; binek atı, geyiği, öküzü vb.'dir. Cekte asılı salkımların, şeritlerin her ayrıntısı herhangi bir ruh anlamındadır. Tefteki resim, bir mitolojik anlamı barındırır. Çeşitli halklarda şamanlığın gereçleri hep aynı değildir. Örneğin, tefin çeşitli biçimleri vardır. Uzakdoğu şamanlarında hafif ve dar kasnaklıdır. Geri kalan diğer halkların tümünde

ağır ve geniş kasnaklıdır. Ancak yine aynı şekilde ya oval ya da yuvarlaktırlar. Batı Sibirya’da resimli (mesela Altay-Sayan halklarında) ve resimsiz teflerle de karşılaşmaktadır (Tokarev, 2006: 199-200).

#### 1.2.6.1. Manyak

Şamanın özel giysisi kendi başına bir hiérophanie (kutsallığın görünürleşmesi) ve dinsel bir kozmografya oluşturur; sadece ortada bir kutsallık bulunduğunu; aynı zamanda bazı kozmik simgeleri ve izlenecek meta-psişik yolları da açığa vurur. Giysi kendi başına, çevredeki uzamdan nitel olarak farklı, özel bir dinsel mikrokozmosu temsil eder. Bir yandan hemen hemen eksiksiz bir simgesel sistem oluşturduğu gibi, öte yandan da kutsanmışlığı nedeniyle, çok çeşitli manevi güçlerle donanmıştır. Şaman, onu giymekle, kutsal olmayan uzamı geçerek manevi dünyayla temasa geçmeye hazırlanmış olur (Eliade, 2014: 195-19).

Şaman elbiselerine baktığımızda onun içerdiği mitsel tasarımın kanıtını görmek olasıdır (Drury, 1996: 73). Kuzey Asya’da şaman giysisi, bir kült aracı gibi kullanılmaktadır. Giysilerin üstünde çeşitli şekiller ve resimler bulunur. Bu şekillerin önemine inanılır. Örneğin, şaman giysisinin üstünde kuş resmi varsa şamanın kuş yardımı ile öte dünyaya uçabileceğine inanılmaktadır (Şener, 1996: 15).

Altaylı şamanlar, bu âyin sırasında birbirinden pek ayırt edilmeyen şu elbiseleri giyerler: hayvan derisinden bir göğüslüğü olan açık cübbe ve üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan kırmızı bir külah. Altay’ın kuzeyinde yaşayan Karaorman Tatarları ile Şor ve Teleüt şamanlarının belli bir elbisesi yoktur, bunlar âyinleri günlük giyimleriyle yaparlar. Fakat orman Tunguzlarının ve Doğu Sibirya’ da yaşayan diğer küçük halkların şaman elbiselerinde; arka, göğüs ve kollarından olmak üzere hayvan şekilleriyle süslü birçok demir parçaları bulunur. Bunlar vücudun her hareketinde birbirine çarparak kuvvetli sesler çıkarırlar (Radloff, 2008: 36).

Anohin’e göre tüm Altaylı şamanlar ilk senelerinde töreni manyaksız düzenlerler. Erkekler, erkek ve kız çocukları sıradan cüppe (çekmen), evli kadınlar ise çegegedsüz kadın cüppesini (terlik) giyerler (çigidik, terlik üstüne giyilen kolsuz elbise türüdür). Daha sonra tüm şamanlar, gerekli olan kutsal elbiseyi (manyakı) elde ederler. Kadın şamanlar temiz olmadıkları (piyar kiji) için Erlik ve yer ruhlarına (yer-su) âyin yaparlar. Şaman kanunlarına (yaŋ) göre, bu tür ruhlara yapılan törende mutlaka manyak giyilir. Kadın şaman, Ülgen’e âyin yapmaz. Erlik’e âyin yapmayan

şamanların (ak kam) manyakları olmaz; yalnızca tüm töslere hizmet eden şamanların (kara kam) manyakı olur (manyaktım kam). Şaman, manyakını kendi özel isteği üzerine değil, güç aldığı ruhun (körmös) özel telkini üzerine diktirir. Körmös, telkin aracılığı ile manyakın şekline, nasıl olacağına dair ayrıntılı talimatlar verir. Bundan dolayı, sık sık manyaklarda kese, ağaçkakan kuşunun tüyleri, ayı pençesi, kartal tırnağı, vs. gibi özel süslere rastlanır. Manyakın her parçası önce ayrı ayrı hazırlandıktan sonra toplanarak birleştirilir. Manyak üzerinde çalışırken ahlaksızca davranmak kesinlikle yasaktır. Manyak tamamlandıktan sonra sahibi olan şaman, kurbandsız, özel bir âyin yapar. “Yelbü çağırıp yat” veya “manyak aruulap yat (manyak takdis etme, manyak temizleme)” olarak adlandırılan bu âyin, çok seyrek olarak yapıldığı için herkes onu görmek ve âyinde bulunmak için oraya koşar. Bu âyinin en önemli amacı, manyakın kullanıma uygun olup olmadığının anlaşılmasıdır. Şamanın ruh hamisi, onun talimatları üzerine dikilmiş manyakı dikkatlice inceler ve telkin aracılığı ile takdir veya tenkidini bildirir. Ruhların verdiği talimatlar daima yerine getirilir, bu doğrultuda manyak düzeltilir ve yeniden dikilir. Manyak ancak ruhun tam onayını aldıktan sonra kutsal elbiseye dönüşür ve sürekli kullanılmaya başlanır (2006: 39-43).

#### **1.2.6.2. Börk (Başlık)**

Anohin’in delillerle aktardığına göre, Altay şamanlarının özellikle âyin esnasında giydikleri iki çeşit başlık/şapkaları vardır: Biri manyak için, diğeri ise cüppe içindir. Değişik sembolik süsleri bulunan manyak şapkasına, kuş pörük veya yılanbaşı kuş pörük yani yılanbaşı kuş şapka denir. Bu şapka âyin sırasında manyak ile birlikte kullanılır, tek başına takılmaz. Bir ayıldan diğerine götürülürken bu şapka ters çevrilip manyakın koluna sokulur. Şapka ayıllarda manyak ile aynı yerde saklanır. Şapkanın süsleri ölen şamanların (ozo kam) şapkaları örnek alınarak yapılır. Bununla beraber bazen şapkaları yapan kadınlar tarafından değişiklikler de yapılabilir. Şapkanın üzerindeki süs sayısı genel Altay millî kıyafetlerindeki süsler kadardır. Kıyafetlerin millî özelliklerini kaybettiği bölgelerde şaman şapkası da daha sade görünüme sahiptir. Mesela, Ruslaşmanın az olduğu Katun Nehri’nin sol kıyısındaki Altaylıların şapkaları, aynı nehrin sağ kıyısındaki Altaylılara göre daha zengin süslere sahiptir. Her manyakın yanında yalnız bir şapka bulunur. Cüppe şapkası ise şekil olarak Altaylıların günlük giydikleri kuzu derisinden yapılma normal şapkaya benzer, fakat bazı değişiklikler vardır: Tepesine baykuş tüylerinden bir

demet (lbrek) dikilir. Arkasına ise üç tane beyaz erit (yalama) konur; bundan dolayı apkaya üç eritli ku şapka (ç yalamaluu ku prk) denir. Bu apka, temiz ruhlara (lgen'e ve oğullarına, yer-su, dağ ruhlarına gibi) âyin sırasında kullanılır. Manyaksız amanlar (manyacı yok kam), beyaz rengin daha çok temiz tslere layık olduğunu dndklerinden dolayı, özellikle beyaz kuzu postundan apkalar dikerler. Normal amanlar (manyaktuu kam) âyin sırasında siyah kuzu postundan sade bir şapka takarlar, sadece kısa bir süre iin ona üç beyaz kurdele (ç yalama) ve bir tutam bayku tüyü (lbrek) bağlarlar. Manyaksız amanların apkaları evlerde aruu neme tasvirlerinin altında, aman davulunun yarımında, kutsal bir yerde saklanır (2006: 53-54).

Nuray Bilgili'ye göre, aman başlığının alt tarafında, yüzü örten püsküller sarkar. Eskiden Altay amanlarının başlıklarında, yüzünü gizlemek iin kalın püsküller bulunurdu. Bunun nedeni şamanın yer altı yolculuğunda kötü ruhlarca tanınmasını engellemek amalıdır. Şaman başlığı kuğu, kartal ve bayku tüyleriyle süslüdür. Baykuun kanatları ve kafası da ba ss olarak kullanılabilir (2019: 32).

#### **1.2.6.3. Davul**

Anohin'e göre, Altay amanlarının davulu konuşma dilinde sık sık ya tjr ya da alını olarak adlandırılır. Gerekte ise bunlar iki farklı terimdir. Tjr olarak davulun kendisi, alını olarak ise ölen amandan temsil eden davulun ağatan yapılan tokmağı adlandırılır. Her aman, baba veya anne tarafından lm şamanların (ozo kam) mirasısıdır.

Onlar, kendi istekleriyle ile değil de bu koruyucu ruhların isteklerinden dolayı davul sahibi olurlar. Burada tıpkı manyakın dikiminde olduğu gibi, koruyucu ruh davul yaptırmak iin amana telkinde bulunur. Mesleğine yeni balayan aman, ruhun isteklerine uyar. Ve o koruyucu şamanın istediği gibi davul yaptırır, ekil ve bütün detayları onun davuluna uygun olur. Bazen Altay amanları, davulu temiz tsler (aruu ts) ve dağ ruhlarının (yer-su) emirleri üzerine alırlar. Böyle bir davul, bağılanmış, onur davulu sayılır. Bundan dolayısıdır ki, bu gibi davul sahibi olan amanlar, davulun kendilerine Abını Kaan, Adı Gana, Kara Kaya, vb. gibi dağ ruhları (alını) tarafından verildiğini söylemekten zevk duyarlar. Eski amanlarla ilgili hikâyelerde dağ ruhları tarafından verilmiş davullar hakkında bilgilere rastlanır.



Şaman, hamisi olan ruh tarafından yetenekli görülüp âyin yapmasına icazet verildiğinde bir davul tedarik eder (2006: 56-57).

#### **1.2.6.4. Ayna**

Kenin Lopsan’a göre, Tuva şamanları hastalarını iyileştirmeye giderken aynalarını da yanlarına alırlar. Tuvaca “küzüngü” diye adlandırılan ayna, şamanın hastayı iyileştirip iyileştirmeyeceğini öğrenmek için baktığı araçtır. Küzüngü, daire biçiminde olup, cilalanmış metalden yapılıdır. Şamanın eşyalarının en görkemlisi ve en kıymetlisidir. Bazı şamanlar davulu ve kostümü olmadan da şamanlık yapabilir ancak gökyüzü kaynaklı aynaları olmadan şamanlık yapamaz. Her şamanın, semavi aynasının olması şarttır (Lopsan, 1987: 190’dan akt: Rayman, 2016: 50).

#### **1.2.6.5. Yardımcı Ruh**

Nikolay Alekseyev’e göre, Yakutlarda şamanlar bütün törenleri, yardımlarına gelen ruhların katılımıyla gerçekleştirmektedirler. En fazla yardımcı ruha, yüce şamanlar sahiptir. Onların yardımcı ruhları da en kudretli olanlardır. Yakut şamanının en büyük yardımcısı, onu insanlarla olağanüstü varlıklar arasında arabulucu olmaya zorlayan koruyucu ruhtur. Bu ruh, genellikle boyun daha önceki şamanının ruhudur. Onun görünmezlik ve korkunç varlıklarla iletişim kurma becerisi, şamana geçerdi. Şamanlar, şahsi ruhlarının yanı sıra törenin yapıldığı çadırın ocağının iyesi, hastanın bulunduğu bölgenin iyeleri vb. gibi yerel ruhları da çağırırlardı. Şaman, kötü ruhlarla mücadelesinde onlardan yardım isterdi.

Güney Altay şamanları (Altaylılar ve Altay-Kijiler) da tıpkı Yakut şamanları gibi koruyucu ruhlara sahiplerdi. Koruyucu ruh, genellikle genç şamanın ait olduğu veya annesinin ait olduğu boyun yeni ölen şamanının ruhuydu. Hakaslarda ve Sagaylarda, şamanın yardımcı ruhlarına tös (ata) denirdi. Onlar kara ve iyi ruhlara ayrılırlardı. Kara ruhlar, ayı, kurt, yılan, çaylak ve puhu kuşu şekline giren ruhlardı. İyi ruhlar ise, ızılıh (dağ iyelerinin kızları) ve guguk kuşu şekline giren ruhlardır (2013: 98-106).

Şamanın koruyucu ruhlarının başında, daima şamanın soyundan; öz, kan bağı olan bir koruyucu ruh bulunur (Anohin, 2006: 33). Güngör’e göre Şamanizm’in temelini ruhlara inanç oluşturur. Şamanların görevlerini yerine getirirken başvurdukları en önemli varlıklar, onların yardımcı ruhlarıdır. Bu ruhlar hayvan biçimli (zoomorf) olarak telakki edilmişlerdir. Şamanların güçleri sahip oldukları

yardımcı ruhların gücü ile orantılıdır. Yardımcı ruh, şaman kamlık yaparken onun içine girip şuuruna sahip olur. Şamanların kamlık yaparken kurt, kartal, vb. hayvan donuna girerek seyahat etmeleri bu görüşü desteklemektedir. Bu ruhlar ayı, kurt, sığır, tavşan gibi hayvan cinsinden olacağı gibi, kaz, baykuş, kartal türü kuşlar da olabilir. Ölülerin, ölmüş kahramanların ocak, orman ve yer-su ruhları da yardımcı ruhlar cinsindendir. Ölmüş şamanların “töz” adı verilen ruhları başta olmak üzere ölü ruhları, kamlık yaparken şamana yol gösterirler. Göğe çıkan şamanlara kuş biçimindeki yardımcı ruhlar, yeraltında bulunan ruhlara giden şamanlara da karabatak rehberlik eder (2012: 65).

Buryatlar arasında şamanı koruyan hayvan veya kuşa “Kubilgan” denir. Anlamı, kendini değiştirmek başka biçim almak demektir (Rayman, 2016: 143). Şaman dünya görüşünde karga (kuzgun) ruhların, kartal ise maddi dünyanın ve maddi olanların koruyucusudur (Bayat, 2015: 148).

## İKİNCİ BÖLÜM

### TAHTAKUŞLAR MAHALLESİ

#### 2.1. Tahtakuşlar Mahallesi Tarihi

Anadolu'nun kuzey kısmında, Balıkesir'den itibaren Ardahan'a kadar Karadeniz sahilleri boyunca uzanan dağlarda, eski Yörük aşiretlerinden Çepnilerin, Çanakkale ve Balıkesir'den itibaren Adana ve İslâhiye'ye hatta daha içerilere kadar olan güney kısımlarında ise Türkmen aşiretlerinden Tahtacıların yaşamakta olduğu görülmektedir. Anadolu'da Alevî olan Yörük ve Türkmen köylülerinden Çepnilerle Tahtacılar, diğer Alevîlerden ayrı hususiyetlere sahiptir. Ekseriyetle Alevîler, Hacı Bektaş Ocağı'nı tanımaktadır. Çepniler ve Tahtacılar ise ayrı pir evlerine sahiptir. Tahtacılarda aşiret reisliği fikri de yoktur ve bunun yanı sıra yalnızca iki ocakları vardır. Tahtacılar, kendilerine mahsus “kaz-ayağı” şeklinde bir nişana sahiptirler. Tahtacıların dede ocaklarının biri İzmir'in Narlıdere karyesinde bulunan Yanyatır; diğeri ise Aydın'ın Reşadiye ilçesindeki Hacı Emirli Ocağı'dır (Yörük, 1998: 139-148).

Yusuf Ziya Yörük, Tahtakuşlar Köyü Etnografya Galerisi'ni kuran Alibey Kudar'ın “Tahtakuşlar Köyü ve Türk Kültürü” başlıklı yazısında, Tahtacıların “Ağaç-Eri Türkmeni” olduklarını, Oğuz boylarından olduklarını ve Sarı Saltuk'a bağlı olduklarını ifade ettiğini aktarmaktadır. Yörük'ün Kudar'dan aktardığına göre Tahtacılar, Fatih Sultan Mehmet tarafından Kaz Dağlarına getirilerek İstanbul'un fethinde kullanılan keresteleri üretmişlerdir. Yörük ise bu fikrin mümkün olmadığını belirtmektedir. Yörük, Tahtacıların ya Orta Asyalı Tahtahların soyundan gelme büyük bir Türkmen grubunun Anadolu'daki uzantıları yahut Tahtahların veya benzer bir ad verilen hâkim bir zümrenin etrafında kümelenmiş çeşitli Türkmen gruplarından oluşmuş dini bir topluluk olduğunu belirtmektedir. Belli bir ocağa veya inanca bağlı oldukları için bir araya gelmiş ve bir zaman için tahtacılıkla uğraşmak zorunda oldukları için bu adı almış olan ve ayrı ayrı Türkmen veya Yörük oymaklarından meydana gelmiş bulunan bir cemaatler topluluğudur (1998: 386-387).

Tahtakuşlar'da yaşayan kaynak kişilerimizden Sinan Kahyaoğlu, köy hakkında tafsilatlı araştırmalar yapmış ve önemli malumatlar vermiştir. Kaz Dağı'na Tahtacı Türkmenlerin yanında Alevi Yörükler de gelmiştir. Kaz Dağı'nda yaşayan

Tahtacı Türkmenler yazın dağın yüksek yaylaklarına çıkmış, kışın dağ eteklerine yerleşik köylerin yakınlarında kışlamışlardır. Dağın yaylalarından olan Gürlek Yaylası, Dumanlı Yaylası, Karadikme Yaylası, Tozlu Yaylası, Atalanı Yaylası, Düden Yaylası, Derilen Yaylası, Kışla Dağı Yaylası en fazla yayladıkları yaylaklardır. Bayramiç bölgesinde ise Karaköy yakınlarında yaylamışlardır. Kışları ise Ayvacık Çayı boyları, Altınoluk yakınında Buzkaya çevresi, Güre yakınlarındaki Kuruçay yanında Çampara mevki, Güre'nin yakınında Şahballı mevkiindeki Türkmen konakları, Zeytinli yakınındaki Türkmen konakları, Edremit başındaki Çiftedeğirmenler mevki ve diğerleri kışlakları olmuştur. Tahtacı Türkmenler dağlarda “yurt” adını verdikleri keçe çadırlarda yaşamışlardır. Çadırın ağaç kısmını kendileri yapmış, keçesini de yakınlarındaki hayvancı Yörüklerden elde etmişlerdir. Kışları kışlaklarda ürettikleri odunları yakınlarındaki köylere satarak geçinmişlerdir. Bazı Tahtacı obaları ise yaylakta kalarak orada kışlamıştır. Yaylakta kışlayanlar daha zor bir yaşam sürmüşlerdir. Kaz Dağı'na her yıl kar yağmakta ve yaklaşık 6 ay kadar da yerden kalkmamaktadır. Tahtacı Türkmenler, dağın her zirvesine bir yatır kondurmuştur. Kaz Dağı'nın doğudan batıya zirvelerinde Eybek Dede, Kapanca Dedesi, Kıryaylası Dedesi, Sivri Dedesi, Sarıkız ve Cılbak Baba yatırları mevcuttur. Bugün hala yöre Tahtacı Türkmen köyleri Kaz Dağı'nda Kartalçimen yaylasına çıkıp orada konaklayarak Sarıkız ve Cılbak Baba yatırlarına kurbanlar kesmektedirler. Çamcı ve Hacıhasanlar Köyleri ise Eybek Dede ve Kapanca Dedesini ziyaret etmektedirler. Onlar da Kaz Dağı'nda Kapanca mevkiine çıkıp çadır kurmaktadırlar. Tahtacı Türkmenler dağda yaylaklarda yaşarlarken meydana gelen ölümlerde ölümlerini dağda oluşturdukları mezarlıklara gömmüştür. Kaz Dağı'nda Düden Yaylası'nda Düden Mezarlığı, Bayramiç Karaköy yakınlarında Türkmen mezarlığı ve yine Bayramiç yakınlarında Argaşlı Mezarlığı Türkmen mezarlıklarıdır. Yaylalarda meydana gelen ölümlerde ölümler yakındaki bu mezarlıklara gömülmüştür. Düden Yaylası Altınoluk ile Bayramiç arasındaki dağ yolunun geçtiği bir geçittir. Bugün de aynı işlevi görmektedir. Bu geçitte Şah Taşları denilen kutsal taşlar bulunur. Bu taşlar Tahtacı Türkmenler tarafından ziyaret edilir ve kutsanırlar. Bu taşların yanında ise Türkmen Mezarlığı vardır. Yol Türkmen mezarlığının yanından geçer. Mezarlığın biraz altında dere içinde bazı söylencelere göre antik Paleogargara kenti kalıntıları vardır. Tahtakuşlar köyünü kuranlar genellikle Düden Yaylası'nda yayladıklarından dolayı ölümlerini bu mezarlığa gömmüşlerdir. Bu yayladaki cenaze defini Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Düden mezarlığına en son defin

Tahtakuşlar'dan Kara Efe'nin defnedilmesi ile olmuştur. Kara Efe, Düden mezarlığına 1937 yılında defnedilmiştir. Bu definden sonra artık bu mezarlığa defin yapılmamıştır. Düden mezarlığı Tahtakuşlar Köyü'nün ilk mezarlığıdır. Göçebe dönemi mezarlığıdır. Tahtakuşlar Köyü, hala bu mezarlığa sahip çıkar ve orayı ziyaret etmeye çalışır. Diğer yaylalarda meydana gelen ölümlerde ölümler katır sırtına yüklenerek bu mezarlığa getirilip gömülmüştür.

Kahyaoğlu'ndan edindiğimiz bilgilere göre, 19. yüzyılda Sanayi Devrimi ürünleri içinde şerit bıçkılar da bulunmuş, su boylarında su ile çalışan bıçkılar kurulmuştur. Bu bıçkıların kurulmasıyla dağlarda daha kolay kereste üretilmeye başlanmıştır. Gerek Teke yöresindeki dağlarda gerekse Ege dağlarında bu şekilde şerit bıçkılar yaygınlaşmıştır. Kaz Dağı'nda da bu bıçkılar kurulmuştur. Bu bıçkılar ya Rumlar ya da Bulgarlar kurmuşlardır. Bu su bıçkılarının kurulması Tahtacıların işlerini zorlaştırmıştır. Çünkü Tahtacıların elleri ile ürettikleri keresteler bu şerit bıçkıların ürettikleri keresteler ile rekabet edememiştir. Bu şerit bıçkılarının yaygınlaşması ile ormanlar da devlet tarafından kiraya verilince Tahtacı Türkmenleri dağlarda, geçimini kaçak olarak temin etmek zorunda kalmıştır. Kaz Dağı'nda bugün Tahtakuşlar'ın yanından geçen Kuruçay'ın yükseklerdeki adı Bıçkı Deresi'dir. Yine Tozlu Yaylası'nın üstünde Ulağ'ın Bıçkısı adlı bir mevki vardır. Bu isimler bizlere Kaz Dağı'ndaki şerit bıçkılarının yerlerini söylemektedir. Osmanlı Devleti 19. yüzyıl başında III. Selim ile yapı değişikliğine başlamış, II. Mahmut ile bu değişiklik gerçekleşmiştir. 1831 yılında ilk nüfus sayımı yapılmış, 1839 yılında ise Tanzimat ilan edilerek yeni bir döneme girilmiştir. Bu dönem sırasında dağlardaki göçebelerin yerleşik hayata geçmeleri istenmiştir. Zorunlu askerlik yasası çıkarılmış ve her Osmanlı gencinin askerlik yapması zorunlu hale gelmiştir. Bunun için nüfus müdürlüğü de kurulmuş ve vatandaşlar kayda alınmaya başlanmıştır. Bu gelişmeler sırasında idari yapılanma da değişmiş ve eyalet sisteminden vilayet sistemine geçilmiştir. Bu idari yapılanma sırasında Edremit voyvodalıktan müdürlüğe geçmiş, nahiye yapılmış, 1843 yılında da kente ilk nahiye müdürü gönderilmiştir. Tüm bu gelişmeler, dağdaki ekonomik sıkışmalar, devletin yerleşmeyi teşvik etmesi gibi etkenler meyvesini vermiş ve dağdaki Tahtacı Türkmenlerden olan Karadana Salman yakınları ile Edremit nahiye müdürlüğüne başvurarak Tahtaköy yakınındaki Kuşlar Bayırı mevkiine yerleşmek için müracaat etmiştir. Edremit kadılığından alınan belge ile Kışlakları Çampara yakınlarındaki Kuşlarbayırı mevkiine ilk evlerini yapmışlardır.

Devletin görevlileri buraya yerleşen Tahtacı Türkmenlerden vergi ve asker almıştır. Tahtakuşlar köyünden askere alınan Veli Çavuş 1853 yılındaki Kırım savaşında Silistre müdafaasına katılmış ve kendisine Silistre madalyası verilmiştir. Madalya bugün torunlarındadır.

Kahyaoğlu'na göre Kuşlarbayırı Köyü'nün kurulmasına Tahtaköylüler önceleri karşı çıkmıştır. Fakat devletin iskân politikası gereği bu itiraz dikkate alınmamıştır. Balkan savaşı yenilgisi sonrası 1913 yılında Osmanlı'da Türkçülük hareketleri başlamıştır. 1915 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti Anadolu'daki Alevî ve Tahtacı zümreleri incelesin diye Baha Sait'i görevlendirmiştir. Baha Sait Kaz Dağı'na gelerek dağdaki Tahtacı Türkmenleri ile görüşmüştür. Baha Sait, Kuşlarbayırı Köyü'nü de ziyaret etmiş ve köylüler ile görüşerek incelemeler yapmış söylencelere göre onları İstanbul'a davet etmiştir. İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından 1916 yılında Anadolu'daki bazı yabancı isimler Türkçeleştirilmiştir. Bu Türkçeleştirme sırasında boy adını belirtsin diye Kuşlarbayırı Köyü'nün adı da Tahtacılığını belirten şekilde Tahtakuşlar'a döndürülmüştür. Balıkesir çevresine asıl iskân politikası ise 1862-1864 yılları arasında Bursa'da valilik yapan Mustafa Reşit Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. İskândan kaçan göçebelerin çadırlarını yırttığından dolayı kendisine göçebeler tarafından Çadır yırtan Paşa lakabı takılmıştır. Mustafa Reşit Paşa tarafından uygulanan bu politika ile Balıkesir göçebeleri büyük ölçüde yerleşik hayata geçmişlerdir. Fakat bu göçebeler yaptıkları ekonomik uğraştan kolay kolay vazgeçemedikleri için dağların eteklerine yerleşmişler ve ikili bir ekonomik uğraş içine girmişlerdir. Edremit yöresinde de bu dönemde pek çok köy kurulmuştur. Bu köylerin bir kısmı Cumhuriyetin kurulmasından sonra başka köylere göç ederek dağılmışlardır. Tahtakuşlar Köyü 1945 yılında ilkokula, 1967 yılında da hem yol hem elektriğe kavuşmuştur. 1991 yılında ise aynı köyden emekli öğretmen Alibey Kudar Tahtakuşlar Köyü Etnografya Galerisini kurmuştur. Bu galeri ülkemizdeki ilk köy müzesidir.

Tahtakuşlar halkının, mahallenin ismini aldığı kuş ile ilgili rivayetleri şu şekildedir:

Buraya has bir tahtalı kuşu vardır zeytin ağacını üreten. Zeytin ağacını patlatan, dışkısından. Tahtalı kuşu yediği zaman zeytini bütün yutar, dışkı bıraktığı yerde zeytin ağacının dirisi dediğimiz, dirice fırlar. Buna aş yapılr ve akıllı zeytin olur yani. Bu yörenin bütün zeytinleri o diriceden üreder yani. Dağdan o diriceden söküp, köye getirip dikmişler dedelerimiz. O bir yıl su verdikten sonra kökünün suyuyla derler tutuyo zaten (KK3).

Güvercinden biraz daha büyük avcı bir kuş varmış o bölgede. Avcılar o kuşu avlarmış hep. 15-20 senedir o kuş yok artık. (KK17).

## 2.2. Tahtakuşlar Mahallesi Coğrafi Konum ve Özellikleri

Tahtakuşlar, Edremit'e 17 km. uzaklıkta Kaz Dağı eteğinde denize bakan bir köydür (Büyükşehir kanununa göre mahalle). Kaz Dağı'nın denize bakan bölümüne Yalı kolu, Ayvacık'a bakan bölümüne Dağ kolu, Babakale'ye uzanan bölümüne ise Kıran kolu denir. Tahtakuşlar Mahallesi Yalı kolu köylerindendir. Tahtakuşlar köyü 1843 yılında kurulan ilk Tahtacı Türkmen köyüdür. TÜİK'in 2018 yılı nüfus verilerine göre köy (mahalle) nüfusuna kayıtlı kişi sayısı; 585'i kadın, 572'si erkek olmak üzere toplam 1157'dir (<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr>, Erişim Tarihi: 30.07.2020).



Görsel 52: Tahtakuşlar'ın konumu (URL-1)

## 2.3. Bölgenin Araştırma Evreni Olarak Seçilme Gerekçeleri

Araştırmamızın kapsam ve sınırlılıklarını belirleme sırasında başvurduğumuz yöre ile ilgili daha önce gerçekleştirilmiş olan akademik çalışmalar, haberler, köşe ve gezi yazıları Tahtakuşlar'ın evren olarak belirlenmesini sağlamıştır. Yörenin sahip olduğu gelenek, görenek, merasim ve anlatıların birçok çevrelerce, olumlu-olumsuz farklı bakış açıları ile özellikle medya üzerinden gündeme getirilmesi bölgenin kültürel zenginliklerinin bir kısmını dahi olsa görünür kılmıştır. Bu sebeple,

Tahtakuşlar'da yapılan derleme çalışmalarında kapalı bir toplum yapısı sergileyen yöre halkının inançlarının geçmişteki inançlarla ne derece örtüştüğü, Şamanizm'den izler taşıyıp taşımadığı ve taşıyorsa bu izlerin ne derece olduğu araştırılmıştır. Köydeki gelenek ve göreneklerin, âdet ve ananelerin, geçiş dönemi uygulamalarının Türklerin en eski inanç sistemlerinden biri olan Şamanizm ile bağları incelenmiştir. Bu bakımdan, derleme çalışmaları yapılırken monografik bir çalışmadan ziyade doğrudan Şamanizm'in günümüzdeki yansımalarını barındırabilecek inanış ve uygulama eksenli derleme soruları hazırlanarak kaynak kişilere yöneltilmiştir. Ayrıca, derlemeler esnasında kaynak kişilerin verdikleri bilgiler doğrultusunda sorular genişletilmiştir. Bu noktada Tahtakuşlar Köyü'nde araştırılan ve mukayese edilen hususlar, köyün Alevî-Tahtacı-Türkmen köyü oluşu ile ilgili değil, kapalı bir toplumda eski inançların izlerinin ne derece devam ettiğiyle ilgilidir. Yörede, Şamanizm ile ilgili arkaik inanış ve uygulama unsurları ele alınarak Türk dünyasıyla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu bakımdan yapılan derleme ve sonrasındaki inceleme çalışması, Alevilik eksenli olarak gerçekleştirilmemiştir. Bu çalışmanın amacı, Türk kültürünün kodlarında yer alan eski inanç biçimi olan Şamanizm'in Tahtakuşlar'daki varlığının ve yaşayan izlerinin tespitidir.

Kapalı ve kendi içinde üyelerin birbirine bağlı bir yapı sergilediği Tahtacı Türkmenlerin yaşamakta olduğu Tahtakuşlar, halkının sahip olduğu bu özellikler sayesinde kültürel yozlaşmaya maruz kalmamış ve kültürünü muhafazaya muvaffak olmuştur. Küreselleşmenin olumsuz etkileri olarak gördüğümüz kültürel yozlaşmanın yanı sıra, teknolojik gelişmeler ve modernleşen dünya düzeni de halkların belleğinde yüzlerce yıldan beri sürüp gelen -halk tababetine ait bilgiler gibi- unsurların kaybolmasına sebebiyet vermektedir. Örneğin, modern tıbbın yaygınlaşması ve sağlık hizmetlerine ulaşmanın daha kolay hale gelmesi sebebiyle bölgede ebelik ve ebeliğe dair pratik ve uygulamaların ortadan kalkmasına rağmen; orta yaş ve üzerindeki kişilerin bu unsurları hatırlıyor oluşu, bu gibi derleme çalışmalarının gerekliliğini bir kez daha görünür kılmaktadır. Bu uygulama ve pratikleri deneyimleyen ya da şahit olan son kişiler de vefat ettiğinde, bu tür bilgiler o kişilerle birlikte kaybolacaktır.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TAHTAKUŞLAR'DA ŞAMANİZM'İN İZLERİ

Bugüne kadar farklı birçok dini benimseyen Türkler, eski dinlerinden kalan bazı inanç, gelenek ve âyinleri yeni dinleri içerisinde de yaşatmaya muvaffak olmuşlardır. Şamanizm'e ait geleneklerin çoğu, İslâm'a aitmiş gibi yüzyıllar boyunca sürüp gelmiştir. Bugün, dünyadaki Müslüman-Türk nüfusunun yüzdelik dilimdeki payı, İslâmiyet harici bir dinî inanışa sahip Türklere oranla daha fazladır. Ancak tarih boyunca bu durum her zaman böyle olmamıştır.

Türklerin İslâmiyet'le ilk temasları, topyekûn gerçekleşmemiş olup, bir sürece yayılmış durumdadır. Nitekim Abdülkadir İnan'ın aktardığına göre, Oğuzların bile İslâmlaşması iki asır boyunca devam etmiştir. Kıpçak bozkırlarının İslâmlaşması, X. yüzyılın başlarından XIV. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Böylece bir müddet önce Müslüman olmuş uluslara sonradan Müslüman olan Şamanistlerin katılmaları, birçok Şamanist unsurun canlanmasını sağlamıştır. Umumiyetle Müslüman Türklerde, Altay Şamanlığının gelenekleri yüzyıllar boyunca unutulmamıştır. X. yüzyıl başlarında İslâmiyet'i kabul etmeye başlayan ve XI. yüzyılın ilk yıllarında tamamıyla Müslüman olarak Horasan'a geçen Selçuk Oğuzları, Dede Korkut hikâyelerinden anlaşıldığına göre, XV. yüzyılda birçok Şamanizm geleneklerini muhafaza etmişlerdir. Bu Oğuzların torunları olan, bugünkü Anadolu Türklerinde de eski inanç ve göreneklerin derin izlerine rastlanmaktadır (2000: 204, 206, 207). Cafer Özdemir'e göre de Türklerin İslamiyet'i dolaylı yollardan öğrenmeleri ve eski kültürel unsurlarla özdeşleştirme çabaları, Orta Asya'dan getirilen kültürel unsurların Anadolu coğrafyasında günümüze değin uzun yıllar yaşama alanı bulmasına imkân tanımıştır (2018: 57).

Tahtakuşlar Mahallesi'nde gerçekleştirdiğimiz görüşmeler sırasında, halkın geleneklerine son derece bağlı oldukları ve bunu da sürdürmeye gayret gösterdikleri tespit edilmiştir. Dışarıdan, farklı kültürlerden kimselerle evlenmeye ve dolayısıyla kültürlerinin değişmesine son derece mesafeli yaklaşan halk, derlemeler sırasında bu durumu sıkça dile getirmiştir. Kaynak kişiler ısrarla, geleneklerinin onlar için çok önemli olduğundan ve bunlara yabancı kalacak birileriyle evlenilmesine hoş bakılmadığından bahsetmişlerdir. Bununla birlikte, köydeki genç nüfus da birçok köye oranla hayli yüksek konumdadır. KK2, hayatlarındaki düzene ve geleneklerine

olan bağılılıklarından ötürü, kendi gibi birçok gencin şehre gitmeyip, köylerinde kaldıklarını dile getirmiştir. Geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olmaları ve kültürel yapılarını değişime kapalı tutmaları sayesinde köy halkı, binlerce yıllık inanış ve pratikleri yaşatmaya devam etmişlerdir.

Araştırma sahamız olan Tahtakuşlar, Tahtacı Türkmenlerin yaşadığı bir yerleşim yeridir. Tahtacılar, Yörükân'dan Roux'a kadar pek çok araştırmacının dikkatini çekmiş olsalar dahi, çalışmamız konusu gereği yalnızca “inanç ve pratiklerle” sınırlı tutulmuştur. Çalışmamızın saha araştırması kısmında, halk arasında fiili olarak veyahut belleklerde yaşamakta olan, inanç ve pratikleri kayıt altına almaya gayret gösterdik. Yazım esnasında da tespit dilen pratik ve inanışların, Şamanizm ile bağlantılarını tespiti çalışarak, birtakım değerlendirmelerde bulunduk.

### **3.1. Geçiş Dönemleri: Doğum, Evlenme ve Ölüm Süreçlerine Ait Şamanist**

#### **Unsurlar**

İnsanoğlu tarih sahnesine çıktığından beri, yaşamları tekdüze ilerlememiş olup kişi ve toplum, sürekli bir devinim halindedir. Toplumsal kabullerdeki değişimin bir sonucu olarak, kişi ve toplum yapısı da sürekli bir dönüşüm durumundadır. İnsan ömründe, birtakım değişimlerin yaşandığı süreçleri üç ana başlık altında toplamak mümkündür: doğum, evlenme ve ölüm. Sedat Veyis Örnek, bu üç önemli “geçiş dönemi”nin de kendi içinde alt bölümlere ve basamaklara ayrıldığından bahseder. Bu süreçlerin içerisinde birçok inanç, âdet, töre, âyin, dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenir. Bu faaliyetler, söz konusu geçişleri, bağlı bulundukları kültürün beklentilerine ve kalıplarına uygun biçimde yönetmektedir. Tüm bu uygulamaların amacı; kişinin bu dönemleri rahat atlatması, yeni statüsü belirlenirken durumu kutsamak, kutlamak ve bu dönemlerde kişinin üzerinde yoğunlaşabilecek her türlü tehlike ve zararlı etkilerden bireyi korumaktır (2014: 183).

Geçiş dönemleri çevresinde teşekkül eden her türlü inanış ve pratik, birdenbire ortaya çıkmamış olup kökleri geçmişe uzanmakta ve her biri bir probleme cevap vermeye, bir müşkülü çözüme ulaştırmaya yönelik kurgulanmıştır. Proto-Türklerden günümüze, özellikle geçiş dönemlerine ait pek çok inanış ve uygulama ulaşmış olup, güncellenebilme ve ihtiyaca cevap verebilme özelliklerine bağlı olarak da halk arasında sıkı sıkıya korunmuştur. İnceleme konularımıza ilk olarak, geçiş dönemlerinin de ilki olan “doğum”la başlamayı uygun bulduk.

### 3.1.1. Doğumla İlgili İnanış ve Pratikler

Doğum, hemen her zaman mutluluk verici bir olay olarak kabul edilmiştir. Dünyaya gelen her çocuk yalnızca anne babasına değil, aynı zamanda akrabalara, komşulara, tüm topluma neşe ve sevinç getirmektedir. Zira her doğuma, neslin teminatı gözüyle bakılmakta ve özellikle daha küçük topluluklarda, aileler nüfuslarının çokluğu oranında kendilerini güçlü ve dayanıklı hissetmektedirler. Öte yandan doğum, gelenekçi-toplumsal anlayışta kadına ve erkeğe duyulan saygınlığı artırmakta ve aile birliğinin temeli olarak görülmektedir. Önceleri aile birliği içinde, yalnızca “kadın”, “erkek” ve “eş” gibi kimliklere sahip olan bireyler, doğumla birlikte “annelik”, “babalık” şeklinde adlandırılan yeni bir sosyal statüye daha kavuşmuş olurlar.

Anneye benlik ve bütünlük, babaya güven, sülaleye güç kazandıran doğum hadisesinin etrafında, özellikle Türk toplumunda geçmişten günümüze kadar pek çok inanış ve pratik şekillenmiştir (Örnek, 2014: 184). Bu inanış ve pratikler zaman içinde, sistematik bir hal alarak genel geçer toplumsal kabullerden sayılmış ve halk arasında ciddi bir yaptırım gücüne kavuşmuştur. Bu inanç ve pratikler sistemini Viktor Yakovleviç Butanayev, “binlerce yıl boyunca gelişerek doğum öncesi, doğum anı ve doğum sonrasına ilişkin olarak biriken, halk bilgi ve uygulamalarından oluşan ve kültürlerde bunun sonucunda meydana gelen belirli yöntem ve araçların bütünü” şeklinde değerlendirir (Davletov, 2019: 68).

#### 3.1.1.1. Doğum Öncesi

İlk insandan sonra dünyevî hayatın başlaması, neslin devamı için doğum yapmayı zorunlu kılmıştır. Hatta insanoğlu yeni hayatına o kadar alışmıştır ki çocuksuz olmak, neslini devam ettirememek onun nazarında büyük bir çöküş ve psikolojik yıkım olarak görülür. Çocuk doğurmanın kutsandığı, tasvip edildiği ve ocağın devamı olarak algılandığı bir anlayış, Türk toplumu gibi bazı toplumların geleneksel düşünce sistemlerinin temelini oluşturur. Ailenin devamının ve millet birliğinin çocukla sağlanacağı bilinci, toplumun genetik hafızasında saklanır, böylece çocukla ilgili yargılar bu yapı içerisinde anlam kazanır (Özdemir, 2018a: 75).

Doğum, kolektif bellekte hem neslin devamı ve ocağın sürdürülmesi hem de tarım veya hayvancılığa dayalı iktisat sisteminde iş gücünün sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Tarım devriminin ardından gerçekleşen iş bölümüyle, erkeklerin daha

çok hayvancılık ve tarım işiyle meşgul olduğu; kadınların ise ocağın ve yurdun yeme, içme ihtiyaçlarını karşıladığı, çocukların eğitim işlevini üstlendiği, gelenek ve göreneğin aktarıcıları olduğu bir düzen kurulmuştur. Bu düzenin de tesiriyle, hayatın en önemli geçiş dönemlerinden biri olan doğum çevresinde oldukça önemli bir inanç ve pratik sistemi kurulmuştur.

#### **3.1.1.1.1. Gebe Kalmak İçin Uygulanan Pratikler**

Yuva kurmak, Türk toplumlarında en eski çağlardan günümüze ocağı sürdürme anlamı üzerine kurulmuştur. Kadın ve erkeğin birlikteliklerine yüklenen bu anlam, değişmeden bugünlere değin varlığını devam ettirmiştir. Türk kültürünün genetik kodlarını barındıran destanlar, masallar, mitler, halk hikâyeleri gibi sözlü kültür ürünleri ile kitabeler gibi yazılı kültür ürünleri aracılığıyla aktarılan öğütlerde, aileye ve neslin devamına verilen önemi açık bir şekilde görmek mümkündür. Neslin devamını sağlamaya, ocağı tüter halde tutmaya, geçmişten bugüne, farklı bölgelerde farklı önemler atfedilse de bu fikriyatın temellerinde yatan sebep, bir varoluş mücadelesidir. İnsanoğlu yeryüzüne ayak bastığından bugüne kadar zürriyetiyle var olmuş, kök salmış, büyümüş ve kuvvetlenmiştir. Çocuk sahibi olmaya verilen önem bu denli yüceltilmiş iken, çocuksuzluk hadisesi elbette ki toplumda bir infiale yol açmakta ve bu duruma çareler üretmek kişilerin başat gayesi haline gelmektedir.

“Çocuksuzluk” hali, Türk toplumunun hem sosyo-kültürel yapısında hem de inanç düzleminde daima bir sorun olarak algılanagelmıştır. Öyle ki bu sorun, halk hikâyeleri ve masallara yansımıştır. Anlatılarda sıklıkla padişahlar, vezirler ya da beyler, bu problemle yüzleşmekte ve çareler aramaya çalışmaktadırlar. Örneğin, “Üç Turunçlar, Torlak Bey, Ejderha Şehzade, Kabak Hanım, Çinimaçın Padişahının Kızı, Kandeğer Padişahının Kızı” gibi daha ismini zikredemeyeceğimiz kadar çok Türk masalı, çocuksuzluk motifi ile başlar (Kunos, 2009: 187, 246, 313, 456, 494). Aynı şekilde “Erzincan Bağları, Gülistan ile Süleyman, Celal Bey ile İpek Sultan” gibi ve daha pekçok halk hikâyelerinde de sıklıkla “çocuksuzluk” hadisesiyle karşılaşırız (Türkmen vd., 2017: 210, 332, 429). Türk kültürünün ayak izlerini, tarihi bir bakış açısıyla geriye doğru takibe olanak sağlayan Dede Korkut anlatılarından, Dirse Han Oğlu Boğaç Han ve Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek boyları da aynı problematik ile başlar. Dirse Han Oğlu Boğaç Han boyunda Han Bayındır, yılda bir defa verdiği toyda ak, kızıl ve kara otağlar kurdurur. “Kimün ki oğlu, kızı yok, kara otağa konduruñ, kara keçe altına döşeñ. Kara koyun yahnısından öñine götürüñ; yirse

yisün, yimez-ise dursun, gitsün. Oğlı olanı ağ otağa, kızı olanı kızıl otağa konduruñ. Oğlı kızı olmayanı Allah Taalâ kargayuptur, biz biz dañı kargaruz, bellü bilsün (Tulum ve Tulum, 2016: 395)” diye buyurur. Dede Korkut anlatı evreninde Han Bayındır, Oğuzların büyük atası, büyük beyi olarak bilinen Kamgan Han’ın oğludur ve Hanlar Hanı olarak tanıtılmaktadır (Tulum ve Tulum, 2016: 15). Yılda bir şölen düzenleyip bütün Oğuz beylerini ağırlayan Han Bayındır, henüz anlatının en başında “çocuksuz” kimselerin Tanrı Taalâ tarafından lanetlendiğini dile getirmektedir. Çadır tercihlerinden hareketle, erkek çocuk sahibi olanlar-ak otağa girecek olanlar- soy devamlılığı açısından en makbul olanlarıken; hiç çocuk sahibi olmayanlar-kara otağa girecek olanlar- toplum ve üst düzey hanlar tarafından, düşkün kimseler olarak görülmüştür. Bay Böre Bey Oğlu Bamsı Beyrek’te ise yine anlatının başında, Oğuz’un iç ve dış beyleri Han Bayındır’ın sohbetindedirler. Bay Böre Bey içinde bulunduğu ‘çocuksuzluk’ durumunu şu sözlerle dile getirir: “Oğulda ortacım yok, kardaşa kadarım yok. Allah Taalâ meni kargayuptur. Beğler! Tacum, tahtum için ağlaram. Bir gün ola düşem, ölem; yirümde, yurdumda kimse kalamaya.” (Tulum ve Tulum, 2016:213). Boğaç Han boyundaki anlatıdan da anlaşılacağı üzere, çocuk sahibi olmak hem hanedanın hem de toplumun üzerine bir vazifedir. Çocuksuzluk durumunda ise birçok uygulama devreye girmekte ve bu sorunun üstesinden gelinmeye çalışılmaktadır.

Çocuksuzluk durumu ile karşı karşıya kalan toplumlar, kendi gelenekleri çerçevesinde çözüm için çeşitli pratikleri uygular, geleneğin oluşturduğu ve yüzlerce yıllık tecrübenin getirdiği bilgiyi kullanarak bu duruma çareler bulmaya çalışır. Bütün bu çabalara rağmen karşılaştığı bu olumsuzluğun üstesinden gelemese, artık çözümü bedensel iyileştirmelerde değil, ruhsal dünyada aramaya koyulur ve inançlar bütün varlığıyla onu sarar. Tarihî süreçte ilk insanlarda çözüme yardımcı araçlar ile inanç/din boyutu birlikte yer alırken, modern insanda bunların ayrıldığı görülür. Günümüzde çocuğu olmayan insanın tıbbi uygulamalar sonuç vermeyince halk hekimliği uygulamaları ile birlikte inanç/din boyutunun başladığı söylenebilir. Bu uygulamalar neticesinde de çocuğu olmayan bireylerde çocuğun yaratıcı tarafından ihsan edildiği düşüncesi hâkim olur ve bundan sonra çocuk sadece ilahî varlıktan beklenmeye başlanır (Özdemir, 2018: 39).

Yörede, çocuksuzluk durumuna çözüm üretme çabaları, ilk olarak kadınların girişimleriyle başlamaktadır. Bu çözümler dinsel-büyüsel pratikler, bölgede tedavi

uyguladığı bilinen kadın ya da erkeklere -halk hekimlerine/ocaklılara- başvurma ve en son olarak da doktora gitme şeklinde gruplanabilir.

Yörede, çocuksuzluğu sağıltmak adına çareler arama girişimi, ilk olarak kadınlar tarafından gerçekleştirilen birtakım inançsal uygulamalar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bölgede birçok, kutlu kabul edilen kişi mezarı bulunmaktadır. İster ferdî ister toplu halde olsun, gerçekleştirilecek birçok ibadet, bu yatırlar merkeze alınarak yerine getirilmektedir. Çalışmanın ilerleyen safhalarında, yatırlar konusuna daha kapsamlı bir şekilde değinilecektir. Biz burada dinsel-büyüsel bağlamda hayata geçirilen, çocuksuzluğu sağıltma uygulamalarının çoğunun, bu yatırlar çevresinde teşekkül ettiğini söylemekle yetineceğiz. Pertev Naili Boratav bazı yatırların bir hastalığın uzmanıyken, bazı yatırların ise “bütün dertleri” sağıltma gücüne sahip olduğunu belirtmektedir (2013: 141). Yapılan araştırmada, doğurganlık sorununu sağıltmak için, özellikle “kısırlık” üzerine “uzmanlık” gösteren bir yatır tespit edilmemekle birlikte, kişi hangi yatırı tercih ediyorsa, pratikler orada hayata geçirilmektedir. Ancak konuyla ilgili vardığımız genel kanıya göre, çocuk sahibi olmak isteyen çiftlerin tercihleri ağırlıklı olarak “Sarı Kız ve Cılbak Baba”dan yanadır. Uygulanan pratikler, adak adama ve çaput bağlama üzerinedir. Adak adayıp dileği yerine gelen kişiler, bebek doğar doğmaz, bebeği adak olarak kesilecek hayvanın üzerinden geçirir ve ardından adak hangi yatıra adandıysa onun yanında kesilir. Çocuksuzluğu giderme adına tercih edilen adaklar genellikle kuzudur (KK4, KK5, KK7). Bazen de adak olarak bir kurban adanmadan çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar yalnızca yatır başlarına ya da yatırların yanındaki ağaca çaput bağlar, dileklerini dilerler. Dileği gerçekleşen kişiler genelde ardından bir hayır yapar; lokum, çerez gibi yiyecekler dağıtır (KK2, KK5, KK9, KK10).

Çocuk sahibi olma isteğiyle yatırlar çevresinde şekillenen uygulamalar incelendiğinde yatır inancı, çaput bağlama, kurban kesme, dileğin gerçekleştikten sonra yiyecek bir şeylerin dağıtılması gibi uygulamalar karşımıza çıkmaktadır. Bu pratiklerin çoğu, içinde İslâmî öğeler barındırmakla birlikte, yoğun olarak Şamanist izler de taşımaktadır. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere yatır inancı bir başka bölümün konusu olmakla birlikte çaput bağlama ya da kurban kesme uygulamalarından ayrı düşünülememektedir. Nitekim Kırgızlarda da Şamanizm devrinden kalma ulu ağaçlar, ataların, büyük şamanların mezarları türbeleştirilmiş ve kutlu sayılmıştır. İnan’ın aktardığına göre, çocuğu olmayan Yakut kadınları, kutsal bir ağacın dibinde,

ak boz at derisi üzerinde, çocuk sahibi olabilmek için “yerin sahibi”ne dua eder ve yalvarırlardı. Duadan sonra çocuk sahibi olanlar, bunun yer-su (ağaç ruhları) tarafından verildiğine inanırlardı. Benzer uygulamaya Kırgız-Kazaklarda da rastlanmaktadır. Kısırlıktan müteessir kadınlar, çocuk sahibi olabilmek için bazen iyi ruhlar zümresinden olan Ayısıt’a dua ederler, bazen de sahrada tek başına biten bir ağaç ya da bir pınar yanında koyun keser, gecelerlerdi. İnan, Kazak-Kırgızların bu âdetlerini, Şamanist Yakutların kutlu ağaç yanında yaptıkları âyinden pek de farklı görmemektedir. Yakutlar, tanrıdan çocuk isterlerken bireysel gerçekleştirdikleri pratiklerin yanında, bir de ak şamana başvururlar. Ak şaman, Ayısıt hatuna ya da ak at sürüleri sahibi tanrıya dua eder. Bu törende, kanlı kurban sunulmaz, yalnızca ıduk olarak bir hayvan bağışlanır (2000: 167; 2017: 35).

Yakutlarda kanlı kurban abaasılara (kötü ruhlar), kansız kurbanlar da ayılar ve iççilere (iyi ruhlar) sunulurdu (Bayat, 2015: 232). Ayısıt Yakutlarda, bereket ve yaratma ile özdeşleştirilen dişi ve iyi ruhlar zümresidir (İnan, 2000: 37). Bu zümrenin bütün görev ve sıfatları aynı zamanda “Umay Ana” kültünde de bir araya gelmiştir. Davletov’un Butanayev’den aktardığına göre, Hakas Türklerinde çocuk sahibi olamayan kadınlar için kamlar, “İmay tartxanı” adlı özel bir âyin düzenlemekteydiler. Bu âyin esnasında kam kişiler tarafından, çocuk için kut getirilmekteydi (Butanayev 2006: 146-150’den akt: Davletov, 2019: 70). Âyin isminde bahsi geçen İmay/Umay’ı Celal Beydili, “artım kavramı ile ilgili bir ruh” olarak tanımlar (2015: 581). Türk dilinin ve kültür tarihinin en önemli eserlerinden biri olan Divan ü Lügat’it-Türk’te, Kaşgarlı Mahmud Umay’dan birkaç yerde bahsetmiş ve “Umayka tabınsa ogul bolur” şeklinde bir atalar sözü nakletmiştir (2015: 61).

Şaman dünya görüşünde, hastalıklar genel olarak doğa ile insan arasındaki uyumun kaybolması sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Ruhlar olarak algılanan dış dünya, insan hayatını bir şekilde etkilemekte ve yönlendirmektedir. Bayat’a göre bu uyum kaybının sebebi, ruhlarla olan ilişkiye verilen önemin azalması ve aradaki ilişkilerin zayıflamasından ileri gelmektedir (2015: 241). Tuva şamanlarına göre ise hastalık, insan bedenindeki ruhların yerlerini terk etmesi ya da ruhlar tarafından çalınmasıyla gerçekleşmektedir (Kenin-Lopsan, 1987: 27’den akt: Bayat, 2015: 242). Evliliğinin üzerinden uzun süreler geçmesine rağmen çocuk sahibi olamamak da bu türden bir sorun olarak görülmüş, bundan sakınmak ve çareler bulmak maksadıyla, gerek kanlı

gerekse kansız kurbanlar verilmiştir. Yukarıda Yakutların kanlı kurbanları abaasılara, kansız kurbanları da ayı ruhlara sunduğundan bahsetmiştik. Burada kısırlığı sağaltma için kullanılan kanlı kurbanın kökenlerinde de bizce, kadındaki doğurganlık kutunun, abaası ruhlar tarafından çalınmasına karşı geliştirilmiş bir pratik yatmaktadır. Ruhlara kurban adanmakta ve kadının doğurganlığı yerine gelirse kanlı kurban sunulmaktadır. Ağaçlara çaput bağlama ve dileğin gerçekleşmesi sonucu yiyecek dağıtma uygulaması ise doğrudan kansız kurban ile ilgilidir. Zira iyi ruhlar zümresi, kanlı kurbandan hoşlanmamakta idiler. İnan’a göre, çaput bağlama âdeti Kuzey ve Orta Asya uluslarının eski dinleri olan Şamanizm’e mahsus önemli unsurlardandır. Altaylıların “yalama” dedikleri bu paçavra, ruhların en beğendiği kurbanlardan biridir (2017: 172-173). Yörede çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, yatır başlarına ya da yatırların başındaki ağaçlara bir parça çaput bağlayarak dua ettikten sonra dilekleri gerçekleştiğinde de kansız kurbanlarına devam etmektedirler. Çocuk sahibi olan kadınların tekrar lokum ve çerez dağıtmaları ise kansız kurbanın devamı niteliğinde olup, ruhlara sunulmak yerine insanlara dağıtılmak şeklinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

İnan, konuyla ilgili, Dede Korkut hikâyelerinden birinde bir hatunun, erkek evlat istediği zaman kuru kuru çaylara su saldıgını, kara giyimli dervişlere nezirler verdiğini aktarır. Burada, su kültü yahut Yakutlardaki gibi yer sahibi kültürünün görüldüğünden bahseder (2000: 168). İnan’ın bahsettiği hikâye Dirse Han Oğlu Boğaç Han boyudur. Anlatıda Dirse Han ve hanımı çocuksuzluktan muzdariptir. Bayındır Han’ın toyunda, çocuğu olmadığından kara otağa kondurulan Dirse Han evine gelip, hatununa bu hal nedendir diye sual ettiğinde, hanımı ona çocuksuzluklarına deva olacak birtakım önerilerde bulunur.

Hay Dirse Han! Baña kazab itme,  
İncinüp acı sözler söyleme.  
Yirüñden örü durgıl,  
Ala çadırıñ yir yüzine diktürgil.  
Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç öldürgil.  
İç Oğuz’uñ, Daş Oğuz’uñ beglerin üstine yığınak itgil.  
Aç görseñ doyurgıl,  
Yalıncağ görseñ donatgıl,  
Borçluyı borcından kurtargıl,  
Depe gibi et yığ,  
Göl gibi kırmızı sağdur,



Ulı doy eyle,  
Hacet eyle.  
Ola kim bir ağzı dualının alkışı-yıla  
Tañrı bize bir batman ayal vire.

Hanımının tavsiyesi üzerine evlat sahibi olan Dirse Han, oğlu Boğaç Han büyüdüğünde, yanındaki yiğitlerinin hilesiyle avda kendi oğluna tuzak kurar. Hanımı, avın dönüşünde oğlunu göremeyince, Dirse Han’a sorar:

İki varduñ, bir gelürsin;  
Yavrum kanı?  
Karañu dün de bulduğum  
oğul kanı?  
...  
Kuru kuru çaylara  
su çevü<rdüm>, saldum.  
Kara donlı dervişlere  
nezirler virdüm (Tulum ve Tulum, 2016: 399, 409).

Boğaç Han boyu, çocuksuzluk hadisesinin insanların ruh hallerini nasıl etkilediğinin, bu duruma eski Türklerdeki yaklaşımın nasıl olduğunun ve bu duruma ne gibi çözümler üretildiğinin belki de en net göstergelerini barındıran anlatılardan biridir. İnan’ın da konuya değindiği üzere, hikâyede çocuksuzluk durumunu sağaltmak üzere kanlı kurbanların yanında, bir de saçı olarak “su” ve “nezir”lerden(çaput) bahis geçmektedir.

Son tercih olarak doktora gitme bizim konumuz kapsamında yer almadığı için, çocuksuzluğu sağaltma çabaları altında değinmemiz gereken bir diğer konu da halk hekimliğidir. KK1 ile yaptığımız mülakat sonucu, kaynak kişinin kayınvalidesinin, yıllarca çocuğunun olmadığını ve farklı bir köyden de olsa, ocaklı bir kadına başvurmak yoluyla çocuk sahibi olduğunu öğrendik. Kaynak kişinin anlattığına göre olay şu şekilde vuku bulmuştur:

Kaynanam kırk iki yaşında doğurmuş benim. Her otu kaynatmış içmiş denemiş, kaplıcaya gitmiş her şeyi denemiş doğuramamış. Balıkesir’in bir köyünden bu işleri bilen bir kadın varmış. Ona gitmiş. Kadınla beraber ambara girmişler, iğ vardır tahtadan. Kadın kaynanama çömel demiş. Aşağıdan bu iği kaynanamın orasına sokuvermiş, çevirmiş içerde kırt etmiş birden. ‘Anası’ yerine gelmiş. Kadınların anası vardır orda. Ondanmış meğer. Bir ay boyunca kocanla yat muhakkak çocuğun olur artık demiş kadın. Ondan sonra kaynanam doğurmuş.

Kaynak kişinin verdiği ifadelere baktığımızda ilk gördüğümüz, çocuk sahibi olamama durumunu gidermek adına, kişinin başvurduğu yollardan ilk olarak dikkat

eken ot kaynatılıp iilmesidir. Bu yöntem, doğrudan bir halk hekimi, bir otacı tarafından uygulanmamış olmakla birlikte, şifalı otlar ilmi geçmişten günümüze kadar toplumsal bellekte korunmuş ve varlığının aktarımı nesiller arasında ezoterik olarak devam etmiştir. Orta Asya’dan Anadolu’ya, şifalı bitkilerle tedavi varlığını kesintisiz bir şekilde devam ettirmekle birlikte, tedavi uygulayan, bitkilerin ilmine sahip kimseler de belirli isimlerle çağrılmaktadırlar. Kutadgu Bilig’de ‘otaı, emçi’ şeklinde ifade edilen bu kimseler şifalı otlar ilmine sahip hekimlerdir. Eserde, bu kimselerle iyi geçinmenin, onları kendilerine yakın tutmanın gerekli olduğu dile getirilmektedir (Kaçalın, 2008: 228). Otlar ile ilaç yapma, şifa bulmaya Dede Korkut’ta, Dirse Han Oėlu Boėaç Han boyunda da rastlamaktayız. Eserde bu şekilde hekimlik yapmaya, kutsiyet atfetmek adına bu ilmin öğreticisi olarak Hızır gösterilmiş, ilacın nasıl yapılacağı Hızır’ın ağzından tarif edilmiştir. “Saňa bu yaradan, korkma oğlan, ölüm yoktur; daė çiçeği anaň sdi-yile senň yaraňa melhemdr (Tulum ve Tulum, 2016: 411). Kaynak kişinin verdiği malumat doğrultusunda, sırasıyla incelediğimizde şifalı otlarda ya da şifalı sular olarak değerlendirilen kaplıcalarda çare bulamayan kayınvalidesi, bu seçenekleri denedikten sonra farklı bir köyde dahi olsa, “bu işlerden anlayan ocaklı bir kadın”a başvurmuş ve sonuç almıştır. Bahsettikleri kadının, ocaklı bir kimse olduğu ve kısırılık üzerine tedavi gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Sevgi řar’a göre, “Ocaklılar”, Orta Asya şamanının bugüne ulaşmış şekli olarak değerlendirilmektedir. Ocaklı, belirli hastalıklarla uğraşan ailedir ve Anadolu’da her hastalığın bir ocağı (Dalak Ocağı, Sarılık Ocağı, Sıtma Ocağı gibi) bulunmaktadır. Ocaklının büyük bir kısmı kadın olup, halk arasında kadın ocaklıların hastalık tedavisi konusunda daha yetkin oldukları kabul edilmektedir (řar, 2008: 1165). Boratav, ocaklıların hastalıkları sağaltma yöntemlerinden bahsederken çoėu kez bylk işlemler olduğundan ancak bunların yanında; belirli şeyleri yedirmek, içirmek, vücudun ağrıyan yerlerine birtakım maddeleri sürmek, bağlamak gibi ilaç saydıkları gereçlerin de kullanıldığını dile getirir (2013: 129). Yörede de kısırılık tedavisi için başvurulan ocaklı kiři kadın olup tedavi esnasında herhangi bir sihirsel-büyüsel işlem gerçekleştirmemiştir. Kullandığı tedavi yöntemi kadının rahmindeki eğriliği düzeltmek üzerinedir. Tasvir edildiği üzere gerçekleştirilen uygulama, ciddi bir müdahale olmakla birlikte uzun yıllar boyu aktarımı devam eden bilgi birikimlerinin yani ocakların varlığının bir sonucu olarak tedaviyi mümkün kılmıştır.

### 3.1.1.1.2. Cinsiyet Tayini

Hiçbir dayanak göstermeden, olmayanı önceden tahmin etmeye çalışma ya da birtakım gereçler ile henüz yaşanmamış olana dair bilgilere ulaşmak için gerçekleştirilen her türlü uygulamaya fal denilmektedir. İslamiyet'te kesin bir dille yasaklanmış olan fal (Kur'an, 5: 90), Şamanizm'in başat unsurlarından birisidir (İnan, 2000: 151). Eski Türkçede 'ırk' kelimesi ile ifade edilen fal, DTL'de "kehanet, insanın içindeki gizli şeyleri ortaya çıkarmak" şeklinde açıklanmıştır (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 20). Şamanist Türklerde, fal sırasında pek çok farklı nesne kullanılabildiği gibi en yaygın olanları, ateş ve kürek kemikleri ile bakılan fallardır. Kemikler dışında sıklıkla kullanılan bir diğer fal yöntemi ise ateşe bakmak idi. Yakutlar ocaktaki küle bakar ve kıpırdadığını gördüklerinde "og kuta oynyūr" (çocuk ruhu oynuyor) derler, ateşin ailede bir çocuk doğacağını haber verdiğine inanırlardı (İnan, 2000: 67).

Falı cinsiyet tespiti için kullanmak, Orta Asya Türklerinden günümüze kadar varlığını kaybetmemiş; aksine yoluna, daha da çeşitlenerek bilhassa kadınlar arasında daha da yaygın hale gelerek devam etmiştir. İnan'ın Radloff'tan aktardığına göre, Özbek hanlarından Kocugum, çadır çadır dolaşarak ateşe yağ atıp, "senin oğlun olacak, senin kızın" diyerek kadınların falına bakar imiş (Radloff, Proben, V: 205-206'dan akt: İnan, 2000: 67).

Tahtakuşlar'da, tespiti yapılan birkaç çeşit cinsiyet tâyini uygulaması mevcuttur. Bunlardan ilki ve en yaygını gebe kadını bir mindere oturtma ile ilgili olandır. İki adet minderin altına, birine makas diğerine bıçak olacak şekilde iki nesne gizlenir. Hamile kadın hangi minderde hangi nesne olduğunu bilmeden birine oturur. Eğer ki kadın makasın olduğu mindere oturmuşsa kızı, altında bıçak olana oturmuşsa oğlu olacaktır (KK1, KK2, KK9, KK11). Uygulanan pratiğin, demir nesnelere bağlı olarak bir fal mahiyeti taşımasının ötesinde, Şamanist unsurlar bakımından dikkat çeken bir diğer noktada kız için makas, erkek için bıçak kullanılması durumudur. Milat öncesi çağlara dayanan tarihiyle fal uygulamaları için, elbette ki bunlar öylesine bir seçimin çok uzağındadırlar. Yakut kadınlarının doğumdan sonra, bebekle birlikte gelen 'son'un üç gün sonra gömülme törenini, İnan Yastremski'den şu şekilde aktarmıştır:

Son'un gömüldüğü çukurun çevresine ağaç kabuklarından üç küçük çadır yaptıklarından bahseder. Bu çadırların içine ateş ve ateşin yanına da,

doğan çocuk erkekse; kayın ağacı kabuklarından sığın, geyik, güneş, ay resimleri ve küçük bir yay ve üç adet ok, doğan çocuk kız ise; kabuktan makas, inek ve kısrak resimleri yaparlar ve koyarlardı. (2000: 38).

Buradaki uygulamada dikkat çeken durum, kız çocuk ve erkek çocuk için farklı imgeler kullanılmasıdır. Erkek çocuğu için kullanılan oklar, toplumsal hayatın ve yaşayış şeklinin değişmesiyle, yerini demir bıçağa bırakırken, kız çocuğunu temsilen makas kullanılması durumu, varlığını olduğu gibi koruyarak günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Makas ve bıçağın, bir cinsiyetle bütünleştiği ve simgeleştiği bir diğer uygulamayı da Altay Türklerinde görüyoruz. Davletov'un Butanayev'den aktardığı bilgiye göre, Sayan-Altay Türkleri kız bebeklerin göbek bağını makasla, erkek bebeklerin göbek bağını ise bıçakla keserlerdi (2019: 156). Yakut Türkleri ve Altay Türklerinde bahsettiğimiz pratiklerin ortak yönü, bebeklerle ilgili uygulamaların birtakım nesnelerle özdeşleştirilmiş olmasıdır. Kız ve erkek çocuğu için kullanılan farklı nesneler, aradan geçen yüzlerce yıla rağmen kaybolmadan, yine cinsiyet farkını ortaya koyacak şekilde kullanılmak suretiyle varlığını sürdürmüş ve farklı uygulamaların içinde yer almaya devam etmiştir.

Yörede uygulanan bir diğer uygulama gebe kimselere fark ettirmeden kafasından aşağı tuz dökmektir. Kişi başından tuz döküldükten sonra ilk olarak burnuna dokunursa erkek, alnına dokunursa kız çocuğu olacağı şeklinde bir yorumlama yapılmaktadır (KK1, KK2). Yine fal mahiyeti taşıyan bu uygulamayı bizim için değerli kılan tuzdur. Halk arasında kutsiyet atfedilen tuz başın üzerinde tuz çevirme, üzerliği tuz ile birlikte yakma gibi pratikler ile Anadolu sahasında, genel olarak nazar ile ilişkilendirilmektedir. Ancak buradaki anlamı ve kullanımının nazar ve sağaltma ile ilgili olmayıp gebe kadınlarla ilişkilendirilen, hâmi bir ruh olan Umay kültü ile ilgili olduğunu sanıyoruz. Davletov'un, Belkis Karmışeva'dan aktardığı doğum sırasında hayata geçirilen bir uygulama, buradaki tuzun mahiyetini açıklamaktadır.

*Karategin Kırgızlarında 1950'li yıllarda bile hamile kadınlara doğum esnasında yardım eden ve ebe (emçi) olarak bilinen bir çeşit geleneksel doğum uzmanı olan, ayrıca Umay Ana ile aslında eş anlamlı bir isim olması tahmin edilen Kindik Ene (Göbek Ana)'ye saygı gösterilmekteydi. Söz konusu bu ebeye, doğum süreci esnasında yardım eden iki kadından (genelde doğum yapanın yakın akrabası olan) biri, içinde un olan bir kâseyi doğuran kadının başı üstünde tutmakta, bir diğeri de bu kabın üzerinde bir tuz parçası kırmakta, bir yandan da "Umay enanıñ hakıga" (Umay Ananın hakkına/pâyına) sözlerini söylemekteydi. Ardından söz konusu kâse ebeye verilmekteydi (Karmışeva 2009: 211, 212'den akt: Davletov, 2019: 157).*

Aktarılan uygulamadan hareketle tuzun, gebe kadınların ve çocukların hâmisî kabul edilen Umay Ana için bir saçî niteliği taşıdığı açıktır. Umay; Kültigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtlarında kadın ilah olarak zikredilmektedir. Altun Yaruk ve DLT’de ise ana rahmi anlamında kullanılıyor oluşu Umay’ın zamanla geçirdiği değişimin bir göstergesidir. Umay/May Ene, Yakutlarda Ayıısı olarak görülmekte ve Şamanizm’in dini-mitolojik sisteminde ruhların hiyerarşik dizilişi içerisinde yüksek konumlardadır. Şorlarda Ayza isimli kötü ruh, doğum yapmakta olan kadının ayakucunda durarak doğacak bebeğin kutunu çalmaya çalışırken, Umay Eezi çocuğu kendine doğru çekerek kurtarmış olur. Özbeklerde ve Türkmenlerde Umay’ın yerini uzun, sarı, dalgalı saçları olan Sarı Ene almıştır (Bayat, 2012: 49-53).Yörede tatbik edilen bu uygulamada da tuzun varlığı, gebe kadının başından dökülmesi şeklinde gerçekleştirilen kullanımı ile tam anlamıyla bir saçî örneğidir. Tarihsel süreçte, bu durum birtakım değişmelerle ve eklemelerle cinsiyetin tâyini adına, fal bağlamında kullanılmaya başlanmıştır.

### **3.1.1.2. Doğum Sonrası**

Doğum hadisesine, Türk toplumlarında verilen önemden yukarıda bahsetmiştik. Doğumla birlikte yalnızca ocağın devamı sağlanmakla kalmıyor; bir yandan da çocuk sahibi olan kadının toplumsal statülerine bir yenisi daha eklenmiş oluyor. Çocuğu ve kadını görünen ve görünmeyenden korumak, bu süreçleri sağlıklı bir şekilde atlatabilmelerini sağlamak adına gerek büyüsel gerekse halk tababetinden faydalanmak suretiyle, yıllar içerisinde pek çok pratik geliştirilmiştir. Yörede, artık ebe olmaması ve uzun yıllardır herkesin hızlı bir şekilde, modern tıbbın imkânlarına rahatça ulaşabilmelerinden mütevellit, bir vakitler doğum sırasında gerçekleştirilen birçok pratiğin artık unutulduğunu, ihtiyaç kalmayınca ve evrilebilecek bir alan bulamadığında da tamamen ortadan kalktığını gördük.

Hakasya ve Türkiye’de Şamanizm üzerine karşılaştırmalı bir araştırma yapmış olan Timur Davletov, ebelik kurumunun hem Hakasya’da hem de Orta Asya’da ve Türkiye’de Türk kültürü bağlamında önemli bir yere sahip olduğunu ifade eder. Bunun nedeni olarak ise, Türk dünyasında ebeye, Umay Ana’nın insanların yaşadığı dünyadaki bir eşi, bir çeşit kopyası ya da temsilcisi olarak düşünüldüğüyle ilgili olduğunu öne sürer. Savına örnek olarak da Karategin Kırğızlarında Umay Ana’nın hakkının, doğumlarda yardım eden ebeye verilmekte olduğundan bahseder (2019: 159). Nitekim ister Anadolu’da ister Orta Asya’da ya da Sibiryâ topraklarında olsun,

Türk dilli halklar arasında, ebeliğin devam ettiği bölgelerde gerçekleştirilen uygulamalar tarihle yakın bağlar kurmaya devam etmektedir.

Yaptığımız derlemelerde, yaşı nispeten daha ileri olan birkaç kaynak kişinin, köyde ebelerin doğum yaptırdığı zamanları az çok hatırladıkları tespit edilmiştir. Doğum sırasında bulunmadıklarından doğum esnasında ne gibi işlemlerin yapıldığı ile ilgili bilgilere ulaşamadık. Yalnızca, doğumun ardından ebeye yemek yedirildiği, kıyafet ve özellikle yöreye has olan üç etek hediye edildiği bilgisine ulaşabildik (KK4, KK9). Şamanist Türklerden günümüze gelinceye kadar toplum içindeki kam, otacı, şifacı, ocaklı ya da ebelerin birtakım maharetlerini, para karşılığı ya da bir çıkar elde etmek üzere gerçekleştirmediklerini biliyoruz. İnan'ın da bahsettiği üzere eski Türklerde, çocuk dünyaya geldiği gibi babası ebeye bir kadeh rakı (araga) sunar; toplananlara ziyafet çekerdi (2000: 17). Davletov'un aktardığı örnekten de hareketle, ebelik kurumunun ve uygulamalarının, tarihi bağlamda Umay kültü/inancı ile yakından ilişkileri olduğunu görebiliyoruz. Bununla beraber yapılan birçok araştırma ve çalışmada Umay daima hâmi ruhlar zümresinden olup doğum ile ilişkilendirilmiştir. Her ne kadar yörede hali hazırda ebelik kurumu yaşamıyor olsa dahi yakın bir geçmişe kadar varlığını sürdürdüğü, ebe ile doğum gerçekleştirmiş kişilerin varlığı ve ilgili uygulamalar tespit edilmiştir.

Çocuk sahibi olmaya niyetlenen her ailenin temel endişesi, bu isteğin hiç gerçekleşmemesi ya da gerçekleştikten sonra bile evladını yitirme düşüncesidir. İster ebe eliyle ister hastanede doğmuş olsun, gerçekleşen her sağlıklı doğum ailelerin bazı korkularını gidermiş olsa da beraberinde çocuğun hastalanması ya da vefatı gibi birtakım endişeleri de yaşatmaya devam etmektedir. İşte bu endişe ve korkulara karşı toplumlar, inançları çevresinde birtakım pratikler geliştirmişlerdir. Yörede tespit ettiğimiz bu pratiklerden biri de bir kadının çocukları sürekli ölüyor, yaşamıyor ise çocuklara “Döndü, Dursun” gibi isimlerin verilmesidir (KK5, KK9, KK10, KK12). Çocukları yaşamayan ailelerin buna karşılık birtakım önlemler alması, Şamanist Türklerden günümüze değişmeyen başat uygulamalardan biridir. İnan, çocukları yaşamayan ailelerin; çocuğun muhafazası için aldıkları tedbirlerin gerek Şamanistlerde, gerekse Müslüman Türklerde aşağı yukarı aynı olduğunu dile getirmiştir. Yakutlar, aileye musallat olan ölüm ruhunu aldatmak için çocuğu komşulardan birine satarlar. Çocuğu yaşamayan Başkurtlar da, Müslüman oldukları halde, ölüm meleğini aldatmaya çalışırlar. Ebe, çocuğu doğduğu gibi eline alıp dışarı

çıkar, birkaç ev dolaştıktan sonra çocuk babasının evinin penceresinden seslenir: “Yabancı ülkeden çocuk getirdim. Satın alan var mı?” der. Pazarlık başlar. Çocuk için kendi ağırlığında demir verip satın alırlar. Çocuğa “Satıpaldı, Satılmış” gibi bir ad verirler. Çocuğun yaşamasını sağlamak için Yaşar, Dursun, Ölmezbay, Taştan gibi adlar verildiği de görülür (2000: 174).

Her doğum, öncesi ve sonrası ile pek çok pratik ve inanışı barındırır. Yörede gerçekleştirdiğimiz görüşmeler sonucu elde ettiğimiz doğum sonrası inanış ve pratiklerine ilişkin veriler de birkaç başlık halinde toplanabilir.

#### **3.1.1.2.1. Beşik Kaldırma**

Doğum sonrası pratiklerinin başında “beşik kaldırma” uygulaması yer almaktadır. Bu uygulama, doğumdan üç gün sonra kadınlar arasında aileye yakın olan komşular ve eş-dost ile birlikte gerçekleştirilen bir tür kutlama hadisesi olarak tanımlanabilir. KK1, KK4 ve KK11 uygulama ile ilgili “gelen kadınlar beşiğe asmak için incik, boncuk, kurdele, yiyecek ve içecek getirir. İmece usulü beşik kaldırma töreni yapılır, yenilir, içilir.” ifadelerini kullanmışlardır. Yaşı daha genç olup küçük bir çocuğu olan KK2 ise değişen yaşam koşulları ile uygulamanın nasıl değişip dönüştüğünü bizzat kendi ifadeleri ile şu şekilde dile getirmiştir: “Doğumdan sonra üçüncü gün ‘beşik kaldırma’ yapılır. Eskiden asma beşik olduğu için kadınlar gelir üçüncü gün bezden beşik yapıp onu yükseğe bir yere asarlarmış. Konu komşu da böyle nazar boncuğu ve kırmızı kurdelelerle beşiği süslerlermiş. Ona beşik kaldırma diyorlar. Şimdi öyle çok asma beşik yapan yok ama normal aldığımız beşiği süslüyoruz şimdi de. Herkes kendinden nazar boncuğu getiriyor, o beşiğe takıyor. Bazen üzerlik de asıyorlar.”. Yörede gerçekleştirilen beşik kaldırmada söz konusu olan ahşap bir beşik değil; eski evlerin tavanlarındaki kalaslara tutturulan, bez kullanılarak yapılan hamak biçiminde bir beşiktir (KK4, KK11). “Beşik kaldırma” ismi de bu bez beşiğin evin içinde yerde durmayıp yükseğe kaldırılmasından ileri gelmektedir.

Beşik kaldırma uygulamasının dikkate değer birkaç özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki doğumdan üç gün sonra gerçekleştirilmesidir. Kültürel kodlardan, inanç ve pratiklerin aktarımından tamamen bağımsız ve faydacı bir gözle bakacak olursak beşik kurma işleminin ya doğumdan önce ya da hemen doğumun gerçekleştiği gün yapılarak beşiğin bebek için hazır edilmesi gerekirdi. Ancak burada

beşik kaldırmanın hem üçüncü gün hem cemiyet halinde icra edilmesi hem de içinde barındırdığı yeme, içme, beşik, hediye ve kutlama gibi diğer unsurları barındırması bakımından Şamanist Yakutların gerçekleştirmiş olduğu “Ayısıt çıkarma” ile birçok bağlantısı bulunmaktadır.

Doğumlardan sonra Yakut kadınlarının “Ayısıt çıkarma, teşyi” törenini Mahmut Kâşgarî’nin “Umay” hakkında verdiği müphem kayıtları, çok iyi açıklamaktadır. Kaşgarlı Mahmud’a göre “Umay-doğumdan sonra çıkan ‘son’dur. Kadınlar bununla tefe’ül ederler. Umaya taparsa oğul olur derler” . Yakut kadınlarına göre “son” Ayısıt’ı temsil eder. ‘Son’, üç gün sonra, yani Ayısıt hatunu teşyi ettikleri gün kadınlar tarafından bir çukura gömülür. Gömme töreni, Yastremski’ye göre şöyle yapılır: “Doğumdan üç gün sonra Ayısıt Hatun Tangrı’yı teşyi ederler. Yakın komşular, bilhassa kadınlar, toplanır. Hanenin sol tarafında, yani kadınlara mahsus kısmında bir çukur kazıp ‘son’u gömerler. Çukurun çevresine ağaç kabuğundan yapılmış küçük üç çadır yaparlar ve bunları erkeklere göstermezler. Küçük çadırlara ateş sokarlar. Kayın ağacı kabuğundan sığın, geyik, güneş, ay resimleri ve küçük yay ve üç tane ok (çocuk kız ise kabuktan makas, inek ve kısrak resimleri) yaparlar. Sığın ve geyik resimlerini ateşin yanına korlar. Sonra bu resimleri oklarla atıp ateşe düşürürler. Kabuktan yapılmış küçük çadırları da ateşe yakarlar. Ateş sönmek üzere iken kadınlar bir daire teşkil ederler ve avuçlarını yağlarlar. Hepsi birden el çırpmağa, alkışlamaya başlarlar. Bu anda hepsinin birden kahkaha atıp gülmeleri gerektir. Gülmek için önce kendilerini zorlarlar, yüzlerine yağ ve kurum sürerler. Birden hepsi gülmeğe başlarlar ve “Doğum tanrısı hatun, yel!” diye bağırırlar. Aralarında bulunan bir genç kadın, kahkaha atarak gülerse “Ayısıt buna girdi. Çocukları çok olacak” derler. Bu törenden anlaşılıyor ki “son” çocukların koruyucusu olan Ayısıt’ın timsalidir. Buna kadınlar çocuk anası olmak için taparlar (İnan, 2000: 38-39). Yine İnan, eski Türklerde doğum üzerine gerçekleştirilen birtakım uygulamalarla ilgili bilgiler verirken, çocuğu dünyaya geldiği gibi babasının ebeye bir kadeh rakı (araga) sunup; toplananlara da ziyafet çektiğinden bahseder. Ebe buğday unundan bir yemek yapar. Kadınlar, bu yemekten yedikten sonra bir çukur kazıp son’u ve bu yemekten bir parça, bir kap ve kaşıkla beraber gömerler. Bu, Yakutlarda Ayısıt’a, Altaylarda Umay Ana’ya kurbandır. Birkaç gün sonra düğün yapılır. Ziyafetten sonra ebe misafirlerden çocuk için “diş” ister. Herkes bir hediye verir. Bu hediyeler beşiğe asılır (2000: 173). İnan’ın aktardığı birinci töreni göz



önünde bulundurduğumuzda, ikinci tarif ettiği teşyi töreni de “birkaç gün” sonra yapıldığından bahsettiği düğün de yüksek ihtimal üç gün sonra yapılmakta ve yine ziyafet verilmekteydi. Ziyafetin ardından misafirlerin bebek için hediyeler vermesi ve hediyelerin beşiğe asılması motifleri Tahtakuşlar Mahallesi’nde elde ettiğimiz sonuçlarla birebir uyuşmaktadır. Çocuk veren ve çocukların koruyucusu olarak kabul edilen, Altaylarda Umay Ana, Yakutlarda Ayısıt’a duyulan saygının bir nişanesi olarak yapılan bu ve bunun gibi pek çok uygulama Şamanist Türkler tarafından gerçekleştirilmekteydi. Aradan geçen yüzlerce yıla rağmen birçok ögesini muhafaza etmekle birlikte, bu pratik de bir şekilde dönüşerek ve dönüşmeye de devam ederek varlığını bölgede sürdürmenin bir yolunu bulmuş görünmektedir. Beşik kaldırma esnasında beşiğe takılmak üzere misafircce getirilen hediyelerin, kırmızı kurdele, nazar boncuğu ve üzerlik minvalinden olması da ayrıca dikkat çeken bir diğer husustur. Bahsi geçen öğelerden kırmızı kurdeleye “lohusalık dönemi”, üzerlik ve nazar boncuğuna ise “nazar” bölümlerinde değinilecek ve kendilerine atfedilen sihirsel/büyüsel güçlere, kullanım şekilleri ve nedenlerine ilişkin bilgiler de yine ilgili bölümlerde detaylı olarak ele alınacaktır.

#### **3.1.1.2.2. Lohusalık Dönemi**

Coğrafya fark etmeksizin Türk halkları arasında en yaygın, tarihi en eski zamanlara kadar giden inanışlardan biri de “al basması”dır. Alkarısı, Almız, Albıs gibi farklı birçok isimle anılan bu ruhla ilgili genel kanı, yeni doğum yapmış kadınlara ve bebeklerine musallat olduğu yönündedir. Kötü ruhlar sınıflandırmasında olan bu ruhla ilgili duygu, düşünce ve inanışlar genel olarak ortak olmakla birlikte, verebileceği zararlardan korunma şekilleri de yer yer farklılıklar göstermektedir. Bu ruhun zararlarından korunmak amacıyla her ne kadar farklı yöntemler geliştirilmişse dahi bu yöntemler, birtakım nesnelerin koruyuculuğu altında birleşmiştir. Yörükan da halk arasında ananeleşmiş bazı uygulamalardan bahsederken, bunların menşeinin tamamıyla Şamanizm’e dayandığından bahseder. Bunlardan biri de “al basması” inanışıdır. Lohusanın ve çocuğun yattığı odada birilerinin olması, yalnız bırakılmamaları da bu uygulamalardandır. Aksi takdirde bir cin gelir ve çocuğu değiştirir veya loğusa “iyi olsunlar”a karışır. Bunun için odada mukaddes bazı eşyalar bulunmalı ve çöreotu eksik edilmemelidir. Bir başka korunma yöntemi de lohusanın başına kırk gün al kurdele takılmasıdır (2014: 38). Yörükan’ın

da ifade ettiği üzere halk arasında lohusa kadınlara zarar veren bu ruh ve ona karşı alınan önemler de şüphesiz ki Şamanizm menşelidir.

Abdülkadir İnan, al basması inancının eski Türk halkları arasındaki yerinden bahsetmiş, al basması ve al karısı inancı ile ilgili de son derece detaylı bilgiler vermiştir. Altaylı boylarda ve Kırgızlarda doğum saati yaklaştığında, oba yahut oymak kadınları lohusanın evinde toplanırlar. Kadın çok ısırap çekmeye başlarsa, albastı yahut al karısı denilen kötü ruhun lohusaya musallat olduğuna hükmederler. Bu kötü ruhu korkutmak, kovmak için erkekler de toplanırlar ve gürültü yapmaya, bağırmaya başlarlar. Bazen tüfek ile havaya ateş ederler. Bu gürültü kadının fenalığı geçene kadar devam eder. Lohusalara musallat olan bu kötü ruh, Çin seddinden Akdeniz kıyılarına, Buz Denizi'nden Hint'e kadar yayılmış; Türk folklor ve inanışlarında al karısı, albastı, albis, almıs adlarıyla yer almıştır. Kırgız-Kazak Türklerinin hurafelerine göre “albastı” iki tür olup biri “kara albastı” biri “sarı albastı”dır. “Sarı albastı” sarışın bir kadın suretindedir; hoppa, mekkâr ve şarlatandır. Bazen keçi veya tilki suretlerine de girer. Ekseriya insanları hile ile ele geçirir. Bazen insana dokunmayacağına söz verir ancak bir fırsatını bulur ve bir zarar dokundurur. Sarı albastılar hoca veya baksının okumasıyla giderler. “Kara albastı” ise ciddi ve ağırbaşlı bir ruhtur. Kara albastı, kendisini görmek iktidarına malik olan ocaklı kişiden başka kimseden korkmaz. Bu ruh, lohusalara musallat olup ciğerlerini alır, götürüp suya atar. Baksılar yahut ocaklılar “albastı”yı, çaldığı ciğeri yerine koymaya mecbur ederler. “Albastı”yı yakalayan baksı eline kopuz alarak şu afsunu söyler: “Ey, albastı zalim! Koy ciğerini yerine. Zavallının canını iade et. Sözümü tutmazsan, bana hürmet etmezsen, gözlerini çıkarırım”. Bu surette merasim yapılırsa albastı ciğeri yerine koyar ve ölen loğusa da iade-i hayat edermiş. Albastı, tüfek sesinden korkar. Loğusa, “albastı” olursa tüfek patlatmak adettir. Albastılar, demircilerden ve ocaklı kimselerden korkar; öyle muktedir demirci ustalar ve ocaklılar vardır ki bunların bir mendil veya külahı “albastı”yı korkutmak için kâfi gelir. Altaylıların akidesine göre “almıs” bir şerir ruhtur. “Erlik”in avamından ve hademelerindendir. Fergana Özbeklerinin inanışlarında da “albastı” vardır. Onu pejmürde, dağınık saçlı bir koca karı suretinde tasavvur ederler. Lohusayı ecinninin boğmasından korkarlar ve yalnız bırakmazlar, (İnan, 2000: 169-171). Öte yandan alkarısına, bazı bölgelerde çok çalışkan, eli bereketli, her işi yapabilen bir varlık olarak da inanılır. Onu yakalamak zordur. Yakalayabilen kişinin albastıyı emri altına alabilmesi için

yakasına bir iğne takması gerektiği inancı vardır (Kalafat, 2009b: 19). Al karısı ile ilgili inançlar, ağırlıklı olarak olumsuz özellikler taşımakla birlikte, Kalafat'ın bahsettiği üzere ona olumlu özellikler atfeden birtakım inanışlar da mevcuttur.

Yörede lohusalık dönemlerinin dikkatli geçirildiği, al basmasından çekinildiği ve al basmasından korunmak maksadıyla birtakım önlemler alındığı tespit edilmiştir. Alınan bazı önlemler halk arasında en yaygın olanlarıyken, onlar dahi yöre halkına has, özgün bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Al basmasına karşı ağırlıklı olarak alınan önlemlerin en başında, kırmızı rengin kullanımı gelmektedir. Köyde al basmasına karşı, lohusa kadının başına kırmızı kurdele bağlama uygulamasına “dügürcük” ismi verilmektedir (KK7, KK11, KK12). Bağlanacak kırmızı kurdeleye ise önce altın tutturulup, daha sonra da bu altın üzerine mum eritilerek çörekotu yapıştırılır (KK7, KK10, KK11). Her yaş grubundan kaynak kişiler de yörede kırmızı kurdelenin al basmasına karşı yıllardır kullanıldığını ve kullanılmakta olduğunu teyit etmişlerdir (KK1, KK2, KK4, KK5). Düğürcük uygulamasında kırmızı renk ile çörekotunun birlikte kullanılması birkaç farklı inanışın harmanlanması bakımından dikkat çekicidir. Burada, al basmasının yanı sıra doğumdan sonra manevi anlamda, her türlü zarara açık halde olduğuna inanılan lohusa kadın ve bebek için öngörülen zararlardan biri de nazardır. Ağırlıklı olarak nazardan korunmak maksadıyla kullanılan çörekotu, burada, al karısının fenalıklarına karşı kullanılan kırmızı renk ile birleştirilerek lohusa kadın, olası her türlü manevi kötü güçten korunmak istenmiştir. Bayat, Şamanizm’de kırmızı rengin yeri ile ilgili şunları dile getirir: “İster başa bağlanan yağlığın, isterse de giyilen elbisenin renginin kırmızı olması; şamanlıkta insanlara zarar veren ruhların kırmızı renkten çekinmeleri, korkmaları ile ilgilidir. Şaman bu renk sembolünü kullanarak, kötü ruhlara istediğini yaptırmak isteğinde bulunmuştur (2015: 112)”.

Doğumun ardından gelen ve “lohusalık dönemi” olarak isimlendirilen ilk kırk gün, yalnızca annenin değil, bebeğin de kötü niyetli ruhlara karşı savunmasız olduğunun düşünüldüğü dönemdir. Bu inanış doğrultusunda, genelde pek çok bölgede ortak uygulama anne ve bebeğin yalnız bırakılmaması yönündedir. Ancak mecburi yalnızlıkların meydana geldiği durumlarda, anne ve bebeğin nasıl yalnız bırakılabileceğine dair pratikler yüzyıllar boyunca Türk halkları arasında geliştirilmiş ve uygulanmıştır. Nasıl ki “kırklı” anne ve bebeğin kötü ruhların tesirine açık olması fikri, Şamanist kökenli ise bunlardan korunmak maksadıyla üretilen çözümler de

yine Şamanizm kaynaklı, mitolojik kökenli çarelerdir. Bu çarelerin başında gelen kırmızı rengin kötü ruhlara tesiri ile ilgili pratiğe yukarıda yer vermiştik. Kırmızı kurdelenin ardından gelen, en az onun kadar yaygın kullanıma sahip olan bir diğer önlem de demir nesnelerin kullanımıdır. Şamanist Türklerde, kötü ruhlar zümresi içerisinde ağırlıklı olarak al karısına karşı demirin kullanımı son derece yaygın olup, varlığını bugünlere değin devam ettirmeyi başarabilmiştir. Peki, neden demir? Bunun cevabı, Şaman mitlerinde ve Şaman-Demirci ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan inanışlarda yatmaktadır.

Demircilik uğraşı, önem bakımından şamanlık meslek ve görevinden hemen sonra gelir. Bir Yakut atasözü “Demirciler ve şamanlar aynı yuvadan çıkar.” der. Demircilerde de hastalıkları iyileştirme hatta geleceği bilme gücü vardır. Demirciler kötü ruhların sürekli tehdidi altında ve düşman ruhları uzaklaştırmak için sürekli olarak çalışmak, ateşle oynamak, gürültü yapmak zorundadırlar. Yakut mitlerine göre demirci, mesleğini yer altı dünyasının baş demircisi, “kötü” tanrı K’daai Maksin’den almıştır. Bu tanrı demir parçalarıyla çevrili, demirden bir evde otururdu (Czaplicka; Sieroszewski; Popov’dan akt: Eliade, 2014: 570). Şamanist Türklerde demircilik, genel olarak bir soy sanatıdır ve dokuz kuşak önceki Demirci Ata, olağanüstü bazı yeteneklerle donatılmıştır. Bu olağanüstülükten en önemlisi, ruhların demirciden korkmalarıdır. Demirci, şamanla aynı yuvadan çıkmış olduğu için ruhlar, demirciden korkar. Şamanlar ise ruhları yönetme yeteneğine sahiptirler. Bu bakımdan şamanla demirci bu noktada ayrılık göstermektedir. Ruhlar demirden, demirle çemberlenmekten ve demircinin sesinden, bağirtısından korkarlar. Bu nedendir ki şamanlar da üzerlerine demir eşya takmadan kamlık yapmazlar (Bayat, 2015: 64). Demir; Türk inanç, örf ve ananelerine yerleşmiş pek çok kültürel öğeyle birlikte toplum hayatının içinde kendine her dönemde farklı biçimlerde yer bulmuştur. İnan da Türk boylarının folklorunda, demircinin önemli bir yer arz ettiğini dile getirmiştir. Demircinin aletleri tıpkı şamanın davulu gibi kutlu sayılır. Kaşgarlı Mahmud’a göre Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve daha başka Türk boyları demiri takdis ederler ve demirle and içerlerdi. Kazaklar, lohusayı “albastı”dan korumak için çekiç ve bir demir parçası alıp “demirci geldi, demirci geldi” diye bağırırlar. Benzer uygulamalar, İnan tarafından Kıpçaklarda, Argınlarda ve Kereylerde de tespit edilmiştir (2000: 84). Bölgede demirin al basmasına karşı kullanımı ağırlıklı olarak bıçak, makas gibi nesneler üzerinden gerçekleşmektedir. Nasıl ki başa bağlanan

kırmızı kurdele, anneye koruma sağlıyor ise demir de bebek için bir koruma sağlaması maksadıyla kullanılmaktadır. Kaynak kişiler bebeğin de anne gibi doğumun ardından kırk gün yalnız bırakılmaması gerektiğini, yalnız bırakılacağı zamanlarda ise yanına muhakkak bıçak ya da makas koyduklarını beyan ettiler (KK1, KK2, KK4, KK5, KK7, KK10, KK11, KK12).

Yörede, bıçak ve makas gibi demir nesneler dışında, kötü niyetli ruhların bebeğe tesir etmesine karşı koruyucu nitelik atfedilen bir diğer nesne de süpürge dir. Kalafat, süpürge için “Türk kültürlü halkların halk inançlarında sık rastlanılmasına rağmen, mahiyeti pek anlaşılmamış bir fenomen/görüngü durumundadır.” tespitini yapmıştır. Süpürge nin etrafında uğurla ve uğursuzlukla, gelecekte haber verme ile ilgili inançlar da geliştirilmiştir. Süpürge üzerine mavi boncuk da alarak iç mekânlarda, bazen nazarlık olmuş, bazen sarımsak, tuz ve benzerleri ile birlikte, onun nazara karşı koruyacağına inanılmıştır. Bazen de üzerine ayna konularak ondan beklenilene farklı bir fonksiyon eklenmiştir. Aynalı süpürge örnekleri, salon ve bina nazarlığı olarak örneğin, Antalya ve çevresinde de görülmektedir. Bazen de yalnızca süpürge otunun, Orta Toroslarda üzerlik olarak kullanıldığı da olmuştur (2009b: 43-44). Süpürge nin Türk kültürlü halklar arasında, bereketin celbinde ve korunmasında; kara iyelerden korunmak ve zararlarından kurtulmak konusunda çeşitli uygulama biçimleri ile karşımıza çıktığını dile getiren Kalafat, süpürge otunun aynı zamanda bir bitki oluşu bakımından ağaç-orman iyesi ile birlikte de düşünülmesi gerektiğinin altını çizerek (2009b: 53). Yine Kalafat, “Kodlar-Kültler-1” isimli eserinin süpürge ile ilgili bölümünde; süpürge ve süpürmenin barındırdığı anlamları, pek çok örnek ışığında uzunca tartıştıktan sonra, süpürge nin varlığı ile ilgili “karalardan korunma” gibi bir görev yüklenmiş olduğu kanaatine varır (2009b: 48).

Yörede de süpürge nin kullanımına, doğum sonrası uygulamalarında rastlamış bulunmaktayız. Uygulama lohusa anneden ziyade, bebek üzerinde yoğunlaşmaktadır. Görüştüğümüz kaynak kişiler, bebeğin de anne gibi kırk gün savunmasız olduğu ve yalnız bırakılmaması gerektiğini dile getirdiler. Eğer bu ilk kırk gün içerisinde bebek mecburen yalnız bırakılacaksa; bebek nerede yatıyorsa muhakkak yanına, dik bir biçimde süpürge konulması gerektiğinden bahsettiler (KK4, KK9, KK12, KK24). Bu süpürge, özellikle koruma maksadı ile hazırlanmış ya da süslenmiş özel bir süpürge olmayıp evin önünü süpürmek için kullanılan klasik bir çalı süpürgesidir. Kalafat’ın da ifade ettiğ i üzere genel olarak, “karalardan korunma” misyonu yüklenen süpürge

yörede, “al basmasına karşı korunma” niyetiyle kullanılmaktadır. Benzer uygulamalara, Anadolu’da pek çok yerde ve Türk dilli halkların yaşadığı farklı bölgelerde de rastlıyoruz. Örneğin, Bingöl’de çocuğun kırkı çıkana kadar beşiğin yanında ekmek ve suyun yanında süpürge de bulundurulmaktadır. Doğu Karadeniz’de süpürge, evin dış kapısının önüne konulması durumunda eve cin türünden güçlerin girmeyeceği inancı vardır. Süpürge, korunma maksatlı kullanımı, Tatar Türklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Süpürge, geniş kısmı yukarı gelecek şekilde konur ise, o eve cinlerin gelmesinin önlendiğine inanılır (Kalafat, 2009b: 49, 50).

Kırkları henüz çıkmamış anne ve bebeğin korunmasında ortak görev alan bir diğer nesne ise çörekotudur. Doğumdan sonra kırmızı kurdeleye tutturularak lohusa kadının korunmasını görevini üstlenen çörekotu, bebeğin üzerine, altına yahut yanına serpmek suretiyle de bebek için koruma sağlamaktadır (KK1, KK7, KK11). Kırkları çıkmamış olan anne ve bebeği etkileyebilecek tek şey al karısı değildir. Onunla beraber, daha başka kötü niyetli ruhlar, ecinniler ve insanların bakışları (nazar) da manevi olarak incinmeye açık durumdaki anne ve bebeğe birtakım olumsuzluklar yaşatabilir. Al karısının fenalığından sonra en çok çekinilen hadise nazardır. Anne ve bebek için nazara karşı kullanılan nesne ise çörekotudur. Kalafat, çörekotunun göz değmesi ocaklarınca nasıl kullanıldığını şu şekilde nakletmiştir: “Göz değmesi ocağına, göz değmesi tedavisi için getirilenler kişiler yanlarında 7 “çift”, 1 “tek” çörekotu getirirler. Bu çörekotları Ocaklı/Ocakçı tarafından okunduktan sonra, bir kumaş parçasına sarılıp nazar alan kişi tarafından üzerinde taşınması istenir. Böylece göz değmesinin getirdiği zarardan kurtulacağına inanılır (Araz, 1995: 158’den akt: Kalafat, 2009b: 28). Çörekotunun yanı sıra nazara karşı sıkça kullanılan bir diğer otu da üzerlik otudur. Bu otun özellikle tohumlarını içinde barındıran küçük yuvarlaklar halinde olan tepe bölümleri öncesinde kurutulmuş bir halde her evde bulunmaktadır. Kurutulmuş olan bu tepe bölümleri, bazen bir kepçe bazen bir kaşık içerisinde ateşe tutulup yakılmak suretiyle dumanı çıkarılarak, tütsü halinde kullanılmaktadır. Kaynak kişilerimiz doğumun ardından, bebeğin yanında bu şekilde üzerlik tütürdüklerinden bahsetmişlerdir (KK1, KK10, KK11, KK24). Özellikle neden çörekotu ya da üzerlik otu tohumlarının kullanıldığı konusunda ise kaynak kişilerin hemen hepsi “büyüklerimizden böyle gördük.” biçiminde açıklama yapmışlardır. Çörekotu ve üzerliğin, anne ve bebeğe gelebilecek olan her türlü zarara

karşılık olarak kullanılması durumunu, Şamanizm'in, insandaki, görünen ve görünmeyen rahatsızlıkların sebebi olarak ruhlar zümresini işaret etmeleri ile açıklamak mümkündür. Davletov'a göre, ruhlar tarafından sıkıntıya uğratılmış bir kişinin tedavi sürecinde, Yakut şamanlarınca kullanılan en kolay yöntem ateş ile ilgili usuldür. Kamlık âyinleri veya seçilmiş bitkilerin yakılması, tütsüleme olarak varlığını Sibiryaya yerlisi Türk toplumlarında da sürdürmektedir. Örneğin, Hakas Türklerinde tütsüleme yapılırken kam kişi tütsünün bulunduğu kâseyi insanların üzerinde de dolaştırmakta, insanlar da elleriyle yanan ottan etrafa yayılan dumanı, baş da dâhil olmak üzere, kendi üzerlerine çekmeye çalışmaktadırlar (2019: 91, 133).

İlk kırk günlük süreçte bebeğin korunması ile ilgili alınan önlemlerden bir diğeri de yıkanan bebek kıyafetlerinin, bezlerinin gece dışarıda bırakılmaması üzerinedir. Dışarı asılan kıyafet ya da bezler, bebeğe ait eşyalar gün batmadan içeri alınmalıdır (KK1, KK4, KK12). Yusuf Ziya Yörükân'a göre, çocuk hastalıkları umumiyetle fena ruhlar tarafından meydana getirildiği için, çocukların her akşam tütsülendiğinden ve nazarlıklarla, hamaylılarla yükletildiğinden bahseder. Bunlar hep nazara ve hastalıklara karşı koruma işlevi üstlenmektedir. Ayrıca çocuk bezleri de akşam üzeri dışarıda bırakılmaz. Çünkü fena cinler bezlere işerler. Bu sebeple çocuğun sidiği bununla karışır. Bunların birbirine karışması, çocuğun cinlere karışmasına mucip olur (2014: 39).

Anne ve bebeği, bu kırk günlük hassas dönemde koruma amacıyla alınan önlemlerin sonuncusu olarak da "saçı" uygulamasını görüyoruz. İnan'a göre ruhlara saç yapma âdeti, dinî telakkilerin muayyen bir safhasında bütün dünya kavimlerinde görülmüş cihanşümûl âdetlerden biridir. Dinî mahiyetini kaybettikten sonra dahi, birçok kavimde yalnız görenek olarak son zamanlara kadar devam ettiği malûmdur (2000: 100). Çalışmamızın ilerleyen safhalarında da yer yer değineceğimiz saç uygulamasına, toplumun ister müşterek icra edilsin ister münferit, birçok tören, ibadet ve inanışın içinde rast gelmekteyiz. Şamanist Türkler arasında özellikle iyi ruhlara sunulurken bir hediye, bir teşekkür göstergesi mahiyetini taşıyan saç; kötü ruhlara karşı onların fenalıklarından korunmak maksadıyla verilen bir haraç vazifesi görmektedir. İslâmiyet'i seçen Türkler arasında uygulamanın zamanla arka planı bulanıklaşmış ve çoğunlukla unutulmuş olsa dahi saç tatbiki, İslâmiyet'in içinde kendine yeni yaşam alanları bularak varlığını devam ettirmiştir. Bölgede saçının uygulandığı pek çok alandan biri de lohusalık dönemidir. Yörede, bu kırk günlük

süre içerisinde lohusayı ziyarete gelenlere lokum ikram edildiği tespit edilmiştir (KK1, KK2, KK4, KK10, KK11). Arka planları her ne kadar unutulmuş dahi olsa, pratik bazen yüzyıllar öncesinde olduğu gibi havaya, ateşe, suya saçılmak suretiyle uygulanmış, bazen de değişime uğrayarak kişilere dağıtılmak suretiyle varlığını sürdürmüştür. İşte lohusaya ziyarete gelenlere lokum ikram edilmesi de bizce saç mahiyeti taşıyan, gelen kişilerle birlikte yaşanılabilir her türlü kötülüğün, fenalığın önünü almak amacıyla gerçekleştirilen bir uygulamadır. Lohusaya ziyarete gelenlere lokum dağıtma uygulamasının, bu süreçte her türlü kötü etkiye açık olduğuna inanılan lohusa için arka planda bir koruma işlevi görmesi bakımından, önden verilen bir haraç mahiyeti taşıdığını düşünüyoruz. Kırk günlük sürenin kazasız belasız geçtiği durumların ardından ise sürenin bitiminde bir başka saç uygulamasının tatbik edildiğini görüyoruz.

#### **3.1.1.2.3. Kırk Yemeği**

Saçı, Şamanist Türkler arasında son derece yaygın olan bir kansız kurban biçimi olmakla birlikte, pek çok farklı biçimde Müslüman Türkler arasında da varlığını devam ettirmiştir. Yörede saç uygulamasının bir diğer örneğine, lohusalık sürecinin bitiminde rastlamaktayız.

Yörede, tehlikeli kabul edilen kırk günlük sürenin dolmasının ardından, aile “kırk yemeği” vermektedir. “Kırk yemeği” bazen evde pişirilip dağıtılan bir yemek, bazen de helva olmaktadır. Kaynak kişilerimizin ifadesine göre, gücü yeten aileler, kurban kesip pişirdikleri eti dağıtmaktadırlar (KK1, KK2, KK4, KK5, KK11). Evde pişirilecek yemekte özellikle tercih edilen bir yemek olmayıp ailelerin tercihinde kalmaktadır. Helva ise unun yağ ile kavrulması ardından şeker ve su ile hazırlanan şerbetin içine eklenmesi ile yapılan bir tatlıdır. Ancak makbul olan gücü yeten ailenin kurban kesmesidir. Kırk yemeği uygulaması yemek veya helva dağıtılması bakımından saç (kansız kurban) özelliği gösterirken, maddi gücü yeten ailelerin daha makbul kabul ettikleri kurban kesme ise kanlı kurban mahiyeti taşımaktadır. Lohusalık döneminde lokum dağıtmak suretiyle gerçekleştirilen saç, nasıl kötü ruhların fenalığından korunmaya karşı, önden verilen bir haraç özelliği gösteriyorsa; kazasız belasız geçirilen kırk günün sonunda verilen “kırk yemeği” de, herhangi bir fenalık yaşanmamış olması sebebiyle bir teşekkür ve minnettarlık niyeti barındırır.



#### 3.1.1.2.4. Baş Yülüme/Vurma

Cemiyet içinde müşterek icra edilen ve başka bölgelerde yaşayan, farklı kültürel çevrelerce de tatbik edilen, varlığı yaygın olan pek çok tören ve uygulamanın yanı sıra daha az sayıda topluluk tarafından hayata geçirilen, özgünlük değeri daha yüksek olan bazı tören ve uygulamalar da mevcuttur. Bu uygulamalardan biri de “baş yülüme” ya da “baş vurma” denilen ritüeldir. Baş yülüme ya da baş vurma yöredeki erkek çocuklarının “ilk saç tıraşı”na verilen isimdir. “Yülüme” Türkçe sözlükte de tıraş anlamına gelmektedir (2011: 2625).

KK13’ün baş yülüme uygulamasının geçmişten günümüze nasıl değiştiği ve şu an nasıl tatbik edildiği ile ilgili ifadelerini, olduğu gibi aktarmayı yerinde buluyoruz.

Erkek çocukların doğduktan sonra saçları kesilmez. Çocuğun saçları uzar, uzayan saçlar kız çocukların saçları gibi örülürdü eskiden. Bu saçlar biraz büyüdükten sonra, özellikle ikrarı alınırken kesilirdi. Buna baş yülüme diyoruz. Yani saçları ustura ile tıraş edilir. Bu tıraş Cem töreni ile olur. Çocuğun başını, görevli kişi tıraş eder. Bu görevliye Salman denir. Bu tıraştan sonra artık çocuk saç bırakamaz. Sürekli salman tarafından başı ustura ile tıraş edilir. Bu tıraş sırasında bir de başın arka tarafından bir tepe saç bırakılırdı. Tepe saç çocuk yaşlanıp Hakka yürüyünceye kadar bırakılırdı. Fakat yerleşik hayata geçtikten sonra bu uygulama komşu köylerin etkisinden dolayı bırakılmıştır. Artık saçlar tamamen tıraş edilmektedir. Okulların açılması ile Türkmen köylerinde eğitim de başlayınca erkek çocukların saçları biraz büyüdükten sonra berberlere tıraş ettirilmeye başlanmıştır. Baş yülüme sırasında çocuğun başı Cem töreni ile sembolik olarak tıraş edilmektedir. Baş yülüme geleneği hala devam ediyor. Baş yülünen çocuk hayatında yeni bir döneme girer.

Baş yülüme, yörede bugün sembolik olarak ikrar verme törenlerinin içinde sürdürülmekle birlikte çocuğun berberdeki ilk tıraşına da bu isim verilmeye devam etmektedir. KK13’e göre ikrar verme “söz vermek” demektir. İkrar töreninde cem âyini yapılarak erkek çocuktan cemaat huzurunda, dürüst yaşayacağına ve büyüklerini üzmeyeceğine, eliyle koymadığını almayacağına, gözüyle görmeyip kulağıyla duymadığını söylemeyeceğine dair dede tarafından söz alınır. Baş yülüme de bu ikrar töreni içinde gerçekleşir. Bu sözleri veren erkek çocuktan artık doğruluk, dürüstlük yolunda olması beklenir. İkrar verme töreni içinde gerçekleşen baş yülüme de bu törenin ayrılmaz bir parçası olması hasebiyle sünnetten önce, erkek çocuklar için bir geçiş dönemi mahiyeti taşımaktadır.

Bugün ikrar verme töreni içerisinde sembolik olarak gerçekleştirilmekle birlikte, berberde erkek çocuğunun ilk saç kesimi de baş yülüme ismi ile devam etmektedir. Yerleşik hayata geçişle birlikte terk edilen tepede saç bırakmanın nedenini ise bugün hayatta olan kaynak kişilerden kimse hatırlamamaktadır. Baş yülümenin yalnızca bir zamanlar şeklen nasıl hayata geçirildiği hafızalarda

yaşamaktadır. Modern zamanlar ile birlikte berberde saçının tamamı tıraş edilen çocuğun ilk saçının ne yapılacağı ise ailenin isteğine kalmaktadır. Bazı aileler saç saklamak için almakta bazıları ise berberde bırakmaktadırlar.

Yörede hâlâ tatbik edilen baş yülüme uygulamasının geçmişi, kaynak kişimizin ifadesine göre halkın göçebe olduğu ve henüz yerleşik hayata geçmediği yıllara dayanmaktadır. Ancak biz uygulamadaki pek çok motif ve detayın tarihinin çok daha eski dönemlere, Anadolu'dan uzak coğrafyalara kadar uzandığını biliyoruz. Kalafat'ın konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

Tengricilik'te 'haydar' tatbikatı vardır. Yaşamayan erkek çocuğun, tepe kısmındaki saç yedi yıl tıraş edilmez. Çocuk yedi yaşına gelince, yaşaması için dua edilen ulu kişinin türbesine gidilir. Orada kurban kesilir. Kesilen saç (Haydar) burada bırakılır. "Ben çocuğu aldım, sen de saç al" denir. Mezardaki ulu kişinin çocuğu sakınacağına inanılır (2004: 54).

Kalafat'ın bahsettiği uygulama çocuksuzluğa ve yaşamayan çocuklara yönelik bir pratik olmakla birlikte, uygulamanın hayata geçiriliş şekli ve pek çok detayı, baş yülüme ile doğrudan örtüşmektedir. Tarihsel süreçte, çocukları yaşatmak için gerçekleştirilen bu pratik ve inanın arka planı zamanla unutulmuş ve değişerek bugünkü halini almıştır. Kalafat'ın bahsettiği uygulamada kesilen saçın, ulu kişiye saç (kansız kurban) olarak bırakılması durumuna benzer bir durum, yöredeki baş yülümede pratiğinde de mevcuttur.

KK3'ün baş yülüme/vurma ile ilgili verdiği bilgiler ise uygulamanın bir başka boyutunu aydınlatmaktadır. Çocuğun (berberde) ilk tıraşına 'baş vurma' denildiğinden ve bu sırada çocuğun babasından ya da dedesinden saç kesilirken bir şey istenildiğinden söz eder. "Çocuğun başına ne veriyorsun?" diye sorulur ve cevaben, baba ya da dede "falanca mevkideki falanca tarladan şu ağacı verdim" der. Gidilip o ağaç işaretlenir ve bir daha kimse tarafından toplanmaz. Çocuğun başı için verildiği dile getirilip işaretlenerek bir daha toplanmayan o ağaca ise "Küreflik" adı verilmektedir. Bir daha meyvesi toplanmamak üzere, bir amaç uğruna işaretlenen ağaç; sütü, yünü alınmayacak, üzerine binilmeyecek olarak belirlenmiş hayvan gibi olguları Şamanist Türkler "ıduk" kavramıyla karşılamışlardır. İnan, Şamanizm'deki âyin ve törenlerden bahsederken bazı büyük âyinlerden başka daha küçük ve özel törenlerin varlığından da bahseder. İnan'a göre bu küçük törenlerden çok yaygın olanı özel bir âyinle bir hayvanı başıboş bırakmaktır ki bu hayvana "ıdik (ızık, iyik, ıtıh)" adı verilir. "İduk" aslında "salıverilen, gönderilen" (yani tanrı için salıverilen,

tanrıya gönderilen) demek iken, Türklerin dinî düşüncelerinin olgunlaşması sonucunda “mübarek” ve “mukaddes” kavramlarını ifade etmiştir. “Iduk” denilen bu dinî gelenek, Türkler Müslüman olduktan sonra bile devam etmiştir. Şamanistlerde idik, muayyen âyin ve törenle ruhlardan birine binek hayvanı olarak salıverilmektedir. Her Şamanist bu hayvanı dokunulmaz ve mübarek sayar (2017: 54-55). Kaşgarlı Mahmud ise eserinde “ıduk” ile ilgili açıklamaya şu şekilde yer vermiştir: “Mübarek olan her şey. Aslı, serbest bırakılan her hayvana ıduk diye ad veriliyor olmasıdır. Sahibinin üzerine adak olduğu için bu hayvanın sırtına bir şey yüklenmez; sağılmaz, yünü kesilmez.” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 31). Iduk, kelimesi Yakutçada ıtık, Sagaycada ızık, Altaycada ıyık, Çuvaşçada irih şekillerinde eski anlamıyla muhafaza edilmiştir. Yakutça ıtık kelimesi Pekarski sözlüğünde şöyle açıklanır: “kurbanlık; ıtık hayvan hiçbir zaman dövülmez, kuyruk ve yeleleri kesilmez”. Altay ve Yenisey Türklerinin ıyık ve ızık kelimeleri de aynı anlamdadır. Verbitski, “Altay ve Aladağ Türk lehçeleri” adlı sözlüğünde “ızık” kelimesini şöyle açıklamaktadır: “ızık, kurban olarak tahsis edilen attır. Bunun yelesine kırmızı şeritler bağlanır. Altaylılarda bu ızık, uzun müddet geçtikten sonra, kurban olarak kesilir. Abakan bozkırında, Sagay boyunda ise bu hayvan üzerinde ancak zaman zaman şaman âyin yapar ve sahibi bu hayvanı tılsım gibi saklar”. Moğol egemenliği devrinde ıdık kurbanı pek yaygın olmuş olacak ki, Carpini’nin bile dikkatini çekmeyi başarmış. Carpini’nin kaydettiğine göre, Moğollar putlara at bağışlarlar, bu ata binmezlerdi. Bu hayvan kurban olarak kesilirse, kemiklerini kırmadan ateşte yakarlardı (İnan, 2000: 98-99).

Saçı pratikleri hayata geçirilirken nasıl ki her kavim kendi için değerli olan şeyleri kurban ediyorsa bu durum ıduk uygulamasında da karşımıza çıkmaktadır. Iduk, hayvancılıkla uğraşan toplumlarda boş bırakılan, Tanrı için salıverilen bir hayvan iken; geçimi bugün tarıma özellikle zeytin işçiliğine dayalı olan Tahtakuşlar’da Allah için boş bırakılan, meyvesi toplanmayan ağaç halini almıştır. Baş yülüme uygulamasına baktığımızda gerek hayata geçiriliş şekli bakımından, gerekse “ıduk” pratiğinin devamlılığı açısından, değişim ve dönüşüm geçirmiş olmakla birlikte, pek çok Şamanist unsuru barındırmaya devam etmektedir.

Doğum, hem geçiş dönemlerinin ilki olması hem de yaşamın başlangıcını temsil etmesi bakımından bugüne kadar bütün dinler ve inanışlar tarafından çevresinde pek çok inanç ve pratik teşekkül etmiştir. Bu inanç ve pratikler, toplumlar

ister dinlerini ister yaşadıkları coğrafyayı değiştirsinler; öylece ortadan kalkmamış, değişerek/dönüşerek de olsa kültürel birer kod halinde, toplumun sosyal genlerinde yaşamaya devam etmişlerdir.

### **3.1.2. Evlilikle İlgili İnanış ve Pratikler**

Evlilik, bireyi ve toplumu yapılandıran en önemli olaydır; toyluk, ergenlik ve gençlik döneminden yetişkinliğe geçişin ve bağımsız bir birey olmanın eşiğidir. Evlilik hadisesiyle birlikte kurulan yuva Türk kültüründe “ocak” olarak adlandırılır. “Ocak”, kültürün genç kuşaklara aktarımını sağladığı gibi, aynı zamanda kültürün taşıyıcılarını da yetiştirir ve yapılandırır. Bu sürecin işleyebilmesi için, yani ocağın kurulabilmesi için evlilik hadisesinin gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu nedenle evlilik, her milletçe önemsenmiş ve çeşitli aşamaları ritüelleştirilerek merasimler, törenler ve düğünlerle zenginleştirilmiştir (Şişman, 2017: 3).

Kültür aktarımının devamlılığını sağlayan ve sosyal bir kurum olan evlilik, toplumlar tarafından tarihin her döneminde birtakım inanmalar ve uygulamalar ile çevrenmiştir. Evlilik; toplumların dini tercihlerini değiştirmelerinden, ölüm gibi din ile dirsek teması bulunan kavramların çevresinde şekillenen inanç ve uygulamalara göre daha az etkilenen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşanılan coğrafyanın değişiminden ve teknolojik gelişmeler gibi zamanın tesirinden daha fazla etkilenen evlilik müessesesi, özellikle törenler ve kutlamalar bakımından değişimlere fazlasıyla açık bir olgu olmakla birlikte aynı zamanda geçmişten bugüne çevresinde teşekkül eden inanç ve pratikler ile kültürel kodların, toplum içinde sürekliliğini sağlamasının teminatı durumundadır. Orta Asya’dan Anadolu’ya gelene kadar hem coğrafi değişimlerle hem de kronolojik olarak teknolojinin gelişip insan hayatlarının her boyutunu etkilemesi ile evlilik ritüellerinde pek çok farklılık meydana gelmiştir. Bunca değişip güncellenen tören ve uygulamalara rağmen bazı toplumlar bu tören ve ritüelleri besleyen, anlamsal bir paradigmaya yerleştiren inanış ve uygulamalarını sürdürmeye muvaffak olmuşlardır. Biz de yörede gerçekleştirdiğimiz görüşmeler sonucu ulaştığımız bilgileri, evlilik öncesi ve sonrası olmak üzere kategorileştirerek aktarmaya ve bu bilgilerin Şamanizm ile arasındaki ilişkileri tespiti çalıştık.

### 3.1.2.1. Kısmet Açma/Bekârlığı Sağaltmak

Evlilik ile ilgili karşımıza ilk olarak evlilik öncesine dair bir pratik çıkmaktadır. Yörede henüz bir eş adayı olmayan ve evlenmek isteyen kızların gerçekleştirdiği, yatırlar çevresinde teşekkül eden birkaç uygulama bulunmaktadır.

Uygulamalardan ilki, yatır başlarına ya da yatırlardaki ağaçlara çaput bağlama şeklindedir. Çaputu bağlayan kişi, bu sırada içinden niyetini geçirir. Bir diğer pratik ise bu yatırlara adak adama biçimindedir. Eğer yatır, bahtının açılması ve evlenmesi konusunda kıza yardımcı olursa ön şartı ile kız, yerine getirebileceği bir adak adar (KK1, KK5, KK9, KK11). Adaklar çeşitli olabilir. Yemek/çay-kahve dağıtma, bir miktar para yardımı ya da horoz, koç cinsinden bir hayvan kurban adak olarak söz verilebilir. Adak olarak adanan kurbanlar özellikle sağlıklı ve erkek hayvanlardan seçilir (KK9, KK11, KK15).

Tahtakuşlar da dâhil olmak üzere, bugün bütün Türk-İslâm coğrafyasında, yatır, evliya, ata-dede inanışının canlı bir şekilde yaşadığı görülmektedir. Hayattayken kerâmet göstermiş, yardımsever, iyi ve Allah dostu kabul edilen bu kimselerin mezarları türbeleştirilmiş ve ölümlerinden sonra dâhi kişiler, bu kimselerden medet ummaya devam etmişlerdir. Yörede de henüz evlenmemiş ve evlenmek isteyen kızlar, bölgede bulunan yatırlara giderek birtakım adaklarda bulunmakta ve niyetlerinin gerçek olmasını beklemektedirler. Adak olarak ise kanlı kurban gerçekleştirileceğinde, özellikle sağlıklı hayvanların tercih edilmesi de Şamanizm menşeli bir pratiktir. Şamanizm’de Ülgen’e, gök mekânından bir ruha veyahut bir ata ruhuna kurban verileceği vakit, özellikle sağlıklı ve uzuvları tam olan hayvanlar seçilirdi. Sakat ve hasta hayvanlar, Erlik için kurban edilirdi. Yörede, yatırlara adanan kurbanların özellikle sağlıklı hayvanlardan seçilmesi, yatır inanışının ve çevresinde teşekkül eden çoğu pratiğin atalar kültürünün canlı biçimde yaşayan bir formu olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ancak burada, gerek eski Türklerde gerekse günümüzde, kurban olarak dişi hayvan tercih edilmemesinin sebebi, bizce, inanç sistemi ile bağlantılı görünmemektedir. Dişi hayvanın doğurganlığı, sürünün devamı ve çoğalmasının teminatı olması sebebiyle, kurbanlar erkek hayvanlardan tercih edilmektedir. Yani pratiğin bu yönü, tamamen ekonomik gerekçelerle şekillenmiştir.

Tahtakuşlar'da bekârlığı sağaltmak için gerçekleştirilen bir başka uygulama olan “kilit açma” Hıdırellez zamanında karşımıza çıkmaktadır. Genel mahiyetiyle büyüsel-sihirsel bir uygulama olan kilit açma “kısmet açma” amacıyla gerçekleştirilmektedir. Kaynak kişimizin verdiği bilgilere göre uygulama gerçekleştirilirken “Üç defa kilit açılır. Daha sonra kilidin anahtarı yastığının altına konur. Kısmet açmak için.” (KK12).

Kalafat, anahtar ve kilidin Türk kültürlü halklarda geleceği tahmin etmek, büyü yapmak ve büyüü bozmak için çok kullanıldığını ve birçok yerde kilit kapatılarak, anahtarının akarsuya atıldığını aktarmaktadır. Bunun yanı sıra anahtar, doğrudan bir niyet ve dilekte bulunulduktan sonra da akarsuya atılmaktadır. Hz. Ali'nin türbesinde bir madeni mil üzerindeki kilitlerden hareketle niyet tutulduğu da görülmektedir. Böyle bir uygulama, İran'ın Gürgen şehrindeki bir çeşmede de gözlemlenmiştir. Benzer bir uygulama Makedonya'da da mevcuttur. Üsküp'te kısmetlerinin açılması için tekkelere giden bekâr kızlar, kilitleri okuyup tekkeye bırakmaktadır. Divriği Ulu Cami'de ise Cuma salasından evvel bekâr kızların kısmetlerinin açılması için kilit açtırdıkları tespit edilmiştir (Kalafat, 2011: 147).

Tahtakuşlar'da dilek dileyip kilidin anahtarını yastık altına koyma uygulaması, Afyon'da farklı bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Afyon'da her yıl 6 Mayıs'ta Hıdırellez kutlanırken sabah namazından sonra, taliplisi çıkmayan ya da evlenme zamanı gelmiş kızlar yanlarına bir asma kilit alarak, evli ya da yaşlı bir kadınla birlikte Karahisar Kalesi'ne gider. Kilit, kaleye varmadan evvel kapatılır. Kaleye çıktıktan sonra yaşlı veya evli kadın bu kilidi kızların başlarında açarak kısmetlerini de açmaktadır (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 48).

Kilit asmak, kilitlemek veya açmak bir büyü türüdür. Bu şekilde, zararlı olduğuna inanılan ve görünmeyen güçler kontrol altına alınmaktadır. Kilit ve anahtardan hareketle onları açıp kapayarak, toprağa gömerek suya atarak, ziyarette bulundurarak kısmet içerikli uygulamalar da yapılır (Kalafat, 2009b: 28). Isparta'nın Keçiborlu ilçesinde Hıdırellez günü yapılan bir uygulamada, genç kızların bir araya gelerek, kendi aralarında kilit açtıkları görülmüştür. Birbirlerinin başında kilit açan kızlar, bir dahaki seneye kadar evleneceklerine inanmaktadırlar. Birçok yörede olduğu gibi Karaman'da da Hıdırellez hazırlıkları 5 Mayıs akşamı başlar. Dileği olanlar, bahçelerindeki bir gül ağacının dibine isteklerini daha somut hale getirebilmek için, sabah erkenden geri alınmak üzere maketler yapıp, koyarlar. Hatta

Karaman’ın bazı ilçelerinde gül ağacının dibine bir sandık konup, ağzı kilitlenir. Ertesi sabah sandığın kilidi açıldığında, evin kızının kısmetinin de açıldığına inanılır (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 67, 69).

Türk coğrafyalarının büyük bölümünde “kilit” ile ilgili var olan inanış ve uygulamalar Tahtakuşlar’da da sürdürülmektedir. Özellikle kısmet açma maksadıyla gerçekleştirilen kilit açma uygulamasının, Şamanist Türklerdeki demir ve demirci kültürle ilgili olması mümkündür. Şamanların kıyafetlerine demirden halkalar asmaları ve demir ile gerçekleştirdikleri büyüsel-sihirsel uygulamalar, kötü ruhların demirden korkmaları ve ölülerin üzerine demir bıçak konulması gibi birçok uygulama ve inanışta karşımıza çıkan demir, Tahtakuşlar ve diğer Türk halklarında gerçekleştirilen uygulamalarla ilişkilidir. Kilit açma uygulamasının, Türk topluluklarının büyük bölümünde yer alması, bu uygulamanın ortak ve arkaik bir kökenden geldiğini gösterir niteliktedir. Kilit açma uygulamasının, zamanla İslâmî motifleri de içerecek biçimde değişmesi de yine bu ritüelin arkaikliğine delil olarak gösterilebilir. Bu uygulama vasıtasıyla, sembolik olarak, uğursuz ve kötü olan ruhların, evlenme çağına gelmiş kimselerden uzaklaştırıldığı veya bu kimselere zarar veremeyecek şekilde kontrol altına alındığı düşünülmektedir.

### **3.1.2.2. Düğün Öncesi Yapılan Hazırlıklar**

Günümüz toplumunda, düğün öncesi hazırlıklar denildiğinde akla; eşya almak, ev tutmak, düğün mekânını ayarlamak gibi işler gelmektedir. Ancak bugünkü yerleşik Türk-İslâm toplumundan geçmişe, göçerevli zamanlara ve İslâmiyet öncesine bakıldığında, hazırlıklar daha farklı şekillerde gerçekleşmekteydi. Saha çalışmasını gerçekleştirdiğimiz bölge halkı, eski göçerevli Türkmen aşiretlerinin devamıdır. Kaynak kişiler geçmişten bugüne özellikle evlilikle ilgili törenlerini, kıyafetlerini, birtakım inanış ve ritüellerini de korumaya gayret gösterdiklerini dile getirmişlerdir.

Barındırdığı anlamlar, gerçekleştirilen pratikler, birtakım inançlar, merasimler ve insan ilişkileri bakımından evlilik, son derece kompleks bir toplumsal olgudur. Bu karmaşık yapı içinde farklı ailelerin bir araya gelmesi, birtakım işleri kolektif olarak gerçekleştirmesi gerekmektedir. Ancak bazı hazırlıkların gelin ve ailesi bazı hazırlıkların da yalnızca damat ve ailesi tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Yörede de düğün öncesi hazırlıklar, kız tarafının ve erkek tarafının gerçekleştirdiği

hazırlıklar olmak üzere farklılaşmaktadır. Bu sebeple düğün öncesi hazırlıklar, iki ayrı başlık halinde ele alınmaya çalışılacaktır.

#### **3.1.2.2.1. Kız Tarafı Hazırlıkları**

Yörede, düğün gibi cemiyet halinde icra edilen merasimlere son derece ihtimam gösterilmektedir. Kaynak kişilerle gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde, özellikle kültürün ve toplumun devamlılığını sağlayacak ve yeni aileleri oluşturacak olan düğün törenlerinin önemi ısrarla vurgulanmıştır. Kendilerinin söylemiyle “dışarıdan evlenmeye” pek sıcak bakmamakta ve bu yolla “geleneklerini korumaya” çalışmaktadırlar.

Korunmaya çalışılan uygulamaların başında, özel günlerde giyilen ve üç etek şeklinde olan yöresel giyim eşyası gelmektedir. Hıdırellez’de mezarlıklara, Sarı Kız’da Kaz Dağları’na gidilirken tercih edilen bu yöresel giyim son derece özel olup düğünlerde bu giyime bir de başlık eşlik etmektedir. Düğün öncesi kız tarafına düşen en önemli hazırlıkların biri de işte bu başlığın hazırlanmasıdır. Esasen başlık hazırlığı iki aşamada tamam olmakla birlikte, sorumluluğun bir kısmı kız tarafına bir kısmı da erkek tarafına düşmektedir. Başlık hazırlanması yakın zamana kadar sürmüş olup, son zamanlarda sembolik bir ritüel olarak uygulanmaya devam etmektedir. KK3’ün ifade ettiğine göre, ekosistemin bozulmasıyla birlikte, Kaz Dağlarına kartallar gelmez olunca evlenecek genç kızlar toplayacak tüy bulamamış ve köyde kalan son başlık, ortak kullanılır hale gelmiş. Şimdilerde genç kızlar, evlenirken o başlığı kullanmaktadır.

Kaynak kişilerimizin ifadelerine göre Kaz Dağları’nda kartalların sıkça görüldüğü eski dönemlerde, başlığın hazırlanmasında kullanılacak olan kartal tüylerini, evlenecek olan her genç kız kendi toplamakta imiş. Bu durumun uzun yıllar boyunca devam ettiği, herkesin büyüklerinden böyle gördükleri için kartal tüylerini toplamaya devam ettiklerini aktardılar (KK3, KK4, KK5, KK10, KK14). Yukarıda da belirttiğimiz üzere, başlığın hazırlanması iki aşamadan oluşup yalnızca kartal tüylerinin temini, kız ailesi tarafından gerçekleştirilmektedir. Düğünler ekseriyetle üç gün boyunca yapılmakta olup başlık, düğünlerin genelde ilk günü olan cuma gününde damadın ailesi tarafından hazırlanmaktadır. Başlık ve hazırlanması ile ilgili diğer detaylara, “düğün öncesi erkek tarafı hazırlıkları” başlığı altına detaylı olarak yer verilecektir. Biz burada şimdilik, kız tarafı hazırlıkları kapsamında yer alması



hasebiyle, kartal ve kartal tüylerinin başlık üzerinde kullanımına Şamanizm bağlamında değineceğiz.

Çirkin'e göre başlık, şaman kostümünün en önemli ve en eski parçalarından biridir. İlk şaman tasvirleriyle birlikte, başlık tasvirleri de yapılmaya başlanmıştır. Erken Tunç Çağı'na ait petrogliflerde, şaman tasvirlerinin hemen hepsinde bir başlık bulunduğunu ve kuş tüyleri ile boğa boynuzlarının en yaygın başlık türleri olduğunu ifade eder (2019: 413-414). Yörede, yöresel giyimlere eşlik eden başlıkların detaylarını ve başlığın Şamanizm ile olan ilişkisini ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak inceleyeceğiz. Ancak başlığın, şaman giyiminin en önemli parçalarından biri olduğunu tekrar etmekte ve Şamanist Türklerin kullandıkları başlıklar için, temel alındıkları hayvanların büyük bir çoğunluğunu kuşların meydana getirdiğini söylemekte yarar vardır. Çirkin'in aktardığına göre, kuş tüylerinin kullanıldığı, kuş biçimli başlıklara Altaylılar "kuşporuk" derler. Geyik yavrusu veya vaşak derisinden yapılmış bir şerit başın etrafını çevirir. Bu şerit üzerine puhu, baykuş veya kartal tüyleri dikilmiş; ayrıca metal düğmeler, küçük midye kabukları ve boncuk şeritleri iliştilmiştir. Daha geç dönemde deri şerit yerine kırmızı kumaş kullanılmıştır (Prokofyeva, 2014: 63-64'den akt: Çirkin, 2019: 415). Soyot başlığı, üstüne dikine takılmış baykuş tüylerinin olduğu bir alın bandı şeklindedir ve ön tarafında boncuklar işlenmiştir (Harva, 2015: 406'dan akt: Çirkin, 2019: 415). Altaylılarca kuşporuk da denilen, üzerinde kuş tüyleri bulunan ve çoğu zaman bir kuşu andıracak şekilde tasarlanan bu başlıklar için tüyleri kullanılan önemli kuşlardan biri de kartaldır.

Yakut, Altay, Kazak, Kırgız ve Başkurt folklorundan öğrenildiğine göre, eski şaman âyinlerinde kartal (hotoy, bürküt, karakuş) çok önemli bir unsur olmuştur. Yakutlarda son yıllara kadar kartal kültürünün yaşadığı V. M. İonov tarafından tespit edilmiştir (İonov, 1913: XVI'den akt: İnan, 2000: 118). Yakut Türklerinin inanışlarına göre şamanlar, yeryüzüne bir kartal tarafından getirilirlerdi. Onlara göre, şaman olacak bir çocuğun ruhu, çocuk daha doğmadan bir kartal tarafından yenirdi. Bu ruhu yiyen kartal, bundan sonra güneşli bir bölgeye göç ederdi. Ortası büyük bir çayır ile kaplı olan bu bölgede, güneşin ışıkları solmaz ve her zaman pırıl pırıl parlardı. İneklerin ilk defa süte geldiği yer de yine bu çayırılık alanmış. Tam bu çayırın ortasında ise, kırmızı bir çam ile bir gürgen veya bir de kayın ağacı vardır. İşte bu kartal, bu ağaçların üzerine gelir ve yumurtasını bıraktıktan sonra gidermiş. Yumurta bir süre ağaçların üzerinde kaldıktan sonra yarılr ve içinden bir çocuk

çıkarmış. Ağaçların altında da bir beşik bulunurmuş. Çocuk yumurtadan çıkar çıkmaz, hemen bu beşiğin üzerine düşer ve orada büyümeğe başlarmış. Yakutların inanişına göre, iyi şamanlar kırmızı çam üzerindeki yumurtadan; kötü şamanlar ise, gürgen ağacı üzerindeki yumurtalardan çıkarlarmış. Yumurtadan çıkan bu şamanlar, tabii olarak hayatları süresince, “Kartal-Ana”ları tarafından korunurlarmış. Bu kartal, onların her işlerinde büyük bir yardımcı olurmuş (Ögel, 2014: 648). Bir Yakut söylencesine göre ise, kuzeyde dallarında yuvalar taşıyan ulu bir akçam yükselirmiş. Başlı kartal başlı ve tüyleri demirden olan Yırtıcı-Kuş Ana bu ağaca konar, yumurtlar ve kuluçkaya yatarmış. Yumurtalardan büyük şamanların çıkması üç yıl, orta şamanların çıkması iki yıl, küçüklerin çıkması ise bir yıl sürermiş. Eliade, bu “Kuş Ana” motifinin, Kuzeydoğu Asya mitolojilerinde, özellikle şamanlık söylencelerinde, büyük önem taşıdığı görüşündedir (2014: 66-67). İnan’ın, Verbitski’den aktardığı Altaylıların at kurban âyininde, şamanın çağırdığı ruhlar arasında kartal da vardır. Şaman, kartalı “tanrı kuşu kartal, bakır tırnaklı müthiş kuş” diye tavsif eder (2017: 53).

Turukhansk Yakutlarında, kartala ilk şamanın yaratıcısı gözüyle bakılır. Kartal ayrıca, Yüce Varlık, Ajı (yaratıcı) veya Ajı Tojen (ışığın yaratıcısı) adlarını da taşır. Ajı Tojen’in çocukları, evren ağacının dallarına konmuş kuş ruhlar olarak tasarlanır. Ağacın doruğunda olasılıkla Ajı Tojen’in kendisini simgeleyen çift başlı kartal, Tojon Kötör (kuşlar beyi) bulunur (Sternberg, 1930: 125-153’ten aktaran Eliade, 2014: 106). Kartalın, ilk şamanın yaratıcısı olarak kabul gördüğü bir şaman mitini Ögel aktarmıştır:

Çok önceleri, ne hastalık ve ne de ölüm varmış. Fakat zamanla kötü ruhlar yeryüzüne çıkıp, insanlara kötülük getirmeğe başlamışlar. Bunun üzerine de Tanrı, insanlara yardım etsin diye, gökten bir kartal göndermiş. Kartal, yeryüzüne inmiş ve insanların arasına gelmiş. Onlarla anlaşıp, birleşmek istemiş fakat ne o ne insanların ne de insanlar onun dilini ve düşüncesini anlayabilmişler. Kartal bakmış ki olmayacak, çaresiz yine göğe dönmüş ve Tanrıya olduğu gibi her şeyi anlatmış. Tanrı, başka bir yol düşünmüş ve kartala şöyle bir tavsiyede bulunmuş. Demiş ki, in yeryüzüne ve çıkacak ilk insanı şaman yap. Bunun üzerine kartal, yine kanatlarını açmış ve inmiş yeryüzüne. Bakmış ki bir ağacın altında bir kadın uyuyor. Bu kadını kocasından ayırmış ve onunla yaşamağa başlamış. Kadın böylece kartaldan gebe kalmış ve sonra da kocasına dönmüş. Ayı ve günü dolduktan sonra kadın, bir erkek çocuk doğurmuş. Çocuk zamanla büyüyerek büyük bir şaman olmuş.

Yeryüzünün en büyük şamanı ve bütün şamanların atası da bu olmuş (2014: 649).

Yakutlara göre en korkunç and kartalın adıyla içilen andır. Kartal adıyla yalan yere and içenlerin “ocağı söner”, yani nesli, tohumu kesilir. Herhangi bir Yakut evinin yanında bir kartal görse ona et ziyafeti vermeyi kendine bir borç bilir. Hazır eti bulunmazsa bir hayvan kesmekten de çekinmez. Şamanizm geleneklerine karşı kayıtsız ve yeni fikirleri benimsemiş olan bir Yakut’un buzağı keserek kartala ziyafet verdiğini İonov müşahade etmiştir. Yine Yakutlarda, kısır kadınlar çocuk vermesi için kartala başvurup yalvarırlardı. Bundan sonra dünyaya gelen çocuğa “hotoy törütteḥ (kartaldan türemiş)” denirdi. Yakutlardan biri yanlışlıkla kartal öldürürse, şaman çağırarak törenle bu kartalı gömdürürdü. Biri hastalandığında ise çağrılan şaman, hastanın kartal öldürdüğü için hastalandığını ruhlarından öğrenirse çürük ağaçtan bir kartal sureti yapar, güney doğuya açılan pencereye karşı döner. Kartal adına, kürek kemikleri üzerinde beyaz leke bulunan yağız at kurban kesilir. Şaman, hazırladığı suret üzerine kurbanın yürek kanıyla göz, ağız gibi resimler çizer. Dualarında, hastanın kartala saygı göstereceğine dair söz verir. Şaman tarafından yapılan kartal sureti içine, hastanın öldürdüğü kartalın ruhu (sür) konulup, evin bir köşesine asılır. Âyin tamam olduktan sonra bu suret ormana götürülüp bırakılır (İnan, 2000: 46, 118-119).

Bayat’a göre, şaman dünya görüşünde karga (kuzgun) ruhların, kartal ise maddi dünyanın veya maddi olanların koruyucusudur (2015: 148). Karga ya da kuzgun ile ölümün bağdaştırılması; kartalın tüylerinin dünyevi meseleler ile ilgili olarak başlık üzerinde kullanılması da Bayat’ın görüşünü destekler niteliktedir. Gerek mitlerde gerek şaman anlatılarında, kartalın güçlü ve olağanüstü niteliklere sahip bir varlık olarak yerini koruduğunu biliyoruz. Kartallara dair inanışlar, pratikler ve efsanevi anlatılar, Şamanizm içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Öyle ki, pek çok inanışta şamanların menşei mitolojik bir olağanüstülüğe sahip “Kartal/Kartal Ana”ya dayandırılır. Bundan dolayıdır ki şamanlık edecek kişi atalarıyla bağ kurmak, bu güçten faydalanabilmek ve gücünü artırabilmek adına, yürüttüğü âyinler sırasında, en önemli sihri giyim eşyalarından biri olan başlığının üzerinde kartal tüy/leri bulundurulur.

Mitolojik çağlardan günümüze, Kaz dağları bölgesinde yaşayan yöre halkının inanç ve uygulamalarına kadar, kartalın varlığı hissedilmeye devam etmektedir.

Kartal, bölgede başlıkla birlikte ve tüylerinin kullanımı ile varlığını sürdürmektedir. Yörede başlık için kartal tüylerinin toplanıyor ve kullanılıyor oluşu, şaman başlıkları ile benzerlikleri açısından son derece dikkat çekici bir özellik taşımaktadır. Gelin başlığı üzerindeki kartal tüylerinin kullanımı aynı zamanda, Ögel'in aktarmış olduğu -kartalın ilk şamanın yaratıcısı olarak görüldüğü- mitteki kartalın, yeryüzündeki kadın ile olan ilişkisine de işaret eder niteliktedir. Tarihsel süreçte, Şamanist Türklerin inançlarını değiştirmeleri, dini inanış ve yaşam şekliyle birlikte, sosyo-kültürel hayata dair de birçok şeyin değişmesine ve zamanla solarak unutulmasına sebep olmuştur. Gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde kartalla ilgili herhangi bir inanış ya da anlatı tespit edemeyişimizin sebebinin de bu olduğu görüşünderiz. İslamiyet'e geçişin ardından başat olarak terk edilen veyahut zamanla kaybolan öğeler genel olarak, İslami inanca ters düşen inanmalar ile anlatmalar olmuştur. Terk edilmekte güçlük yaşanan, uzunca bir zaman terk edilemeyen ve hatta günümüze kadar bunca zaman varlığını korumuş öğeler ise, genel olarak sosyo-kültürel hayatla iç içe geçmiş inanmalar ve uygulamalardır. Yörede tespit ettiğimiz başlık ve başlıkta kartal tüylerinin kullanılması da bu duruma verilebilecek örneklerden biridir. Şaman kostümünün en önemli parçalarından biri olan başlık ve bu başlıkta kartal tüylerinin kullanımı, sembolik olarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Zaman içerisinde kartala dair inanmalar ve kartalın olağanüstü varlığına dair anlatmalar silikleşip kaybolmuş olsa dahi özel bir kostümün parçası olma hali ile kartalın mevcudiyeti geleceğe aktarılabilmıştır. Gerek özel bir kostümün parçası olması gerekse şaman âyinleri gibi özel merasimlerde kullanılması, geçmişle kurduğu bağlar ve geçmişinden güç alma gibi anlamlar da barındırması hasebiyle, başlık ve başlıkta kartal tüyleri kullanımı ardında barındırdığı sembolik niyetler ile var olmaya devam etmektedir.

#### **3.1.2.2.2. Erkek Tarafı Hazırlıkları**

Erkek tarafının düğün öncesi hazırlıklarla ilgili sorumluluklarına baktığımızda, gelin ve ailesinin gerçekleştirdiği hazırlıklara göre daha fazla yükümlülüğünün bulunduğunu görmekteyiz. Bu yükümlülüklerin başında da kız tarafı hazırlıklarından bahsederken bir miktar değindiğimiz başlık hazırlanması hadisesi gelmektedir. Başlığın hazırlanması kız tarafında başlayıp erkek tarafında nihayete erer.

Gelin adayı tarafından toplanan kartal tüylerinin erkek tarafına teslimi ile başlık yapılmaya başlanır. Düğünler ekseriyetle cuma günü başlamakta ve “cuma

gecesi” olarak isimlendirilen bir önceki günün akşamında, başlık dikilmektedir. Başlığın tepesine, başlığı tam tur dolanacak şekilde kartal tüyleri ve ortasına, gelinin alnına denk gelecek şekilde bir de ayna koyulur. Ertesi gün yani düğünün ilk günü başlık kız tarafına teslim edilir. En son üçüncü gün -pazar günü- kız, baba evinden çıkarken bu “kepez” adı verilen başlıkla çıkacaktır (KK3, KK13). Bölgedeki gelin başlığı, gerek üzerinde kullanılan kartal tüyleri gerek ön tarafta kullanılan ayna gibi öğelerle birlikte, etnografik kültür için son derece önemli bir materyal konumundadır (Şekil: 1).

Başlığın üzerinde kullanılan bir diğer önemli nesne ise aynadır. Hemen her gelin başlığının üzerinde bulunan ayna, kaynak kişilere göre gelini korumak amacıyla kullanılmaktadır. Düğün dönemlerinde gelinin, dikkatleri üzerine çektiği, kötü bakışlara ve manevi olarak kötü etkilere açık bir durumda olduğuna inanılmaktadır (KK3, KK4, KK7, KK12, KK14, KK15). Bu kötü bakış ve kötü etkilere karşı gelini muhafaza etmek amacıyla geliştirilmiş olan savunma mekanizması ise aynanın başlık üzerinde, ön tarafta kullanımıdır. Aynanın benzer niyetlerle kullanılmasının ve aynaya atfedilen sihri güce dair inancın izlerini, coğrafi olarak Kaz dağlarından daha doğuya, Asya Şamanizm’ine doğru gidilerek tespit etmek mümkündür.

Mançurya’nın kuzeyinde yaşayan çeşitli Tunguz topluluklarında, bakır aynalar önemli bir rol oynar. Bu nesnelerin sihirsiz anlamları kabileden kabileye, değişmektedir. Aynanın, şamanın “dünyayı görmesine”, “ruhların yerini belirlemesine” ya da insanların ihtiyaçları üzerine düşünmesine yaradığı söylenir. Dioszegi, Mançu-Tunguz dilinde “ayna” anlamına gelen panaptu teriminin “ruh, tin” sözcüğünden geldiğini göstermiştir. Demek ki ayna, gölge-ruhu içine alan bir kap veya yuvadır. Şaman aynaya bakınca ölmüş kimsenin ruhunu görür (Eliade, 2014: 205). Hoppal, aynaların kötü ruhları korkutup, kaçırdığı kanısındadır. Eliade ile Dioszegi’den benzer alıntılar yaparak Hoppal, aynanın Mançu-Tunguz kavimlerinde “ruh toplayıcı” role sahip olduğunu ileri sürer. Aynanın yardımıyla ölülerin ruhları yakalanmaktadır. İnaniş’a göre ruhların ikâmet yeri aynadır ve içine bakıldığında ölülerin ruhu görülür (2012: 211- 212). Bayat’a göre ayna, şaman kostümünü tamamlayan sihrî bir nesne konumundadır. Daha çok, Tunguz-Mançu şamanları arasında görülen ayna; Tuva, Hakas, Yakut şaman memaratlarında da geçmektedir. Nitekim Türk şaman metinlerinin verdiği bilgiye göre ayna; kostüm, davul, başlık

gibi ruhların gösterimi ile yapılmaz, bulunur. O halde ayna, şaman aksesuarları içinde ruhların doğrudan doğruya şamana sunduğu kehanet aracı olarak betimlenir. Ayna öteki dünyayı görmek ve ruhların yerini tespit etmek amacıyla kullanılır. Şaman, aynadan genellikle hastalığı tâyin etmek ve gelecek hakkında kehanette bulunmak için yararlanır. Türk halk anlatılarında da ayna kehanet aracı olup insanın geleceğini göstermeye kadirdir. Semavî menşeli ayna, şamanın yardımcısı ve kötü ruhların korkunç düşmanıdır. Tuva şamanlarının alkışlarından da görüldüğü gibi aynanın, hastanın kutunu çalmaya gelen kötü ruhun dişlerini ve bel kemiğini kırdığı ve geri dönmeye mecbur ettiği bilinmektedir (Bayat, 2015: 190, 193).

Hoppal, Eliade'ın ifadesiyle “ruhlar için bir kap ya da yuva” olan aynanın, “ruh toplayıcı” özelliğine vurgu yapmaktadır. Manyak ve başlık gibi şaman giyiminin ayrılmaz bir parçası konumunda olan ayna, Bayat'ın ifadesiyle “kötü ruhların korkunç düşmanı”dır. Yörede, gelin başlığının üzerinde de kötü niyetli kimselere veyahut bu kimselerin bakışlarına karşı bir savunma kalkanı niyeti ile kullanılan ayna; gerek özel bir giyim eşyası olan başlık üzerinde bulundurulması gerekse kullanım sebebinin son derece açık ifade edilmesi bakımından, Türk Şamanlığında kullanıldığı biçimi ile gayet canlı bir biçimde varlığını devam ettirmektedir. Ayna, varlığını yalnızca biçimsel olarak değil aynı zamanda kullanımın ardındaki niyetlerle birlikte de sürdürmesi bakımından, Şamanizm'in bir kalıntısı veyahut toplumun inanç dünyasında kalan bir iz olarak değerlendiremeyeceğimiz bir ögesi konumundadır. Şamanizm'in canlı olarak yaşayan bir değeridir.

Üzerinde kullanılan ayna ve kartal tüyleri gibi sihri nesneler bakımından önem arz eden başlık, bölgede yöresel gelin giyiminin önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal yaşantıdaki yeri ve kültürel açıdan etnografik değeri dışında başlık, özel bir giyimin parçası olması hasebiyle de şaman başlıklarının yaşayan bir formu olma özelliği göstermektedir. Bayat, şamanın başlığının giysi ile simgeleşen şaman mitolojisinin göstergesi olduğunu ileri sürer. Başlık, manyakı tamamladığı ve onunla bir bütünlük oluşturduğu için şamanlıkta önemli bir yer tutar. Sihri bir güce sahip başlıklar, şamanın en zarif ve savunmasız uzvu olan başını koruduğu için şamanlıkta önemli bir dış unsurdur (2015: 183). Eliade ise şamanlık giysisinin, şamana hayvan biçiminde yeni ve sihirli bir beden vermek işlevinde olduğu görüşündedir. Hemen her yerde, şaman giysilerini özellikle de başlıkları betimlerken kuş tüyleri

karşımıza çıkmaktadır. Dahası, bu giysilerin tasarımı ve yapısı da bir kuşun biçimini elden geldiğince taklit etmeye çalışır (2014: 208).

Şaman giyiminin ayrılmaz bir parçası olarak düşünülen başlık, bazı kavimler için yegane alemdir. Kırgız-Kazak baskıları, Altay ve Yakut şamanları gibi özel cübbe ve elbise taşımazlar. Bunları başkalarından ayırt eden alâmet perçem ve külahlarına taktıkları kuş tüyleridir (İnan, 2000: 85). Şaman başlıklarında kuş tüylerinin kullanımına, Orta ve Kuzey Asya’da pek çok kavimde rastlıyoruz. Bazı kavimler yalnızca tüyleri kullanırken bazıları ise başlığı, tam anlamıyla bir kuş biçimine getirmeye gayret etmişlerdir. Örneğin Bayat, Tuva şamanlarının başlıklarının arka tarafına kuyruğa benzer kumaş dikildiğinden, şamanın bu yolla, zayıf ışıklandırılmış odada dans ederken kuşun kanat açışına benzer bir izlenim yarattığından bahseder. Bu başlıklara kuş tüyü, özellikle kartal ya da puhu kuşu tüyü takmak şamanlıkta yaygın bir olaydır (2015: 183). Eliade da Samoyedlerde ve Altaylılarda, daha çok kuş biçimli başlıkların yaygın olduğundan söz eder. Bu halklarda şaman başlığı kuğu, kartal, baykuş gibi kuşların tüyleriyle süslüdür. Örneğin Altaylılar, yaldızlı kartal veya kahverengi baykuş tüyünü kullanırlar. Bazı Teleüt şamanları başlıklarını bir kahverengi baykuş derisinden yaparlar ve hayvanın kanatlarını bazen de başını süs olarak bırakırlar. Sternberg’in verdiği bilgilere göre, Soyotların şaman giysisinin tam bir kuş görünümünde olduğu söylenebilir. Hatta özellikle kartala benzetmeye çalışmışlardır (2014: 207-208).

Orta ve Kuzey Asya kavimlerinin şaman başlıklarında, baykuş ya da kartal gibi kuşların bazen tüyleri kullanılmış bazen de başlık yekûn olarak bu kuşlara doğrudan benzetilmeye çalışılmıştır. Kuş tüyleri çoğu zaman, şamanın hayvan anası ile kuracağı iletişim için bir aracı görevi görmektedir. Bazen de âyinler sırasında, şamanın girdiği hayvanın donunu temsil etmektedir. Her ne şekilde oluşturulmuş olursa olsun başlık, tüm kullanım şekilleriyle Şamanizm’de sihri nesneler kategorisinde yer almaktadır. Yörede kullanılan başlığın hem şaman giyiminin parçası olan başlık gibi gelin giyiminin özel bir parçası olması hem de kartalın Şamanizm içerisindeki yeri ve aynı şekilde başlıkta kullanılması oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra üzerinde barındırdığı aynanın gerek kullanım biçimi gerek niyetler bakımından şaman aynası ile özdeş olması açısından “gelin başlığı” Şamanist Türklerden bu yana süregelen bir inanç ve göstergeler bütünü olmaya devam etmektedir. Başlığın üzerinde kartal tüylerinin kullanımının ardındaki sebepler

zaman içinde ortadan kalkmış olsa dahi ayna ve başlık hem görsel olarak bire birliğini korumuş hem de kullanım sebeplerinin ardındaki niyet ve inanç zaman içerisinde unutulmamıştır. Başlığın kullanımı, tüm öğeleriyle birlikte aynanın kullanımı ile özdeş niyetler taşımaktadır. Başlığın önemli bir diğer parçası olan uzun, renkli tüller başlığın üzerinden sarmakta ve gelinin yüzünü gizleyecek biçimde başlığın çevresini tam tur dolanmaktadır. Nasıl ki ayna kötü niyetli kimselere ve ruhlara karşı bir toplayıcı özelliği gösteriyorsa, bu tüller de gelini aynı kötü niyetlerden saklama ve ruhlara, kötü niyetli bakışlara karşı hedef şaşırtma maksadıyla kullanılmaktadır. Tüm bu niyet ve göstergeler göz önüne alındığında şaman başlığı zamanla “gelin başlığı”na dönüştürülmüş, korunmuş ve kullanılmaya devam edilmiştir. Orta ve Kuzey Asya’daki Şamanist Türk kavimlerine ait şaman başlıklarına ait fotoğraflar aradaki benzerliği gözler önüne sermektedir (Şekil: 2, 3).

Erkek tarafı hazırlıklarında başlık dışında önemli olan bir diğer konu da bayrak ve bayraktar meselesidir. Yörede bayrak, damadın ailesi tarafından hazırlanmakta ve bayraktar da yine onlar tarafından seçilmektedir. Bayraktar, düğün bayrağının emanet edildiği ve düğüne yön veren kimsedir. Bayraktarın yardımcısına ise kâhya denmektedir. “Bayraktar” Türkçe sözlükte bayrağı taşıyan kimse (2011: 288) olarak adlandırılırken, derleme sözlüğündeki tanımı “düğünü idare eden (kimse)” şeklindedir (THADS, 1993: 583). Tüm merasim boyunca düğün alayının önünde gezip, gelin en son oğlan evine girerken bayrağı kapının kenarına diker (KK3, KK4, KK8, KK11). Kaynak kişiler, gelinin bayraksız alınmayacağını, bayrağın düğünün başladığına dair bir alâmet olduğunu dile getirmektedirler (KK4, KK11, KK16). Gelin bayrağı ile ilgili bir diğer önemli husus da kırmızı kumaş üzerine beyaz ay yıldız işlemeli Türk bayrağının, birtakım eklemelerle değiştirilmiş bir versiyonu niteliğinde olmasıdır. Gelin başlığında kullanılan ayna ve kartal tüyleri gelin bayrağında da kullanılmaktadır. Türk bayrağı, üzerine bir ayna ve çevresine de on iki adet kartal tüyü tutturularak gelin bayrağı haline getirilmektedir (KK3, KK8, KK16). Gelin bayrağında kullanılan kartal tüylerinin bayrak üzerindeki kullanımının da sebebi yöre halkı tarafından bilinmemektedir. Geleneksel olarak sağlanan aktarım yalnızca şeklen korunmuş olup ardındaki niyetler hatırlanmamaktadır.

Bayrak üzerinde de kullanılması bakımından, kartal ve kartal tüylerinin önemi bir kez daha vurgulanmaktadır. Şamanizm üzerine çalışmalar gerçekleştiren pek çok araştırmacı, birçok Şamanist kavmin kartalı kutsadığını ve kartalın inanç dünyaları



içerisindeki yeri ve önemini dile getirmişlerdir. İnan da Şamanist Türk kavimlerinden Yakutlarda, en çok sayılan kuşun kartal olduğunu dile getirir. Yakutlarda, ilkbahar ve güz mevsimleri, kartalın temsil ettiği ruhun iradesine bağlıdır. Kartal bir defa kanatlarını sallarsa buzlar erimeye başlar, ikinci defa sallarsa ilkbahar gelir. İnan, kartal kültürüyle ilgili geleneklerden hareketle, eski zamanlarda bu kuşun güneşin ve Gök Tanrının sembolü sayıldığı görüşünde olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca bazı Yakut anasoyları da kartalı, koruyucu ruh saymaktadırlar (2000: 46, 118). Bazı söylencelerde bir kartalın ortaya çıkışı şamanlığa çağrılışın belirtisi olarak yorumlanır. Bir gün sürüden koyun çalan bir kartal gören bir Buryat kızının bu belirtiyi doğru anlayarak şaman olmak zorunda kaldığı anlatılır (Santschejev, s. 605'ten akt: Eliade, 2014: 106). Kartal gibi ona ait olan tüylere de parça bütün ilişkisi içerisinde değerlendirildiğinde göksel bir ululuk atfedildiğini söyleyebiliriz. Zira yörede gerek gelin başlığı gerek bayrak üzerinde kullanımı da, göğsü kaldırılma ile ilgilidir. Hem bayrak daima yukarıda taşınmakta hem de gelin başlığı insan vücudunun en kutsal sayılan parçası olan baş üzerinde yer almaktadır.

Bayrak üzerinde dikkat çeken bir diğer olgu da başlıktaki gibi ayna kullanımıdır. Başlık ile ilgili bölümde aynanın şaman giyim ve âyinlerdeki yerinden bahsetmiştik. Hoppal, aynanın kullanımının, şaman âyin ve törenlerinde son derece önemli bir yere sahip olduğundan bahseder. Şamanın manyakı; başlığı ve davulu ile birlikte kullandığı en önemli nesnelerden biridir. Hatta Hoppal'a göre ayna, davulun önüne bile geçmiştir. Şamanistlerde aynayı kullanma kudreti ya gökten alınmıştır ya da atalarından şaman adayına geçmiştir (2012: 212). Tunguz ve Yakut şaman giysisinde göğüslüğün arka tarafına takılmış olan ay ve güneş figürleri dışında, yuvarlak metal bir ayna ve ortası delik yuvarlak metal bir levha vardır (Harva, 2015: 413'ten akt: Çirkin, 2019: 418). Tuvaca "küzüngü" diye adlandırılan ayna, şamanın hastayı iyileştirip iyileştiremeyeceğini öğrenmek için kullandığı araçtır. Küzüngü, daire şeklinde olup cilalanmış metalden yapılmıştır. İnanca göre şaman eşyaları içinde en kudretlisidir. Aynanın semavî menşei aslında onun demircinin yanından gelmesi mitine bağlıdır. Ayna, yalnız kehanet aracı değil, aynı zamanda hastalıkların toplandığı bir depodur (Bayat, 2015: 190-191). Aynalar, ruhların toplanma yeri -bir nevi hapsedikleri yer- özelliği göstermesi hasebiyle, şamanlar tarafından kullanılan en önemli sihri nesnelerden biri olmuşlardır. Özellikle aynanın kötü niyetli ruhlara karşı koruyucu gücü, yüzyıllar geçmesine rağmen toplumsal bellekte unutulmamış ve

canlı olarak yaşamaya devam etmiştir. Bundandır ki, Türk evlerinin çoğunda kapının hemen girişinde kullanılan vestiyerlerin üzerinde ayna bulunmaktadır. Şimdilerde arka planı unutulmuş, çoğunlukla bir dekor eşyası olarak kullanılıyor olsa dahi menşenin, eve girecek olan kimselerin kötü niyetlerine karşı bir savunma maksadına dayandığı fikrindeyiz. Yörede de hem gelin başlığı hem de düğün bayrağında aynanın aynı niyetlerle kullanılması, yüzyıllardır Şamanizm menşeli maksadın unutulmadığı ve farklı toplumsal gruplar içinde halen yaşadığını kanıtlar niteliktedir.

Düğün bayrağı üzerinde kullanılan kartal tüyü ve ayna gibi nesneler ile her ne kadar araştırmamıza ilgi çekici katkılar sağlamışsa da düğünde bayrak kullanımı, birçok Türk coğrafyasında başlı başına incelenmeye değer bir konudur. Türk topluluklarında, özellikle geçiş dönemlerinde ortak bir davranış kalıbına dökülmüş belli başlı olgular mevcuttur. Bu ortak davranış kalıplarına verilebilecek en belirgin örnek, yemek vermektir. Düğünlerde bayrak kullanımının da yemek verme gibi, bir “geçiş dönemi pratik ortaklığı” olduğu kanısındayız. Yemek vermenin, tarihsel süreçte ilk hangi geçiş döneminde ortaya çıkıp daha sonra bir ortaklığa dönüştüğünü tam olarak kestirmek güç olsa da ilk olarak ölüm törenleri ile başladığını varsaymak olası görünmektedir. Biz bu noktada, bayrak kullanımının da bir tür geçiş dönemi pratik ortaklığı olduğu fikrindeyiz. Zira bayrağın geçiş dönemi tören ve pratiklerinde kullanımına, ilk olarak şaman âyinlerinde ve ölüm merasimlerinde rastlamaktayız. İnan, 1914 yılında Carhlık şehrinde bir hastaya yapılan bakışı âyinini Malov’dan naklederken, âyin sırasında, bakışının “baş tuğ” üzerine beyaz, kırmızı ve gök renkli üç bayrak istediğini belirtmektedir (2000: 110). Bayrağın ölüm alâmeti olarak kullanımına ise, İbn Fadlan’ın İdil Bulgarlarının defin törenini tarifinde rastlıyoruz. Fadlan, yeni Müslüman olan Bulgarların, eski Şamanî defin törenlerini olduğu gibi devam ettirdiklerini ifade etmiştir. Tarife göre, ölünün çadırına bayrak asarlardı ve ölüyü mezara bayraklı araba ile götürürlerdi (İnan, 2000: 188). İnan’ın Kırgız-Kazakların matem alâmetleri ile ilgili yaptığı çalışmalarda, yaşlı çadırların üzerinde umumiyetle, kara bayrak âdetini müşahade ettiğini de görüyoruz. Yalnızca şehitler için yas alâmeti olarak beyaz bayrak kullanılmaktadır (İnan, 2000: 196).

Gerek ölü çadırına bayrak asılması gerekse ölünün mezara bayraklı bir araba ile götürülmesi hadiseleri, düğün evine bayrak asılması ve düğün alayının önünde bayraktarın düğün bayrağı ile yürümesi bize göre doğrudan özdeş olgulardır. Nasıl ki yemek verme hadisesi, zaman içerisinde tüm geçiş dönemi merasimlerinde görülür

hale geldi ise bayrağın bir alem olarak kullanımı da ölüm pratiklerinden düğün törenlerine doğru bir yayılım gerçekleştirmiş ve bir geçiş dönemi pratik ortaklığı haline gelmiştir.

### **3.1.2.3. Düğün**

#### **3.1.2.3.1. Gelin Alma/Gelin Getirme Sırasında Uygulanan Pratikler**

Yörede gelin ve damat giyimleri özellikle sıkı sıkıya korunan değerlerin başında gelmektedir. Bunun yanında birçok inanış ve pratik de kimi zaman yalnızca sembolik olarak varlığını sürdürmüş, kimi zaman ise ardındaki niyet ilişkileri ile canlı bir şekilde yaşamaya devam etmiştir. Düğün sırasında, inanç ve pratiklerin, belirgin bir biçimde hayata geçirildiği zamanlar olarak karşımıza, düğünün ilk ve son aşamaları çıkmaktadır: gelin alma ve gelin getirme anları. Gelinin baba evinden çıkışı ve erkek evine gelişi, Türkî coğrafyalarda düğün törenleri içinde birtakım ritüel, inanış ve pratiklerle en çok zenginleştirilmiş merasimlerin başında gelmektedirler.

Gelinin baba evinden çıkışı ve erkek evine girişi sırasında gerçekleştirilen pek çok pratik ve bunlara bağlı inanç sistemleri, çoğu kez iç içe geçmiş durumdadır. Bazı pratikler yalnızca gelin alma, bazı pratikler yalnızca gelin getirme sırasında uygulanırken bazı pratikler ise her iki anda da tatbik edilmektedir. Dikkatlerin gelinin üzerinde olması hasebiyle Şamanist Türklerden bu yana, düğün merasimleri esnasında gelin, birtakım sihri nesneler veyahut sihri mana taşıyan pratikler ile kötü niyetli ruhlara karşı korunmak istenmiştir. Örneğin, yörede yakın bir vakte kadar, gelin baba evinden çıkarken kapıda tüfek atılırken şimdilerde jandarmanın müsaade etmemesi sebebiyle bu pratik terk edilmiştir (KK1, KK3, KK4, KK10). Tüfek atma âdetinin, gelini kötü niyetlere karşı koruma maksadıyla gerçekleştirildiğinden, doğrudan demir ile ilgisi olduğu kanısındayız. Zira tüfek atmanın benzer şekilde bir tür kötü ruh olan al karısına karşı da kullanıldığı bilinmektedir. İnan, albastının tüfek sesinden korktuğunu ve lohusa “albastı” olur ise tüfek atmanın âdetten olduğunu kaydetmiştir (2000: 170). Ancak al karısı gibi kötü ruhlar zümresinden olanlar, tüfek ya da tüfeğin sesinden, demirci ile olan ilişkisinden ötürü korkar ve kaçarlar. Benzer uygulamaların, gelinin düğün yolculuğu sırasında nasıl ve neden gerçekleştirildiğini, Pervin Ergun da dile getirmiştir. Ona göre gelin göçü boyunca, yeni evine indiğinde ve gerdek sonrası göğö ok ve silah atılması, kötü ruhları kovma ve Tanrı’dan kut

dileme uygulamalarıdır (2010: 279). Kötü ruhları kaçırma maksadıyla atılan tüfeğin ardından geliştirilen bir diğer korunma yöntemi ise gelinin yüzünün örtülmesidir (KK4, KK7, KK10, KK14). Baba evinden çıkarken takılan başlığın üzerinden sarkan renkli tüller ile gelinin yüzü örtülmek suretiyle amaçlanan geline, kötü ruhlara karşı bir koruma sağlamaktır.

Gelinin yüzünün örtülmesi ve tüfek atılması, yalnızca gelin alma sırasında gerçekleştirilen uygulamalar statüsündedir. Bazı pratikler de vardır ki hem gelin alma hem de gelin getirme esnasında tatbik edilmektedir. Şamanist ve Müslüman Türklerin evlenme törenlerinde müşterek olan Şamanizm unsurlarından biri gelinin geldiği gün, başına saçı saçmaktır. Bu saçı, her devirde topluluğun istihsal ettiği en mühim mahsulünden olmuştur. Avcılık devrinde avın kanı, yağı ve eti, çobanlık devrinde süt, kımız ve hayvanların yağı, çiftçilik devrinde darı, buğday, muhtelif meyveler saçı olarak kullanılmıştır. Saçı, yabancı soya mensup olan bir kızın, kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi için yapılan bir kurban âyininin kalıntılarıdır (İnan, 2000: 167). Yörede, gelin baba evinden çıktığı sırada kendi babası, oğlan evine girerken ise damadın annesi ya da dedesi, gelinin başından evliliklerinin bereketli olması niyetiyle buğday savurur (KK3, KK4, KK11, KK16). Bir diğer saçı örneği ise, bir testinin içine şeker doldurulup, oğlan evine girerken gelinin bu testi kırmasının sağlanması şeklindedir (KK2, KK4, KK11). Testinin kırılması suretiyle şekerlerle gerçekleştirilen saçı, aynı zamanda çıkarılan gürültü ile de -tüfek atmak gibi- kötü ruhları uzaklaştırma özelliği taşımaktadır.

Çoğu zaman saçı, kötülüğü dokunabilecek ruhlara karşı, “haraç” niteliği taşıyan nesneler bütünüdür ve kansız kurban olarak değerlendirilmektedir. Şamanist Türklerde, kanlı kurbanların yanında kansız kurbanlar da oldukça önem arz etmektedir. İnan, kansız kurbanları zikrederken saçı (libation), yalma (ağaçlara ve şaman davuluna bağlanan paçavralar), tösleri/ongonları yedirme (ağızlarını yağlama), ateşe yağ atma ve şarap serpmeye gibi törenlerden bahseder (2000: 98). Kansız kurbanlardan biri olan saçı (libation), dinî bir terim olması hasebiyle bütün Türk boylarında müşterektir. Bu terim çok eski devirlerin mirası olacak ki Moğollarda dahi “saçu” şeklinde söylenir. Saçıya dini bir terim olarak “saçılga” yahut “çaçılga” da denilir. Saçı, her kavmin kendi emeğiyle kazandığı en kıymetli ve en mübarek saydığı nimetlerden biri olur (İnan, 2017: 55). Saçı uygulamasının bir

diğer örneğine Samsun'da rastlamaktayız. Şişman, Tuzaklı Köyü'nde düğün esnasında gelin alayının bir dereeden geçmesi gerekirse, suyun içine madeni para atılması gerektiğini kaydetmiştir. İnanış doğrultusunda bu uygulama, olası uğursuzlukların önlenmesine vesile olacaktır. Toybelen Köyü'nde ise gelin, güvey evine geldikten sonra, hane halkından bir miktar çivi ve kül alır. Böylelikle evdeki uğursuzluk dağılmış olur (Şişman, 1996: 566-567). Benzer bir uygulama Tahtakuşlar Mahallesi'nde de mevcuttur. Kapıların ahşap olduğu zamanlarda geline, oğlan evine geldiğinde içeri girmeden önce kapıya bir çivi çaktırırlarmış (KK3, KK8). Bekir Şişman'ın, Toybelen Köyü'nden aktardığı örnek ile ilgili “uğursuzluğun dağıtılması” motivasyonunun, yörede tespit ettiğimiz pratik için de geçerli olduğu kanısındayız. Zira çivi gibi demir menşeli nesnelerin kötü ruhlara karşı, uğur ve uğursuzluk anlayışı içinde kullanılması Şamanist Türklerden bu yana süregelen bir düşünce ve inanç biçimidir.

Evlilik merasimlerinde, gelin alma ve gelin getirme süreçlerindeki incelediğimiz kansız kurbanlardan başka, yörede kanlı kurban örneğine de rastlıyoruz. Gelin, genellikle düğünlerin üçüncü ve son günü olan pazar günü oğlan evine gelir. Bu sırada gelin eve girmeden hemen önce kapının kenarında girişte horoz kesilip kan akıtılır (KK3, KK4, KK5, KK11). Bazen de ertesi gün kız evinden sandıkla gelinin çeyizi geldiğinde, aynı şekilde kapının önünde kurban kesilmektedir. Bu pratiğin, dikkat çekici iki yönü bulunmaktadır. Biri kanlı kurban verilmesi diğeri ise kurbanın, gelin eve girmeden evvel kapı önünde kesilmesidir. Kansız kurbanların yanında, Şamanizm'de kanlı kurbanlar da oldukça geniş yer tutmaktadır. Çirkin, kanlı kurbanlardan bahsederken geyik, at, öküz, koyun ve keçinin ağırlıklı olarak tercih edilmekle birlikte, kuşlar da dâhil olmak üzere her türlü hayvanın, farklı ruhlara ve tanrılara kurban olarak sunulabileceğini söyler (2019: 347). Şamanizm'de gelin, yeni geldiği oğlan evinin iyeleri için bir yabancı konumundadır. Bunlardan biri de eşik iyeleridir. Gelin, eve girmeden hemen önce gerçekleştirilen gerek kansız kurban mahiyetindeki her türlü saç gerekse çeşitli kanlı kurbanlar, eşik iyeleri içindir. Eve yeni gelen kişinin, evin iyelerinin himayesine alınması ve onlar tarafından kendisine zarar verilmemesi adına bu tür uygulamalar Şamanist toplumlarda sıkça tatbik edilmiştir. Gelinin ocağa bir avuç tuz veya yağ saçması da bu niyetlerle, ocak iyesine yönelik gerçekleştirilen pratiklerdendir.

Türk gelini, yaratılışın başındaki ilk gelinin yeryüzüne inişini sembolize etmektedir. Kâinatı ayakta tutan hayat ağacını sembolize eden ve yaratılışın başında Umay'la birlikte cennetten gönderilen ağaçlar gelin göçünde, çeşitli şekillerde sembolize edilmektedir. Oklava, kepçe, gelin otağını oluşturan ağaçlar vb. ile ilgili uygulamalar, düğün davulu, ağaç bağışi gibi gelenekler, gelinin kaynanaya hediyesi olan ağaç motifli oyalı yazmalar, düğün türküleri, hayat ağacının ve Tanrı kutunun bakiyeleri olarak rehberlik etmektedir. Anadolu'da geline yolculuğa çıkarken oklava verilmesi, duvak açım törenlerinde oklava kullanılması ağaç kültü ile ilgili yaygın uygulamalardır. Yeni evine geldiğinde geline oklava kırdırılması da hayat ağacını simgelemektedir ve kutlu yolculuğun dönüşünü engelleme girişimidir (Ergun, 2010: 278). Burada zikredilen oklava, kepçe gibi nesneleri biz Tahtakuşlar'da gelin ile ilgili olarak iki farklı kullanımda tespit ettik. İlk kullanım, babasının evinden yüzü kapalı olarak çıkan gelinin duvağının sağdıcın annesi tarafından evereçle ya da oklavayla açılması şeklindedir (KK1, KK4, KK16). Diğer kullanımı ise gelin getirme sırasında karşımıza çıkmaktadır. Gelin damatla birlikte eve girerken eline oklava ve evereç verilmektedir (KK1, KK4, KK10). Evereç, oklava gibi ağaçtan imal edilen yassı biçimde ve yufka çevirmeye yarayan bir alettir. Ergun, gelinin göç yolundaki rehberliği kadar, bu yolun gizlenmesinde de kutsal ağacın kullanıldığını dile getirir. Örneğin Altaylılar, atın üzerinde götürdükleri gelinin iki yanını akağaç dalına gerilmiş perde ile kapatmakta, geline gideceği yolu ve güveyin evini göstermemektedirler (Verbitski, 1893: 102'den akt: Ergun, 2010: 278). Ağaç türevi olarak oklavanın yörede ilk kullanımına baktığımızda, Ergun'un bahsettiği ikinci işleve daha yakın olduğunu görürüz. Zira gelinin duvağını oklava ya da evereçle, erkek tarafından bir kimsenin -sağdıcın annesi- açtığını görüyoruz. Geline gideceği yolu ve güveyi hatırlatması bakımından, temsili olarak bu görevi üstlenmiş olması muhtemel görünmektedir. İkinci kullanımın ardındaki niyetler ise, kaynak kişiler tarafından açıkça dile getirilmiştir: "Bolluk, bereket olsun diye (KK1, KK4, KK10)."

Kalafat, Erzurum'da kısmetinin açılmasını isteyen kızların, güneş doğmadan oklavayı kibleye bakan çeşmenin oluğuna sokarak, kafiyeli ezgiler söylediklerinden ve bu uygulamada yer yer oklavanın yerini süpürge de aldığından bahseder. Ayrıca Lenkeran Talişleri'nde gelin kızın çeyizine un eleği ve ekmek kırıntılarının dökülüp, çiğnenmesini önlenmekte kullanılan sofrâ bezinin yanı sıra muhakkak süpürge de konulduğunu söyler. Süpürge ve oklava arasında, "bereket" üzerinden bir

bağlantı kurabilir miyiz sorusunu soran Kalafat, hipotezini oklavanın hâlihazırda bereketi temsil ettiği düşüncesi üzerine kurmuştur (2009b: 44, 47). Kaynak kişilerimiz de, uygulamanın bolluk ve bereket temennisi ile hayata geçirildiğini dile getirmişlerdi. Aileler, yeni çift için bolluk ve bereket dileklerinin gerçekleşmesini sağlamak maksadıyla, ağacı sembolik olarak temsil edecek oklava ya da evereç gibi nesneler kullanmış, bu yolla maksatlarını somutlaştırmışlardır.

Gelin getirme sırasında, ağaç kültüyle bağlantılı olarak karşımıza çıkan bir diğer uygulama, Ergun'un da bahsettiği "ağaç bağışlama" pratiğidir. Bu pratiğe, aynı şekilde "baş yülüme" bölümünde de değinmiştik. Yine yörede, evlilik merasimleri sırasında gelin, damat evine gelirken araçtan inip hemen erkek evine girmez. Karşılığında damadın babası geline bir yer, bir toprak parçası ya da zeytinlikten birkaç ağaç bağışlar. O toprak artık mirasa girmez, ekiliyse mahsulü de toplanmaz (KK3, KK7, KK16, KK24). Pratiğin, Şamanist Türklerden bu yana devam ettiği aşikârdır. Değişen dinî kabuller ile "mübarek" ve "kutsal" anlamlarını karşılar hale gelen "ıduk" uygulaması, hayvan salıvermek şeklinden ağaca doğru bir dönüşüm göstermiştir. Ancak bu değişim yalnızca göstergesel olup pratiğin bağlamı değişmemiştir. Nasıl ki saç, toplumların ekonomik yapısı ile birlikte şekillenmiş ise ıduk uygulamasının da bu şekilde biçim değiştirdiği malumdur. İduk pratiğinin Şamanist inanç dünyasındaki arka planı unutulmuş, ancak uygulama biçimsel olarak yörede yaşamaya devam etmiştir. Bu yönüyle, tam anlamıyla olmasa dahi sembolik olarak yaşayan bir değer şeklinde kategorize etmek yerinde olacaktır.

#### **3.1.2.3.2. Evlilikle İlgili Diğer İnanış ve Pratikler**

Evliliği, barındırdığı pek çok tören, inanış ve uygulamaları, düğün öncesi ve düğün esnasında gerçekleştirilenler olmak üzere iki ayrı bölümde inceledik. Gerek düğün anına kadar kız ve oğlan tarafına düşen yükümlülükler - tarafların hazırlıkları- gerekse düğün sırasında ve sonrasında gerçekleştirilen pratikler, toplumsal bellekte pek çok inancı ve inanç motiflerini barındırmaktadır. Hazırlıklar ve düğün bölümlerinde kategorize edilemeyen bazı inanç ve uygulamaları ise bir başlık altında toplamayı uygun gördük.

Gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde, evlilikle ilgili yakın zamana kadar uygulanan; ancak son altmış yıldır köyün nüfusunun da artışıyla değişime uğrayan ve zamanla terk edilmiş olan bir pratik tespit edilmiştir. Kaynak kişilerimizden yaşça

daha büyük olan KK17, kendi gençlik zamanlarında, üç günlük düğünün bitmesinin ardından, gelinin ertesi sabah kalktığında su dolu bir ibrikle tüm köyü dolaşıp; herkesin eline su döktüğünü dile getirdi. Yaşça daha küçük olan KK16 ise kendi gençlik zamanında, gelinlerin ertesi sabah ibrikle sadece bayraktar ve kâhyasının eline su döktüğünü; hatta bu kişiler uyuyor ise kaldırılıp, gelin tarafından muhakkak eline su döküldüğünü ve bu su ile kişilerin el ve yüzlerini yıkadıklarını dile getirdi. Uygulamanın, su kültü ile bağlantılı olduğu görüşündeyiz.

Evlilik ve gelin olguları çevresinde, su kültü ile ilişkili farklı coğrafyalarda daha başka pek çok pratiğe rastlanmaktadır. Örneğin; gelin evden çıkarılırken su dökülmesi, oğlan evinde içeriye alınırken gelinin su dolu testiye kırması, ocak başına kadar su dökerek gitmesi de gelin göçü sırasında, su kültürünün önemine işaret eden diğer pratiklerdir (Ergun, 2010: 277). İnan, Başkurlarda gelinlerin kayınbabanın içtiği pınar, ırmak ve göl sularına gümüş paralar ile saçı yaparak “selam” verdiklerinden bahseder. Bu tören, bir koca karının rehberliği altında yapılmakta ve adına “su gösterme” denilmektedir. Başkurtçada adı “hu köründürüü” şeklindedir (2000: 166-167). İnan’ın bahsettiği örnekte kayınbabanın içtiği su kaynaklarına saçı yapılması, şüphesiz ki ailenin içine yeni gelen bir yabancı konumdaki gelinin, su iyesi tarafından tanınması, kabul görmesi adına gerçekleştirilmektedir. Su kültü ve ailelerin koruyucu iyeleri ile ilgili benzer pratikler, zamanla farklılaşarak bugün karşılaştığımız örnekleri oluşturmuştur.

Türk toplumlarında gelin olmak, erkek tarafının soyadının alınması ile başlayan yeni bir aileye mensup olma yolcuğudur. Soyadın değişmesi, etiket olarak yabancılığı kaldıracak ilk hamledir. Farklı bir aileye mensup olan kadın, evlilik ile birlikte erkeğin ailesine intikal etmiş olur. Tüm bu aidiyet kavram ve düşüncelerinin temelini, Şamanist Türklerdeki aile fikrinde bulmak mümkündür. Şamanizm’de aileye yeni katılacak olan kişi ya da kişilerin mensubiyet sorunsalı kişi kökenli değil, ailenin koruyucu ruhları olan birtakım ataların ruhu ve eşik, ocak, su iyeleri gibi ruhlar zümresi ile alakalı idi. Gelinin aileye kabulü ise, bu ruhlar zümresine birtakım saçılar gerçekleştirerek mümkün hâle geliyordu. Aileye yeni mensup olan kişi için birçok şeyin tabu sayılması da bu inanç sisteminin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yörede de benzer tabular yaşamaya devam etmektedir. Daha önce yörede, düğünlerin cuma günü başlayıp, pazar günü sona erdiğini dile getirmiştik. Pazar akşamı gelin, erkek evine geldiğinde bir iki gün, kayınbabasıyla



konuşmamaktadır. Ne zaman ki kayınbabası geline, tarladan bir parça ya da bir ağaç bağışlar, gelin ondan sonra konuşur (KK3, KK16, KK17, KK18). İnan, kocasının ve onun soyuna mensup erkeklerin adını söylemek, büyükbaba çadırının ocağından yukarıya geçmek, muayyen bir zaman içinde kayınbaba ve kayınbiraderleriyle, hatta ihtiyar kadınlarla bile konuşmanın gelinler için yasak sayıldığından bahseder. Bu âdetlerin menşei nasıl izah edilirse edilsin, İnan'a göre, çok eski Şamanizm inançlarıyla ilgilidir (2000: 167). Aileye yeni katılan gelin için, pek çok davranışın tabu olması da bizce, aile iyeleri kavramıyla açıklanabilir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Şamanizm'de aileye yeni katılan kişinin ev iyelerince tanınması ve kabul görmesi adına birtakım saçılar gerçekleştirilmekteydi. Yeni gelen kişinin, bu iyelerce kabul görmesi belli bir süreyi bulabilirdi. İyeler tarafından henüz varlığı tanınmamış, kabul görmemiş olan gelinin; bu iyelerden gelebilecek olan zararlara karşı korunması maksadıyla, evdeki varlığının tesirinin azaltılması adına geliştirilen birtakım pratikler, zaman içerisinde gelinler için birer tabu haline dönüşmüştür.

Evlilik, gençler açısından çoğu zaman, ana-baba evinden ayrılıp; rüştünü ispat edebildikleri bir dönüm noktası olma özelliği göstermektedir. Kaynak kişilerle gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde, ailede birden fazla erkek çocuk varsa, büyük olanların evlendiklerinde ayrı bir ev kurdukları; en küçük olanın ise baba ocağını devam ettirmek adına evlendiğinde ayrılmayıp, ana-baba evinde kaldığını öğrendik. Ayrılan büyük kardeşlere geçimlerini sağlamaları için tarlalardan küçük bir pay verilmekte ve adına da “yağlık” denilmektedir. Geri kalan tarla ile ise küçük oğul ilgilenmekte ve baba evinde yaşayan kişiler (anne, baba, küçük oğul, gelin, çocuklar) geçimi bu şekilde sağlanmaktadır (KK3, KK8, KK16). Bu şekilde büyük çocukların evden ayrılıp, ana-babanın ve evin, en küçüğe kalması eski bir Türk âdetidir. Bu inanç ve uygulama, Türk kültür coğrafyasından Rumeli'de de yaşamaktadır. En küçük çocuk hanede kalıp, anneye ve babaya bakmaktadır. Kafkasya ve Anadolu'da da bu kişileri tanımlamak için kullanılan “ocağı tütüren oğul” deyimini mevcuttur (Güngör'den akt: Kalafat, 2011: 145). Ögel, küçük oğlun durumunun, Türk mitolojisinde ve töresinde önemli bir rol oynadığını dile getirmiştir. Küçük oğlan, baba ocağını devam ettiren bir Ot-Tegin olduğu gibi, babasının malına sahip çıkan da odur. Bahaddin Ögel'in aktardığı ve konuyla ilgili olan bir Yakut efsanesi ise şu şekildedir:

Büyük bir şamanın annesi, çocuğunu doğurmadan önce güzel bir rüya görmüş. Rüyasında büyük ve güzel bir çayırılık içinde bulunuyormuş. Güneşin ışıkları ile pırıl

pırlı aydınlanan bu çayırılığın ortasında, üç kırmızı çam ağacı varmış. Kadın, bu ağaçlara yanaşmış ve bu yuvalardan en küçük olanını almış. Yuveyı alır almaz da karnında bir çocuğa gebe kalmış... (2014: 648).

Ögel'in aktardığı Yakut efsanesinden ve ele aldığımız tüm örneklerden de hareketle, Türk mitolojisinin ve inanışlarının, Türk toplumlarının yaşam biçimini ve töreleri, ne denli etkilediğini net biçimde görmek mümkündür.

Türkler, tarih sahnesinde görüldükleri ilk andan bugüne kadar birçok dini benimsemiş, oldukça geniş coğrafyalara yayılmış ve pek çok farklı kültürle sürekli bir dirsek teması halinde bulunmuşlardır. Bu durum ise, Türk kültürünün çok katmanlı ve girişik bir yapıya sahip olmasını sağlamıştır. Türk kültürüne ait törenlerden giyim eşyalarına, anlatılardan zanaat tercihlerine kadar birçok olgu, bu katmanlı yapıyı sergilemektedir. Toplumsal ya da bireysel olarak ayırmaksızın tüm kültürel değerler, Türklerin; tarih yolculukları sırasında yaşadıkları değişimlerin birer sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Her değişim, toplumsal hayata dair her olguyu aynı biçimde ve aynı oranda etkilememiştir. Örneğin yaşanan coğrafyanın değiştirilmesi, ekonomik yapıdaki değişimler ve modernleşme; dini tercihlerin değişmesinin evlilik üzerindeki etkilerine oranla, evlilik ile ilgili pratik ve inanışları daha fazla etkilemiştir. Bu durum, evlilik merasimleri çevresinde teşekkül eden birtakım inanış ve pratiklerin, İslâmiyet'e geçiş ile büyük oranda terk edilmeyip, yaşatılmaya devam edilmesini sağlamıştır.

### **3.1.3. Ölümle İlgili İnanış ve Pratikler**

Geçiş dönemlerinin sonuncusu olarak incelemeye aldığımız "ölüm" hadisesi ile ilgili bölgede gerçekleştirilen pratikler ve buna bağlı inanışlara, doğum ve evliliğe oranla daha korumacı (konservatif) davranılmıştır. Toplumun farklı bir dine geçişiyle birlikte, yeni dinin öğretilerine göre bir dünya ve ahiret tasavvurunun kabul edilip toplumsal yaşamın zaman içerisinde buna göre düzenlenmesi beklenirken Türkler, din değişiminin en etkili olmasını umduğumuz alanlardan biri olan "ölüm" ile ilgili en eski pratik ve inanışlarını, kabul ettikleri bütün yeni dinlere taşımışlardır. İnan, Türklerin asırlar boyunca türlü dinlere girip çıkmalarına rağmen, eski dinî geleneklerinin, bütün Türklerin manevî hayatlarında derin izler bıraktığını dile getirmiştir (2017: 60).

Tahtacılarla ait pek çok kültürel öge saptayıp, kayıt altına almış ve konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuş olan Yörükân'ın tespitlerinden biri cenaze törenleri ile ilgilidir. Yörükân, yoğ merasimine müteferrik bütün ananelerin

Tahtacılar da mevcut olduğunu ileri sürer. Cenazenin eşyası kabre konur, aynı veçhile kurban kesilir, ziyafet verilir, kabre taş dikilir, taşa oymağın damgası çizilir (2014: 74). Yörükan'ın bahsettiği uygulamalara, birçok Türk coğrafyasında rastlıyoruz. Özellikle yoğ/yuğ törenleri ve ahrete dair inanış ve pratiklerin, Şamanist Türklerde ve hâlihazırda başka dinlere mensup olan Türklerde dahi, canlılığını koruduğunu biliyoruz. Örneğin, Hakas Türklerinin mevcut dünya görüşüne göre ölüm; bir insanın varoluşunun devam ettiği, ölüm sonrasında gittiği ya da ruhunun ulaştığı öteki âleme geçiş olarak algılanmaktadır. Bununla ilgili olarak inançsal gelenekte, söz konusu yolculuğa çıkacağı düşünülen ölmüş kişinin yanına, öbür dünyada ihtiyaç duyabileceği eşya ve gıda maddelerinin konulması gibi uygulamalar vardır (Kızlasov, 1993: 399'tan akt: Davletov, 2019: 75). Arkeolojik kazılar sonucunda tespit edilen kurganlar, bu durumun açık göstergeleridir.

Yörükan, Türk Şamanlığında ibadeti, toplu icra edilenler ve bireysel icra edilenler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Şamanist Türklerin asıl dinî ibadetlerini, cemaat halinde gerçekleştirdikleri resmî âyinler olarak değerlendirmiştir. Bu âyinlerden biri de yoğ/yuğ âyindir. Bu merasim, Şamanlığın yaşadığı yerlerde yaşamaktadır. Bazen bu merasime kam da müdahale eder ve cenazenin ruhunu, ataların bulunduğu göklere çıkarmak için cenaze önünden giderek dualar okur (2014: 65-73). Şamanizm'de, ölümün ardından gerçekleştirilen birçok pratik, ölüm sonrasına dair olan inanışlar çerçevesinde şekillenmiştir. Ölen kişinin ruhunun öldükten sonra ne olacağı, nereye gideceği, Şamanizm'deki üçlü dünya tasavvuruna göre değerlendirilmiştir. Bu inanç üzerine de ölen kişinin bu dünyayı artık terk etmesi ve kendi tarafında rahat bir yaşam sürmesi için birtakım törenler, telkinler ve pratikler hayata geçirilmiştir. Örneğin, Hakaslardaki bütün anma törenleri, ölen insanı anmaktan ziyade, ölenin ruhunu öbür dünyaya uğurlama ve geri dönmesini engellemekle ilgilidir. Söz konusu bu törenler “ibirig”, yani ateşin etrafında üç kez dolaşma biçiminde uygulanan inançsal bir pratikle ve ateşin söndürülmesiyle son bulmaktaydı (Butanayev, 1998: 222'den akt: Davletov, 2019: 78).

Yörede gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde, kaynak kişilerin ölüm çevresinde teşekkül eden inanış ve pratikler ile ilgili oldukça korumacı olduklarını müşahade ettik. Defin anının, öncesi ve sonrasının, birçok merasim ve pratikle zenginleşmiş oluşu ve Şamanist Türklerden bugün bölgede yaşayan Müslüman Türklere kadar

yaşatılmaya devam edişi bölge halkının konservatif tavırlarının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3.1.3.1. Defin Öncesi Pratik ve İnanışları

Ölüm, defin ve cenaze gibi hususlara geçmeden evvel belirli sağlık problemleri ya da ilerleyen yaş gibi doğal sebeplerin dışında, yörede birinin öleceğini düşündüren hususların neler olduğu üzerinde durulmuştur. Görüşmeler sonucunda elde ettiğimiz veriler neredeyse bütün Türk coğrafyalarında benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır. Yörede, gece vakti karga, baykuş, puhu kuşu, çobanaldatan kuşu ve horozun ötüşü ya da köpek ulumaları, köyden birinin öleceği şeklinde yorumlanmaktadır. Özellikle puhu kuşu ve çobanaldatan kuşunun sesinin çok rahatsız edici olduğu ve bu ses duyulduğunda köyden muhakkak cenaze çıktığı dile getirilmiştir. Bir diğer inanış ise gece iki tane karga yan yana ötüyorsa, bir çiftin öleceğinin düşünülmesidir (KK3, KK4, KK9, KK11, KK17).

Genel olarak hayvanların gece çıkardığı sesler üzerine kurulu olan bu inanışlar, birçok Türk boyunda benzer şekilde tezahür etmektedir. Bu inanışların menşeyini ve nasıl ortaya çıkmış olabileceklerini araştırmak için evvela inanışlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durmak gerekmektedir. Ölümü çağrıştıran bu inanışların ortak yönünün, “gece vakti bir ses duymak” olduğunu söylemek mümkündür. Bu ses, genel olarak beklenmediktir -gece vakti horozun ötüşü gibi- ve hayvan sesi üzerine temellenmiştir. İnanıştaki değişkenler ise hayvanların türleri ile ilgilidir: horoz, karga, baykuş, çobanaldatan kuşu, puhu kuşu ve köpek gibi. Bir inanç üzerindeki değişkenler, şüphesiz ki öylesine ortaya çıkmamaktadır. Bu sebeple inceleme ve değerlendirmeye geçmeden önce değişkenleri de kendi içinde gruplamakta fayda vardır. Değişkenler arasındaki baykuş, puhu kuşu ve çobanaldatan kuşları gece avlanan kuşlar arasındadır. Ötüşleri son derece gizemli olmakla birlikte, kaynak kişilerimiz puhu kuşunun ötüşünün son derece rahatsız edici ve insanı huzursuz eden bir sesi olduğunu dile getirmişlerdir (KK4, KK9, KK11). Çobanaldatan kuşlarının ise ısığa benzer bir ötüşü vardır ki insanda “biri tarafından çağırılıyormuş hissi” yaratır. Karga, horoz ve köpekler ise gece uyku haline geçen hayvanlardan olup bunların sesinin gece duyulması beklenmedik bir olay olarak yorumlanır. Yerleşim yeri ister köy ister şehir olsun bütün Türk boylarında, “ölüm çağrıştıran” hayvanlar olarak karşımıza genellikle yukarıda grupladığımız hayvan türleri çıkmaktadır. Peki, bu hayvanların uğursuz olarak nitelenmesinin sebebi nedir?

Türk kültür dünyasında henüz menşesine inilmemiş, başlangıç noktası irdelenmemiş herhangi bir inanış ya da pratiği çözümlemek gerektiğinde hem mana düzleminde hem de göstergesel bir bağlantı bulunana kadar, geriye doğru gitmek gerekmektedir. Bu durumda “ölüm”ü çağrıştıran bir inanışın köklerini, en eski Türk inançlarında aramak çok da yanlış olmasa gerektir. Bu bölümde, ilk olarak, bahsi geçen hayvanların eski Türk inançlarındaki yerleri tespit edilecek, ardından “gece duyulan beklenmedik ses”in neden ölümü çağrıştırdığı izaha çalışılacaktır.

İncelememizde, karga/kuzgun, horoz ve köpeğin Türk mitolojisindeki yerinin anlaşılması bakımından; Anohin’in tespit etmiş olduğu, Altaylılar ait insanın ve yerin yaratılışına dair mitini, doğrudan aktarmayı uygun buluyoruz.

Üzerinde yaşamakta olduğumuz yere Altaylılar çın yer (gerçek yer) demektedirler. Bu yerin altında bir yer daha vardır ki, orada sonsuz karanlık hâkimdir. Orası altıngı oroon (alt dünya) veya alıs yer (uzak, irak yer)’dir. Gerçek yer, şu an, varlığının ikinci aşamasını yaşamaktadır. Altaylılar ikinci aşamanın başlangıcını tufan (yayık)a dayandırmakta ve bununla ilgili olarak şunu anlatmaktadırlar: Tufanın olacağını ilk olarak demir boynuzlu gök (tüylü) bir teke (temir müüstüü kök-tekke) haber vermişti. Gök teke yedi gün boyunca kudurmuşçasına meleyip koşarak yeryüzünü dolaşmış. Yedi gün deprem oldu. Yedi gün dağlar ateş püskürdü. Yedi gün yağmur yağdı. Yedi gün fırtına oldu ve dolu yağdı. Yedi gün kar yağdı. Bundan sonra soğuklar başladı. Yedi kutsal kardeş vardı. Bunlar tufan olacağını bildiler. Onların en büyüğü Erlik, diğeri ise Ülgen idi. Ülgen’e üstün tanrısal yetenekler verilmişti ve o nomçı (kitapçı) olarak bilinmekteydi. Kardeşler bir kerep yapmışlar ve bu gemiye her cins kuş ve hayvandan birer çift almışlar. Tufan sona erdiğinde, Ülgen gemiden bir horoz (takaa) salıvermiş. Ama horoz soğuktan ölmüş. Sonra bir kaz göndermiş. Kaz gemiye geri dönmemiş. Ülgen üçüncü kez kuzgunu (kuskun) göndermiş. Kuzgun da geri dönmemiş, çünkü leş bulup yemeye başlamış... Yedi kutsal kardeş gemiden çıkmışlar. Ülgen hikmetli kitap olan nom yardımı ile insan yaratmaya başlamış. Altın fincan içine gök çiçek (kök çiçek) koymuş. Büyük kardeşi Erlik bu çiçeğin bir parçasını çalmış ve o da bir insan yaratmış. Ülgen kardeşine öfkelenmiş ve: “Senin yarattığın halk kara kayış kuşaklı kara kavim olsun!” (Kara kayış kurluu, kara albattı polzın senin yayagan albattın!) diyerek onu lanetlemiş. Sonra: “Benim yarattığım ak kavim güneşin doğduğu, senin yarattığın kara kavim ise güneşin battığı yere gitsin” demiş. Ülgen insan vücudunu yarattıktan sonra yüce tanrı olan Kuday’a yarattıkları için can istemeye kuzgunu göndermiş. Kuzgun da gökyüzüne uçup gitmiş. Kuday kuzguna Ülgen’in istediği canları vermiş. Kuzgun onları gagasıyla sıkıca tutup geri yola koyulmuş. Yol uzunmuş, kuzgun da acıkmış. Kuzgun yeryüzünde uçarken bir deve leşi görmüş. Açlık onu leşe doğru çekmekteymiş, ama o dayanmış ve leşin yanından geçerek yoluna devam etmiş. Neredeyse açlığını unutuyormuş, ama birden bir at leşi ile karşılaşmış. Açlık daha da kuvvetli hissettiriyormuş kendini. Lakin kuzgun bu leşi de geçmiş, ancak gücünün azalmaya başladığını fark etmiş. Kuzgun, yorgun kanatlarını gererek uçmaya devam etmiş ve üçüncü leşle karşılaşmış. Yerde yatan bir inek leşinin mavi gözleri kuzgunu öylece cezbedip kendine çekmekteymiş ki, işte o an kuzgun kendini tutamamış ve sevinçten: “Ah! Ne güzel gözler!” diye bağırmaya başlamış. Gagasındaki canlar düşmüş ve çamlar, sedirler, akçamlar, ladin ağaçları, ardıç gibi iğne yapraklılar ormanının üstünde dağılmış. Bundan dolayı bu ağaçlar kışın da yazın da yeşerir olmuş. Kuzgun gökyüzüne giderken Erlik gece yarısında yeraltından çıkıp dünyayı ziyaret

etmiş. O, yer üstünde yeni bir saray (örgöö) görmüş ve sessizce ona sokulmuş. Saray Ülgen'in yarattığı insan vücutları ile doluymuş. Ülgen, Erlik'ten şüphelenerek saray kapılarının yanında muhafız olarak bir köpeği bırakmış. Eski zamanlarda köpeklerin tüyü yokmuş ve onlar insan gibi çıplak (tüysüz) imişler. Erlik köpeğe şöyle demiş: “Benim saraya girmeme izin ver, ben de karşılık olarak sana nekey (eski kürk) vereceğim. Artık üşümeyeceksin. Ve öyle bir yem vereceğim ki bir ay boyunca acıkmayacaksın.” Köpek de bu sözlere kanıp Erlik'i saraya bırakmış. Sarayda bulunan bütün cesetlere Erlik kendi canını üflemiş ve “bunların hepsi benim olacaktır” demiş. Vücutlar dirilmiş. Bunların arasında çocuklar, delikanlılar, kızlar, adamlar, kadınlar ve ihtiyarlar da varmış. İşte böylece yeryüzünde insanlar ortaya çıkmış (2006: 19-21).

Anohin'in tespit ettiği bu yaratılış mitinde horoz, kuzgun/karga ve köpek Ülgen'i hayal kırıklığına uğratan, işlerini aksatan ve sorun çıkaran hayvanlar olarak ele alınmışlardır. Horoz dayanıksızlığı, kuzgun/karga aç gözlülüğü ve köpek de kendisine verilen göreve sadık kalamaması ile Ülgen'i yüzüstü bırakmışlardır. DLT'de de üç farklı atasözünde ve bir de şiirde kargadan bahsedilmiştir: “Bir karga birle kış kelmes.”, “Karga kâzka ötgünse butı sınır.”, “Karga karısın kim bilir kişi alasın kim tapar.” şeklinde üç atasözünde kargaya rastlarken, Kaşgarlı'nın iki mısra olarak verdiği bir şiir örneğinde de karganın yer aldığını görüyoruz: “Karga kalı bilse muñın ol buz sokar, awçı yaşıp tuzak tapa mañke yakar” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 116, 184, 241). Horoz, karga ve köpek üçlemesinde ulaşabildiğimiz veriler ve “ölüm”ü çağrıştırmaları bakımından, kuzgun/karga'nın daha öne çıktığını görüyoruz.

Altay-Sayan Türklerinin şaman geleneğinde, ak şamanlar ve kara şamanlar bağlantılı tasavvur edildikleri bölgeye (gökyüzü ya da yer altı) göre ayrılmakla birlikte, alakalı bulundukları bölgeleri de renk sembolizmi ile temsil etmekteydiler. Fuzuli Bayat, Basilov'dan aktardığı bilgilerde yeraltı yolculuğuna çıkan şamanın elbisesinin de davulunun da kara renkli olduğunu ve başlığına da karga tüyleri taktığını belirtir (Basilov, 1984: 196'dan akt: Bayat, 2015: 137). Yer altı yani ölümlerin mekânına doğru bir yolculuğa çıkan şamanın başlığında karga tüyleri kullanması karga-ölüm ilişkisi bakımından dikkat çekicidir. Karganın ölümle bağdaştırıldığı bir diğer örneğe Tuvalarda rastlamaktayız. “İye Kıl”, şamanın, başka şamanları öldürmek için gönderdiği hayvan koruyucusudur. Bu hayvanlar boğa, ayı, kurt vb. olabilir. Şaman bu şekilde, kendi ruhunu (kutunu) bir hayvana aktarmış olur. Tuva şamanlarının “İye Kıl”ı kargadır. Nitekim Tuva şaman inancına göre kuzgun (karga), şamanın müracaat ettiği ve ruhlarla şaman arasında alaka kuran kutsal hayvandır (Bayat, 2015: 148). Tuvalarda kuzgun/karga, her ne kadar şamanın koruyucu hayvan ruhu olsa da; öte yandan şaman, başka şamanlarla giriştiği

mücadelede galip gelmek adına iye kılı olan kuzgunu/kargayı, göndermektedir. Bu durumda çoğu zaman, kuzgunun/karganın gelişi diğer şaman için ölüm alâmeti demektir.

Ölümü çağrıştıran değişkenlerden gece avlanan baykuş, çobanaldatan ve puhu kuşları kaynak kişilerin dile getirdikleri üzere, rahatsız edici ötüşleriyle, yörede ölümle bağdaştırılan kuşlar arasındadırlar. Baykuş ve puhu kuşu, Şamanizm’de, şaman giyiminin bir parçası olarak karşımıza çıkan hayvanlardır. Özellikle şaman başlıklarının üzerinde bazı kuşların tüyleri bulunur, genellikle baykuş ve puhu kuşu tüyleri dikilirdi. Bazı Teleüt şamanları, başlıklarını bir kahverengi baykuş derisinden yaparlar ve hayvanın kanatlarını bazen de başını süs olarak bırakırlardı (Prokofyeva, 2014: 63-64’ten, Eliade, 2006: 185-186’dan akt: Çirkin, 2019: 415). Şaman giyiminde puhu kuşu tüylerinin kullanımını ise İnan bizzat müşahade etmiştir. İnan, bir baksının Türkistan’da, Sarısu ırmağı yakınlarında, Naymanlar yaylasında, yaptığı bir âyine şahitlik ettiğini anlatırken, bu baksıdan şu şekillerde bahseder: “Tepesinde ‘aydar’ı (perçemi), külahında puhu kuşunun tüyleri vardı. Kopuzu da puhu kuşunun tüyleriyle süslenmiş idi.” (2000: 113).

Bazı hayvanlar en eski anlatılarda ve inanışlarda bile olumsuzlanmakta bazı hayvanlar ise doğrudan ölümü çağrıştırmaktadır. Ancak bu hayvanlar, ölümle ilgili inanışın değişkenlerini oluşturmaları bakımından ikincil derecede önem arz etmektedir. İnanışlar arasındaki ortak özellik olan “gece vakti beklenmedik bir ses işitmek” ise bizce birincil değerdir ve ölümle ilişkilendirilecek olan bu sesin bir hayvanla özdeşleştirilmesi de tarihin oldukça eski bir devrinde gerçekleşmiş görünmektedir. Zira hayvanların ölümle ilişkilendirildiği bir atasözünü Kaşgarlı Mahmut, kayıt altına almıştır. DLT’de “*üşkür-/üşkir-*” başlıklı maddenin açıklamasına yönelik verilen örnek atasözü şu şekildedir: “Us üşkürse ölür”. Bahsedilen “us”, akbaba ismiyle bilinen kuş olmakla birlikte yine DLT’de “us”un karşılığı, hem akbaba hem de kerkes şeklinde verilmiştir. Atasözünün açıklaması ise şu şekilde yapılmıştır: “Kerkes kuşu insanın yüzüne doğru ısıklık çalarsa o insanın öleceğine işarettir; uğursuzluk sayılır” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 108). Atasözünün kayıt altına alındığı yıllar göz önünde bulundurulacak olursa, birtakım hayvanların ölümle ilişkilendirilmesine dair inanç bundan çok daha eskiye dayanmaktadır. Zira halk arasında yaşamakta olan bir inancın, atalar sözüne dönüşmesi için uzunca bir vakit söylenegelmesi gerekmektedir.

Bazı hayvanların seslerinin, gece vakti duyulduğunda ölüm ile ilişkilendirilmesi inancı görüldüğü üzere oldukça eski vakitlere dayanmaktadır. Bu inanışların, değişkenleriyle birlikte de olsa bir tek ortak özelliği bulunmaktadır: Gece vakti işitilen beklenmedik bir ses. Bu sesin, birtakım hayvanlarla ilişkilendirilmeden evvel kime ya da neye ait olduğu ve gece vakti duyulan sesin neden ölümle bağdaştırıldığı ise bizce inanışın çıkış noktasını oluşturmaktadır. DLT’de, “*tiki*” kelimesinin anlamı “geceleyin işitilen patırtı” olarak verilmiş ve şu şekilde açıklanmıştır: “Türkler şöyle inanırlar. Yılda bir gece ölümlerin ruhları toplanıp yaşadıkları ve ömürlerini geçirdikleri yerlere giderler. Akrabalarını ziyaret ederler. Geceleyin o patırtıyı işiten ölür. Bu, Türkler arasında meşhurdur” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 447). Şamanist Türklerdeki ahiret inanışı ile ilgili gerçekleştirdiğimiz araştırmalarda, ölümden sonra ruhun nereye gideceğine dair aktarılan bilgiler, zaman zaman farklılık göstermektedir. Çoğu yerde, kötü kimselerin Erlik’in diyarında kalıp ona hizmetkâr oldukları, iyi kimselerin ise göğe doğru yol aldıkları ve ruhun her hâlükârda orta dünyayı terk ettiği bilgileri yer almaktadır. Bazı inanışlarda, yalnızca şamanların ruhu ölümden sonra orta dünyada kalabiliyorken, bazılarında iyi insanlar da bir süre yeryüzünde kalıyor, kötü kimseler ise Erlik’in diyarına girip çıkıyor ve insanlara fenalık edebilmek adına yeryüzünde dolanabiliyor. İnsanların ruhunun, yeryüzünü terk etmemiş olma ihtimaline karşı geliştirilecek olan her türlü inanç, içinde az da olsa korku barındıracaktır. Çalışmamızın ilerleyen safhalarında bu tür korkulara karşılık olarak daha başka ne gibi inanç ve pratikler geliştirilmiş olduğunu da ele alacağız. Bu noktadan hareketle, Kaşgarlı Mahmut’un aktardığı ölüm ile ilgili bu inanış, ölmüşlerin ruhları ve onların yeryüzünde bulunuşları ile bağlantılıdır. Bu inanç, “gece işitilen beklenmedik bir ses” ile ölüm arasındaki bağı korumak suretiyle kendinden çok da uzak olmayan bir zaman diliminde, sesin kaynağı olarak birtakım hayvanlarla ilişkilendirilmeye başlanarak değişime uğratılmıştır. DLT’de kayıt altına alınmış oluşu ile takip edebildiğimiz, ölümle ilk olarak ilişkilendirilen kerkes kuşunun yerini ise zaman içerisinde Şamanizm’de, şaman efsane ve mitlerinde belli arka planı olan birtakım hayvanlar almışlardır.

Ölümü düşündüren alâmetlerin ardından inceleyeceğimiz inanışların bir kısmı, “su kültü” ile bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yörede birinin vefat edeceği anlaşıldığında yanından ayrılmayıp kişiye su verildiği dile getirilmiştir (KK4, KK9,



KK11). Su ile ilgili karşımıza çıkan bir diğer pratik ise mevtanın yıkıldığı suya kadınların üç sefer ellerini daldırıp yüzlerine sürmeleridir (KK11). Vefat etmek üzere olan kişinin fiziksel acısına bir parça deva olma, içini ferahlatma maksatları ile gerçekleştirilen su verme eyleminin, aynı zamanda ruhun öte dünyaya intikalinde bir gecikme olmaması, ruhun etrafta dolaşmaması ile ilgili olduğu düşünülebilir. Şamanizm ile ilgili inanışlarda, ruhun ölümden sonra etrafta dolaştığı ve öte dünyaya gitmek istemediği yukarıda izah edilmişti. Bu sebeple, ölmekte olan kişinin gözünde bir şey kalması, su içmeden ölmesi, onun ruhunun etrafta dolaşma süresini uzatabileceği ve aileye dert getireceği anlayışıyla, bu ritüelin sürdürüldüğü ifade edilebilir. Ayrıca, ölünün yıkıldığı suya elleri üçer defa daldırıp, suyu yüze sürmek de öylesine bir pratik olmasa gerektir. Şamanist Türklerin inanışlarında “su”; ateş, ağaç ve dağlar gibi oldukça önemli bir yere sahiptir. Popov, bir Samoyed şamanının şaman oluş hikâyesini şu şekilde aktarmıştır: O, şamanlık gücünü suyun efendisinden almış, şamanlık adı da huottarie (dalgiç) olmuş. Deniz sularının hastalıkla bulandığı bir zamanda şaman, sudan çıkıp bir dağa tırmanmış ve orada, suyun ruhu olan bir kadının memesinden emmiş. Ardından suyun ruhu, şamana “Sen benim çocuğumsun, bu yüzden seni emziriyorum” demiş (Popov, 1936: 84’ten akt: Çirkin, 2019: 309). Popov’un aktardığı şaman memoratında, şamana güçlerini veren suyun sahibesine diğer bütün iyeler gibi büyük saygı ve hürmet gösterilir, saçılar yapıldı. Binlerce yıllık şaman geleneğinin bir sonucu olarak sudan bir şeyler umma, suyu kutsallaştırma ve bir güç sahibi olarak görme Türk inanışlarında oldukça yerleşmiş bir anlayıştır. Bugün birçok Türkî coğrafyada su ile ilgili, benzer inanış ve pratiklerin yaşamaya devam ettiğini biliyoruz.

Ölümün ardından gerçekleştirilen bir diğer pratik de evde birinin vefat etmesi üzerine içi dolu olan kaplardaki suların dökülüp yeniden doldurulması ve halı, kilim ne varsa çırpılması, evin acele bir şekilde süpürülmesi şeklindedir (KK4, KK9, KK10, KK11, KK16). Ölümün ardından halı, kilim çırpılması ve suların boşaltılması eylemlerine bakıldığında, bu davranışların “evden bir şeyleri uzaklaştırmak” çabası ve temennisi üzerine kurulu olduğu görülmektedir.

Ölen kişinin ruhunun, bir süre evinde/obasında dolaştığı inancı Şamanizm’de yaygın bir biçimde yer almaktadır. Bu inanç, Türk kavimlerinden Şamanizm’i terk edenler tarafından dahi diğer dinlerin içinde yaşatılmaya devam etmektedir. Örneğin, Nan-şan dağlarının kuzey kollarında yaşayan Sarı Uygurlar, çoktan beri Budist

sayıldıkları zamanlarda, defin törenlerinde birçok şamanlık unsurlarını muhafaza etmişlerdir. Bunlar, ölülerini üç veya yedi gün saklarlar. Bu müddet içinde lamaları çağırıp dualar okuturlar. Ölüyü evden çıkarırken Altaylılar gibi, “çocukları yanına alma, sürülerimize ve servetimize dokunma, arzu ettiğin hedeflere koş, iyi ülkelere git! İyi lamalar çağırıp, senin ruhuna dualar okutacağız. Sen fazla bekleme, güzel yerlere git” derler (İnan, 2000: 188). İnan’ın bahsettiği, Sarı Uygurların ölüyü uğurlarken ettikleri duadan, ölünün ruhunun bir müddet daha yakınlarda kaldığı ve yaşayanlara zararı dokunabileceğine dair bir korku içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Her ne kadar Şamanizm’i terk etmiş de görünseler, eski inançlarını yeni dinlerine taşımışlardır. Durum Müslüman Türklerde de çok farklı olmamıştır. Yörede tespit ettiğimiz pratik, daha önce de dile getirdiğimiz üzere, bariz bir şekilde “evden bir şeyleri uzaklaştırma” çabası şeklinde görünmektedir. Bizce pratiğin ardında yatan inanış ve temenni, Sarı Uygurların dualarında dile getirdiklerinden çok da farklı değildir. Pratiğin ardındaki niyet, o an vefat etmiş kişinin ruhunu uzaklaştırmak, bir an önce kendi âlemine yol almasını sağlamak ise de bunun birtakım hareketler aracılığıyla ifade ediliyor oluşu, bizce tesadüfen ortaya çıkmamıştır. Pratik esnasında “dolu olan bütün su kaplarının boşaltılması” eylemi, niyet ile doğrudan örtüşmektedir.

Şamanın en büyük sanatı “yurdun temizlenmesi” adı verilen iştir. Bu merasimi ancak pek az şaman başarıyla yapabilir; bu yüzden zengin kimseler, çok defa uzaktan meşhur şamanları çağırmakta ve katlandığı zahmet için bol bol bahşış vermektedirler. Yurdun temizlenmesi, umumiyetle Yayık Han’ın özel yardımı ile icra edilmekte ve ona, bu yardım için kurban da sunulmaktadır. Örneğin, Altaylıların inanışına göre, ölünün ruhu bir müddet daha evde kalır ve yalnız gitmek istemeyip, ailede bulunan kimselerden daha başka kişileri veyahut hiç olmazsa hayvanları kendisi ile birlikte ölüm diyarına sürükler. Yayıçı en müessir çare olarak su sellerini celbetmek suretiyle, alıp götürülmüş olan ruhlardan bir kısmının geri gönderilmesini mecbur edebilir ve ölünün ruhunu da aşağıdaki dünyaya kovabilir. Ölünün ruhunun zararlı tesiri hakkındaki bu inanış kısmen, ölü ile yaşayan akrabalar arasında mevcut sıkı akrabalık bağlarına dayanır (Radloff, 1956: 58).

Radloff’un bahsettiği bu özel âyinde şaman, ölmüş ancak evden ayrılmayan kişinin ruhunu “sel” aracılığı ile göndermektedir. Bizce, bugün yörede uygulanmaya devam eden bu pratiğin menşeyini, şamanların gerçekleştirdikleri bu özel âyinler

oluşturmaktadır. Yörede, evde birinin vefat etmesinin ardından, dolu olan su kaplarının her biri boşaltılmak suretiyle Yayık Han'ın gönderdiği “sel” sembolik olarak temsil edilmekte ve bu özel âyin, ardındaki niyetler günümüze ulaşmamış olsa dahi yaşatılmaya devam etmektedir.

Defin öncesinde gerçekleştirilen bir diğer uygulama da vefat eden kişinin defnedilene kadar üzerine bıçak, makas gibi demir türevinden nesnelerin konulmasıdır (KK4, KK9, KK12, KK16). Bu pratik, birçok Türkî coğrafyada son derece yaygın olarak bilinmekte ve Anadolu'nun da hemen her köşesinde uygulanmaktadır. Pratikte dikkat çeken husus, elbette ki demir türevinden nesnelerin kullanımı olmuştur. Çalışmamızın evvelki bölümlerinin doğum ve lohusalık ile ilgili kısmında, demir ve demircinin Şamanizm'deki yerinden, demircinin mitolojik varlığından ve demirin koruyucu özelliğinden bahsetmiştik. Demirci, şaman efsane ve inanışlarında, kötü ruhlar zümresinin üzerinde sahip olduğu etki ve güç ile öne çıkmaktadır. Bu sebeptir ki demir, şamanlar tarafından; kötü ruhlardan, ruhların zararından ve kötü etkilerinden korunmak maksadıyla ya da gerçekleştirdiği âyinlerde Demirci Ata'dan güç almak amacıyla kullanılmaktadır. Bayat, şaman giysilerinden bahsederken giyimlerinin, kötü ruhların yaklaşamayacağı veya şamana zarar veremeyeceği simgelerle donatıldığını dile getirmiştir. Nitekim döşlük denilen kısma demirden birtakım nesnelerin asılması, şamanı kötü ruhlarla savaştığı zaman koruyacağına inanılan zırh görevini yerine getirir. Şamanların, kostümlerinin üstünden sırtlarından astıkları demir zincir bazılarına göre şamanın kudretini simgelemekte, bazılarına göre ise şamanın ruhlar dünyasına seyahati sırasında koruyucu zırh olmaktadır. Benzeri şekilde demir daire de seyahat zamanı şamanı kötü ruhların saldırısından korumak içindir (2015: 179). Bayat'ın da dile getirdiği üzere demir, ruhların fenalıklarına karşı koruyucu bir kalkan, bir bariyer görevi görmektedir. Bizce, vefat eden kişinin ruhundan çekinme ve ruhunu evden bir an önce yolcu etme pratiğinin ardında yatan korku ile ölen kişinin üzerine demir türevinden nesneler koymak aynı niyetleri taşımaktadır. Ölmüş kişinin ruhunun bir fenalığının dokunma ihtimaline karşı geliştirilmiş olan bu pratikte, demir nesneler vasıtasıyla ruh ve insanlar arasına bir bariyer konulmaktadır.

Ölünün yıkanması eylemi ile bağlantılı olarak karşımıza çıkan bir başka pratik ise, vefat eden kişinin yıkandığı yerde ateş yakılmasıdır (KK3, KK9, KK10, KK12). Ateş ve ateş ruhuna gösterilen hürmet ve saygı, ateş ruhu ile ilgili pratik ve inanışlar

yörede farklı uygulamalar içerisinde yaşamaya devam etse de incelediğimiz pratikte ateş yalnızca bir aydınlatma amacı ile kullanılmaktadır. Pratik, ateş ruhu ile değil insan ruhunun ölümden sonraki durumu ile bağlantılı belirsizliklerden kaynaklı olarak hayata geçirilmektedir. Şamanist Türk inançlarında, ölümden sonra ruhun bir süre daha evinde, obasında dolandığı inancının yaygın olduğunu daha önce de dile getirmiştik. Benzer uygulamaya Samsun'un Kaleboğazı Köyü'nde de rastlanmaktadır. Yörede cenazenin yıkandığı mahalde, ruhun orayı tekrar ziyarete geleceği düşüncesi ile üç veya kırk gün ışık (mum) yakılır (Şişman, 1996: 569).

### **3.1.3.2. Defin Anı Pratik ve İnanışları**

Ölümden sonraya dair oluşan belirsizlik ve ruhun nereye gideceği hakkındaki farklı inanışlar insanda ve toplumda tedirginlik hissi meydana getirmiştir. Bu tür belirsizliklerden, insanın çevresini ve yaşamı anlamlandırma çabalarından da pek çok mit, inanış ve ritüel meydana gelmiştir.

Yörede vefat eden kişinin, yıkanma işlemlerinin tamamlanmasının ardından ilk olarak çam ağacından tabutu çakılmaktadır. Ardından “gömlek” dedikleri, beyaz kefeni yırtılarak hazırlanır ve ilk olarak mevtaya o giydirilir. Kefen hazırlanırken makas kullanılmaz. Ölen kişi evli ise gömleğin üzerine evlenirken giydiği kıyafetler giydirilir. Erkeklerin evlenirken giydikleri güveyi içlikleri saklanmakta ve defin anında onlar giydirilmektedir. Kadınlar ise evlendikleri günkü hallerine çevrilir. Kınaları yakılır, sürmeleri çekilir, başlıkları takılır. Ölen kişiler bekâr erkek ise ikrar verirken giydiği kıyafetler ile gömülmede; evlenmemiş kız ise “Bu dünyada görmedi, öbür dünyada görsün.” diyerek bir gelin kız gibi hazırlanmaktadır. Vefat eden kişi hazırlandıktan sonra, tabutunun içine yatağını, yorganını koyup kişiyi yatırır. Kişi gömülmeden evvel ise köyden herkes, özellikle daha önce vefat etmiş yakınları bulunan kimseler, yanlarında gömlek, havlu, çorap, yemeni, bir top kumaş gibi eşyalar getirip tabutun içine atarlar. Bu atılanlar, kişilerin daha önce ölen yakınları içindir. Kaynak kişiler bu eylemin doğrudan, yeni vefat etmiş kimse aracılığı ile daha önce ölmüş olan yakınlarına birtakım eşyaları ulaştırmak amacıyla gerçekleştirdiklerini dile getirmişlerdir. Vefat etmiş kişiyi gömme eylemine ise “sırlama, saklama” isimleri verilmektedir. Kişi gömüldükten sonra hem başucuna hem de ayakucuna tahtadan ve üzerine kaz ayağı işli başlık çakılmaktadır. Kaz ayağı damgasını, Üçoklar koluna bağlı oldukları için kullandıklarını dile getirmişlerdir.

Yeni mermer başlık yaptıracak kişiler dahi kaz ayağı damgasını mermere işletmektedirler (KK3, KK6, KK9, KK11, KK13, KK17) (Şekil: 6, 7, 8, 9).

Defin biçimleri ile ilgili yaşatılan binlerce yıllık bu uygulamalar, Türk kültürü açısından eşsiz bir değer taşımaktadır. Türk kültürünün yaşatılan hazineleri konumunda olan bu pratiklerin başında da giysi ile defin gelmektedir. Türk kavimlerinin en eski inançlarının, bu pratiği nasıl şekillendirdiği pek çok araştırmacının dikkatini çeken bir konu olmuştur.

Şamanizm’de, ölüm sonrasında ruhun ne olacağına ve ahiret hayatına dair inanışlar, ölüm çevresinde teşekkül eden pratiklerden hareketle anlamlandırmaya çalışılmıştır. Ölümden sonra ruhun yok olmadığı ve varlığını farklı bir âlemde devam ettirdiğine dair inanca, binlerce yıllık bir gelenek olan eşya ve kıyafet ile gömülme pratiğinden de hareketle ulaşabiliyoruz. Roux, Şamanist Altaylılarda öteki dünyaya ait bir hayat ile ilgili bilgilere, cenaze tasvirleriyle ulaşabildiğini dile getirir. Burada en önemli kavram, ölümden sonraki hayatın, yeryüzündekinin bir benzeri gibi olduğu ile ilgilidir (1999: 170). Roux, Altaylıların cenaze törenlerinin Plan Carpin’e ait olan tasvirini aktarırken, aynı zamanda Altaylıların ahiret itikatlarıyla ilgili düşüncelerine de yer vermiştir.

Ölü, çadırıyla birlikte gömülmektedir; öteki dünyada da bir evi olabilsin, süt verecek bir kısırağı olsun ve at sürülerini çoğaltabilsin ve bineceği atları olabilsin diye; önüne bir masa, et dolu bir tencere ve kısırak sütü dolu bir küp konulmaktadır.

Ebedi hayat ve ebedi cehennemin azabı konusunda hiçbir şey bilmiyorlar. Dünyadaki hayata veda ettikten sonra, başka bir dünyada yaşayacaklarını ve orada, hayvan sürülerini çoğaltacaklarını, yiyip içeceklerini ve eskiden canlı olarak ne yaptılarsa o dünyada da aynı şeyleri yapacaklarını sanıyorlar (Carpin, 1838: 230, 232, 233’den akt: Roux, 1999: 171).

Yörükân da şaman akidelerine göre, insanların öldükten sonra öteki dünyada da mal mülk sahibi olacaklarını dile getirmiştir. Cenazeyi defnederken, eşyasını ve hizmetkârlarını beraber defnetmelerinin de bu sebeple olduğunu vurgular (2014: 61). Ahirete dair bu inanç sistemine uygun olarak kişinin eşya, yiyecek ve hizmetkârları ile defnedilmesi son derece makul görünmektedir. Eşyalı defin ile ilgili pek çok farklı alandan araştırmacının saha çalışmaları gerçekleştirdiği ve hatta gerçekleştirilen birtakım arkeolojik kazılarda da fazlasıyla veri elde edildiği görülmektedir. Cazeneuve, ölünün eşyasının hangi nedenlerle gömüldüğünü araştırdığı bir incelemesinde, üç olası neden saptamaktadır: ölüye ihtiyacı olabilecek nesneleri sağlamak, ihtiyacı olan şeyi aramak için geri gelmesine engel olmak,

canlıları murdar nesnelerden kurtarmak (1958: 142'den akt: Roux, 1999: 173). Cazeneuve'nin tespit ettiği nedenlerden ilk ikisi, giyimle gömülmeyi açıklamakla birlikte toplumda ölen kişinin ruhunun bu âlemden uzaklaşmamasına karşı duyulan endişe ve korkuyu da destekler niteliktedir. Toplum, ölen kişinin bu dünyadakine benzer bir yaşam süreceği düşüncesi sebebiyle, kişiyi eşyaları ve kıyafetleri ile gömmektedir. Bu sebeplerle, ahiret yaşamına dair inanışlar, defin şekillerini doğrudan etkilemekte ve beraberinde daha başka pekçok pratiği ve inanışı getirmektedir. Bu noktada, bir miktar eski Türk kavimlerinin defin şekillerinden bahsetmek gerekmektedir.

IX. yüzyıl Oğuz boylarının defin törenleri, Göktürklerin defin törenlerinden farksızdır. Konuyla ilgili malumata İbn Fadlan'dan ulaşıyoruz. İbn Fadlan, Oğuzların defin törenleri hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

Onlardan biri hastalanırsa köleler ve cariyeleri bakar; ev adamlarından hiç kimse hastaya yaklaşmaz. Haneden uzak bir çadır dikilip, hasta oraya konulur. Kişi iyileşinceye ya da ölünceye kadar orada kalır. Yoksul bir kimse ya da bir köle hastalanırsa onu kırlara bırakıp giderler. Onlardan biri ölürse ev gibi büyük bir çukur hazırlarlar. Ölüye ceket giydirirler, kuşağını kuşandırır, yayını yanına koyarlar. Eline nebiz dolu tahta kadeh tutturup önüne de nebiz dolu bir tahta kap koyarlar. Bütün mal ve eşyasını bu eve/çukura doldurup ölüyü buraya oturturlar. Sonra çukurun üzerine topraktan kubbe gibi döşeme yaparlar. (Togan, 1939: 169-170'ten akt: İnan, 2000: 178).

Beltirlerin defin törenleriyle ilgili Katanov tarafından verilen bilgilere göre, Beltirler ölüyü yıkarlar ve ardından ateşin yanına koyarlardı. Yıkandıktan sonra ölüye elbiseleri giydirilir ve ölü beyaz keçe üzerine yatırılıp, bir köşeye koyulurdu. 30-40 kişi toplanıp, tabut yaparlardı (Katanov, 1894: 115- 116'dan akt: İnan, 2000: 184). Roux, Altay Türklerinde Ölüm adlı eserinde, Orta Asya defin şekilleri ile ilgili malumat verirken Harlez, Rubruk ve İbn Fadlan'dan konuyla ilgili birtakım alıntılarda bulunur. Harlez, ölülerin yıkanıp, temizlendiğinden ve “düzenli bir şekilde” yataklarına yerleştirildiğinden bahseder. Rubruk ise, ölüye özenle en güzel elbiselerini giydirdiklerini dile getirirken; İbn Fadlan, “kemer ile yayını beline sararlardı” şeklinde bir bilgi aktarmıştır (Roux, 1999: 240, 241). İnan da Sagayların defin töreni ile ilgili, ölülerin; elbise, yemek, rakı ve atlarının eyer takımı ile beraber gömüldüklerini dile getirir (2000: 186). Güngör ise Hunlardan başlayarak bütün Türk topluluklarının, ölülerini sırmalı elbiseleri ile gömdüklerinden bahseder. Ölen kişinin mezarına da öbür dünyada kullanabileceği düşünülerek, atı ile birlikte çeşitli eşyaları konulmaktadır (2012: 76).

Şamanist Türklerde, eşyalı ve giyimli defin biçimi, halkın tamamını kapsayan bir pratiktir. Dini bir lider olması hasebiyle şaman, toplumun geri kalanından farklı biçimlerde defin edilse dahi, eşyalı ve giysili defin pratiğinin dışında tutulmamıştır. Şamanların özel defin şekillerinden bahseden Bayat, vefatının ardından ağaca asılan veya dağ başına koyulan şamanların ölü bedenlerinin, daha sonra giysisi ve davulu ile beraber defnedildiğini ifade eder (2015: 272). Eşya ile definle ilgili, malumatların bir kısmına da Çin kaynaklarından ulaşıyoruz. Çinliler, Uygurların cesedi; kemerinde kılıcı, kolunun altında bir mızrak ve eline sarılmış bir yay ile mezara aynen canlı gibi silahlanmış bir şekilde yerleştirildiklerini yazmışlardır. Carpin de ölüyle birlikte fazla miktarda altın ve gümüş gömüldüğünü dile getirir. İbn Batuta, ölüyle birlikte “halıların ve silahların, sarayın altın ve gümüş kap kacaklarının” gömüldüğünü aktarmıştır (Radloff, I, 1884: 127-130; Carpin, 1838: 233; Defremery, Sanguinetti, IV, 1853-1858: 301’den akt: Roux, 1999: 291, 292). Hiong-nular da ölüyle birlikte “altınını, gümüşünü ve giysilerini” gömüyorlardı. Roux’un aktardığına göre, Atilla da düşmandan alınan silahlar, değerli taşlarla bezenmiş kolyeler ve kral saraylarının donatıldığı çeşitli süs eşyaları ile gömülmüştür (Groot, 1921: 60; Jordanes, 1849: XLIX’dan akt: Roux, 1999: 290).

Giyim ve eşya ile gömülmeye dair seyyah ve araştırmacıların kayıtlarından elde ettiğimiz veriler dışında, gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar da farklı defin biçimlerinin varlığını kanıtlamıştır. Rus arkeolog Sergei İvanovich Rudenko tarafından keşfedilen Pazırık Kurganları, İskitlere ait pek çok kültürel ve sanatsal değeri gün yüzüne çıkarmakla birlikte İskitlerin defin biçimleri ile ilgili de pek çok somut veri elde etmemize olanak sağlamıştır. Pazırık II’de ipekler, kürkler, müzik aletleri, aynalar, giysiler; Pazırık IV’teyse İran’dan ve özellikle Çin’den getirilmiş nesneler bulunmuştur (Carter, 1957: 67’den akt: Roux, 1999: 290). Ölüler eşyalı bir biçimde defnetmenin ardındaki dünya-öteki dünya eksenindeki inanışlardan bahsetmiştik. Yörükân, ölüm hakkında bu telakkilerin, bazı âdetleri ve merasimleri zarurî kıldığı görüşündedir. Ölüler için aş vermek, yoğ âyini yapmak, cenazeye makamla ağıt söylemek, kabre konulduğu zaman yatağı, yorganı ve hayatta muhtaç olduğu ihtiyacı ile beraber konmak ve hatta kabir içine su, para bırakmak gibi pratiklerden bahsederken, bu merasimleri bugün Anadolu’da Tahtacı Türkmenlerinde görmenin mümkün olduğunu dile getirir (2014: 62). Araştırma sahamız olan Tahtakuşlar da Tahtacı Türkmenlerin yaşadığı köylerden biridir.

Yörükân'ın bu konudaki açıklamalarını, biz de derlemelerimiz sonucu tespit etmiş bulunduk.

Ölümün ardından bu dünyadakine benzer bir yaşam sürüleceğine dair inanç, yörede karşılaştığımız definle ilgili bir başka pratiği doğrudan şekillendirmiştir. Kişilerin daha önce vefat eden yakınlarına ulaştırılması adına, defin anında tabutun içine birtakım eşyalar bırakmaları; vefat eden kimselerin kendi dünyalarında buluştukları, bu dünyadaki eşyaları kullanabildikleri, yani bu dünyadakine benzer bir yaşam sürdükleri düşünceleri ile ilgilidir. Yörede defin sırasında kişileri en güzel giysileriyle ve yatak yorganlarıyla birlikte tabuta yerleştirmeleri dışında, vefat eden kişiye ait başka bir nesnenin tabuta konulduğu tespit edilmemiştir. Ancak giysi ve eşya ile defin biçimlerinin tarihteki örneklerine baktığımızda, kişiye gerekebilecek eşyalar da defin sırasında ölünün yanında bulundurulmaktadır. Öte yandan, toplumdan birilerinin kendi ölmüş yakınlarına ulaştırılması için yanlarında birtakım nesneler getirip mezara bırakmaları da eski defin biçimleri arasında yer almamaktadır. Bu durumda karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır. İlk olarak bu pratik, eşyalı-giyimli defin şeklindeki “eşyalı” kısmının değişime uğraması sonucu ortaya çıkmış olabilir. Ölen kişinin eşyalarının mezara konulmasının, zaman içerisinde “halkın birtakım eşyalar getirip bırakmaları” şeklini almış olması muhtemeldir. İkinci ve bizce daha mümkün görünen diğer ihtimal ise, eşyalı ve kıyafetli defin şeklini ortaya çıkaran ahiret tasavvuru ile ilgili inanışlardır. Ölümünden sonra bu dünyadakine benzer bir hayat yaşanacağı görüşünde olan toplumların, zamanla bu tür pratikler meydana getirmesi son derece doğal görünmektedir. Her defin töreni, daha önce ölmüş yakınları olan kişiler için yakınlarına ulaştırmak istedikleri eşyaları gönderebilecekleri bir araç olarak görülmüş olabilir. Ölmüş yakınları için, mezarları başında ya da yatırlarda gerçekleştirilen birtakım kanlı ve kansız kurbanların dışında toplumun, ölümlere olan hediyelerini bir de bu yolla ulaştırmayı denemiş olması muhtemel görünmektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında pratiğin, ölmüş yakınlar için gerçekleştirilen bir “saçı” biçiminde ortaya çıkmış olması en makul açıklama olarak görülmektedir.

İslamiyet'e geçişin ardından birçok Türk kavmi, toprağın kazılarak bir yer açılması ve içine yalnızca kefen ile gömülme şeklinde bir defin biçimine geçiş sağlamıştır. Ancak bazı Müslüman Türk toplulukları, eski kültür ve ananelerini şiddetle muhafaza etmiş; en eski defin biçimlerini yaşamaya ve yaşatmaya devam



etmişlerdir. Yörede muhafaza edilmiş olan, en eski defin biçimlerinin özelliklerinden biri de ölünün çam ağacından tabut içerisinde gömülmesidir. Tabutun, tarihte Hiong-nular zamanından beri kullanıldığı kanıtlanmıştır. Tabuttan, yakma işleminde olduğu kadar, gömülme ya da ölüyü ağaçlar üzerinde veya bir sehpa üzerinde sergileme işlemi için de yararlanılmaktaydı. Vu-huanlar, hangi malzemeden olursa olsun görkemli tabutlar yapmışlardır (Harlez, 1887: 48; Torii, :12'den akt: Roux, 1999: 241). Bugün hâlâ birçok Türkî coğrafyada İslâmi defin biçimleri kullanılmasına rağmen, mezarların üzerine toprak yığma âdeti sıkı sıkıya tatbik edilmektedir. Kıyafetli ve eşyalı defin biçimlerini incelerken bahsettiğimiz Rus arkeolog Rudenko tarafından keşfedilen Pazırık kurganlarının keşif öyküsünde, mezar üzerindeki toprak yığınların da rolü olduğunu bizzat Rudenko dile getirmiştir. Mezar üzerindeki bu toprak yığınları -tümülüsler- Altaylılara ya da Altay öncesi döneme ait eski tabutların büyük bir kısmının yerlerinin bulunmasını sağlamıştır. Çoğu zaman, bunlar bir ya da iki bedenin bir ucundan sokulduğu, içi boş ve büyük ağaç gövdelerinden oluşmuştur. Şimbe, Berel ve Pazırık I, II, III, IV'de bu tür tabutlardan bulunmuştur (Roux, 1999: 242). Bu, içi boş ağaç gövdelerinin, ağaçtan yapılma tabutların ataları olduğuna şüphe yoktur. Mezarlarla ilgili arkeolojik çalışmalar da gösteriyor ki Orta Asya halklarında, tabutla gömülmenin tarihi son derece arkaik dönemlere kadar uzanmaktadır.

Tabut içerisinde defin ile ilgili dikkat çeken bir diğer nokta ise, tabutların özellikle çam ağacından yapılmalarıdır. Anohin'in tespit ettiği, Altaylılara ait olan yaratılış miti de dâhil olmak üzere pek çok Türk şaman efsanesinde ve mitinde, Şamanist Türk kavimlerine ait birçok inanç ve uygulamada sıkça karşılaştığımız bir imge olması hasebiyle “çam ağacı”, üzerinde durulması gereken bir detaydır. Çam ağacının yalnızca tabut yapımında kullanılmadığı, defin ile ilgili başka birtakım pratiklerde daha karşımıza çıktığından çalışmamızın ilerleyen safhalarında söz edeceğiz. Öncelikle çam ağacının, Şaman efsane ve inanışlarında karşımıza ne şekillerde çıktığından bahsetmek gerekmektedir. Ksenofontov tarafından derlenmiş olan bir Yakut söylencesine göre, şamanlar kuzeyde doğarmış. Orada, dallarında yuvalar taşıyan, ulu bir akçam yükselirmiş. Büyük şamanlar en üst dallarda, orta sınıftakiler orta dallarda, en küçükler ise en alt dallarda yuvalanmış (Ksenofontov, 1930: 60'tan akt: Eliade, 2014: 66). Ağaç-orman kültü bağlamında, Hakas Türklerinin, her aşiretin kutsal saydığı ve inandığı ağaçları, aynı zamanda

kendilerinin koruyucusu olarak da algıladıkları bilinmektedir. Kimileri ölünce, öteki dünyaya doğru olan bu yolculuğa -kutsal ağaç kültü bağlamında inandıkları- aşiret ağacından yapılan tabut içerisinde çıkmının, daha iyi olacağına inanmaktadır (Butanayev 1998: 199'dan akt: Davletov, 2019: 90). Radloff tarafından tespit edilen Manas destanının bir parçasında da kahraman Manas'ın cenaze töreni anlatılırken, "Çam ağacından kalın tabut yaptırıp" ifadesi yer almaktadır (Radloff, Proben, V, s. 114'ten akt: İnan, 2000: 182). Efsane, inanış ve anlatılar dışında çam ağacına, Türkî coğrafyalardaki birtakım dualarda da rastlıyoruz. İnan'ın aktardığı Tarancı baksılarının dualarında çam ağacı şu şekilde geçmektedir: "Kuran başı bismilla, yolga kirdim bismilla! Çıktım tağlar başıga, yalguz karagay kaşıga. Yalguz karagay, yalguz kır, oyun saldım silerge. Allah-ey, eyyy! Cügaziçiğe pir bolgan, Hazreti Ruşen paygamber, bir talabim silerdin (Kuran'ın başı bismillah, yola girdim bismillah! Dağlar başına, yalnız çam ağacının yanına çıktım, yalnız çam ağacı, yalnız kır, size âyin yaptım, Allah! Susamcıya pir olmuş hazreti Ruşen Peygamber, bir istediğim sizlerden)" (2000: 121-122). İslamiyet'e geçişin ardından edilen duada baksının, çam ağacı ve kira âyin yaptığını dile getirdiğini görüyoruz. Birçok inanış ve pratik gibi ağaç ve ormanla ilgili inanmalar ve uygulamalar da İslamiyet'e geçişin ardından öylece silinmemiş, varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Tabut içerisinde gömülmenin tetikleyicisi olarak değerlendirilmiş olan ağaç-orman kültü ile ilgili tahayyüller, gömülecek yer ile ilgili de belirleyici olsa gerektir. Tahtakuşlar'a ait olan üç mezarlığın da konumları ağaçlık içerisinde. Bu üç mezarlıktan köye ait olan en eski mezarlık Düden Mezarlığı olup yerleşik hayata geçilmeden önceki dönemlere aittir ve yazın yayladıkları Kaz Dağlarının tepelerindedir. Göçebe hayatın devam ettiği dönemlerde kışlakta iken ve yerleşik hayata geçildikten sonra da ilk dönemlerde kullanılan diğer mezarlık ise Kahveocağı denilen mevkideki mezarlıktır ve yöre halkı tarafından "Aşağı Mezarlık" adıyla anılır. Bu iki mezarlığa da günümüzde artık defin yapılmamaktadır. Günümüzde kullanılan mezarlık ise mahallenin karşı tepesindeki ağaçlık alanda yer alıp "Yukarı Mezarlık" adıyla bilinen ve ilk definin 1947 yılında gerçekleştiği mezarlıktır. Bu mezarlık Uzun Dede namıyla anılan yatırın yanında yer almaktadır (KK13).

Yöredeki mezarlıklar da dâhil olmak üzere bugün özellikle Anadolu coğrafyasındaki tüm mezarlıklar, ağaçlıklar ve ormanlar içerisinde. Bu durum için, mezarlıklar mı ormanlık arazilere kuruldu yoksa mezarların yapıldığı araziler mi

zaman içerisinde ağaçlandırıldı soruları, tam bir paradoksa dönüşmektedir. Bu konuda Roux, ormanların özellikle gömülme yerleri olarak tercih edildiğini ifade etmektedir. Gmelin'den aktardığı bilgilere göre ise; Yakutlar, her ne kadar herhangi bir yerin cenaze töreni için uygun olduklarını düşünüyorlarsa da herkes, gömülmek istediği yeri kendisi yapmakta ve bu yeri kendi ailesine göstermektedir. Genelde seçilen en uygun yer, kişinin ölmeden önce gösterdiği ve en beğendiği ağacın altı olmaktadır (Roux, 1999: 253).

Vefat eden kişinin tabut ile mezara indirilip üzeri toprakla kapatıldıktan sonra mezarın baş ve ayak uçlarına üzerinde kaz ayağı motifi işli tahtadan başlıklar yerleştirildiğini dile getirmiştik. Bayat, Tahtacıların bugün dahi kaz ayağı şeklinde ve “kaz ayağı” namıyla bir damgaları olduğundan ve her bir Tahtacının, bu damgayı üzerine almadan iş işlemediğinden bahseder. İş elbisesinin arkasında, mezarlara dikilen taş veya tahta parçalarında bu damga tersim edilmektedir (2014: 27). Yörükân ise konuyu, “diğer Alevî kollarında olmayan bir hususiyet” şeklinde değerlendirmiştir. Bayat gibi Yörükân da, iş işlerken bu damganın nakşedilmiş bulunduğu bir elbisenin giyildiğinden ve birçok Türkmen aşiretinde olduğu gibi bu damgaların mezarlara da alâmet olarak konulduğundan bahsetmiştir (1998: 454). Dini kaynaklı olsun olmasın, yörede bu minvalden pratiklerin sıkı sıkıya tatbik edilmesi Şamanizm ile bağlantılı olmasa dahi kültürel bakımdan binlerce yıllık pratik ve inanışların korunmasına olanak sağlamıştır.

Yörede tabut içerisinde ve giysili bir halde defnedilme, en eski Türk pratiklerinden bugüne kadar canlı bir biçimde yaşatılmış ve pratiğin ardındaki inanç dünyası muhafaza edilmiştir. Defnin tabut içinde gerçekleştirilmesi, tabutun özellikle çam ağacından imal edilmesi, kişinin tabuta kıyafetleri giydirilerek, güzelce hazırlanarak yerleştirilmesi ve tabutun içerisine köylünün kendi ölmüşlerine ulaştırılması maksadıyla eşyalar bırakması gibi pratikler ile Şamanist inançlar arasında bir benzerlik olduğu görülmüştür.

### **3.1.3.3. Defin Sonrası Pratik ve İnanışları**

Binlerce yıllık süregelen pratik ve inanışları yaşamaya, yaşatmaya devam eden Tahtakuşlar halkının, defin öncesi ve defin anına ilişkin inanç ve uygulamalarından bahsetmiştik. Ölüm çevresinde teşekkül eden inanç ve pratiklerin sonuncusu olarak

ele alacağımız bu bölümde, ağırlıklı olarak karşımıza çıkan durum, ölüm sonrasında belirli zaman aralıklarında yemek verme eylemidir.

#### 3.1.3.4. Ölü Aşı/Ölü Yemeği Verme

Ölü aşı verme, defin törenlerinin ayrılmaz bir unsuru olup farklı zaman dilimlerinde periyodik olarak tekrarlanan bir uygulamadır. Binlerce yıllık bir geçmişe sahip bu uygulama, bütün Türk dünyasında ilk günkü canlılığı ile yaşatılmaya devam etmektedir. Gerek seyyah ve araştırmacıların gerçekleştirdikleri çalışmalardan, gerekse Türk kültürünün yazılı kaynaklarından, ölü aşı vermenin geçmişine dair birçok bilgiye ulaşabiliyoruz.

Ölü aşından etraflıca bahsetmeden evvel, Türk kültür dünyasında üzerinde durulması gereken bir terim olarak “yog” ifadesi karşımıza çıkmaktadır. Eski Türk kavimlerinden bu yana bir yas merasimi olarak varlığını sürdürmeye devam eden yog/yoğ; ölüm çevresinde defin sonrası teşekkül eden her türlü pratiği, kendi bünyesinde birleştirme gücü sergilemiştir. Aradan geçen yüzlerce yıla rağmen yaşamaya devam eden gelenek, bugün aynı isimle birçok Türkî coğrafyada varlığını sürdürmektedir. Örneğin, Kırgız ve Kazaklar, “matem” törenlerine ve ağıtlara **coktav(yoglama)** demekteler (İnan, 2000: 192). Nitekim Orhun abidelerinde de karşımıza çıkan “yog” ifadesi, kişinin vefatının ardından düzenlenen yas töreni için kullanılmıştır. Bilge Kağan kitabesinin doğu yüzünde Bumın Kağan’ın vefatından bahsedilen bölümde, kelimenin “yogçı” şeklinde çekimlenmiş bir diğer isim biçimi ve “yoglamış” şeklinde bir de fiil çekimi mevcuttur. Bumın Kağan’ın büyük ve ünlü bir kağan oluşu, onun vefatının ardından pek çok milletin gelmesi ve ağlayıp, yas tutması ile ifadeye çalışılmıştır (Ergin, 2011: 34). Kitabeleri, sözcük tercihleri düzleminde ele aldığımızda “yog”un birden fazla çekiminin bulunması; “matem” olgusunun toplumsal bellekteki köklü geçmişine işaret eder. Kelimenin fiil ve isim çekimleri ile farklı kullanımlarının oluşturulma gerekçelerini; yas törenlerine ait pratiklerdeki zenginlikler sonucu ortaya çıkan çeşitlenmeler doğrultusunda, ihtiyaca yönelik türetilmelerde bulabiliriz.

Dede Korkut anlatılarında özellikle ölüm karşısında, Oğuz Türklerinin takındığı tavır ve peşi sıra gerçekleştirilen uygulamalar, alan çalışmaları için oldukça değerli bilgiler içermektedir. “Kazan Bey Oğlu Uruz’un Tutsak Olduğu” ve “Uşun Koca Oğlu Segrek” boylarında, ölüm çevresinde şekillenen uygulamalar net bir

şekilde görülmektedir. Örneğin, Uruz'un tutsak olduğu hikâyede Kazan Bey ve Uruz karşı karşıya geldiklerinde, Uruz babasına:

Üç ayda varmaz-ısam, öldüğümü ol vakıt bilsün;

Aygır atum boğazlayup aşum virsün,

şeklinde birtakım talimatlar verir (Tulum ve Tulum, 2016: 157, 319). Anlatılarda yer alan, Oğuzlarda ölünün ardından aş verilmesi hadisesini, Arap seyyah İbn Fadlan da dile getirmiştir. İbn Fadlan'ın verdiği bilgilere göre, Oğuzlar “ölü aşı” için yüzden iki yüz başa kadar at kesmekteydiler (İnan, 2000: 193). Kalafat, bugün Kırgızlarda yaşayan, ölü aşının da içinde olduğu birçok cenaze âdetinin, Tengricilik'ten kaldığını ifade eder. Halen, ölen bir kimse halıya sarılmakta ve yanına yemek konulmaktadır. İnanca göre, ölümün ardından iyi ruhlar yukarıdaki köye, kötü ruhlar ise yerin altındaki köye gitmektedirler. Kalafat'a göre bu inanç, İslamlıktan sonra yerini “cennet” ve “cehennem”e bırakmıştır. Yeryüzünde insanların çeşitli vesilelerle yaptıkları tütsüler de “yukarı köy”deki ruhlara gitmektedir. Kalafat'a göre bugün belirli zamanlarda hazırlanan bu türden yemeklerin, sadece “koku”su kalmıştır. Anadolu'da cuma akşamları, ölünün 3., 7., 9., 40. günlerinde ve sene-i devriyelerinde helva kavrulur, yedi komşuya dağıtılır. Bu kokunun, ölülerin ruhlarına gideceğine inanılır. Helvayı kavuran ve tadanlar geçmişlerin ruhuna Fatiha okurlar (2004: 58-59). Kalafat'ın Tengricilik olarak adlandırdığı, ancak temeli çok daha eski bir inanç sistemi olan Şamanizm'deki üç katmanlı dünya anlayışına (gök-yeryüzü-yer altı) dayanan bu türden ölü aşı verme pratikleri, tütsü uygulamaları ile aynı kefedede değerlendirilemeyecek olup hiçbir zaman yalnızca “koku” ulaştırmaktan ibaret olmamıştır. Bu anlayış, ateşte bir parça yiyecek/içecek yakma pratiğinde, “ateş iyesini” görmezden gelme anlamı taşır ki binlerce yıllık inanç ve onlarca pratiği de beraberinde yok saymayı gerektirir. Bununla birlikte Kalafat'ın da bahsettiği üzere Kırgızlarda, Anadolu'da ve birçok Türkî coğrafyada “ölü aşı verme”nin şiddetle muhafaza edildiği bir gerçektir. İslâmiyet'in kabulü ile Şamanizm'e ait birçok inanç, ibadet biçimi ve pratik terk edilmişse dahi ölü aşı bunlardan biri olmamıştır. Türkler, binlerce yıllık köklü bir geçmişe sahip olan ölü aşı verme geleneklerini, yalnızca İslâmiyet'te değil, kabul ettikleri diğer dinlerde de yaşatmaya muvaffak olmuşlardır. İnan, Buda dinine ait Uygurca metinlerden hareketle “ölü aşı” göreneğini, Buda rahiplerinin de kabul ettiklerinden bahseder. Reşit Rahmeti Arat'tan aktardığı bir metinde şöyle denilmektedir: “Tanrıya kurban vermezsen başın, gözün şişer...

Burhanlara (Buda putlarına) saçı yap, üzütlere (ölülere) aş ver”. İnan, aş törenlerini en eski devirlerden beri, din ayrılıklarına bakmadan bütün Türk uluslarının devam ettirdikleri fikrindedir. Ona göre aş törenin en iptidai şekli, ormanlı Altay oymaklarında görüldüğü gibi, doğrudan doğruya “ölünün kendisine” aş vermek olmuştur. Sonraları ölünün ruhuna, ateş tanrısı vasıtasıyla göndermek, kurban sunmak, daha sonraları ölünün ruhunun da iştirak ettiği tasavvur edilen ziyafetler tertip ederek, kurbanlar kesmek şeklini almıştır (2000: 192-193). İnan’ın aş törenlerinin en iptidai şekli olarak ifade ettiği ölünün kendisine aş verme pratiği, Hakas Türklerinde de yaşatılmaya devam etmektedir. Ölülerin konulduğu mezarın içine yemeklerin de konulması, Hakas topraklarında tarih öncesi dönemlerin çok derinliklerine dek uzanmaktadır. Ölünün mezarına yemek koyma gibi inançsal bir pratik, Hakas topraklarında M.Ö. III. binyılın ortasından -Afanasyevo Kültürü döneminden itibaren- bugüne kadar canlı bir şekilde varlığını sürdürmüştür (Kızlasov 1993: 20’den akt: Davletov, 2019: 80).

Ölü aş verme uygulaması, bugün Anadolu’nun da içinde bulunduğu pek çok Türkî coğrafyada gerçekleştirilmeye devam etmektedir. Ancak pratiğin tarihsel arka planına baktığımızda araştırmacılar, bu uygulamanın farklı zaman dilimlerinde tekrarlanan bir biçimde hayata geçirilmesi durumunu, farklı bakış açıları ile değerlendirerek açıklamaya çalışmışlardır. Roux’nun Atkinson’dan aktardığına göre, kurban edilen hayvanların ve kurban zamanlarının çeşitlenmesi gibi, bu aralıklı zaman dilimlerinde gerçekleşen törenler de birbirinden farklıydılar. Atkinson bir prensin ölümünün hemen ardından kurban edilen at ile cenaze töreni sırasında öldürülen ve ölüyle birlikte gömülen gözde iki atın söz konusu olduğu töreni ve şölende öldürülerek ölünün anısını onurlandırmaya yarayan yüz at ve bin koyunu birbirine karıştırmamak gerektiğine dikkat çekmiştir (1860: 63-65’ten akt: Roux, 1999: 284-285). Bir at (at bulunmadığında daha az değerli bir hayvan) ölünün kendisini öteki dünyaya götürecektir yolculukta bir binek atının (veya bir yardımcısının) bulunması için ölüm sırasında kurban edilmektedir; bu kurbanın gecikmemesi gerekir. Buna karşılık insan, ölüm sonrası ikâmet yerine vardığında, kendi emrine daha büyük bir sürünün verilmesini bekleyecek zamanı vardır. Roux, cenazelerin ardından farklı zamanlarda kurbanların verilmesi ile ilgili fikirlerini bu şekilde açıklamaktadır. Carpin, sonraki törenlerde verilen kurbanlarla ilgili ölü kimse gittiği yerde, at sürülerini çoğaltabilsin, üzerine binilecek atları olsun diye bu

kurbanların verildiğini dile getirir. Öte yandan Kiragos ise, cenaze anında cesetle birlikte gömülen atlar hususunun, ölen kişinin öteki dünyada büyük savaşlara katılacak olması inancından ileri geldiğini iddia eder (Carpin, 1838: 232; Dulaurier, 1858: 250'den akt: Roux, 1999: 287- 288).

Yörede ölümün ardından farklı zaman dilimlerinde ve farklılaşan biçimlerde ölü aşı verme, belirli bir süreç kapsamında devam etmektedir. Bunlar; cenaze yemeği, üç ve yedi yemeği, kırk yemeği ve mevtanın seneidevriyelerinde yemek verme şeklinde dönemlere ayrılmış durumdadır. Ölü aşı verme, binlerce yıldır devam eden bir gelenek olmanın dışında, yörede de tespit ettiğimiz üzere bir süreç pratiğidir.

#### **3.1.3.4.1. Cenaze Yemeği**

Dönemlere ayrılmış parçaların bütüncül bir temsili olarak değerlendirebileceğimiz ölü aşı, ölümün ardından ilk kez defin günü gerçekleştirilmektedir. Yörede “cenaze yemeği” şeklinde isimlendirilen ve ölümün hemen ardından verilen yemek, ölünün çıktığı evde pişmemektedir. Bu ilk yemek komşular tarafından getirilmekte ve dolu getirilen tencereler kesinlikle boş bir biçimde götürülmektedir. Ölü evine getirilen yemekler, artsa dahi tekrar evlere götürülmemektedir. Pişirilecek yemeklerde, özellikle tercih edilen bir yemek olmamakla birlikte komşuların tercihinde kalmıştır. Yemeklerin başka evlerde pişme hususu kaynak kişiler tarafından “Ölü evinde ilk gün yemek pişmez.” şeklinde yanıtlanmıştır. Cenaze evine gelen yemeklerin geri götürülmeyişi hususunda ise yörede “İyi gelmez.” inancı mevcuttur (KK3, KK10, KK11, KK13, KK14, KK19).

IX. yüzyıl Oğuz boylarının defin törenleri ile ilgili, İbn Fadlan'ın aktardığı malumatlara göre, ölen kişiyi eşyalarıyla birlikte defin ederlerdi. Ardından -servetine göre- atlarından yüz, iki yüz at keserler, etlerini yerlerdi. Başını, derisini, ayaklarını ve kuyruğunu sırkla asıp “bu onun atıdır, bununla cennete gider” derlerdi (Togan, 1939: 169-170'ten akt: İnan, 2000: 178). İbn Fadlan, söz ettiği yüz, iki yüz at kesilmesi hadisesinin hangi zaman aralıklarında gerçekleştirildiğine dair detayları vermemekle birlikte atlardan birinin sırkla asılması ve ölen kişinin cennete o at ile gideceği inancından hareketle bu ölü aşının, ölümün hemen ardından verildiğine şüphe yoktur. İnan, Orta Asya topraklarında son yıllarda yapılan kazılarda, Göktürklerle ait ölümlerin heykelleriyle beraber tapınakların enkazlarının da

bulunduğundan bahsetmektedir. Göktürklerde yoğ âyinleri, bu ölü heykelinin yanında gerçekleştirilmiştir. İnan, Müslüman Türklerden Kırgız ve Kazakların da son zamanlara kadar, muhteşem yug (aş) törenleri yaptıklarını dile getirir (İnan, 2017: 60).

“Yog” adı verilen ölü aşı verme geleneği, birçok farklı dine girip çıkılmasına rağmen Türklerde, geçmişten günümüze kadar son derece sadıkane bir şekilde korunmuştur. Bu kelimeye Orhun, Tonyukuk, İkhe Ku şotu ve Ongin Yazıtları’ndan itibaren rastlanmaktadır. Cenaze törenini gerçekleştiren kişi *yogci*’dir. *Yog*’a girişmek *yogla* kelimesiyle belirtilmekte ve törenleri başlatmak için *yoglat* kelimesi kullanılmaktadır (Parker, 1924: 125’ten akt: Roux, 1999: 262). “Yog” için DLT’de de “ölüyü gömmekten dönenler için yapılan yemeğin adı, üç veya yedi gün sürer” açıklaması yapılmaktadır. Aynı eserin ileriki bölümlerinde verilen “yogla-” yine ölü aşı ile ilgili olup, fiil biçimidir. “Ol ölüğe yogladı (O, ölü için yoğ yaptı)” biçiminde bir cümle ile örneklenmiştir. Kaşgarlı, bu şekilde açıklayıp örneklendirdiği ölünün ardından yemek verme uygulamasıyla ilgili, “Bu Türklerin âdetidir” yorumunu yapmaktadır (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 406, 476).

Roux, cenaze yemeklerinin, toplulukla ilgili bir tören özelliği taşıması sebebiyle Altay toplumlarının büyük kurban etme sisteminin içinde yer aldığı fikrindedir (1999: 278). Yörede de dönemler halinde hayata geçirilen ölü aşı verme pratiklerine baktığımızda, bunlardan bazıları doğrudan aş, bazıları ise kurban verme şeklinde uygulanmaktadır. Ancak söz konusu değerlendirmeye aldığımız cenaze yemeği, doğrudan aş olarak verilmektedir. Bugün Anadolu’da ve Türklerin yaşadığı diğer birçok coğrafyada, ölünün hemen ardından cenaze yemeği verilmeye devam etmektedir. Bugün, yaşayanlara dağıtılan ve yalnızca onların tüketimine dayalı olarak hayata geçirilen pratiğin arkaik ataları, Şamanizm inancına mensup kavimlerce gerçekleştirilen “ölünün kendisine aş verme”dir. Ölü aşı töreninin en ilkel şekli, Tayga ormanlarında kalmış olan Şamanist boylarda müşahade edilmiştir. İnan, bu boylarda yaşayan bazı kadınların, koyunlarına yahut çocuklarına bir hastalık geldiği zaman yemek ve içki alıp kocalarının mezarlarına koyduklarından ve “Ye, iç! Bize dokunma! Hain seni! Hâlâ doymadın!” diye bağırdıklarından söz etmiştir (2000: 189). Doğrudan ölüye yemek verilmesi ve mezarının içine yiyecek/içeceklerin konulması, ölünün buradakine benzer bir yaşam sürecine dair olan inanışla alakalıdır. Zamanla farklı dinlere mensup olunması ile değişen ahiret tahayyülleri



sonucu; yemek, doğrudan ölüye verilmekten vazgeçilmiş ve insanlara dağıtılır olmuştur.

#### 3.1.3.4.2. Üç ve Yedi Yemeği

Anadolu'nun pek çok bölgesinde vefatın ardından, “üçü, yedisi, kırkı, elli ikisi” isimleriyle devam eden, belirli dönemlerde ve farklı pratiklerle gerçekleştirilen ölü aşı verme uygulamaları karşımıza çıkmaktadır. Ölü aşı geleneği, kişinin vefatının üçüncü, yedinci ve kırkıncı günlerinde gerçekleştirildiğinde mitolojik sayı sembolizmini barındırmakla beraber; bu dönemler, Şamanist pek çok Türk kavminin ölünün ardından kurban vermelerinin farklı zaman dilimlerinde gerçekleştirilmesi ile bağlantılı görünmektedir.

Yörede, ölünün ardından belirli dönemlerde gerçekleştirilen ve ölüye sevap veya fayda sağlayacağı düşünülen tüm uygulamalara “hayır” denilmektedir. Bu dönemlerde verilen yemeklere “üç yemeği, yedi yemeği, kırk yemeği” gibi isimler verilmekte birlikte, bu günler içinde ölü için gerçekleştirilen işlerin tamamına “üç hayrı, yedi hayrı, kırk hayrı” denilmektedir. Üç ve yedi hayrında gerçekleştirilen pratikler birbirinden ayrılmaktadır. Ölümün ardından üçüncü günde gücü yetenler kurban kesmekte, yetmeyenler etli yemekler pişirip aş olarak onu dağıtmaktadırlar. Yedi hayrında ise kurban kesilmez, et pişirilmez. Sebze yemekleri, çay ve kahve ölü aşı olarak dağıtılmaktadır (K1, K3, K4, K7, K11, K13).

Katanov'un, Beltirlerin defin törenlerine dair verdiği bilgiler arasında, ölü aşı ile ilgili de birtakım detaylara rastlamaktayız. Beltirlerde, birinci “ölü aşı” definin üçüncü günü verilmektedir. Çadırın güney tarafına, masa üzerine sofraya kurulur. Bu aşaya fazla kalabalık toplanmaz. Defin yedinci günü bütün oba halkı, kadın ve erkek hepsi toplanıp mezarlığa giderler. Mezarın sağ tarafına büyük bir ateş yakıp, getirdikleri yemeklerden ve içkilerden ateşe atarlar. Sonra herkes, mezarın üzerine kadehlerle rakı koyarak ve yemek atarak “Bu rakıyı iç! Bu yemeği ye! Bunlar sana yukarıdan tâyin edilmiş yemek ve içkilerdir” derler. Bu töreni yaptıktan sonra kendileri içmeye ve yemeye başlarlar. Yeme-içme tamam olduktan sonra, mezar üzerindeki rakı ve yemekleri de ateşe atarlar (İnan, 2000: 189-190). Ölünün üç yemeğinde, özellikle kurbanın tercih edilme sebebi de yine bu dünyadakine benzer bir yaşam hayalinin sonucudur. Nitekim Carpin'in, ölümden sonraki törenlerde verilen kurbanların sebeplerine ilişkin olarak, “kişinin gittiği yerde sürülerini

çoğaltabilmesi” şeklindeki açıklaması, bahsettiğimiz pratik-ahiret inancı ilişkisini doğrular niteliktedir.

Kişinin ölümünün ardından geçen ilk üç günle ilgili inanış ve pratikler yemek verme ile sınırlı olmayıp aynı zamanda başka unsurlarla da bağlantılı görünmektedir. Ölünün ruhunun evi terk ettiği süre, birçok yerde genelde üç gün kabul edilir. Bu durum, Katanov’un birçok çalışmasında görülmektedir. Katanov Beltirlerin, ölünün bedenini kulübede bir gece bıraktıklarından ve üç gece de başında nöbet tuttuklarından bahseder. Kırgız ve Kazaklarda ise ölünün ardından, üç gece boyunca yemek hazırlanır. Kalarlarda, Beltirlerin gerçekleştirdiğine benzer bir uygulama görülmektedir. Onlar, ölünün gömülüşünün ardından, üç gece mezarın başında beklemektedirler (Katanov, 1900: 109, 228’den akt: Roux, 1999: 162). Anohin, ölümün ardından şamanların ruhlarıyla ilgili olarak, “aruu neme (temiz ruh)” değerlendirmesinde bulunmuş ve ölen şamanın ruhunun üç ya da yedi gün sonra akrabalarını ziyarete geldiğinden bahsetmiştir (2006: 26). Bu inanış, bugün Türklerin yaşadığı birçok coğrafyada canlılıkla devam etmektedir. Tahtakuşlar’da da bu inanışın sürdüğünü hatta birtakım pratikleri de beraberinde getirdiğini tespit etmiş bulunduk. Yörede, bir kişinin ölümünün üçüncü gününde, kendi evini ziyaret ettiğine dair güçlü bir inanış yaşamaktadır. Bu ihtimale yönelik olarak da kesilen kurban ve verilen üç yemeği dışında bir de ölen kişinin sevdiği yemeklerden evde ölü aşı hazırlanmaktadır. Bu yemek akşam vakti mutfakta, ocağın üzerinde tencere içinde bırakılmaktadır. Kaynak kişilerimizden birkaçı, bu durumlarda kapının ve tencerenin kapağının kendiliğinden açıldığına olan inancın kuvvetli olduğunu ve köyde birçok kişinin de buna şahitlik ettiğini dile getirmişlerdir (K3, K12, K16, K17).

Şamanist Türk kavimlerinin, öldükten sonra bu dünyadakine benzer bir yaşam sürecekleri düşüncesi, birçok pratiği ve inanışı derinden etkilemiştir. Ölünün ruhunun bir süre, hatta belirli aralıklarla yaşayanların arasında dolaşma inancı da işte bu tahayyülün ürünüdür. Bu sebeple evde kişinin sevdiği yemekler yapılmakta ve tencere kapağının ya da kapının hareketleri gözlemlenerek, kişinin evine gelip gelmediğine dair bir kanata varılmaktadır.

#### **3.1.3.4.3. Kırk Yemeği ve Çalı Kaldırma**

Türk-İslam coğrafyasında, ölünün ardından kırk gün sonra mevlit okutulmakta, dualar edilmekte, yemekler dağıtılmakta ve bazı bölgelerde de mezar ziyareti

yapılmaktadır. Türkler, İslamiyet'e geçişin ardından eski inançlarıyla harmanlamak suretiyle birçok farklı pratik ve inancı da yaşatmaya devam etmişlerdir. Günümüzde Anadolu'nun birçok bölgesinde "ölünün ardından yemek dağıtma/yemek verme" şeklinde devam eden ölü aşının, belki de en geniş coğrafyalarca tatbik edildiği zaman dilimi, ölümün üzerinden geçen kırkinci günde karşımıza çıkmaktadır. Schimmel, kırk sayısını bir hazırlama ve tamamlama süreci olarak isimlendirmektedir. Kırk sayısını büyük sayılar arasında en büyüleyici sayı olarak gören Schimmel, Orta Doğu'da özellikle de İran ve Türkiye'de yaygın bir biçimde kullanıldığına dikkat çeker. Yazara göre 40'ın önemi, Ay'ın geçtiği 28 nokta ile 12 burcun bileşimi olarak görülmesiyle açıklanabilir. Stonehenge'deki 40 büyük taş sütunun 40 basamak çapında kutsal bir daire içindi düzenlenmiş olması da kültün astronomik kökenli olduğunu düşündürmektedir. İslâmi gelenekte de 40'ın önemi hem Kur'an'dan hem de ilk vahyini 40 yaşlarında alan Hazreti Muhammed'den de hareketle açıkça görülmektedir. Bu sayı yas vaktiyle ya da sabırla beklemeyele bağlantılıdır (2000: 265, 268). Doğum döneminin ardından ilk kırk gün annenin lohusalık sürecinde, bebeğin kırklanmasında, "kırklar/pirler" motifinde ve daha pek çok yerde karşımıza çıkan "kırk", sayı sembolizmi ile ölümün ardından da zamansal olarak önemli bir eşik görevi görmektedir.

Tahtakuşlar'da "kırk hayrı" adı altında gerçekleştirilen pratikler iki ayrı başlık halinde ele alınabilir. Bunlardan ilki "kırk yemeği" diğeri ise "çalı kaldırma" uygulamasıdır. Bu uygulamalar iki farklı pratik olmakla birlikte, ayrı ayrı düşünülemez. Yörede, kırk hayrı içinde yer alan ölü aşı verme uygulamasına "kırk yemeği" adı verilmektedir. Kırk yemeği için ölünün üç yemeğindeki gibi kurban kesilir. Gücü yetmeyenler ise etli bir yemek yaparak dağıtmaktadırlar. Kırk yemeğini, cenaze yemeği, üç ve yedi yemeklerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri, ilerleyen safhalarda söz edeceğimiz çalı atma için ölünün mezarına gidileceği sırada, bu yemekten kişinin mezarına da götürülmesidir (K1, K3, K4, K7, K11, K17, KK27). Ölü için, sevdiği yemeğin yapılıp mutfakta bırakıldığı ölünün üçüne karşılık, kırkıdaki yemek, evden çıkarılarak ölünün mezarına götürülmektedir. Burada ölünün ruhuyla ve ruhunun konumuyla ilgili değişen birtakım inanışların olduğu barızdır. Ölümün kırkinci gününde gerçekleştirilen bir diğer önemli uygulama ise çalı kaldırma/çalı atma pratiğidir. Bu uygulama iki aşamalı olup ilk aşaması defin bittiğinde gerçekleştirilmektedir. Defin tamamlanıp mezar kapatıldıktan sonra, çam dalları kesilerek mezarın üzeri bu dallarla örtülmekte ve kırk gün öylece

bırakılmaktadır. Kaynak kişilerimiz özellikle çam ağacı kullandıklarını, çünkü başka ağaçların kesildiği yerden göz verdiğini ancak çam ağacının kesilen yerden göz vermediğini dile getirdiler. “Ölümün ardı kesilsin, hemen peşine devamı gelsin.” diye çam tercih edilmektedir. Kırk günün sonunda, kurban kesilerek pişirilen ya da evde hazırlanan yemeklerin yenilmesinin ardından, ölü kişinin payı da alınarak mezarlığa gidilmektedir. Önce hep birlikte çalılar kaldırılmakta, ardından ağıtlar yakılmakta ve mezarın üzerine su dökülmektedir. Götürülen yemek ise mezarın üzerine bırakılmaktadır (K1, K3, K9, K16, K17, K19). İlk olarak, çam ağacı kullanılarak “ölünün ardının kesilmeye” çalışılması, yemeğin bir payının evden çıkarılarak mezara götürülmesi ve mezarın üzerine su dökülmesi pratikleri, bağlantılarla değerlendirilmeye alınacaktır.

Şamanizm’de ölümün ardından, kişinin ruhunun ne olduğuna dair pek çok fikir ve inanış mevcuttur. Anohin’e göre, istisnasız her ölünün canı öbür dünyada körmöse dönüşür. Altaylılar, Erlik’i ve ona tâbi bütün ruhları ve ayrıca ölen bütün insanların ruhlarını da körmös diye adlandırırlar. Körmöslerin öbür dünyadaki kaderi, dünyada yaptığı iyilik ve kötülüğe bağlı olarak değişiklik gösterir. İyi insanın ruhu, ölümden sonra yeryüzünün tüm güzellik ve nimetlerinden faydalanan bu dünyada yaşar (pu yerde tuyat). Böylece yeryüzü, onun için cennet olur ve ölümden sonra burada bulunmak ruh için en iyi durumdur. Bu dünyada günahkâr olarak yaşayanın ruhu ise, günahlarının cezası olarak Erlik’in yanına, yeraltındaki dünyaya gider (otko parıpyet/ ateşe gider). Böyle bir ruh öbür dünyaya geçer geçmez Erlik’in uşağı, elçisi olur. Bütün insanlara kötülük etmeye çalışır, onlara hastalık bulaştırır. Ayrıca akrabalarından birini Erlik’in âlemine götürmeye çalışır. Ölen adamın geride kalan akrabaları, onun ruhunun daha yeryüzünde olduğu ilk anlarda dahi kendi huzur ve emniyetleri bakımından büyük korku içinde yaşarlar. Dahası, bu dönem içinde meydana gelen tesadüfî kazalar bile, ölenin akrabalarını; körmösün ısrarcı faaliyetlerinden kurtulmak için başka bir yere taşınmaya zorlar. Örneğin, Üst-Anos Nehri sahilinde yaşayan Altaylı Sanaş, Ak-Ayrı’ ya göçmüştür. Çünkü onun genç eşinin ölümünden sonra, çocuğu vefat etmiş ve en iyi iki atı köprüden nehre düşerek boğulmuştur. Akrabalarından birinin ölümünden sonra taşınma olayı, Altaylılar arasında son zamanlarda, ağır ekonomik koşullardan dolayı yaygınlığını kaybetmektedir (2006: 25). İnan’ın aktardığına göre ise, Urenha-Tubalar biri ölürse üzerini keçe veya deri ile örtüp, eve de bir koyun getirip bağlarlar. Bu koyun

meleyene kadar bekleyip meledikten sonra keserler. Şaman koyunun en iyi et parçalarını ateşe atıp, âyin yapar. Ölüye hitaben: “Bu yeri bırakıp gidenlerin birincisi sen değilsin! Düşünme, üzülme! Et ye, rakı iç! Darı ye, çay iç!” der. Törende bulunanlar ateşe tütün atarlar ve bununla evdeki tören tamam olur. Sonra çadırın bir tarafını söküp ölüyü oradan çıkarırlar. Eğer ki ölen kişi misafir ise onu kapıdan çıkarırlar. Bir demet ot ile vurup “Nen varsa al! Bize bırakma, beraber götür!” derler. İnan’a göre kendi ölülerini kapıdan çıkarmamalarının sebebi fenalık yapmak için geri dönerken kapıyı bulamaması içindir. Ölü misafir ise, inançlarına göre akrabasını, kendi evini arayacak bu eve gelmeyecektir (Grunm-Grshimailo, 1926: 131-133’ten akt: İnan, 2000: 183-184). Harva’dan aktarılan bilgilere göre Goldlar, gömdükleri ölünün mezarından ayrılırken, dul eşini ve çocuklarını da yanında götürmemesini dilerler. Sarı Uygurlar ölüye şöyle seslenirler: “Çocuklarını, hayvan ve mallarını da yanına alma!”. Birinin ölümünden kısa bir süre sonra karısı, çocukları veya dostlarından da ölen olursa, Teleütler ölenin bunların ruhunu da yanında götürdüğünü düşünürler. Ölülerden korkma, başlangıçta hiçbir ölünün yeni varoluş biçimini kabul etmemesi olgusuna dayanır. Ölen kişi “yaşamaktan” vazgeçmek istemez, yakınlarının yanına dönmeye çalışır. Toplumun manevî dengesini bozan da bu eğilimdir. Yeni ölü, yeraltındaki yeni dünyasıyla henüz bütünleşemediğinden, ailesini, arkadaşlarını, hatta sürülerini yanına almaya çalışır; aniden kesilen eski yaşantısını sürdürmek, yani yakınlarının arasında “yaşamak” ister. Eliade’a göre aslında korkulan, ölünün yapabileceği bir kötülükten çok, onun yeni dünyası hakkındaki bilgisizliği, eski dünyasını bırakmamak konusundaki inatçılığıdır. Nitekim ölünün köyüne geri dönmemesi için alınan bütün önlemler de bundan kaynaklanır. Ölünün ruhunun yaşayanları izleyememesi için, mezarlıktan dönüşte gidiştekinden başka bir yol kullanılır; mezardan çabucak, kaçır gibi ayrılır ve eve girerken arınılır. Art arda birkaç gece, köye çıkan bütün yollar gözetlenir ve ateşler yakılır. Yine de bütün bu önlemler, ölülerin üç/yedi gün boyunca evlerinin etrafında dolaşmalarını engelleyemez. Buna bağlı olarak da ruhun şaman tarafından güdülmesi, yeni mekânına gönderilmesinin gerektiği gibi durumlar karşımıza çıkmaktadır. Eliade, ölülerin vefatlarının üç, yedi ya da kırk gün sonra gerçekleştirilen cenaze töreninin ardından yeni yurtlarına doğru yola çıkacaklarından bahseder (Eliade, 2014: 266- 267). Eliade’ın bahsettiği ruhun şaman tarafından güdülmesi gerektiği hadisesine Bayat da değinmiştir. Bayat konuyla ilgili, çeşitli vesilelerden dolayı yapılan kamlık törenlerinin yanında, şamanın “arınma” adı ile

bilinen âyinine işaret eder. Bu ritüel, ölüm ve hayat felsefesine şamanların büyük önem vermelerini gösteren kanıtlardan biridir. Şamanın, ölen adamın ruhunu kırkinci gün veya istenilen herhangi bir gün öteki dünyaya “yola salmak” için gerçekleştirdiği kamlık türüdür. Nitekim Altay-Sayan Türklerinin inancına göre, ölünün ruhu ki genellikle buna “üzüt” denilir, şaman tarafından arınma merasimi yapılarak evde dolaşır ve ev sahiplerine zarar verir. Şaman genellikle ölü sahibinin daveti ile evi, ölünün ruhundan arındırmak ve ölenin ruhunu yer altı dünyasına, yani yeni ve ebedi meskenine götürmek için, ölü evinde veya evin etrafında kamlık yapar. Teleüt şamanları, ölünün kırkı çıkıncaya kadar mezarlıkta yaşayan ve ara sıra eve girmek isteyen üzü, özel bir arınma merasimiyle bu dünyadan ve özel olarak akrabalarının yakınlarından uzaklaştırarak, öteki dünyaya götürür (Bayat, 2015: 228). Bayat’ın genel olarak bahsettiği “arınma” âyini ile ilgili, daha detaylı bilgilere Radloff aracılığıyla ulaşmaktayız. Radloff’un bizzat müşahade ettiği bu seans “yurdun temizliği” olarak geçmekte ve ölünün ruhunun yeni mekânına nasıl gönderildiğine örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir. Şaman seansa davulunu çalarak, yurdun çevresinde dönerek başlar. Sonra içeri girer ve ateşe yaklaşıp ölüyü adıyla çağırır. Birden bire sesi değişir; daha tiz bir tonda, baş sesiyle konuşmaya başlar. Bu, şamanın değil ölünün konuşmasıdır. Ölü yolları bilmediğinden, yakınlarını bırakıp gitmekten korktuğundan yakını. Ancak sonunda şaman tarafından götürülmeye razı olur ve şamanla birlikte yeraltı dünyasına doğru yola çıkarlar. Vardıklarında şaman, ölülerin ruhlarının yeni geleni içeri kabul etmediklerini görür. Tüm rica ve dualar sonuçsuz kalınca, ruhlara içki ikram edilir. Seans yavaş yavaş canlanır, sarhoş olan ruhtar şamanın ağzından hep birlikte birbirleriyle dalaşmaya ve şarkı söylemeye başlarlar. Sonunda, ölünün ruhunu içeri almaya razı olurlar. Törenin ikinci bölümü dönüş yolculuğunu kapsar (Radloff, II’nin I’i 1956: 53-55). Radloff ve Eliade’ın bahsettiği törenler, kişinin “üzüt”ünü evinden, obasından uzaklaştırmak üzere uygulanan pratiklerdir. Bayat, bu noktada “sür” kavramından bahseder. Bayat, sür kavramının; kovmak, kenarlaştırmak anlamına gelen “sürüp” teriminden türediğini dile getirir. Sür, insan öldükten sonra evden kenarlaştırılan veya ölünün kırkinci günü şamanın kamlık yaparak evden çıkarttığı ruhtur (2015: 145). Anohin, süne ve Aldaçı’nın, insanın ölümünden sonra belli bir müddet ayıl etrafında, akrabalarının arasında dolaştığından bahseder. Çocuğun sünesi yedi, yetişkininki ise kırk gün böylece dolaşır. Bu süre boyunca ölen insanın ayılı ya da evinde bir takım tabular olur. Örneğin, Aldaçı’nın ayıldaki gizli varlığının, kendi vücudunu kirleteceğine

inanan şamanlar, kırk gün boyunca o aylı ziyaret etmezler. Sıradan halk ise, ölü çıkan evden yedi gün içinde ne bir şey alır, ne de oraya bir şeyi ödünç olarak verir. Ayrıca, bu dönem içinde ölü çıkan ayılın reisinden bir şey istemekten kaçınılır. Ölen için, kırk gün sonra ayıl halkı “üzüt paryamı” adında bir tören düzenler. Bu tören sırasında hayvanlar kesilir, et pişirilir ve ortak bir sofrada yenir. İhtiyarlar doğaçlama kısa dualar okurlar. Örneğin: *Artkan yurtuuna pala parkazına yakşı polzın, ölgön sünezine aruu polzın* (Kalan halkına, çoluk-çocuğuna sağlık olsun, ölen ruhu temiz olsun). Şaman, tören esnasındaki ibadette aktif bir rol üstlenmez. Bazen özel olarak ayılın reisi tarafından davet edilir ve ardıç tütününü ile tutsü yaparak, Aldaçı’yı çadırdan kovar. Bu esnada da şunları söyler: “Aydın dünyaya gelme, şimdi tekrar çıkma! Seni Al-Çayık götürsün, gür saçlı Erlik atamız seni tutsun. Böyle kötü bir şeyi bu dünyaya bırakmadan, Tanrı yok etsin. Bu kötülüğü -Aldaçı- Erlik yanında tutsun ve salmasın.”. Anohin, bir örneğinden bahsettiği, evden Aldaçı’yı kovmak için gerçekleştirilen bu âyinlerden, Şaman Sapır’ın gerçekleştirdiği bir töreni bizzat da müşahade etmiştir (2006: 24).

Şamanist Altaylıları taşınmak zorunda bırakan akraba ölümleri, geçen yüzlerce yılın ardından bugün Müslüman Türkleri, önlem mahiyetinde birtakım pratikleri gerçekleştirmeye yöneltmiştir. Defin öncesi, kişinin ölümünün hemen ardından karşımıza çıkan “suların dökülmesi” uygulaması benzer şekilde, ölünün kırkinci günü çalı kaldırma esnasında da uygulanmaktadır. Ölünün üçünde evde ölü için hazırlanan yemek, kırkinci gün hazırlandığında evden çıkarılarak mezarına getirilmektedir. Mezarın üzerine konulan dalların çam ağacından seçilme sebebinin kaynak kişilerce “ölünün ardının gelmemesinin umulması” şeklinde açıklanışı ise bütün bu pratikleri açıklar niteliktedir. Aynı inanca yanıt verecek şekilde hayata geçirilen bir başka uygulama da Samsun’da Kaleboğazı Köyü’nde tespit edilmiştir. Şişman tarafından kayda geçirilen uygulama, boş bekletilen tabutun ters çevrilmesi şeklindedir. Bu tedbirin, yakında bir kişinin daha ölmemesi için yapıldığı bilgisi de kaydedilmiştir (1996: 569).

Şamanist Türk kavimlerinden bugünkü Müslüman Türklere, “ölünün ardı kesilsin, başkalarını da yanında götürmesin” inancı kapsamında, pek çok pratik ve inanışın miras kaldığı görülmektedir. Yörede, çalıların kaldırılmasının ardından mezarın üzerine su dökülmektedir. Kaynak kişiler, çalıların kaldırılışının ardından mezara neden su döktüklerine dair bir açıklama getirmemişlerdir (KK1, KK3, KK9).

Üzerinde bir bitki olmayan, henüz kırk günlük bir mezarın üzerine dökülen suyun, herhangi bir bitkiyi sulama maksadı taşımadığı aşikârdır. Yukarıdaki bölümlerde bir ölüm gerçekleştiğinde şamanın Yayık Han namına, ölen kişinin ruhunun evden uzaklaştırılabilmesi için gerçekleştirdiği bir âyinden bahsetmiştik. Yörede de benzer olarak evde birinin ölümünün ardından, hâlihazırda dolu olan tüm kaplardaki sular dökülmekteydi. Şamanist Türklerde ölen kişinin ruhunun yeni mekânına yolcu edildiği âyinlerin, ekseriyetle tatbik edildiği kırkıncı günde yörede benzer niyetler su ile somutlaştırılmıştır. Şamanizm’de, Yayık Han ve şaman ritüelleri aracılığıyla su, su dökme ve evi su basma gibi kavramlar bir ruhun mevcut konumundan uzaklaştırılması, gönderilmesi ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Bugün, Anadolu’nun pek çok bölgesinde tatbik edilen bir pratik olarak hâlihazırda yaşayan insanları yolcu ederken bile arkalarından su dökülmesi uygulanmaya devam edilmektedir. Bir diğer gösterge olması bakımından, kırk yemeğinden ölen kişinin payının mezarına getirilmesi de son derece dikkat çekicidir. Ölünün ardından üç hayrında, vefat etmiş olan kişinin sevdiği bir yemek yapılmakta ve evde mutfakta bekletilmektedir. Pratiğin ardında kişinin evine gelip, bu yemekten yiyeceği inancı vardır. Ancak ölünün kırk hayrı yapılırken durum değişmekte ve ölü için ayrılan pay mezarlığa getirilmektedir. Eliade’ın bahsettiği, ölen kişinin mevcut konumunu kabullenmesi için, öngörülen süre anlaşıldığı üzere kırk gündür. Yörede durum, hem ölen hem de geride kalanlar için böyledir. Üçüncü günde ölü için evinde bekletilen yemek, kırkıncı gün olduğunda mezarlığa getirilerek “senin yerin artık burası, ev değil!” mesajı verilmektedir. Kaynak kişilerimizle gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde, ölümün ardından geçecek olan ilk kırk günlük süre boyunca, ölen kişinin evini ziyaret edebileceği inancının yaygın olduğunu tespit etmiş bulunduk. İnancıya göre ölü, ilk kırk gün arafta kalmakta, öbür dünyaya henüz gitmemektedir. Bu süreçte evini ziyaret edebilir (KK1, KK3, KK12, KK13, KK26, KK27). Benzer bir inanış da Demircisu Köyü’nde tespit edilmiştir. Köyde, ölü defnedildikten sonra, akşam olmadan ayakkabıları dışarı atılmakta veya birine verilmektedir. Çünkü ölünün kalkıp gezindiğine, eğer ölünün ayakkabıları evde olursa bu işi gerçekleştiremeyeceğine inanılır (Şişman, 1996: 569).

Kırk hayrı sırasında, üç ve yedi hayrında gerçekleştirilmeyen bir diğer pratik olarak, ağıt yakılması karşımıza çıkmaktadır. Kırk hayrında, hayatta olanların; ölen kişinin ruhunu yolcu etme, onunla vedalaşma ve ölümünü tam manasıyla kabullenme



hissiyatı içerisinde olduklarından ortaya çıktığı görüşündeyiz. İlk kez, kişinin ölümünün hemen ardından gerçekleştirilen ağıt yakma; ikinci defa da kırk hayrı sırasında gerçekleştirilmektedir. Yörede ölüye veda etmek; ilki, kişi fiziki olarak vefat ettiğinde, ikincisi de kırkinci gün kırk hayrında olmak üzere, iki aşamalı bir biçimde meydana gelmektedir.

Yörede, ölümün ardından gerçekleştirilen uygulamalardan, iki aşamalı bir biçimde hayata geçirilen tek eylem vedalaşma değildir. Her ne kadar definin ardından, mezarın üzerinin kapatıldığı dalların çam ağacından seçilme gerekçelerini inceleyip, değerlendirmiş olsak dahi; bu pratiğin gerçekleştirilme sebeplerine, kaynak kişilerimizce ulaşmamız mümkün olmamıştır. Bu durumda, bir benzerlik tespit edene değin, Türklerin en eski inanışlarına ve defin biçimlerine kadar incelemek gerekmektedir. Yaptığımız araştırmalar sonucunda, benzerlikler açısından ilişkilendirebileceğimiz kavramlar “iki aşamalı defin” ve “ölüyü ağaçta/ağaçla saklama” şeklindedir.

İlk olarak, Şamanist Türklerin en eski defin biçimlerinden bahsederek başlamak gerekmektedir. Şaman memoratlarından anlaşıldığı kadarıyla, ölmüş şamanları hemen gömmezlerdi. Bir müddet onları ağaçta asarlar, etin kemikten ayrılmasını beklerlerdi. Aynı bilgiyi Katanov da tasdik etmektedir. Katanov, Kara-İrtiş bölgesinde yaşayan Soyotların, ölen şamanı kara çam dalları arasına kurulan kerevetlerin üzerine yatırdıklarından bahsetmiştir (Katanov, 1891’den akt: Bayat, 2015: 271).

Bayat’a göre ölüleri ağaçların üstüne koyarak bekletmek, Şamanist Türklerde eskilerden devam ettirilmektedir. Benzer şekilde Şorlar ve Tuvalılar da yakın geçmişe kadar ölüleri gömmez, yerüstü defin şekli olan dört ağaç direk üzerine kurulu kerevetlere veya ağaç dallarından asılı kerevetlere yatırırlardı (2015: 271). İnan’ın konuyla ilgili aktardığı malumatlara göre, Sagaylar da kamın ölüsünü, çam ağacından yaptıkları tabuta koyarlar sonrasında dört direk üzerine yükseltirlerdi. Yakın zamana kadar, toplumda tanınmış, büyük adamları bu şekilde defin etmeye devam etmişlerdir (Katanov-Radloff, 1907: 573-576’dan akt: İnan, 2000: 185). Bir başka yerüstü defin şekline, Tunguzlarda rastlıyoruz. Tunguzlarda ölümler, bir ağacın üzerine konmakta ya da toprağa bırakılmaktadır; fakat saygı gösterisinde bulunmak istedikleri ölümler bir iskele üzerine yerleştirilmektedir (Gmelin, 1751-1752: 215’ten akt: Roux, 1999: 220-221). Kırgızların eski defin biçimleriyle ilgili bir bahiste ise

Roux'un aktardığına göre, Kırgızlar ölülerini hiçbir şekilde gömmemektedirler. Ölüyü, en yüksek ağaçların tepesine astıkları bir tabutun içine yerleştirmekte ve kemikler toz haline gelene kadar tabutları orada asılı bırakmaktadırlar. Strahlenberg, bu sergileme geleneğinin Yakutlarda şu şekilde olduğunu tarif etmektedir: “Yakut Türklerinden bazıları, çıplak cesedi ormanda dört kazığın taşıdığı bir tahta levha üzerine yerleştirip, öküz ya da at derisiyle sararlar” (Roux, 1999: 221, 223).

Ağaçta defnetme geleneği diğer Altay-Sayan Türklerinde de mevcuttur. Direnkova, ağaçta defnetme geleneğinin Şorlarda, Altay'ın diğer halklarında ve Abakan Türklerinde de mevcut olduğunu belirtmektedir. Bayat, ağaçta defnetme âdetine; Beltirlerde, Tubalarda ve Barabin Tatarlarında da rast gelindiğine değinmiştir. Altaylılar, şamanın deriye veya beze sarılı olan cesedini, yaşlı ve herkesin ulaşamayacağı bir ağaca asar, ardından dalları ile ölüyü kapatırlardı. Bu tür ağaçlara Altaylı Şamanistlerin “kamtit” dedikleri bilinmektedir. Kamtit, şamanın defnolunduğu ağaç anlamına gelmektedir (Bayat, 2015: 272). Karjalainen, cesetlerin ağaçların üzerinde sergilenmesinin sebeplerini incelerken; cesetlerin kışın, donarak aşırı sertleşen toprağa gömülmesinin imkânsız olmasından ileri geldiğini iddia eder. Roux, bu açıklamaya katılmakla birlikte akla yatkın olan bu fikrin yeterince aydınlatıcı olmadığını öne sürer. Roux, bir ağaca ya da iskeleye yerleştirilen cesetlerin ardında, tanrısal göğe yükselme fikrinin yattığını varsayar. Bunu hükümdarın tahta çıkışı sırasında, kollar üzerinde havaya kaldırılması ile özdeşleştirmekte ve yerden yükseğe kaldırmaya gök mekânı ve kutsiyet atfetmektedir (Roux, 1999: 224).

Yerüstü defin şekilleri, birçok Şamanist Türk kavminde öteden beri tatbik edilmiş olup çoğu zaman iki aşamalı bir defin biçiminin ilk safhasını temsil etmektedirler. Bayat, ikinci aşama olan kemiklerin defnedilmesinin, şaman literatüründe geniş bir şekilde işlendiğinden bahseder. Çudayakov, Şor lehçesinde ölüyü gömmek yerine “seok çıgarga” (kemikleri toplamak) teriminin kullanıldığını aktarırken, etin kemikten ayrıldıktan sonra ikinci bir defin ritüelinin gerçekleştiğinden haber verir. Şamanın gömülmesine, “şamanın kaldırılması” denilir ve tecrübeli bir şamanın veya şamanların gözetiminde yapılan özel merasimle toprağa verilir (2015: 272). Ölülere, tabutlarla ağaca asma ve sonrasında da kemikleri yakma ya da gömme şeklinde tamamlanan defin şekli, İnan'a göre Yakutlarda XVIII. yüzyıla kadar devam etmiştir. Yine İnan'dan ulaştığımız bilgilere göre Kırgızlarda da

bu âdet var idi. İslâmiyet'e geçişin ardından, Kırgızlar bu defin şeklini bırakmış olmakla birlikte, bu uygulamanın bir kalıntısı olarak defin törenlerine “kemik kaldırma (süyök kötörü)” adı verilmektedir (2000: 180).

Yörede defin işleminden kırk gün sonra gerçekleştirilen “çalı kaldırma” ikinci bir definin izlerini hatırlatmaktadır. Altaylıların, şamanın cansız bedenini dallarıyla örtterek sakladıkları ve adına “kamtit” dedikleri ağaç misali yörede de kişinin defin edilmesinin ardından, üzeri çam ağacının dalları ile örtülmektedir. Yörede, kişinin defnedilmesine “sırlama/saklama” adı verildiğinden bahsetmiştik. Kırk günün ardından Şamanist Türklerin ikinci aşamada kemikleri kaldırdıkları gibi, bu dallar toplanmakta ve adına da çalı kaldırma denilmektedir. Kırk gün sonra çalıları toplamak ile şamanın temsili kemiklerini toplamak arasında, uygulama bakımından birtakım değişiklikler olmakla birlikte aşamalı defin uygulaması sembolik olarak devam etmektedir.

#### **3.1.3.4.4. Ölünün Seneidevriyesi**

Tahtakuşlar'da belirli günlerde uygulanan ölü aşlarının sonuncusu, kişinin ölümünün üzerinden bir yıl geçtiğinde gerçekleştirilmektedir. Diğer ölü aşlarından farklı olarak, kişilerin ölümünün her yıl dönümünde düzenli olarak tekrarlanmaktadır. Farklı bölgelerde çeşitli törenlerle gerçekleştirilseler dahi, yıl dönümlerinde de ortak uygulamalar genel itibariyle ölünün ruhu için birtakım hayır işlerinde bulunmak şeklindedir.

Yörede ölünün ilk ölüm yıl dönümünde esas olan hayır yapmak ve kurban kesmek üzerinedir. Ancak gücü yetmeyen kimseler, farklı yiyecekler de dağıtabilirler. Vefat eden kişinin hayatta olan eşi ve çocukları varsa, kişinin mezarını ziyaret ederler. Eşler için yas süresi bir yıldır ve ilk bir yılın sonunda, hayatta olan eş, dilerse yeni bir evlilik yapabilir. Ancak yörede evliliğe ve evlilik bağlarına verilen önemden mütevelli, hiç kimse ikinci bir evlilik gerçekleştirmemektedir. İlk yıl dönümü bu şekilde geçtikten sonra, diğer bütün yıl dönümlerinde de yine ölen kişi için yiyecek, çay ve kahve dağıtılır. Neredeyse bütün köy halkı bu hayra gelir, hep birlikte yemekler yenilip, çay ve kahveler içilir. Bu uygulama, ölen kişinin yakınları da ölene kadar devam etmektedir (KK1, KK4, KK7, KK12, KK13, KK14, KK15, KK27).

Ölünün ardından, yıl dönümü sebebiyle aş töreni düzenlemeye Beltirlerde de tesadüf edilmektedir. Beltirlerde, en büyük aş töreni, ölümün yıl dönümü münasebetiyle yapılır. Bütün akraba ve dostlar toplanıp mezara gelir, mezar üzerine yemek ve içkiler koyar, kendileri de yiyip içerler. Ölünün kocası yahut karısı mezarı üç defa, güneşin seyri yönüne göre, dolaşır ve “ben seni bırakıyorum” der. Bundan sonra dul kadın veya erkek evlenebilir (İnan, 2000: 190).

Yörede, ölümün ardından, kişinin ruhunun ne olacağına dair pek çok farklı inanış vardır ve bunlar, çeşitli ritüellerde karşımıza çıkmaktadır. Kişinin vefatının ilk anından başlayarak üçüncü, yedinci ve kırkıncı günlerde farklılaşmak suretiyle, ruhun konumuna ve durumuna göre birtakım inanışlarla çerçevelenen pek çok pratik hayata geçirilmektedir. Ölen kişinin ruhuna dair tasavvurların en son evresi olarak ise karşımıza ölünün sene-i devriyesi çıkmaktadır. Bu artık, ölen kişinin yeni mekânında olduğuna kanaat getirilen, belirsizlik ve huzursuzluğun bitmesine bağlı olarak yas süresini bitiren ve evli kişilerin evlilik bağlarından dahi azade olmasına olanak veren süredir. Bir yılın sonunda, ölen kişi yeni dünyasına uyum sağlamış olacağından, artık bu dünya ile olan bağlantısı manevi dengeleri bozmayacak bir konumda olacaktır.

### **3.1.3.5. Defin Sonrası ile İlgili Diğer İnanış ve Pratikler**

Sözlü anlatımlar, arkeolojik kazılar sonrası bulunan kurganlar, seyyahların gözlemleri gibi birçok veri, Türklerin tarihin en eski zamanlarından beri ölümden sonraki hayata dair inançlara sahip olduğunu göstermektedir. Tarih boyunca Budizm, Maniheizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi birçok farklı dini benimsemiş olan Türkler, Şamanizm’e tabiyken de ahiret inancına sahiplerdi. Şamanizm’den günümüze, Türklerin hayatındaki bütün dini değişikliklere rağmen, ölüm ile ilgili eski inançlarının izlerinin hiçbir zaman silinmediği ölümle ilgili inanç ve uygulamaların İslamiyet altında dahi canlılığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu sebeple, ölen kişinin ruhunun huzura kavuşması için birçok uygulama geliştirilmiştir.

Ölümün ardından yıl dönümlerinde tekrarlanan anma ve yapılan hayırların yanı sıra yörede, her perşembe akşamı mezarlıklar ziyaret edilmektedir. Mezarlar temizlenir ve üzerine evden paylaşılacak, dağıtılmak üzere getirilen kuruyemiş, elma, muz ve leblebi gibi yiyeceklerden bir parça konulur. Kişiler yanlarında götürülürse mum, o an için bulamazlarsa da bir parça çıra yakalarlar (KK1, KK3, KK13). Daha

önce, kırkında verilen ölü aşından bir pay getirilip mezarın üzerine bırakıldığı gibi, perşembe akşamları getirilen yiyeceklerden de bir parça bırakılmaktadır. Bu yiyecekler dağıtılması kolay olduğu ve her evde muhakkak bu yiyeceklerden bulunduğu için tercih edilmektedir. Her yıl dönümünde gerçekleştirilen ölü aşı, daha küçük miktarlarla her perşembe akşamı tekrarlanmaktadır. Belirli dönemlerde -üçü, kırkı gibi- gerçekleştirilen ve kanlı kurban içeren büyük ölü aşlarına göre, bu pratik daha ziyade saçı mahiyeti taşımaktadır.

Bir kişinin ölümü, geride kalanlar için her daim, başa çıkılması gereken psiko-sosyal sonuçlar doğurmaktadır. İnsan psikolojisi, bu gibi kayıplarla başa çıkabilmek adına, zamanla dini inançlardan da faydalanmak suretiyle, birtakım uygulamalar geliştirmiştir. Şamanist Türklerde ölümün ardından, kişinin ruhuyla ilgili pek çok tahayyülün, toplumsal bellekte yaşadığından bahsetmiştik. Dini olarak ruhun ölümsüzlüğüne inanan Şamanist birçok kavim zamanla, ölümden sonra ruhun uzak bir diyara göçüp göçmediği ya da hala aramızda olup olmadığıyla ilgili kendi tasavvurlarını oluşturmuştur. Kişilerin sevdiklerinin kaybıyla başa çıkmaları gittikçe güçleştiğinde, vefat eden kişinin ruhunun yakınlarda olduğu inancı kişileri mânevi bakımdan teskin etmekte ve buna bağlı inanışlar da toplumlarda çeşitlenmektedir. Yörede de geçmişte vefat etmiş bir kimse ile ilgili benzer bir inanış yaşamaktadır. Bir evde, hane halkından ya da aile büyüklerinden daha önceleri vefat etmiş bir kimse var ise evde küçük bir kelebek, güve ya da değişik bir sinek uçuğu zaman, o kişinin evi ziyaret ettiği düşünülür (KK5, KK9, KK10, KK11). Bu inanışta, daha önceleri kaybedilmiş kimselerin yakınlarında olmaları hissiyatına bağlı olarak, kişilerin ruhlarının bir kelebek, güve ya da sinek gibi “uçan” bir canlı üzerinden tasavvur edilmesi dikkat çeken bir diğer noktadır. Radloff’un aktardığı Manas destanının, Manas’ın ölümü ve defni ile ilgili bölümde, “Manas’ın sineğe benzer canı çıktı” şeklinde bir ifade kullanılmıştır (Radloff, Proben, V, s. 114’ten akt: İnan, 2000: 182). Proto-Türklerden bu yana, Tanrı ve cennet fikirleri, gökyüzü ile özdeşleştirilmiş ve insanın canı denilen şeyin, ruhun ölümden sonra uçuğa varması tahayyül edilmiştir. Cennetin, gökyüzünde düşünmesine bağlı olarak ise karşımıza ruhun bir kuşa benzetilmesi durumu çıkmaktadır. Eski Türklerden bu yana, ruhun kuşa benzetilişi, yıllar içinde değişen dinî kabullerle birlikte; inanç sisteminden söz sanatlarına aktarılmış olup, halk inançlarında da farklılaşarak yoluna devam etmiştir. Ruhun kuşa benzetilmesi hadisesi, uçan daha küçük canlılara aktarılma suretiyle ve

ölen kişinin dolaşp, ruhunun evini ziyaret edebileceğine dair inanç, yeni bir inanışta birleştirilerek, halkın belleğinde yaşamaya devam etmiştir.

Kişinin ölümünün ardından ruha ne olduğuyla ilgili birçok inanış, zaman içerisinde çeşitli pratikleri doğurmuştur. Bu inanış ve pratiklerin bir kısmı da “ölmüş kişinin rüyada görülmesi” üzerine kurgulanmıştır. KK1, köylerinde rüya tabirlerine olan inanışların son derece kuvvetli olduğunu dile getirmiştir. Rüyada ölmüş bir yakınını gören kimse, ertesi gün onun hayrına köyde çay, kahve, helva, pilav gibi yiyecek ve içecekler yapıp dağıtır (KK1, KK3, KK4, KK8, KK14, KK27). Bazen de rüyada, ölmüş kişinin özellikle istediği bir şeyler görülmektedir. Bu gibi durumlarda da kişinin istediği şey ne ise, o dağıtılır (KK3, KK4, KK8). Rüya, son derece karmaşık bir yapıya sahip olmakla birlikte, birçok farklı disiplin içinde değerlendirilebilecek bir olgudur. Biz burada, vefat eden bir kişinin rüya aracılığıyla görülmesi sonucu bu rüyayı gören kişilerin, “ölmüş kimse için saç niteliğinde bir hayır” gerçekleştirmelerinin menşesine ulaşmaya çalışacağız. Bugün, Türk-İslam toplumunda da yer alan “Rüyamda ölmüş şu yakınımı gördüm, o halde hemen onun için bir hayır yapmalıyım.” anlayışının neden ve nasıl ortaya çıkmış olabileceğini değerlendireceğiz.

Altaylı, kendi körmöslerinin kapris ve zorbalıklarına itiraz etmeden boyun eğmekle birlikte atalarının kötü niyetinden kurtulmak için de çareler arar. Altaylıların kanaatine ruhlar, hastalık ve kaza gibi felaketler göndererek insandan hediye ve fidiye beklemektedirler. İnsanlar da bu fidiye ve hediyeleri onlara çeşitli kurbanlar şeklinde, hevesle sunmaktadır. Bu tür kurbanlı fidiye şeklinin “toluu” diye özel bir ismi vardır (Anohin, 2006: 30). Ailelerin kendi körmösleri, ata ruhları dışında daha önce ölmüş şamanlar ile de benzer konumdadır. Ölmüş şamanın hayali, Altaylıyı evde, dağlarda, ormanlarda ve rüyalarda olmak üzere her yerde takip eder. İnsan, ölenin sesini ve hatta bütün söylediklerini duyar. Ruh ondan kurban ister, itaatsizlik gösterildiğinde ise insanı korkutur ve hastalıklar saçar. Ölen şamanın akrabaları, sırnaşık hayallerden kendilerini korumak için “kaçılkuu” veya “saba” düzenler. Onun tasvirini yaparlar ve kendi ruh körmösleri (aruu neme) arasına dâhil ederler (Anohin, 2006: 26). Daha önce ölmüş kişilere ait ruhların, kendilerini bir şekilde -rüya yoluyla- hatırlatmak suretiyle yaşayanlardan kurban istemeleri inancı ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen pratikler, günümüzde yalnızca Tahtakuşlar’da değil Anadolu’nun pek çok bölgesinde canlı bir biçimde yaşamaya devam etmektedir.

Zamanla atalar kültü ile özdeşleşen bu inanç ve pratikler, günümüzde İslâmî anlayışta yer alan ölen kişinin ardından hayır yapılmaya devam ettikçe amel defterinin kapanmayıp kişiye sevap yazılmaya devam edileceği inancı ile birleşerek, gönüllülük esasıyla sürdürülmektedir. Konuyla ilgili yaşamakta olan birtakım inanç ve pratiklerden Kalafat'ın da söz ettiğini görüyoruz. Hakkârî ve çevresinde ata mezarlarını ziyaret etmek ve mezarları imkân nispetinde bakımlı tutmak çok yaygındır. Ölmüş bir büyüğünü rüyasında gören kimse, o gece bilgisi nispetinde Kur'an okur, ertesi gün o yakının ruhuna bir hayır işler (2011: 98).

### **3.2. Müşterek İbadet ve Bayramlarda Şamanist Unsurlar**

Genelde Şamanizm özelde ise Türk Şamanlığı, Türk kavimlerinde doğumdan ölüme kadar hayatın bütün safhalarında etki sahibi olmuştur. Türk Şamanlığına ait ne varsa gerek dini-manevi mahiyetini muhafaza ederek gerekse dini kimlikten sıyrılarak Türk toplum hayatına sirayet etmiş ve zamanla dinler değişse bile, bu unsurların etkisi kolektif bellek ve tavırlardan silinmemiştir. Hayatın bütün dönemleri gibi müşterek ibadetler ve bayramlar da Şamanizm'in bu tesirinden etkilenmiştir. Bugün Türk-İslam coğrafyalarında kutlanmakta olan dinî, millî ve mevsimlik bayramlar arasında en eski Türk inanç unsurlarının ve bunlara bağlı olarak birtakım uygulamaların hayatiyetlerini sürdürebilmeleri için en uygun ortamı, mevsimlik bayramlar sunmaktadır.

Türk halklarının yaşadıkları tüm bölgelerde kutlamaya devam ettikleri mevsimlik bayramların başında gelen, Anadolu ve Balkanlarda "Hıdırellez" şeklinde adlandırılan bahar bayramı, Tahtakuşlar'da çeşitli pratikler ve uygulamalar ile yaşanmaya ve yaşatılmaya devam etmektedir. Öte yandan Sarı Kız'a çıkılması ise müşterek biçimde iştirak edilen, pek çok inanç ve pratik ile zenginleşerek gerçekleştirilmeye devam eden bir ibadetler bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemler, biri yaz başında diğeri ise sonunda olmaları sebebiyle doğa ve tarımla bağlarını koparmamış bir halkın kültür evreninde yaşatılmaları bakımından da ayrı birer öneme sahiptirler. Hıdırellez döneminde gerçekleştirilen birtakım dilekler ve pratiklerle birlikte toprağın veriminin artmaya başlayışı, zeytin ağaçlarının yaz boyunca meyvelerini geliştirmelerinin ve hasadın bereketinin âyan olmaya başlamasının ardından da Sarı Kız'da kurbanların kesilerek şükür mahiyetindeki ibadetlerin gerçekleştirilmesi, Hıdırellez bayramı ve Sarı Kız ibadetinin, bir hasat döneminin başı ve sonu olmaları bakımından aralarındaki bağa işaret etmektedir. Bu

minvalde ilk olarak Hıdırellez kapsamında gerçekleştirilen pratikler ve ardındaki inanç örüntüleri, daha sonra ise Sarı Kız ibadeti içerdiği pratik, inanış ve anlatılan Sarı Kız memoratları aktararak Şamanizm bağlamında değerlendirmeye çalışılacaktır.

### 3.2.1. Hıdırellez İle İlgili İnanış ve Pratikler

Türklerin yaz bayramı ve âyinleri, eski Sami kavimlerin “pesah” ve Hristiyanların “paskalya” bayramları gibi, menşei bakımından “tabiatın dirilmesi” şerefine yapılan cihanşümül âyinlerdendir. Bu yaz bayramı âyinine, Yakutlar “ısıah” yani saçî âyini demektedir. Yedi ay süren sert kış mevsimini geçirdikten sonra kısraklarını sağarak kımız hazırlarlar. Bütün oymak bir çayıra toplanıp kamın idaresi altında âyin dansı yaparlar ve “Hey çocuklar, ağalar! Sevinçli günler geldi, eski yıl gitti, yeni yıl geldi, bütün yeryüzü yemyeşil oldu. Çocuklar doğuyor, inekler, kısraklar yavruluyor” şeklinde şarkılar söylerler. Kam, kımız kabını başına kaldırıp dua eder. İlk toplanan kımızı, saçî olarak tanrıların büyüğü Ayi Toyon’a ve Ürüng Arı Toyon’a sunar ve şu ilahiyi söyler: “Arı Toyon sana şükürler olsun, bu bahar mevsimini bize sen verdin. Buzağılar, taylar, tatlı sütleri bize sen gönderdin. Ağaçlarımızı güzel yapraklarla donattın, otlaklarımızı güzel yeşil otlarla süsledin. Bu kımız dolu ayağı sana sunuyoruz.” Daha sonra al ateş sahibine kımız ve yağ döker (İnan, 2017: 50).

Orta ve Kuzey Asya Türklerinin yaz bayramı, Anadolu ve Balkan coğrafyasında Hıdırellez olarak karşımıza çıkmaktadır. Kumartaşlıoğlu, Hıdırellez için “Anadolu ve Balkan coğrafyasında, Türklerin baharı karşılamak için kutladıkları mevsimlik bir tören” ifadesini kullanmaktadır. Baharın gelişi, tabiatın canlanması ve bitkilerin yeniden uyanışı demektir. Dolayısıyla bahar mevsimi, bolluk ve bereket ile birlikte anılmaktadır. Tabiatın yeniden uyanışına uygun biçimde insanlar, baharın ilk günü olan Hıdırellez gününde, temsili bir takım uygulamalar yaparak bolluk ve bereket dilemektedirler (2017: 279). Doğaya ve Güneş sistemine bağlı bir hayat süren, özellikle Asya’nın kuzeyindeki Şamanist Türk kavimlerinde, havaların ısınması hayâtî bir değer taşımaktadır. Buna bağlı olarak gerçekleştirilen yaz bayramı ve kutlamaları yukarıda İnan’dan alıntılanarak aktarılmıştır. Binlerce yıldır kutlanmaya devam eden bu mevsim dönümü, İslamlaşan Türklerle birlikte bünyesine farklı birçok inanış, anlatı ve pratik eklemiştir. Halk arasında yaygın olarak bilinen Hızır-İlyas anlatımları da Türklerin bu yaz bayramına İslamiyet etkisiyle birlikte



eklenen inanmalardandır. Kalafat Hıdırellez'in, iki kardeş olan ve ısıyla yeşili temsil eden Hızır ile suyu temsil eden İlyas'ın buluşma günü olduğunu dile getirir. Hızır, halk kültürümüzde bolluğun, bereketin ve yolda kalmış olanlara yardım etmenin simgesidir. Onun bu özelliği, inanç içerikli birçok efsanenin etrafında toplanmasına yol açmıştır (2011: 21, 22).

Hızır Ellez/ Hızır İlyas, Hızır Zinde veya Hızır Nebi/Hızır Nebi Bayramı, Türk kültür coğrafyasında, Türk kültürlü halklar arasında kutlandığı gibi diğer halklar tarafından da bilinmekte ve kutlanmaktadır. Ortodokslarda Aya Yorgi olarak bilinen bu bayram, Katoliklerde ise St. George olarak adlandırılmaktadır. 5 veya 6 Mayıs Hıdırellez bahar bayramı olarak bilinirken, bu günün gecesine de mistik bir anlam yüklenmiştir. Bu gecede ambarların kapısı, erzak kaplarının ağzı açık bırakılır. Hızır'ın uğraması ile bereketin artacağı inancı vardır. Bu gecelerde Hızır'ın ayak veya baston izi aranır. Nahçıvan'da pencere önlerine ve mescitlere konulan kavutta, Hızır'ın izi aranmaktadır. Bu iz "Tutiya" olarak bilinir. Bulunması halinde kurban kesilip paylaştırılır, bütün yakın çevreye dağıtılır. Ev-eşik, üst-baş her taraf yıkanır, paklanır, temiz olmasına azami itina gösterilir. Zira Hızır temizliği sevmekte ve pis yerlere uğramamaktadır (Kalafat, 2011: 21, 22). Bu inanış doğrultusunda bugün Hıdırellez'in kutlandığı Kalafat'ın da örnek verdiği Nahçıvan ve hemen her coğrafyada, öncesinde evler temizlenmekte, temiz kıyafetler giyilmektedir.

Halk inançlarına göre Hızır, üç gün boyunca atıyla gezer ve insanlara kismet dağıtır. Rengarenk çiçekleri andıran bir giysisi vardır. Ayağını bastığı her yer yeşerir çiçek açar. Cübbesini kaldırdığı zaman karlar erir ve onun geçtiği yerler bereketlenir. Nerede, kime, nasıl yardım edeceği bilinmemekle beraber; o, her insana hayatı boyunca üç defa görünür ancak görüldüğü kimseler onun Hızır olduğunu bilemezler (Kalafat, 2011: 25). Hızır'a atfedilen, ayağının bastığı yerin yeşermesi, cübbesini kaldırdığında karların erimesi gibi olağanüstü güçler; bolluk ve bereketi çağrıştırmakla beraber, bereket mevsimleri olan ilkbahar ve yazın habercisidir. Darda kalana yardım etme yönüyle Hızır, eski Türk inanç sistemindeki "Yol iyesi" ile büyük ölçüde örtüşür. Yol iyesi de Hızır gibi boz atlı olarak düşünülmektedir. Bugün hala Altaylarda, Hakasya, Tuva'da yol iyesini simgeleyen, "Obo" olarak bilinen kutsal taş yığınlarına çeşitli saçılar yapılır. Uzun ve sarp yolların olumsuzluklarına karşı koruyan, yardımcı olan bir güç olarak bilinir (Kalafat, 2011: 25-26).

Yörede, hemen herkesin iştirak ettiği Hıdırellez'in iki boyutu bulunmaktadır. Birincisi, tüm Anadolu ve Balkanlarda kutlanan bir bahar bayramı özelliği göstermesi üzere pratiklerle zenginleşen boyutu, diğeri ise yörede Hıdırellez'e özel olarak atfedilen ve “ölülerle buluşma” manasında gerçekleştirilen birtakım inanç ve pratiklerin yer aldığı boyuttur. Biz de çalışmamızda Tahtakuşlar'da Hıdırellez'in bu iki farklı boyutuna, iki ayrı başlık halinde değinmeye çalışacağız.

### **3.2.1.1. Kişisel Dilekler Doğrultusunda Gerçekleştirilen Ferdî-Sihri Pratikler**

Buzların çözülmesinin ardından doğanın canlanıp tekrar verimli hale gelmesi ve hayvanların yeniden çoğalmaya başlamasıyla birlikte, Türk Şamanlığında birtakım saçılarla üst dünya ruhları ve iyelere şükranların sunulması, binlerce yıl, farklı dinler ve coğrafyaların ardından bugün bile Anadolu ve Balkanlarda, Hızır ve İlyas'ın bünyesinde somutlaştırılmış, birçok farklı inanış ve pratikle zenginleştirilmiştir. Şamanist Türklerden bu yana, baharın gelişinin kutlanma biçimlerinde meydana gelen en büyük fark ise, “talep edilenler” hususunda gerçekleşmiştir. Türk Şamanlığında bu bayram, ağırlıklı olarak hâlihazırda kendilerine verilmiş olanı -sıcak hava, doğanın uyanışı, hayvanların çoğalmaya başlayışı- kutlamak, minnettarlıklarını birtakım saçılar aracılığıyla ifade etmek üzerine teşekkül etmiştir. Ancak ne zaman ki Türk kavimleri, güneş sistemine ve doğaya bağlı bir hayat biçimini terk etmiş, sonrasında bu şükran törenleri de yavaş yavaş bu mahiyetini kaybetmiştir. Değişen yaşam koşullarıyla birlikte, kendini, her şeyin üzerinde tasarruf sahibi olarak görmeye başlayan insanoğlu, bu bayramlara, baharın gelişiyile kendine bahşedilenlere teşekkür ederek devam etmek yerine bahar bayramı çevresinde, inanış ve pratiklerini “hep daha fazlasını” isteyecek biçimde şekillendirmiştir.

Şamanist Türk kavimlerindeki yaz şöleni, baharın gelişiyile birlikte tekrar bolluk ve berekete erişecek olan halkın saçılarla şükranlarını iletmesi biçiminden, zamanla hiçbir saçı gerçekleştirmeden ağaç ve su iyelerinden bolluk, bereket istedikleri bir hale dönüşmüştür. Bu şölenler zamanla Hızır'ın ağaç, İlyas'ın su iyesi ile karşılandığı anlatımlar aracılığıyla, İslâmî bir kimliğe büründürülmüşlerdir. Kalafat'a göre Hızır, bereket, sağlık ve sıhhat, dünya malı, zürriyet, bekârlara eş veren sıkıntıları def eden bir güçtür. Yeşil ve sulak yerleri sever, atı ile dolaşır; kaftanı çiçekli, beresi kırmızıdır. Akşamdan sonra dilekleri kabul eder, daha ziyade gül ağacı dibinde dileklere muhatap olur. Yazıyla, çizim ile maket ile yapılmış

mesajları alır. Bu özellikleri ile adeta su ve ağaç iyesi ile ilişkilidir (2011: 45). Kalafat'ın ağaç ve su iyesi ile ilişkilendirdiği yalnızca Hızır olmamalıdır; zira su ile sembolleştirilen kardeşi İlyas'tır. Kalafat'ın bahsettiği durum bizce, suyu temsilen İlyas'la ağaç ve yeşilliğin sembolü olan Hızır'ın buluşması kabul edilen Hıdırellez'in kendisidir.

Yaz şöleninden Hıdırellez'e doğru bir değişim gerçekleştiren bu saç törenleri, ağaç ve su iyelerinden bolluk ve bereket dileme biçimine dönüşmesi ile yerini daha bireysel pratik ve inanışlara bırakmıştır. Hıdırellez bünyesinde hayata geçirilen pratikler bugün, Anadolu ve Balkanlarda çoğunlukla benzer şekillerde tatbik edilmektedirler. Pratiklerin çoğunlukla bereket, bolluk ve kısmet açma niyetleriyle, yer-su iyeleri çevresinde teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.

Tahtakuşlar'da, Hıdırellez kapsamında gerçekleştirilen pratikler 6, 7 ve 8 Mayıs'ta olmak üzere toplamda üç gün sürmektedir. Belirli bir zamanda gerçekleştirilmesi gereken pratikler olduğu gibi, bu üç gün içerisinde herhangi bir zaman dilimi sınırlaması bulunmayan uygulamalar da vardır. Yörede, 6 Mayıs sabahı bireysel olarak tatbik edilen ilk uygulama, özellikle genç kızların güneş doğmadan önce soğuk suya girmeleridir. Kaynak kişilerimiz, köye yakın olan derelerin suyunun bu kadar azalmamış olduğu eski zamanlarda, güneş görmemiş suya girmek için derelere gittiklerini dile getirdiler. Şimdilerde ise hava henüz karanlıkken uyanılmakta, kapının önleri suya verilmekte ve özellikle genç kızlar evlerinde dahi olsa soğuk suya girmektedirler. Pratiği gerçekleştirme gerekçeleri olarak ise yaşlanırken ağrı sızı yaşamamak ve sıhhat bulmak olduğunu ifade etmişlerdir (KK1, KK3, KK4, KK10, KK11, KK17).

Benzer bir uygulamaya, Kalafat'ın Ahır Çarşamba ile ilgili bahsettiği birtakım pratikler arasında rastlanmaktadır. Nahçıvan'da genç kızlar gün doğmadan akarsudan su alıp evlerine getirip kısmetlerinin açılması için o sudan içmekte, onunla banyo yapmakta ve bereket getirsin diye o suyu evin/odaların dört bir bucağına serpmektedirler (2011: 149). Bir başka benzer uygulama ise Kırklareli'nin Kavaklı ilçesinde tatbik edilmektedir. İlçede, 5 Mayıs'ta kırlardan 41 çeşit ot toplanır ve toplanan bu otlar, içi su dolu bir küp veya kazana konulur. 6 Mayıs günü de sabah erkenden kalkılıp zinde kalmak, hastalıklardan korunmak amacıyla bu su ile banyo yapılır (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 74).

Yörede, sıhhat ve bolluk bereket gibi birtakım isteklerde bulunmak maksadıyla gerçekleştirilen bir diğer uygulama da bu dileklerin “çizim ya da yazı ile iletilmesi”

üzerine şekillenmiştir. Pratikler birkaç farklı şekilde hayata geçirilmektedir. Birinci uygulamada, Hıdırellez'in ilk sabahı daha güneş doğmadan kalkılır ve dilekler bir kâğıda çizilip gül ağacının dibine gömülür. Bazı kişiler ise sabah kalkmayıp gömme işlemini gece gerçekleştirmeyi tercih etmektedirler. Daha sonra yazılan, çizilen bu dilekler gömüldükleri yerden alınarak Hıdırellez'in bu ilk günü deniz kenarına inilerek, denize atılır. Yörede, dilek yazmış çizmiş herkes, muhakkak bu dileklerini alarak deniz kenarına inerler (KK2, KK10, KK12). Dileklerin çizim ya da yazı ile iletilmesi üzerine şekillenen ikinci uygulama ise deniz kenarında gerçekleştirilir. Deniz kenarına giden kişi dileğini sahile çizmektedir. Hıdırellez'de dilek dileme bağlamında sahile inmek, yörede eski zamanlardan beri devam etmektedir (KK5, KK9, KK12). KK9 konuyla ilgili yaşadığı birkaç anıyı bizimle paylaşmıştır.

Kayınvalidem bir yıl deniz kenarına götürdü bizi Hıdırellez'de. Baktım kayınvalidem bir kız, bir oğlan yapmış, el ele tutturmuş. Kuma çizmiş. Karşısına durmuş namaz kılıyor. 'Bu Gülümser bu da oğlan. Gülümser bu sene evlenecek.' dedi. O sene görümcem nişanlandı. Sonra da evlendi. Bazı şeyler oluyor. Hıdırellez'de niyet eder çizersen oluyor. Benim oğlanın da ataması çıkmadı o sene, oğlan çizdi yakın okula ataması çıktı.

Hıdırellez'de benzer uygulamalardan bahseden Kalafat, Karadeniz'in sahil kentlerinde rast geldiği bu pratiklerden örnekler aktarmıştır. Hıdırellez günü, Trabzon ve Giresun dolaylarında sahile inilmekte ve kişinin dileği ne ise onun resmi, kumsala çizilmektedir. Bazı yörelerde, gençler dileklerini bir kâğıda yazarak denize atmaktadırlar (2011: 25). Samsun'da da her yıl, 6 Mayıs'ta Hıdırellez kutlamaları için uzak yakın çevre köylerden gelenler, sabah vakti yanlarına yiyecek ve içeceklerini alarak Samsun'a sahile gitmektedirler. 6 Mayıs'ta dileklerinin kabul olacağına inanan halk, bu inancı çeşitli pratiklerle somutlaştırır. Hıdırellez günü yapılan uygulamalardan biri, kumsala dileklerin yazılması ve çizilmesidir. Gaziantep'te ise 5 Mayıs'ı 6 Mayıs'a bağlayan gece, dileklerini bir kâğıda yazan halk, bu kâğıtları gül ağacına bağlamaktadır. 5 Mayıs'ta gerçekleştirilen bir başka uygulama da dileklerin gül ağacının altına, taşlar yardımıyla çizilmesidir. Hıdırellez sabahı, dilek kâğıtları gül ağacından alınarak Allaben nehrine atılır (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 66, 82).

İster kâğıda çizdikten sonra gül ağacının dibine gömüp ardından denize atılmak şeklinde olsun isterse de doğrudan sahile çizilerek somutlaştırılsın, bu gibi pratiklerle dilenen dileklerde, herhangi bir kısıtlamaya gidilmemektedir. İstenilen şey bir eş, bir araba, para ya da yeni bir iş olabilir. Ancak bazı pratikler de vardır ki yalnızca bolluk ve bereket gibi belirli niyetleri barındırmaktadır. Tahtakuşlar'da, yalnızca bolluk ve

bereket niyetiyle gerçekleştirilen birbirinden farklı birkaç pratik gerçekleştirilmektedir.

Bereket niyetiyle uygulanan ilk pratik, Hıdırellez'den bir gece önce gül ağacının dibine para gömmek üzerine şekillenmiştir. Gül ağacının dibine gömülen bu para ertesi sabah erkenden alınıp, cüzdana konulmakta ve bereket parası olarak sürekli taşınmaktadır. Pratikte esas olan, bu paranın harcanmamasıdır (KK10).

Yörede, bolluk bereket niyetiyle hayata geçirilen bir diğer pratik ise ev erzakları ile bağlantılı olarak gerçekleştirilmektedir. Yörede, bireysel olarak hayata geçirilen diğer tüm Hıdırellez pratikleri gibi bu pratik de ağırlıklı olarak kadınlar tarafından uygulanmaktadır. Evdeki erzakların bollaşması, erzaklara bereket gelmesi niyetiyle gerçekleştirilen bu pratikte evdeki bakliyatlar, un, yağ ve yoğurt gibi gıda maddeleri açık havaya çıkarılmakta ve ağızları açık bırakılmaktadır (KK4, KK20, KK21). Şanlıurfa'da da bazı evlerde Hızır'ın gece evleri gezeceği inanişinden dolayı, buğday torbalarının ağzı açık bırakılır (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 83). Aksaray'ın Tekke ilçesinde her yıl mayısın altısında Hıdırellez kutlamaları yapılmaktadır. Hıdırellez sabahı erkenden kalkmanın bereket getireceğine inanan halk, yine o gün Hızır (a.s)'ın bereket taşıyacağı düşüncesiyle ambarların ve yiyecek torbalarının ağzını açık bırakır (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 50).

Bereket kapsamında gerçekleştirilen bir diğer pratik, daha belirgin niyetler üzere hayata geçirilmektedir. Özellikle bir iş sahibi kimselerin müşterisinin çoğalıp işinin gücünün artması niyetiyle uygulanan pratik çalışkanlıkları ile sembolleşen karıncalarla ilgili olarak teşekkül etmiştir. Hıdırellez sabahı büyükçe bir karınca yuvası bulunup, oradan bir miktar toprak alınarak küçük bir keseye konulur. Bu küçük kese iş yerine asılabileceği gibi, küçük bir parça halinde cüzdanda da taşınabilmektedir (KK3, KK4). Tahtakuşlar'da, pratiğin bir diğer biçiminde ise toprak, yedi karınca yuvasının, kibleye bakan tarafından toplanmakta ve yine aynı şekilde cüzdanda ya da iş yerinde tutulmaktadır (KK14, KK19). KK4, geçmiş bir zamanda, oğlunun iş yerine küçük bir kese içinde bir miktar karınca toprağı astığını; ancak oğlunun bir zaman sonra, işten, güçten ve müşteri yoğunluğundan hiç dinlenemediğini söyleyerek, karınca toprağını iş yerinden uzaklaştırdığını bizlerle paylaşmıştır. Aynı uygulama, Çorum'da da görülmektedir. 5 Mayıs günü yapılan uygulamalardan biri, yedi karınca yuvasından alınan toprağın bir kâğıda sarılarak

bereket getirmesi için cüzdanlara konulması şeklindedir (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 64).

Eski Türklerden günümüze kadar gelen birçok inanışın, zaman içerisinde muhtevası silikleşmiş fakat ritüel boyutu muhafaza edilmiştir. Ritüellerin icracıları, bazı durumlarda o ritüelin hangi inanışların bir göstergesi olduğunu dahi unutmışlardır. Tarih boyunca yaşanan din ve coğrafya değişikliklerine rağmen, eski Türklerin hayatında yer alan birçok ritüelin -ardındaki niyetler yitirilmiş olsa dahi- günümüze kadar yaşatılmış olması oldukça önemlidir. Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Tahtakuşlar'da bu minvalden pratikler yaşanmaya ve yaşatılmaya devam etmektedir.

Bu bölümde ele alınan birçok inanış, Hızır ve İlyas ile eski Türk inançlarındaki yer ve su ıssı/ıyesi arasındaki benzerlik ve dönüşüm bağlamında ele alınacaktır. Tarihin akışı içerisinde, bolluk-bereket bağlamlarında inanılan yer/toprak ıyesinin, İslamiyet'in kabulü sonrasında Hızır anlayışına dönüştüğü, birçok araştırmacı tarafından dile getirilmektedir. Zaman içerisinde toprak ıyesinden istenen dilekler Hızır'dan istenmeye başlanırken, toprak ıyesinin vasıfları da İslâmî unsurlarla birleşerek Hızır kültünü meydana getirir. Buna benzer bir diğer durum da İlyas kültürüyle ilgilidir. Su ıyesinin özellikleri ve bu ıyeye yönelik gerçekleştirilen pratikler, İlyas ile bütünleşerek yaşatılmaya devam etmiştir. Tahtakuşlar'da görülen Hıdırellez uygulamalarının bireysel olarak icra edilenleri, Şamanizm'den günümüze ıyeler ve Hızır-İlyas kültü bağlamında kodlanmıştır. Kâğıda yazılan veya çizilen dileklerin gül ağacının dibine gömülmesi, geçmişte yer ıssına yönelik bir dilek dileme pratiği halindeyken, zaman içerisinde Hızır'a atfedilmiştir. Yine yörede, karınca yuvasından alınan toprağın küçük keselere konularak, bu keselerin cüzdanlarda taşınması veya evin/işyerinin bir köşesine bırakılması da doğrudan yer ıyesiyle -kutsallarla- yakınlık kurmak suretiyle bir amaca -bolluk/bereket- ulaşmayı hedefleyen davranışlardır. Karıncaların baharla beraber toprağın üzerine çıkması ve biriktiren, istifleyen varlıklar olması, karınca yuvalarına da yer ıyesi bağlamında bir kutsiyet atfedilmesini sağlamaktadır. Bu anlayış, günümüzde Hızır'la ve Hıdırellez'le bağdaştırılmıştır.

Yörede, Hıdırellez'de gerçekleştirilen pratikler, yine su ıyelerinden dilek dileme şeklinde gerçekleştirilmektedir. Ritüel, çizilen/yazılan dileklerin 5 Mayıs gecesinden veya 6 Mayıs sabahı gün doğmadan, gül ağacının dibine gömülmesiyle başlayıp bir sonraki gün, bu kâğıdın topraktan çıkarılıp dilekler eşliğinde suya

atılmasıyla sona erer. Bu noktada, ritüelin birinci basamağı toprak iyesiyle ve Hızır kültüyle bağlantılıyken, ikinci basamak su iyesi ve İlyas kültüyle bağlantılıdır. Hıdırellez’de, anlatılarda Hızır ile İlyas’ı buluşturan Türk kültürü, dilekleri taşıyan kâğıtlar aracılığıyla da toprak ve suyu buluşturur. Çalışmamızın doğum bölümünde, çocuksuzluğun giderilmesi-sağaltılması için Yakut kadınlarının su kenarlarına giderek, orada gecelediklerinden bahsetmiştik. Çocuk istenildiğinde müracaat edilen su iyesi, Hıdırellez kapsamında bu hususiyetini yitirmiş, ancak “dilek dilenen” olma özelliğini muhafaza etmiştir. Su iyesi ile ilgili pratikler de çocuk yerine, “genel” bir şeyler dileme biçimine dönüşmüş, mevcudiyetlerini o şekilde sürdürmüşlerdir. Yörede, Hıdırellez gününde deniz kenarına inme uygulaması da bu inanışlarla paraleldir. Kaynak kişilerin belirttiği, deniz kenarına inerek kumlara dileklerini çizme ve bu uygulama sonucunda dileklerin gerçekleşmesi de yine su iyeleriyle ilgilidir. Çocuk isteğine, kutlu bir pınar yanında geceleyerek kavuşmaya çalışan Yakut kadınları ile dileğine, deniz kenarında kumlar üzerine semboller çizerek erişmeye çalışan yöre halkı kadınları arasında, isteklerin çeşitlenmesi dışında bir farklılık görünmemektedir.

Tahtakuşlar’da, Hıdırellez çerçevesinde gerçekleştirilen bir diğer uygulama da yeşil soğanın üzerine bağlanan iplerle gelecek tahmininde bulunmak şeklindedir. Gelecek hakkında malumat edinmek amacıyla yapılan bu uygulama kaynak kişilere göre şu şekilde yapılmaktadır: “Hıdırellez akşamı yeşil soğanın yan yana iki sapını bir boy kesersin. Birine cefa (siyah iplik) ipliği bağlarsın birine sefa ipliği (beyaz iplik) bağlarsın. Ertesi sabaha hangisi uzarsa o yıl öyle geçer” (KK9).

Uygulama Türkiye’nin farklı bölgelerinde de kayda alınmıştır. Ankara’nın Bala ilçesine bağlı Keklice Köyü’nde, halk, Hıdırellez’den bir önceki gece, yeşil soğanların uçlarından bazılarını keserek, ucu kesilmiş bu soğanlara dilek tutup, ip bağlar. Ertesi gün kalkıldığında ip bağlanan bu soğan uçları büyümüşse, dileklerinin kabul edildiğine inanırlar. Antalya’nın Korkuteli ilçesinde Hıdırellez’den önceki gece, bir soğanın iki yaprağı eşit uzunlukta kesilir. Birine siyah, diğerine beyaz ip bağlanır. Biri gelecekteki mutlu hayatı, diğeri sıkıntıyı simgeler. Ertesi sabah siyah ipli yaprak uzunsa, yıl sıkıntı içinde geçecek, beyaz ipli yaprak uzunsa sefa içinde geçecek anlamına gelir. Balıkesir’de dilek tutup, soğanların uçları eşit şekilde kesilerek birine beyaz ip, diğerine siyah ip bağlanır. Sabah beyaz ipli uç daha uzunsa dileğin olacağına inanılır (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 51, 57, 58).

Türk Şamanlığı, ilk etapta ateşle ve kemiklerle bakılan fallar ile ön plana çıkmakla birlikte farklı pek çok “gelecekte haber verme biçimi”ni de ihtiva eder. Bunlardan biri de ok veya çubuk demetlerine bakılarak yapılan falcılıktır. Herodotos, bu konuda şunları yazar:

İskitlerde pek çok falcı vardır; bunlar ileride olacak şeyleri söğüt çubuklarına bakarak haber verirler. Bu çubukları büyük demetler yapar ve yere koyar, sonra demetleri çözüp çubukları dağıtırlar. Ardından çubukları birbiri yanına getirerek gelecekte olacak şeyleri söylerler. Aralarında konuşurken de çubukları toplar ve tekrar yere sererler. Bu çeşit falcılık atalarından kalmaz (Herodotos, Tarih, IV: 67’den akt: Çirkin, 2019: 345).

Yörede yeşil soğan sapları ile gerçekleştirilen fal uygulaması, İskitlerin geleceği tahmin etmek için, söğüt çubuklarını kullanmalarından çok da uzak görünmemektedir. Aynı menşeli -bitki- materyallerin kullanılışı, araç nesnelerdeki biçimsel benzerlikler ve niyetteki -fal- birlik, pratiğin binlerce yıl önceki arkaik atalarından birtakım benzerlikler devşirdiğinin göstergesi niteliğindedir.

### **3.2.1.2. Mezarlıklar Çevresinde Teşekkül Eden Müşterek Pratikler**

Hıdırellez’in özellikle ilk gününde gerçekleştirilen bireysel uygulamalar dışında yörede topluca icra edilen birtakım pratiklere de rastlanmaktadır. Bu pratikler, Hıdırellez’in kutlandığı coğrafyalarda karşımıza sıklıkla çıkmamaktadır. Müşterek bir biçimde gerçekleştirilen bu pratikler, mezarlıklar çevresinde şekillenmiş olup Hıdırellez’in bir “bayram” olarak kutlandığı Şamanist Türk kavimlerinden bugüne, aynı anlayış üzere inşa edilmişlerdir.

Hıdırellez, yörede 6, 7 ve 8 Mayıs olmak üzere, toplamda üç gün boyunca devam eden bir dönemi kapsamaktadır. Bu üç gün boyunca, her gün mezarlık ziyaretleri gerçekleştirilmektedir. Tahtakuşlar’a ait olan üç mezarlıktan ikisi bu kapsamda ziyaret edilmektedir. Mayısın 6’sında Aşağı Mezarlık’a, 7’sinde Yukarı Mezarlık’a ve 8’inde ise yatırlara gidilmektedir. Kadınlar ister yaşlı olsun ister genç, mezarlık ziyaretleri boyunca özel günlerde giyilen yöresel giysilerini (Şekil: 20, 28, 29) giymektedirler. Üç gün boyunca bolca yemek yapılır ve mezarlıklara giderken kişiler, bu yemekleri yanlarında götürürler. Yapılan yemeklerde özellikle taze bakla ve sarma tercih edilmektedir. Mezarlıklara, hazırlanan yemekler dışında bir de yörede “adak” adı verilen şeker, kuruyemiş gibi gıda maddeleri götürülmektedir. Götürülen yemeklerden ve “adak”lardan mezarların üzerine de bırakılmaktadır. Mezarlıklara gidildiğinde ilk olarak, herkes kendi aile mezarlarının etrafını süpürüp temizlemektedir. Ardından gücü yeten aileler, ölmüşleri için mezar başında kurban



keserler. Mezarlıklarda ayrıca, kendi ölmüşlerinin yakınında olacak biçimde her sülalenin kendi ocağı bulunmaktadır. Muhakkak her Hıdırellez’de bütün aileler giderek, kendi ocaklarında ateş yakarlar. Bu ateşlerde çay, kahve pişirilerek çevredekilere dağıtılır. Kaynak kişilerimiz ayrıca Hıdırellez’in kendileri için ölüleriyle buluşma olduğunu, atalarının dedelerinin ziyaretinin oldukça önem taşıdığını dile getirmişlerdir (KK1, KK3, KK4, KK5, KK6, KK9, KK11, KK12, KK14, KK15, KK16, KK17, KK19, KK20 ).

Hıdırellez yörede, bireysel pratiklerin ötesinde mezarlık ziyaretleri ile öne çıkan bir dönemdir. İçerdiği pek çok pratik ve inanışla birlikte gerçekleştirilen bu mezarlık ziyaretleri, Ocak’a göre muhtelif eski Türk zümreleri arasında en köklü, en güçlü ve en eski inançlardan biri olan atalar kültünün (2002: 62) güçlü etkilerini muhafaza etmektedir. Kumartaşlıoğlu Hıdırellez merasimlerindeki mezar ziyareti esnasındaki uygulamaların, Hıdırellez’in temelinde yatan kozmogonik düşünce ile Türk kültüründeki atalar ve ölüler kültünün bütünleştiğinin bir göstergesi mahiyetinde olduğunu ifade eder (2017: 285). Atalar kültü bağlamının dışında, Hıdırellez’de mezarlık ziyaretlerinin gerçekleştirilmesinin nedenlerinden biri de kaynak kişilerimizin dile getirdiği üzere daha önce vefat etmiş akrabalarıyla buluşma istekleridir. Bugün, özellikle Anadolu başta olmak üzere birçok Türk-İslâm coğrafyasında, dini bayramlarda gerçekleştirilen pratiklerin başında, akraba ziyaretleri gelmektedir. Şamanist-Türklerin “yaz bayramları” her ne kadar mevsimlik merasimler olarak adlandırılırsalar dahi hem gerçekleştirilen dinî-sihri pratikler hem de Şamanizm’in evren, doğa ve ruhlarla ilgili temel dinamikleri göz önüne alındığında bu müşterek merasimlerin, aynı zamanda bir “dini bayram” özelliği gösterdiğini söylemek mümkün görünmektedir. Müslüman Türkler açısından, bir dini bayram olarak isimlendirilemeyecek olan Hıdırellez, “bayramların bir gerekliliği” olarak “akrabalarla buluşmaya -mezarlığa- gitme” pratiğini ortaya çıkarması bakımından yörede, bir bayram mahiyeti taşımaktadır.

Hıdırellez’de ölmüşleriyle buluşmaya, bir arada olmaya giden Tahtakuşlar halkının, bu minvalde gerçekleştirdiği pratiklere baktığımızda, karşımıza ilk olarak atalara verilen önem olgusu çıkmaktadır. Durkheim, mezar başında dönem dönem yapılan kurban verme törenleri ve düzenli bir şekilde kutlanan bayramları, atalara tapmanın vazgeçilmez bir koşulu olarak görmektedir (Roux, 1999: 188-189). Atalarla buluşma maksadıyla mezarlıklara gidilmesinin ardından karşılaştığımız diğer uygulamalar da atalar kültü çevresinde teşekkül etmiştir.

Atalar kültü çevresinde şekillenen pratiklerden ilk olarak karşımıza çıkan, kişilerin yanlarında götürdükleri yemek ya da “adak”lardan bir parça da mezarların üzerine bırakılmasıdır. Ölüler, atalar ve yiyecek bırakma söz konusu olduğunda, Türk Şamanlığında bu pratiklerin, ya doğrudan ölü için aş bırakma ya da saç boyutuyla karşılaşılmaktadır. Roux, ölü aşıyla ilgili olarak, araştırmacıların Altaylılar özelinde daha çok kurban törenleri üzerinde durdukları ve yiyecek sungularından fazla söz etmemelerinden bahseder. Roux’a göre bu durum, yiyecek sunma töreninin çok daha az gösterişli olmasındandır. Genel kural olarak, ölünün etlerle ve içeceklerle birlikte gömüldüğünden söz etmek mümkündür. Yiyecek sunguları, kurban geleneğine ve amaçlarına uygun düşmekle birlikte, geleneklerden uzaklaştıkça da bu sunguların farklılaştığı tespit edilmiştir. Cenaze gelenekleri söz konusu olduğunda, yiyecek sungularının amaçlarıyla kanlı kurban sunulmasının amaçlarının aynı olmadığı bir gerçektir. Yiyecek sungularında, tam anlamıyla bir kurban söz konusu olmamaktadır. Ölüye yiyecek sağlanması maksadıyla armağan verilmesi amaçlanmaktadır (1999: 288). Yiyecek sungularıyla ilgili olarak Carpin, Moğolların yer altı gömütlüklerinde, ölünün karşısına “bir çanak dolusu etle, kısrak sütü doldurulmuş bir sürahinin bulunduğu bir masa” yerleştirildiğinden bahseder. Rubruk da Tatarların “mezarlara ölümlerin içmeleri için kosmos (kırmızı) ve yemeler için de yiyecek koyduklarını” tespit etmiştir (Carpin, 1838: 232; Rockhill, 1900: 82’den akt: Roux, 1999: 289).

Hıdırellez süresince gerçekleştirilen mezarlık ziyaretleri sırasında, mezarların üzerine bırakılan yiyeceklerin meydana getirdiği görünüm ilk bakışta yiyecek sunguları izlenimi oluşturmaktadır. Ancak pratiğin bizce yiyecek sungusu ile bir bağlantısı bulunmamaktadır. Zira burada gerçekleştirilen yiyecek bırakma eylemi, definden sonraki dönemlerde meydana gelmektedir. Yiyecek sunguları ile kurban vermeyi birbirinden ayıran Roux, ölümlere tapma ile atalara tapmayı da birbirinden ayırmıştır. Yiyecek sunguları, doğrudan ölüye aş vermeyi hedeflemesi bakımından ölümlere tapma kültürünün içinde değerlendirilmesi gereken bir pratikken; yörede gerçekleştirilen uygulama, atalar kültü ile bağlantılı olup bizce kansız kurban -saç-mahiyeti taşımaktadır. Pratik, doğrudan saçılmak ya da ateşte yakılmak suretiyle gerçekleştirilmese dahi yiyeceklerin mezar kenarlarına bırakılması ile amaçlanan husus, ruhlara saç yapmaktır. Müslüman Türklerde yıllar içinde bu pratiğin Türk Şamanlığındaki manası değişse dahi şeklen ve niyeten uygulanma biçimi korunmuştur. İslâmî bir kisve altında, “Kurt, kuş yesin. Hayrı, sevabı ölünün ruhuna

gitsin.” şekline büründürölmek ve “iyeler” inanişı kurtla, kuşla somutlaştırılmak suretiyle ruhlara gerçekleştirilen saçı, yalnızca yörede değil bugün birçok Türk-İslam coğrafyasında tatbik edilmeye devam etmektedir.

Hıdırellez’de mezarlık ziyaretleri ile ilgili karşımıza son olarak çıkan husus ise, atalar ruhu ve ahret inanişı çevresinde teşekköl etmektedir. Hâlihazırda Hıdırellez’i bir bayram kabul edip, atalarıyla buluşmaya giden Tahtakuşlar halkı, bu uygulamayı ölmüşlerinin ruhunun oralarda olduğu düşüncesinden hareketle hayata geçirmektedir. Gerçekleştirdiğimiz görüşmeler sırasında kaynak kişilerimiz arasında geçen bir diyalog da bu düşünceleri onamaktadır. KK9 eşini yıllar önce kaybetmiş bir kadındır. Hıdırellez ile ilgili görüşmeleri gerçekleştirdiğimiz sırada, KK5’e renkli yöresel kıyafetleri -üç etek- sadece gençlerin giymesi gerektiğini yaşlı ya da dul bir kadının giydiğini gördüğünde ayıpladığını söyler. KK5 ise, dul kadınların o şekilde güzel giyinmesinin doğru olduğunu savunarak, “Kocalarının yanına gidiyorlar.” ifadesini kullanmıştır.

Müşahede ettiğimiz diyalogdan da hareketle, Hıdırellez’de gerçekleştirilen mezarlık ziyaretlerinin, gerçek birer bayram ziyareti olduğunu ve Türk Şamanlığından bu yana, ata ruhlarıyla ilgili inaniş ve pratiklerin devamı niteliğinde olan uygulamaların bu mezarlık ziyaretleri çevresinde teşekköl ettiğini söylemek mümkündür.

### **3.2.2. Sarı Kız’a Cıkma/ Sarı Kız İbadeti**

Kadim Türkler, yaşadıkları bütün coğrafyalarda birtakım varlıklara kutsiyet atfetmekle beraber, o varlıklar çevresinde bir inanç ekseni de oluşturmuşlardır. Kaz Dağları’nda yaşayan Türklerin en önemli inanç eksenlerinden biri, Sarı Kız ile ilgilidir. Eski şaman âyinlerinin yapıldığı dağ başlarından, Türklerin kutsal dağlarına kadar birçok inancın etkisini taşıyan Sarı Kız ibadeti (yöre halkının kullanımı ile), Tahtakuşlar’daki en önemli müşterek uygulamalardan biridir. Evlilik çağındaki kızların kartal tüyleri topladıkları yer olan Kaz Dağları, aynı zamanda en kompleks inanç örüntülerini de bünyesinde barındırmaktadır.

Yörede, 15-25 Ağustos tarihleri arasında Kaz Dağları’nda yapılan ibadetin oldukça farklı boyutlara sahip olduğu görölmektedir. Bu tarihlerde Tahtakuşlar halkı, Kaz Dağları’ndaki Sarı Kız tepesine konaklamaktadırlar. Sarı Kız’ın yurdunda geçirilen sürede, kadınların hepsi yöresel giysilerini giyerler. Kaz Dağları’nın zirvesinde her hanenin bir yurdu -çadırı- bulunmaktadır. Sarı Kız ibadetinin temelini

kurban kesme ve Cem törenleri oluşturur. Kaynak kişilerimiz, Sarı Kız ve babası Cılbak Baba mekânlarında kesilen kurbanların, Allah için kesildiğini ve şükür maksadı taşıdıklarını dile getirmişlerdir. Sarı Kız kurbanı Sarı Kız Tepesi'nde, Cılbak Baba kurbanı ise Baba Tepe'de kesilir. Kurban olarak kuzu veya oğlak tercih edilmektedir. Sarı Kız Tepesi ve Baba Tepe'nin arasındaki alanın kuraklığından hareketle, Sarı Kız'ın babasına “Sen beni dışladın, ikimiz arasında ot bitmesin!” dediği hakkında bir rivayet anlatılmaktadır. Baba Tepe'de Cılbak Baba'nın türbesi ve o türbenin hemen altında da kutsal kabul edilen küçük bir su kaynağı bulunmaktadır. Yöre halkı o suya “Ebi Zemzem” demektedir. Ebi Zemzem, kutsal ve kıymetli bir sudur. Yörede, Ebi Zemzem'in kalbi bozuk insanlardan kaçtığı, o insanlara görünmediğine dair bir inanış hâkimdir. Her giden, o suyu göremez.

Sarı Kız'a çıkıldığında, kısmetinin açılmasını ya da bir çocuk sahibi olmayı isteyenler, Sarı Kız türbesinin olduğu yerdeki ağaçlara çaput bağlar ya da adak adarlar. Çocuğu olmadığı için adak adayan kadınlar, bir çocuk sahibi olduktan sonra, adaklarını Sarı Kız'a çıktıklarında keserler. Uygulama sırasında önce bebek adak kurbanının üzerinden geçirilir daha sonra adak kesilir. Adak olarak genellikle kuzu tercih edilmektedir. Bir niyetle adak olarak adanmasa dahi kurban kesme, Sarı Kız ibadetinin temelini oluşturmaktadır. Bu kurbanı kesen kimseler, kendi ocakları için keserler. Sarı Kız'da kesilen kurban, kendilerine bahşedilenler için bir şükür kurbanıdır. Sarı Kız'da kesilen kurbanların kemikleri kırılmaz, bütün halde pişirilir. Ardından etler kemikten ayrılmakta ve kemikler toprağa gömülmektedir. Yörede, gücü kurban kesmeye yetmeyenler bile muhakkak Sarı Kız'a çıkar ve orada ocaklarını yakarlar. Kurban kesenler ise kurban etini orada pişirir, gelen olursa ikram ederler. Herkes kendi eviyle, hane fertleriyle oturur yer. Daha sonra oradaki herkes toplanır; Dedelerin yön vermesi ile gülbanglar okunur ve semah dönülür (KK3, KK4, KK5, KK9, KK12, KK13, KK15, KK16, KK17, KK20, KK21, KK22, KK26).

Kaynak kişilerin verdiği bilgilerden görüldüğü üzere, Sarı Kız çevresinde yoğun bir inanış ve pratikler zinciri şekillenmiş olup kutsal kabullerle doğrudan ya da dolaylı bir biçimde kuvvetli bağlar kurmuştur. Burada dikkat çeken ilk unsur, Sarı Kız'a çıkma hadisesidir. Sarı Kız'a çıkma ritüeli “dağ kültü” bağlamında teşekkül etmektedir. Bu konuda Bayat, Türklerdeki asıl dinî ibadetlerin, cemaat halindeki resmî âyinler olduğunu ifade eder. Bunun başlıcası, tanrı kurbanı veya büyük ataya yapılan kurban merasimidir. Âyin, bir dağ kenarında veya yüksek bir tepede, oymak

veya boy beyinin riyaseti altında yapılır. Her aile birer kuzu alır, muayyen dağa gitmek üzere yola çıkar. Yolda mezarlığa uğrarlar ve kabirler üzerine rakı (araga) dökerler. Dağda topluluk olunca, iki ateş (uluğ od, küçük od) yakılır. Uluğ od daima yanar ve üzerinde hiçbir şey pişirilmez. Diğerinde herkes arzu ettiği yemekleri pişirebilir. Kurban da o ateşte pişer. Kurban pişinceye kadar sohbet edilir ve eğlence yapılır. Başta bey olduğu halde, pişmiş olan kurbanlar el birliğiyle yukarıya kaldırılır. Bu vaziyette büyük ateşin karşısında durulur. Hep bir ağızdan manzum dualar okunur; oymak beyi de dualar eder. Dualar yine dünyevîdir: “Tanrı Ata kısıraklarımızı sütlendir. İşte sana kurban kestik, fena ruhları bize musallat etme.” (2015: 68-69).

İnan’ın görüşlerine göre, yer-su ruhlarının en önemli mümessili dağdır. Şamanist Türklerde dağ kültü, Gök Tanrı kültüyle ilişkilendirilmektedir. Hunların eski vatanı olan Yeni-si-şan yahut Şan-din-şan sıra dağlarındaki Han-yoan dağı, Hunların her yıl Gök Tanrı’ya kurban kestikleri dağdır. Ayrıca Hun hakanları, Çin’le yaptıkları sözleşmeleri Hun Dağı denilen bir dağın tepesinde, kurban keserek içtikleri andla teyit etmekteydiler (2017: 39). Orta Asya’nın başka Türk kavimlerinde de Gök Tanrı’ya kurbanların yüksek dağ tepelerinde sunulduğunu, Çin kaynakları haber vermektedir. Gökte oturan tanrı inancı ve dağ kültürünün birbiri ile yakın ilişkiler içinde konumlandırılması, Hunlar devrinden şimdiki Altaylılara kadar devam eden şaman âyinlerinden anlaşılmaktadır. Altaylı Şor ve Beltirler kurbanlarını, Gök Tanrı’ya yüksek dağ tepesinde yaptıkları âyinle sunarlar ve bu âyini “tengere tayı” (tanrı-gök kurbanı) olarak isimlendirirler (İnan, 2000: 49). Orta Asya dağlarının çoğu Türkçe veya Moğolca mübarek, mukaddes, büyük ata, büyük han anlamlarına gelen sıfatlarla zikrolunmaktadırlar: Han tanrı, Bayan-ula, Buztağata, Boğdu-ula, Burkhan-ula, Othon-Tengere, Iduk Art, Kayrakan, Erdene Ula ve başkaları gibi. Bugünkü Altaylı Şamanist boyların ve oymakların her birinin özel mukaddes dağları bulunmakla beraber, hepsinin ilâhilerinde, Altay sıra dağları zikrolunmaktadır ki hepsi için müşterek kült sayıldığı aşîkârdır (İnan, 2017: 39-41).

Katanov’a göre de mukaddes dağlar ve onların ruhları adına büyük âyin ve törenler yapılır. Dağ âyini, Kaç ve Beltir boylarında “tigir tayı”, yani “gök kurbanı”, Sagaylarda “tag tayanı” yan “dağ kurbanı” biçimlerinde isimlendirilir. İnan, Katanov tarafından tasvir edilen Sagayların dağ kurbanı âyinini nakletmiş olup, her üç yılda bir dağ tepesinde âyin yapıp, kurban kestiklerinden bahsetmektedir (Katanov, 1907:

553'ten akt: İnan, 2000: 53). Yörede dağ kültürünün, Sarı Kız inanışlarında büyük bir etkisinin olduğu görülmektedir. Eski Türklerin dağlara atfettikleri kutsiyet, kurbanların dağlarda kesilmesi ve âyinlerin göğe en yakın bu noktalarda yapılması, günümüzde de devam etmektedir.

Yöre halkının Sarı Kız'a çıkmasındaki bir başka önemli unsur da gökyüzü tahayyülü ile ilgili olmalıdır. Türklerde gökyüzü daima ululanmış olup, çoğu zaman Tanrı ile özdeşleşmiş durumdadır. Şamanist kabullerde, katmanlı bir yapıya sahip olan gök kubbenin her bir katında iyeler, iyi tanrılar panteonundan ruhlar bulunmaktadır. Bu denli kutsallaştırılan "gök" tasavvuru, Orhun yazıtlarında da kendini açık bir şekilde gösterir. Kül Tigin abidesinin güney yüzündeki "Teñri teg teñride bolmuş(Tanrı gibi gökte olmuş)" ifadesinden Gök-Tanrı ilişkisi net bir şekilde anlaşılmaktadır (Ergin, 2011: 2, 3). Sarı Kız'a çıkmanın Tanrısallıkla özdeşleştirilen ve kutsiyet atfedilen gökyüzünde olduğu tahayyül edilen Tanrı'ya en yakın mekân olması, bu ritüelin gök kültürüyle de ilgili olduğunu gözler önüne sermektedir.

Sarı Kız'da bulunulan dönem ile ilgili olarak karşımıza çıkan bir diğer husus da bu on günlük süreç içerisinde konaklamanın gerçekleştirildiği "yurt"lardır (Şekil: 10, 11, 12, 13). Türk kavimlerinde, göçebe-atlı yaşam tarzının bir gerekliliği olan yurt, göğün bir tezahürü olarak tasavvur edilmektedir. Eliade'a göre kozmik sistemin, tam bir eşi de insanların yaşadığı mikro-kozmosta yer alır. Dünyanın eksenini ya çadırı tutan direklerde ya da "Dünyanın Direği" adı verilen kazıklarda somutlaştırılır. Altay Tatarları, Buryatlar ve Soyotlar çadırlarının orta direğini Göğün Direğiyle özdeşlerler. Soyotlarda bu direk yurdun tepesinden dışarı çıkar ve ucuna gök katlarının renklerini temsil eden mavi, beyaz ve sarı bez parçaları bağlanır. Bu direk kutsaldır ve hemen hemen bir tanrı sayılır (2014: 328). Daha önce "gelin getirme" başlığı altında değindiğimiz bayrak, Sarı Kız'da yurtların üzerindeki kullanımı ile de karşımıza çıkmaktadır (KK3). Soyotlarda, yurdun tepesinden çıkan direğin ucuna bağlanan bez parçaları bugün, Tahtakuşlar halkının "yurt"larının üzerinde, bir direğin ucunda bayrak biçiminde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Sarı Kız ibadetlerinin odağını oluşturan kurban kesme eyleminin bir dağın tepesinde, göğe en yakın yerde gerçekleştirilmesinin ötesinde halk, bu on günlük sürede, göğün sembolik bir yansıması olarak kubbe biçimindeki bu yurtlarda

konaklamaya, kurban kesemeyecek olsa dahi oraya çıkarak yurdunda bulunmaya, ocağını yakmaya gayret göstermektedir.

Kurban, Sarı Kız'a çıkma ritüelinin odak noktasını oluşturan ibadetlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadim Türklerden günümüze, ilahi güçlerden hayır, esenlik, refah, sağlık, bolluk ve bereket gibi taleplerin yerine iletilmesi maksadıyla kurban âyinlerinin düzenlendiği bilinmektedir. Bu âyinlerin başında gelen Altaylıların klasik at kurban âyini bu noktada kısaca zikretmek gerekir. Bu kurban töreni, zaman zaman her ailede yapılır ve art arda iki ya da üç akşam devam eder. Kam, bir çayırdaki uygun bir yer seçip oraya yeni bir yurt kurar. Sonra açık renk donlu bir at seçilir. Şaman yurdun içinde yaktığı ateşe kayın dalları atarak davulunu dumana tutar. Ruhları çağırmaya başlar. Ardından atı kutsar ve birkaç kişinin de yardımıyla omurgasını kırarak, hayvanı öldürür. Atalara ve yurdu koruyan ruhlara sunular sunulduktan sonra et pişirilir ve törensel bir ortamda yenir. Törenin ikinci ve en önemli bölümü ertesi akşam yapılır. Şaman şamanlık marifetlerini, Bay Ülgen'in yanına kadar yapacağı esrimeli yolculukla şimdi gösterecektir. Ruhların çağırılması sürüp gider. Yanındaki kalabalık ve güçlü koruyucuları ile birlikte, şaman yurdun içindeki kayının çevresini birkaç kez dolandır. Ev sahibinden başlayarak herkesi davuluyla arındırır (Radloff, 1956: 20-50). Altaylıların at kurban âyini; kamın töreni yönlendirmesi ile Dedelerin âyin-i Cem'i yönlendirmesi, yurtların kurulması, ibadetlerin bir kısmının ateş çevresinde gerçekleştirilmesi ve kurban ritüelinin toplu olarak icra edilmesi bakımından benzerlik göstermektedir. Dağ ve gök kültü, kurban âyini, semah ve gülbang söyleme bir zincirin iç içe geçmiş halkaları misali, Sarı Kız merasimlerini vücuda getirmektedir.

Sarı Kız ile ilgili bir diğer önemli husus ise ibadetin gerçekleştirildiği zaman dilimidir. Yöre halkının özellikle her sene 15-25 Ağustos tarihlerinde Sarı Kız'a çıkmaları, bir tesadüf olmaktan uzaktır. İnan, Şamanist Türk kavimlerinin âyin ve törenlerini iki kısma ayırmakta ve bu âyin ve törenleri; muayyen vakitlerde yapılması gereken âyinler/törenler ile tesadüfî olaylar dolayısıyla yapılan özel âyinler/törenler olmak üzere tasnif etmektedir. Muayyen vakitlerde yapılan âyinleri; ilkbahar, yaz ve güz döneminde olmak üzere kategorize etmiş olup, bunların çok eski devirlerden beri yapıla gelmekte olduğu fikrindedir. Ayrıca tüm âyinlerin kurbansız olamayacağı, kanlı veyahut kansız muhakkak bir kurbanın bulunması gerektiğini ifade eder (2000: 97).

Sarı Kız’a çıkılan dönem ile Göktürk kurban merasimlerinin zamanı arasında gerçekleşen tarihsel örtüşmenin dışında, Sarı Kız’ın efsanevi kişiliğiyle birlikte karşımıza çıkan “kaz” motifi de oldukça dikkat çekicidir. “Kaz Dağları” adı da Sarı Kız anlatılarında kaz çobanlığı yaptığıının aktarılması da şaman âyinlerindeki kazla bağlantılı olmalıdır. Bunların yanı sıra Tahtakuşlar ahalisinin mezarlarındaki kaz ayağı sembolü de hem Oğuzlarda tabi oldukları boyla hem de Şamanlıkla ilgili olmalıdır. Eliade, Altaylıların at kurbanı töreninden bahsederken, âyin gerçekleştiği meydana kaz biçiminde bir korkuluğun varlığından bahseder. Şaman, âyin bir yerinde ona biner ve uçmak ister gibi ellerini hızla sallarken bir yandan da ırlardı. Kam, atın ruhunu Ülgen’e ulaştıracağı gök yolculuğuna kaza binmiş durumda başlar, -kaçtığı varsayılan- atın ruhunu kazın üzerinde kovalar. Ruh yakalandıktan sonra şaman, ardıc dalları yakarak onu tütümler ve onu gönderir. Kam, kayın ağacına atılmış çentikler (taptı) üzerinden gerçekleştirdiği, sembolik gök yolculuğunda, göğün katlarında yükselirken üçüncü basamakta yorulur ve yine kazı çağırır (Eliade, 2014: 247-253; Bayat, 2015: 233-234; İnan, 2017: 52). Bir imge olarak kaz, bölgede, Sarı Kız anlatısına meşruiyet ve kutsallık atfeden unsurlardan biri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sarı Kız Tepesi’nde yer alan kaz avlusunda, sıralar halindeki küçük, beyaz taşların kaz yemleri olduğuna yönelik inanış, Sarı Kız’ın “ermiş” kimliğine dair bir art-kabuldür. KK11 zaman içerisinde o taşların artık sarardığını, buna yol açan durumun ise insanlardaki inancın zayıflaması olduğunu dile getirmiştir.

Sarı Kız ibadeti kapsamında bulunulan bir diğer mekân ise Baba Tepe’dir. Baba Tepe’de yer alan Ebi Zemzem Suyu çevresinde teşekkül eden inanışlar da doğrudan su iyeleriyle bağlantılı görünmektedir. Gülten Küçükbasmacı, veli türbelerinin yanında veya yakınlarında bulunan ve “asa suyu” olarak adlandırılan sulardan bahsederken bu suların, Türklerde suyun kutsallığı fikrinin günümüzdeki tezahürü olduğunu dile getirir. Ayrıca bu sular şifa kaynağı olarak da görülmektedir. Örneğin, Şeyh Şabân-ı Velî Külliyesi’nin içindeki asa suyu, Kastamonu’da şifalı olduğuna inanılan suların başında gelmektedir. Su çok yumuşaktır ve tadından dolayı Zemzem’e benzetilmektedir. “Âb-ı zemzem”den galat olarak suya “ebizemzem” denilmektedir. Allah inancı olmayan birisi gelip bu sudan içmek isterse suyun kesileceği inancı da halk arasında görülmektedir. Bu durum kutsalın saflığının bozulmaması, kirletilmemesi düşüncesiyle eski Türklerde de görülen inancı



hatırlatmaktadır (2017: 200, 206, 207). Türklerin en eski inanç dinamiklerinden birini oluşturan su; bugün Anadolu’da ve birçok Türkî coğrafyada bir veli, bir yatır türbesinin yakınlarında bulunması bakımından da kutsiyet kazanmış, benzer şekillerde -ebizemzem- isimlendirilmiştir. Şamanist Türklerden bugüne değin sürdürülen ve suya kutsiyet atfeden inanışlar, İslâmiyet’e geçişin ardından Zemzem Suyu’ndan da ayrı bir kutsiyet devşirerek çevresinde birtakım inanç ve pratikler oluşturmaya devam etmiştir. Yörede de suya atfedilen kutsiyet ve herkesin suyu görememesi, taşların sararmasına dair getirilen yorum ile benzer niyetleri barındırır. Ebi Zemzem Suyu aynı zamanda, Sarı Kız’ın ermişliğinin de bir göstergesidir. Sarı Kız’a, Kaz Dağları’nın tepesinden Edremit Körfezi’ne kolunu uzatmak suretiyle su aldırın anlatılar, Sarı Kız’ın “ermiş” kimliğine meşruiyet kazandırmaktadır.

Sarı Kız ibadetinin son kısmında gülbangların okunması ve semah dönülmesi de ibadete tam manasıyla bir dinî kimlik kazandırmaktadır. Bayat’a göre, oyun vecde götüren yollardan ilkidir. O, yalnız bedensel hareket veya bedenin düşkünlüğü değil, ruhun esas gıdasıdır, hakkı gönülde bulmanın yoludur. Oyunla ruhun göklere kalktığına, insanın kötülöklere sebep olan nefsini yendiğine inanılır. Oyun, kötü ruhların önünü almanın bir yoludur. Şeyhlik kurumu, seleflerinden aldıkları bu kültür mirasını aynıyla hem Orta Asya’da hem Azerbaycan’da hem de Anadolu’da İslâm’ın bünyesinde yaşatmaktadırlar. Ruhlar âlemiyle alâkanın tek yolu oyun olduğundan şeyhler ve dedeler, selefleri şamanlar gibi, tedavi seansları zamanı da oyundan yararlanırlar. Kısacası musiki, asonans, kafiyeli şiir ve raks, şamanı vecde getiren başlıca unsur olup; onu dünyanın geçici kaygılarından uzaklaştırır ve ruhlar âlemi ile toplum arasındaki engelleri ortadan kaldırır (2015: 221). Sarı Kız’da gerçekleştirilen ritüelin semahla sonlandırılması da hem mekâna hem de yapılan ritüelin kutsiyetine bir atıf özelliği taşımaktadır. Sarı Kız’da yapılan ibadetlerin semahla sonlandırılması, Alevi-Bektaşî geleneğinin damgası niteliğindedir.

Sarı Kız’a çıkma ibadeti, bölgedeki diğer Tahtacı Türkmenlerince de gerçekleştirilmektedir. Mesela Güre’de Sarı Kız Hayrı’nın yapılacağı tarihten önce, Güreliiler tarafından Sarı Kız ve babası için mevlit okutulur. Mevlit sırasında küçük ziyafetler verilir. 16 Ağustos’ta sabahın erken saatlerinde kalkan halk, yaklaşık yedi saat süren bir süre sonunda Sarı Kız Makamı’na gider. Makama ulaşıldığında ilk karşılaşılan yer, “Kaz Avlusu Kapısı”dır. Burası taşlarla örölmüş bir avludur. Buraya ilk olarak varmak ve burayı son olarak terk etmek adeta, halk arasında bir oyun

haline gelmiştir. Öyle ki, “Kaz Avlusu Kapısı”na ilk ulaşan “Cılbağın kapısını bu yıl ben açtım” diyerek, buradan en son ayrılan kişi ise “ Cılbağın kapısını ben kapadım, anahtarı bende” diyerek övünür. Kaz Avlusu’nun içinden geçilerek Sarı Kız Makamı’na ulaşıldığını belirtmektedir. Burada yapılması gereken ilk iş, Sarı Kız’ın mezarı etrafında salavat ve tekbir getirerek üç kez dönmektir. Allah rızası için kılınan iki rekat namazdan sonra çaputlar bağlanır, mumlar dikilir ve dilekler tutulur. Ziyaret edilen ikinci yer, Cılbak Baba Makamı’dır. Güre’de yaygın olan bir inanışa göre, Baba Tepesi’nde bulunan ve Zemzem aktığına inanılan pınarın suyu, kişinin niyetine göre akar. Bu durumda, burayı ziyaret edecek kişi iyi niyetli ise, pınarın suyu akacak, kötü niyetli ise akmayacaktır. Cılbak Baba Makamı’nın da ziyaret edilmesinin ardından yemekler yenir ve ertesi gün yapılacak olan hayır için Kavurmacılar köyüne doğru yola çıkılır. Sarı Kız Hayrı’nın düzenlendiği Kavurmacılar köyünde, bütün hazırlıklar Ulu Çınar’ın yanında yapılır. Gece boyunca, ertesi gün verilecek yemeğin yapımıyla uğraşan halk, hayır yemeği verilmesinin felaketleri uzaklaştırdığına inanır. Kaynak kişi hayrın verilmediği bir yıl, Kavurmacılar köyünü sel bastığını söylemektedir (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 161-162).

Sarı Kız ibadeti aynı zamanda Sarı Kız anlatıları ile ilgilidir. Duymaz ve Şahin’e göre Sarı Kız efsanesiyle birlikte Kaz Dağı, sıradan bir dağ olmaktan çıkmış ve kutsalın mekânı olmuştur. Bu efsane Kaz Dağı’ndaki bazı yerlerin neden kutsal olduğunu izah ederek Kaz Dağı’na olağanüstülükler yüklemektedir (2008: 119). Yöre sakinlerinden derlenen üç farklı Sarı Kız efsanesi (Şekil: 30) şu şekildedir:

İftira çekilmiş Sarı Kıza. Sarı Kız’ı da babası götürüyo gaz avlusuna, kesmeye deye götürüyo, oraya bırakıyo. Bir sürü de gaz (kaz) bırakıyo, onu güderken... O ermiş gayrı. Sonra babası geliyo, diyorlar kızını öldürmedin. Gız bi mağarada sır oluyo. Babası diyo abdas alcam, su ver bana diyo. gız golunu uzadıyo duzlu denizden su alıyo, veriy babasına. O zaman anlıyo kızının erdiğni.” “ Biz ondan beri, beş yüz senelik yurt, bizim atalarımız bu Sarıgız’a taparlardı. Gaz yemleri filan var yerlerde beyaz beyaz. Bu gaz avlularında ortaya daşlarla bütün çevrik (KK4).

Anası olmayan Sarı Kız’ı babası Hac’a giderken muhtara ve hocaya emanet ediyor. Kıza ilişmek istiyorlar. Kız izin vermeyince kıza iftira atıyorlar babası gelince. Namusunu temizlemek sana düşer diye babasına veriyorlar. Babası da kızını dağa götürüp oraya halledeyim der. Beraber Kaz dağlarında bir tepeye çıkarlar babası kızını öldürmeden önce bir namaz kılayım der kızından abdest almak için su ister. Kızının verdiği su tuzlu olunca babası şaşırır. Kızına suyun tuzlu olduğunu söyleyince kıza da “Sen acele edince denize kolumu uzattım oradan alıverdim suyu.” demiş. Babası durumu anlâyınca kızını öldürememiş, kızına birçok kaz bırakıp, sen bu kazları güüt burada yaşa demiş. Sarı Kız’ın kazlarına saçtığı yemler beyaz beyaz taşlar yerlerde sıra sıra görünürdü. Artık onlar da sarardı, insanlarda inanç kalmâyınca doğru dürüst (KK11).

Babası Güre başından. Sarı Kız Yörük kızı, sarışınmış çok güzelmış. Babası bir gün Hacca gidiyo. Güre'nin gençleri kızın peşine düşüyo. Kız kimseye yüz, göz vermiyo. Kıza iftira atıyolar. Kızının kötü yola düştüğü babasına intikal ediyo, bir tane oğlan kardeşi var Sarı Kız'ın, babası haber gönderiyor. Ben Hacı'dan geldiğim zaman kız kardeşinizi köyde bulmucam. Bunlar da babasının gelmesine yakın kızı götürüp Baba dağının zirvesinde bırakıyolar. Babası Hacı'dan geliyo. Naptınız kardeşinizi diyo, götüdük dağa bırakıvedik diyolar. Öldürün demiş ama onlar bırakmış. Gidin diyo kardeşinizi kesin, öldürün öyle gelin buraya diyo. Bir de gidiyolar Sarı Kız nerden bulduysa bir sürü kaz bulmuş, kaz çobanlığı yapıyo. O bıçakla kaz kesiyolar. Bıçağı kanlıyolar, geliyolar babalarına diyolar ki: Biz kardeşimizi kestik, işte kanlı bıçak, şahit. İnaniyo tabi adam. Sarı Kız devam ediyo kaz çobanlığına. Aradan birkaç sene geçince babası affediyo kızını, gidiyim diyo kızımın kabrini bi ziyaret ediyim. Bi de çıkıyo Sarı Kız'a kızı yaşıyo. E seni kardeşlerin kesmediler mi diyo. Hayır kesmediler diyo, biz seni diyo aldattık baba diyo. Bi kaz kestik, kanlı bıçağı sana beni kesmişler gibi gösterdik diyo. Tabi Hacı abdest alcak, ırbığı var kızın. Babası abdest alırken ırbıgnan babasına su döküyo kız. Ağzına alınca suyu, kızım diyo tuzlu ya diyo. Baba diyo denizden uzandım aldım, zirvede su yok. Kızının ermiş olduğunu o zaman farkediyö. Şimdi orada ebi zenzem diye bi su var, zirvede. Babasının türbesinin hemen altında. Orada o su peyda oluyo. Şimdi biz o suya ebi zenzem diyoruz. Babası artık Güre'ye inmiyo. Kızının yanında kalıyo. Babası ölüyo, türbesi de oraya oluyo (KK17).

Baba Tepe, Sarı Kız Tepesi. Kızı sen beni dışladın aramızda ot, çimen bitmesin demiş o iki tepe arası kuraktır o yüzden (KK3).

Dağ kültü inancını Kazdağı'nda canlı tutan Sarı Kız'a dağ iyesi bağlamında ayrıca dikkat etmek gerekir. Türklerde dağlarda bulunan ve hatta dağa ait pek çok varlığı himaye eden “dağ iyesi” inancı bulunmaktadır. Tespitlere göre Altay, Şor, Hakas vb. Türk topluluklarında dağ iyesi çoğunlukla bir kadın görünümündedir (Duymaz ve Şahin, 2008: 120).

### **3.3. Günlük Hayata İlişkin İnanış ve Pratiklerde Şamanistik Unsurlar**

Şamanizm'e ait birçok unsurun Türklerde hala yaşatılıyor olmasının sebebi, Şamanist uygulamaların sosyal hayatla olan kuvvetli bağlarında aranmalıdır. Bu durum, binlerce yıl önce cemiyet hayatının şekillenmesinde yüklendiği misyonun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk kültürüne dair gerçekleştirilen köken çalışmalarında, kültürel kodların çözülerek âyan olması için, kullanılması gereken kod çözücülerden biri de Türk Şamanlığıdır.

İnsanı, doğanın bir parçası olarak değerlendiren Şamanizm'in bir tabiat dini olarak değerlendirilmesinin temel sebebi, tabiat-insan etkileşiminden kaynaklanır. Eski Türklerle göre bütün tabiat, bugün ancak ruh diye ifade edebildiğimiz gizli güçlerle doludur. Dağlar, tepeler, ağaçlar ve kayalar hisseden, işiten, iyilik veya

kötülük yapabilen varlıklardır; daha doğrusu bunları yapan onlardaki gizli güçlerdir (Ocak, 2002: 65). Bugün canlı ve cansız olarak ikiye ayırdığımız tüm varlıkların bir ruha, bir gizli güce sahip olduğu inancını taşıyan eski Türkler, bu minvalde tabiat unsurları çevresinde birçok kült meydana getirmiş ve uygulamalarını bu kültürler çevresinde şekillendirmiştir.

### 3.3.1. Ateş ile İlgili İnanışlar

Kadim Türk anlatıları, ateşin Türklere Tanrı tarafından bahşedildiğinden söz eder. Bu anlatılar vasıtasıyla, ateşin kutsiyet ihtiva eden bir unsur olduğu düşünülmekte ve Tanrısal kaynaklı görülen ateşe, büyük hürmet beslenmektedir. İnan'ın aktardığına göre, Altaylıların ateşe karşı söyledikleri dualarda, ateşe “güneş ve aydan ayrılmışsın” derler; ateşin gökten Ülgen tarafından gönderildiğine inanırlar. Ateşi su ile söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak kesin olarak yasaklanmıştır (İnan, 2000: 67). Bahaeddin Ögel'in aktardığı Göktürk efsanesinde, ateşi bularak Türklere öğreten efsanevi bir atadan söz açılır. Göktürklerin bu atası, yarı insan ve yarı da Tanrı şeklindedir. Soğuktan büyük bir ıstırap çeken Türkler, onun ateşi bulması sayesinde hem ısınabilmiş ve hem de yemeklerini pişirmeye başlayabilmişlerdir (2014: 59).

Radloff'un derlediği, ateşin yaratılışıyla ilgili bir Altay efsanesini burada kısaca zikretmek gerekir. Tanrı insanı yaratınca şöyle düşünmüş: “İnsanoğlu kendini soğuğa karşı nasıl koruyacak ve nasıl yaşayacak? En iyisi bunlar için bir de ateş vermeli de ısınıp yaşasınlar!”. Ülgen'in üç tane kızı da ateşi bulmak için çalışıyorlarmış. Bir gün Tanrı dışarı çıkmış, yürürken sakalına basıp sendeleyivermiş. Kızlar bunu görünce gülmeye ve Tanrı ile alay etmeye başlamışlar. Bunun üzerine Tanrı çok kızmış, bırakıp gitmiş. Tanrı ne yapıyor, bizim için neler söylüyor diye kapının deliğinden dinlemeyi de ihmal etmemişler. Bu sırada Tanrı kendi kendine söyleniyormuş: “Ülgen'in üç kızı benimle alay ettiler ama ben onlardan çok daha akıllıyım. Onlarda akıl mı var! Ateşi bulmak için sert bir taşla, sert bir demir bulmalılar ki birbirine vursunlar da ateş çıkarsınlar. Bunları bulmak için de onlarda bu akıl yok!”. Kızlar bunu duyunca koşmuşlar. Sert bir taşla demir bulmuşlar ve birbirine vurarak ateşi icat etmişler (Radloff, Proben, I, s. 262'den akt: Ögel, 2014: 60-61).

Ateşin yaratılışı ile ilgili bir başka Altay efsanesi de rahip Verbitski tarafından kayda geçirilmiştir. Efsane ilk kişinin Arün-südün'den kovulup, yeryüzüne inmesiyle başlar. Ardından Tanrı Ülgen onlara otları ve meyveleri göstererek “bunları dene, hoşuna gidenleri ye!” der. Targın Neme isimli bu ilk kişi ilkyazını ot ve meyve yiyerek geçirir. Yaz geçip, kış geldiğinde ise kişi çok sıkıntı çeker. Kış geldiğinde, hayvanlar kişinin erzaklarına musallat olurlar. Kişi hayvanları kovup onlara müsaade etmeyince, hayvanlar kişiyi Ülgen’e şikâyet ederler. Ülgen bundan sonra, hayvanların ot yemelerini, kişinin de hayvanları yemesini salık verir. İlk insanlar ot ve meyvelerle beslendiğinden ateşe ihtiyaçları olmamıştır. Tanrı, onlara et yemelerini buyurduktan sonra ateşe ihtiyaç hâsıl olmuştur. Ülgen gökten biri kara biri beyaz iki taş getirir. Kuru otları avucunda ezerek bir taşın üzerine koyup diğeriyle vurur, otlar ateş alır. Ülgen böylece, ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretmiş olur (Verbitski, 1903: 97’den akt: İnan, 2000: 66).

İnan, Altaylılarda ve Yakutlarda ancak çakmak taşıyla elde edilen ateşin kutlu sayılmasını bu efsaneye bağlamaktadır. Ayrıca Kuzey Altaylarda bulunan oymaklarda da güvey ve gelin gerdeklerinde çiftler, ilk defa yaktıkları ateşi, çakmak taşıyla yakmak mecburiyetindedirler. Moğol Şamanlığını ilk defa tetkik eden Banzarov, ateş kültürünün Moğol uluslarına Türklerden geçtiğini iddia etmiş ve bunun delili olarak Moğolcada ateşe “gal” denildiği halde ateş tanrısına “ot” denildiğini göstermiştir (Banzarov, 1891: 22-23’ten akt: İnan, 2000: 67).

Anohin de Altay tahayyülünde ateşi Ülgen’in yarattığından bahsetmektedir. Bu doğrultuda aktardığı şaman dualarında Ülgen, “Üç ateşi yakıp veren Atam Ülgen” olarak geçer (2006: 11). Ögel’in Harva’dan aktardığına göre Yakut Türklerinde ateş, göklerin üçüncü katında oturan Ulu-toyon tarafından, “ateş kargası” yoluyla insanlara gönderilmiştir. Yakut Türklerinin tarihsel süreçte önceki inanışları, daha yerli görünmektedir. Abakan Tanrılarının bazı görüşleri, daha sosyal ve daha çok Göktürk geleneklerine uygun düşmektedir: “Başlangıçta bir oymak, tek bir ateşi, ihtiyaçları oldukça alıyor ve onu kullanıyorlardı. Sonradan gökten gelen bir kıvılcım, şamanlardan öğrenilme yoluyla alınmış ve ateş olarak yakılmıştır” (Harva, 1938: 161’den akt: Ögel, 2014: 637).

Kalafat’a göre od/ateş, hiçbir zaman Allah yerine konulmaz, Allah’la eş tutulmaz. Kadirî mutlak olana duyulan iman, geçmişin izlerini taşıyan bazı tutumlara rağmen, bütün bu uygulamaların üzerindedir. Bu eski inanç varlığını, halkın kültür

derinliklerinde, daha ziyade folklorik bir öge olarak ve mitolojik dönemin canlı izlerini yansıtarak sürdürmektedir (2011: 142).

Tahtakuşlar'da ateş kültü bağlamında karşımıza çıkan ilk pratik, her perşembe akşamı gerçekleştirilen mezarlık ziyaretleri sırasında ve dönem dönem yatırlara gidildiğinde mum yakılmasıdır. Mum bulunamadığı durumlarda, çıralık yakılmaktadır. Ateşin hususiyetine rast geldiğimiz bir diğer pratik ise, definin ardından gerçekleştirilen dönemsel merasimlerdeki ya da Hıdırellez'deki mezarlık ziyaretleri sırasında ve Kaz Dağları'nda Sarı Kız ibadeti esnasında karşımıza çıkar. Her aile, Hıdırellez'de ve ölü aşı merasimlerinde mezarlıktaki ocağında, Sarı Kız ibadetinde Kaz Dağları'ndaki ocağında ateş yakmakta çay-kahve pişirme ve yeme-içme gibi birtakım eylemleri bu ateş üzerinde ve çevresinde hayata geçirmektedir (KK13, KK17). Tahtakuşlar'da mezarlıkta gerçekleştirilen uygulamaların bir benzerini, Beltirlerde görmek mümkündür. Beltirler, definin yedinci günü, bütün oba halkı, kadın ve erkek hepsi toplanıp mezarlığa gelirler. Mezarın sağ tarafına büyük bir ateş yakıp getirdikleri yemeklerden ve içkilerden ateşe atarlar. Bu töreni yaptıktan sonra herkes yemeye ve içmeye başlarlar (İnan, 2000: 189). Yöre'de, mezar yanında çay-kahve pişirme ve ateş yakma uygulamasında her ailenin ateşinin ayrı olmasına dikkat edilir (KK16). Aynı durum, Sagaylar'da da mevcuttur. Sagaylar, ölüyü defnettikten sonra eve dönüp yemeğe, içmeğe başlarlar. Sonra mezarın sağ tarafına ateş yakıp, ölü aşı için kesilen hayvanların kemiklerini yakarlar. Ateşe rakı serperler ve yemek atarlar. Ateş tanrısının bu rakı ve yemekleri ölüye ulaştıracağına inanırlar (İnan, 2000: 186). Davletov, Mersin Tahtacılarında görülen ölüm merasimi bağlamında, hem ölünün defnedildiği gün hem de muhtelif zamanlarda mezarlıkta ateş yakma pratiğinin, Türkiye'de kolay kolay görülemeyecek türden bir İslam öncesine ait inançsal uygulama olduğundan ve ateş kültü dâhilinde değerlendirilebileceğinden söz eder (2019: 145). Oysa Tahtakuşlar'da yaşayan Tahtacılar da bu pratiğin varlığına şahit olmaktadır.

Yörede karşılaşılan, ateş yakarak kahve ve yemek pişirip ahaliye dağıtma, dedeye (yatıra) giderek ateş yakma, çay-kahve pişirme, Hıdırellez'de deniz kenarına inerek ateş yakma ve Sarı Kız'a çıkıldığında gerçekleştirilen ocak yakma uygulamaları (KK3, KK4, KK11, KK12) doğrudan ateş kültüyle ilgilidir.

Tahtakuşlar'da, Cem âyinlerinde de ateş yakılmaktadır. Kaynak kişilerin ifadesiyle bu ateşe "delil" denilir. Bu ateş, yöre halkı için kutsaldır ve asla saygısızlık

yapılmaz. Delil ateşi, asla suyla söndürülmez (KK1, KK6). Ögel'e göre Anadolu'da bazı zümreler dışında halkta, yanan ateşe selâm verme, niyaz gösterme gibi seremoniler kalmamıştır. Ancak ateşe tükürme, ateşi çiğneme veya basma gibi hareketler toplumun genelinde hoş karşılanmamaktadır. Anadolu'dan Orta Asya'ya doğru gittiğimizde ise Yakut Türkleri, sözlerinin gerçekliğini ispat için ateşe eğilerek konuşurlardı. Eğer kişi konuşurken ateş çıtırdıyor ise, doğru söylüyor olarak kabul görürdü. Ögel'in Harva'dan aktardığına göre ise, Samoyedler benzer bir uygulama olarak, ateşe bir bıçak sokuyorlar ve “eğer yalan söylüyorsam, ateşin yaşlı büyük annesi beni yutsun” diyorlardı (2014: 647).

Tahtakuşlar'da ateş kültü bağlamında tespit edilen bir başka pratik de “kötü rüyalar görüldüğü zaman ateşe tuz atma (KK4)” biçimindedir. Pratik, görülen kötü rüyayı engellemeye yönelik oluşu ile büyüsel/sihirsel bir uygulamadır. Bununla birlikte, ateşe atılan bir parça tuz da kötü rüyadan sakınmak maksadıyla gerçekleştirilen bir saçı mahiyeti taşımaktadır.

Tahtakuşlar'da her hanenin ve sülalenin mezarlıkta bir ocağı bulunmaktadır (KK3). Aile ve sülale ocağı kavramını, Göktürk türeyiş efsanesine atıfta bulunarak açıklayan Ögel, “aile ateşinin, aile için, ailenin atası tarafından keşfedilmesi ve Tanrı Ülgen'in ateşi sacayağıyla birlikte göndermesi”nin “aile ocağı”nın önemine işaret ettiğini vurgular. “Ata, baba ocağı, ocağın devamı, ocağın sönmesi” gibi kavramlar da hep bu eski inanışların bakayasıdır (2014: 637).

Yörede, ateş ile ilgili inanış ve pratikler, ağırlıklı olarak dini merasimler içerisinde karşımıza çıkmaktadır. Türk Şamanlığının önemli unsurlarından ateş kültü, cemiyet içinde oluşturduğu birtakım inanç örüntüleri ile birlikte kolektif bellekte yer etmiş olup İslâmiyet'e geçişin ardından da toplum hayatında kendine uygun pozisyonlar bulmak suretiyle mevcûdiyetini devam ettirmiştir.

### **3.3.2. Ağaç-Orman Kültü**

Şamanist Türklerin kutsallaştırıp sihrî bir güç atfettiği ağaç, Türk kültürlü halklarda her daim saygı görmüş ve çevresinde pek çok inanış ve pratik teşekkül etmiştir. Örneğin şamanlar, gerçekleştirdikleri âyinler sırasında sihrî güçlerini artırmak adına kutsal kayın ağacından bir parçayı yanlarında bulundurmaktadırlar. Şaman davullarında görülen ağaç motifleri, ağaç kesmeye dair tabular, ağaçlara çaput bağlama, orman iyelerine yönelik inançlar ve ağaç kabuklarının sihri bağlamda

değerlendirilmesi, Türklerin ağaca olan hürmetini ve ağaçlara atfedilen kutsiyeti göstermesi bakımından önemlidir.

Türk kavimlerinin kolektif belleğinde arkaik bir yere sahip olan ağaç-orman kültü çevresinde teşekkül eden inanışlar, buna bağlı dünya görüşleri, menşe atıfları ve birçok pratik; mevcudiyetlerini yalnızca cemiyet hayatında sürdürmemiş olup Türk kültürünün en önemli yazılı kaynaklarının muhtevalarında da yer almışlardır. Dede Korkut hikâyelerinden, Basat'ın Tepegöz'ü öldürdüğü hikâyede, Basat kendi soyuyla ilgili bilgi verirken, “Atam adın sorar olsañ, kaba ağaç” tabirini kullanır (Tulum ve Tulum, 2016: 447). Türklerin en eski yazılı kaynaklarından olan Orhun kitabelerinde, sıklıkla “Ötüken yış” anılmış ve takdis edilmiştir. Türkler, Ötüken ormanında oturursa, başlarına bir sıkıntı gelmeyeceğinden bahsedilir (Ergin, 2011: 4-5).

Mitik özellikler taşıması bakımından, Türk destanlarında da yerini alan ağaç kültü, anlatılarda göksel-ilâhi bir güçle ilişkilendirilmiştir. Oğuz Kağan'ın, ikinci eşini ağaç kovuğunda otururken bulması ve onun “Gözü gökten daha gök” bir Tanrı kızı (Ögel, 2014: 134) şeklinde nitelenmesi, ağaca verilen önemin ve onu gökle ilişkilendirmenin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Uygurların Türeyiş efsanesine göre de Selenge ve Tola isimli iki nehrin arasındaki bir ağaç üzerine, bir gece bir ışık inmiştir. Halk ışığı görünce toplanır ve beklemeye başlar. Takip eden günlerde ise gökten ışığın inmesi durmamakta ve devamlı olarak her akşam inmeye devam etmektedir. Ağacın gövdesi zamanla, gebe bir kadının karnı gibi şişer ve dokuz ay on gün sonra ağaçtaki şişkinlik çatlayarak ve içinden beş çocuk doğar (Ögel, 2014: 93). Radloff'un derlediği bir Altay anlatısında ise gökyüzüne doğru yükselen çok büyük bir çamdan bahsedilir. Gökleri delip çıkan bu ağacın tepesinde de Tanrı Ülgen oturmaktadır. Altay yaratılış destanında da karşımıza çıkan bu ağaç, dokuz dallı olarak tavsif edilmektedir. Yine bu ağaç, Abakan Tatarları tarafından yedi dallı bir kayın ağacı olarak tasavvur edilmiştir. Yakut Türklerine gelince, onlarda, özellikle karaçamlar önem arz etmektedir. Yakut şamanlarının her birinin, bir ağacı olmakta ve bu ağaçlara “Turuu” adı verilmektedir. Gençler, şaman adayı oldukları çağda bu ağacı dikmekte ve ağacın büyümesiyle onların da rütbeleri artmaktadır. Şaman öldüğünde ise ağacı yok edilir (Ögel, 2014: 103, 105).

Yörede, ölümün ardından geçen kırkıncı gün gerçekleştirilen çalı kaldırma/çalı atma uygulaması, doğrudan ağaç kültüyle ilgilidir. Bizce ağaçta definin



sembolik bir yansıması olarak devam eden çalı atma/kaldırma geleneği aynı zamanda doğrudan ağaç kültüyle de ilgilidir. Nitekim türeyiş mitlerinde ağaç, ana ve baba rolünde gözüktür. Mantıksal olarak, ağaçtan türeyen ağaca geri dönmektedir (Bayat, 2015: 272)”. İslâmî yaşam şekillerinin ve inanç dünyasının getirdiği, “topraktan geldik toprağa döneceğiz” düşüncesinin bir benzeri olarak karşımıza çıkan ağaçta defin ve bu defin şeklinin güncel biçimleri yörede, tatbik edilmeye ve yaşatılmaya devam etmektedir.

Şaman efsane ve mitlerinde adı sıklıkla geçen ağaçlardan biri de çam ağacıdır. Çam, bazı anlatılarda karaçam bazı anlatılarda akçam olarak karşımıza çıkmaktadır. Nasıl nitelenirse nitelensin, temelde takdis edilen bir diğer ağaç olarak sıklıkla çam ağacına rastlamaktayız. Yakutlarla ilgili, Ksenofontov tarafından derlenmiş olan bir söylenceye göre şamanlar kuzeyde doğarmış. Orada, dallarında yuvalar taşıyan, ulu bir akçam yükselmekte imiş. Büyük şamanlar en üst dallarda, orta sınıftakiler orta dallarda, en küçükler ise en alt dallarda yuvalanmış (Ksenofontov, 1930: 60’tan akt: Eliade, 2014: 66). Çam ağacıyla ilgili bu anlatılar, yörede karşımıza çıkan çalı kaldırma pratiğinin de olmazsa olmazlarından. Bu bakımdan, çam ağacına atfedilen kutsiyet, gözler önüne serilmektedir.

Ağaca atfedilen kutsiyetin anlaşılması için, kaynak kişinin anlattığı şu anı oldukça önem arz etmektedir: “*Dedem ormancılık işi yaparken, ormanda ağaç işine başlamadan önce bir horoz veya kuzudan kurban keserdi. Ağacın canlı olduğuna ama geçiminin ondan olduğuna dair. O ağacın hakkını helal etmesi için yani. Bir kurban keser öyle başlardı işine*”(KK3). Kaynak kişinin aktardığı bu bilgiler, eski Türklerin ormana girerken destur isteme ve ağaç kesecekleri zaman kesilecek ağacın rızasını alma uygulamasıyla örtüşmektedir. Aynı kaynak kişi, dedesinin ağaçtan müsaade isterken “*seni keseceğim ama söz, yerine falanca miktar ağaç dikeceğim* (KK3)” diye söz verdiğini de dile getirmiştir. Ağaca karşı verilen taahhüt, dikkat çekicidir.

Türklerin pek çok köken anlatısı, destanı, hikâyesi ve efsanesinde ağaç, önemli bir yer tutmakla birlikte bu anlatıların arka planını oluşturan, toplumsal bellekte ağacın ve ormanın mukaddesatını yaşatan bizce inançsal altyapısıdır. Ağaç ve ormanın kült haline gelmesi, kutsal kabul görmesi hadisesi Şamanist kaynaklı olup şaman efsanelerinde sıklıkla karşımız çıkmaktadır. Eliade’ın aktardığı bir Yakut inancına göre, her şamanın bir yırtıcı-kuş anası olup; sadece şamanın manevî

doğumunda ve ölümünde olmak üzere kendini iki kez göstermektedir. Doğumda şamanın ruhunu alır, yeraltına götürür ve orada bir yalancı-akşam dalında olgunlaşmaya bırakır (2014: 65). İnan'a göre ise orman kültü, ilkel toplulukların orman mahsulleriyle ve avcılıkla geçindikleri devrin hatırasıdır. Kuzeyli avcı uluslarda, en önemli kültlerden biridir. Yakut avcıları, dokuz nefer orman tanrısı ruhu bulunduğuna inanmaktadırlar. Bu ruhların en büyüğü, "Bay Bayanay" denilen ruhtur. Bu ruhlar, avcıları korur ve onlara bereketli av ihsan ederler. Son zamanlara kadar avcılıkla geçinen Şor Türkleri de orman ruhlarına çok önem vermektedirler. Şor avcılarının inanışlarına göre bu ruhlar, avcının temiz ve doğru sözlü bulunmasını isterler (2000: 62-63).

Yörede genç ve yaşlı ağaçlara büyük bir kutsiyet atfedilmekle beraber, bu ağaçların kesilmesi hoş karşılanmamaktadır. Kaynak kişilerin verdiği bilgilere göre, yöre halkı "çok uzun yıllar yaşamış olan ağaçları kesmezler. Yaşlı ağacı kesmenin uğursuzluk getireceğine inanırlar (KK6, KK9). Bunun yanı sıra yaş ağaç kesmek de bir tabu olarak görülmektedir. Kaynak kişilerin zikrettiği, "Yaş kesme, yaş kesen onmaz derler (KK1)" ifadesi, bu anlayışı göstermek bakımından önemlidir. Duymaz ve Şahin'e göre kutsala yakın olan ağaçları kesmek veya onlara saygısızlık etmek yasaklanmıştır (2008: 121). Yaşlı ağaçların kesilmesinin hoş görülmediği yörede, kaynak kişilerin aktardığı şu anı oldukça önemlidir: "*Geyikli tepesinde çok büyük bir ağaç varmış, onu kesmeye çalışmış yaşlı biri. Ben 72 yaşımıdayım, ben çocukken olan bir şey. Kendisinin dövüldüğünü hissetmiş kesmeye çalışırken. Orada bırakıp kaçmış*" (KK9). Bu hikâye, ağaçlarla ilgili animist bakış açısının ve ağaç iyeleriyle ilgili inanışın bir kalıntısı olarak görünmektedir. Anlatının arka planında, kutsiyet atfedilsin veya atfedilmesin, ağaçların canlı varlıklar olduğu ve onları kesmenin iyilik getirmeyeceği anlayışı yatmaktadır.

Yöre halkı kadınlarının, Sarı Kız ve diğer yatırlardaki ağaçlara çaput bağlaması da saçı bağlamında ve ağaç kültü kapsamında gerçekleştirilen uygulamalardandır. Gerçekleştirilen çaput bağlama pratiği, adak ile özdeşleşmiş olup dilek dilenerek bağlanan bu çaput, bir saçının görüngüsü durumundadır. Davletov, Türk dünyasında çaput bağlama ve ağaç ilişkisinden bahsederken türbe, mezarlıklar veya başka kutsal yerlerin civarında duran ve bazen özel adlara bile sahip olan dilek ağaçlarına saygı gösterildiğinden, bunlara zarar verenlerin veya yakınlarının, manevi

güçlerden kaynaklanan bir zarara uğrayabileceğine inanıldığını dile getirir (2019: 86).

### 3.3.3. Gökyüzü ile İlgili İnanışlar

Gökyüzü, tarih sahnesine çıkıldığı ilk andan beri, insan hayatını ve tahayyülünü derinden etkileyen bir olgudur. Gökyüzüne bakarak evrendeki yerini anlamaya çalışan, yıldız ve gezegenlerin sayılarının sonsuzluğuyla kendisini aciz hisseden insan, yaratılış başta olmak üzere bütün anlatılarında ve uygulamalarında gökyüzüyle ilgili inançlar oluşturmuştur.

Orta ve Kuzey Asya Türk kavimlerinin inanç sistemlerinde gök, her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. İnsanoğlunun üzerinde yaşadığı yeri bir kubbe gibi çeviren gökyüzü, barındırdığı tüm gök cisimleriyle birlikte, kimi zaman gazap etmesinden korkulan, kimi zaman da ilahlaştırılıp tapınılan, Tanrı mekânı olarak tahayyül edilen ve her zaman saygı ile davranılan bir anlayışla ele alınmıştır. Şamanist Türklerde ay, güneş ve yıldızlar gibi gök cisimlerine belirli önemler atfedilmekle birlikte, göğün kendisinin bir Tanrı olarak kabulü daha arkaik zamanlara uzanmaktadır. Orta ve Kuzey Asya Türk kavimlerinin daha yakın geçmişine göz attığımızda ise “Gök, tanrıdır” algısı yerini zamanla “Gök, tanrının mekânıdır” anlayışına bırakmıştır. Bu anlayışın en açık göstergelerine, Türklerin en eski yazılı kaynaklarından olan Köktürk abidelerinde rastlıyoruz. Kül Tigin abidesinin güney yüzündeki, “Teñri teg teñride bolmuş, Üze Türk teñrisi” ve Bilge Kağan abidesinin doğu yüzündeki “Üze Teñri” (Ergin, 2011: 2, 10, 48) ifadelerinde Tanrı’nın yukarıda gökte olduğu, göğün Tanrı makamı olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

Şamanist Türk kavimlerinde güneş ve ay kültünün varlığı eski çağlardan beri malûmdur. Altaylı Şamanistler, güneşe and içmekte ve bu and formüllerinde “kün ana körüptür” ifadelerini kullanmaktadırlar. Altaylılara göre güneş ana, ay ise atadır. Güneşi yerde ateş temsil eder. Yakut masallarından anlaşıldığına göre büyük kahramanlar, güneş ve ayın himayesi altında bulunurlar (İnan, 2000: 29). Türk inanç sisteminde güneş, koruyucu vasfı itibarıyla gök, ay ve yıldızlar gibi bir iye konumundadır. Güneş, Hun Türkleri çağında Kün olarak bilinmekte ve ona duyulan saygıdan, kağanların otağ kapıları, güneşin doğduğu yöne doğruya doğru açılır tarzda yapılmaktaydı (Kalafat, 2009a: 104).

Tahtakuşlar'da gökyüzüyle ilgili birtakım inanış ve tabular tespit edilmiştir. Yeni ayda hiçbir işin yapılmamasıyla ilgili kaynak kişilerin şu ifadeleri önemlidir: “Ay bu yana geçti mi ayın yenisinde kimse bir şey dikmez. Ay aşağı bakar o zaman. Yukarı bakarken dikilir” (KK1). Benzer uygulamalara Samsun'da Kaleboğazı Köyü'nde de rastlamaktayız. Yörede yeni ayda (ayın hilal biçimini aldığı dönemlerde) turşu kurulmaz, ekin ekilmez, fasulye dikilmez, ağaç kesilmez. Ekilenler ve dikilenler çürür, kurtlanır, ürün vermez (Şişman, 1996: 572). Kalafat, ayın yenisinde birtakım işlerin yapılmasından çekinilmesini, ayın bu pratiklerdeki fonksiyonunun iyelik gücü itibarıyla anlamlandırılması gereğince, bazı dönemlerde artan veya eksilen güç durumu ile ilişkilendirmekten bahseder (2009b: 111). Ancak yaptığımız araştırmalar sonucunda, Şamanist Türk inançlarında ayın belli dönemlerini kapsayan, birtakım kaçınmaların olduğuna dair herhangi bir veriye ulaşamadık. Aksine, Şamanist Asyalı halklarda, Ay'ın belli dönemlerinde ve özellikle Yeni Ay'larda bazı ibadetlerin gerçekleştirildiğine rastladık.

Stein'in aktardığına göre, yeniay ve dolunay günlerinde, yani doğum ve ölüm günlerinde, ölenin heykelinin bulunduğu ölü çadırına bir “tchang”dan daha yüksek bir kalas kurularak kurban sunmaya gidilmektedir. Burada bir çanak içinde yiyecekler yakılır ve buna da yemek yakmak denilirdi (Stein, 1939: 64'ten akt: Roux, 1999: 197). Ayın belirli dönemleri ile ilgili inanış ve uygulamalar, İslamiyet'in kabulünün ardından da devam etmektedir. Örneğin, Kırgızistan'da Yeni Ay doğunca Kırgız Türkleri yüzlerini ona dönerek “Huda, Tengri, Allah bu ay ne güzel çıkmış. Tengri bize kısmet bağışla, bize sağlık bağışla, bize bala bağışla.” diye dualar etmekte içkiden uzak durmakta ve kurban kesmektedirler. Altay Kutay'da, “Arjan-Su”ya dolunaydan evvel gidilir ve “Kuday bana bala ver.” diye dua edilir (Kalafat, 2009b: 108).

Yörede, Ay'ın konumuna ve durumuna göre ekim dikimin yapılamayacağı dönemlere dair inanış Şamanist Türklerin, Ay'ın belirli dönemlerinde gerçekleştirdikleri dini törenlerle ilgili görünmektedir. Araştırmacıların ifadelerinden de hareketle, eski Türklerin ibadetle uğraştıkları dönemlerden bazıları, Ay'ın konumuna göre belirlenmekteydi. Bu dönemler ekseriyetle Yeni Ay ve Dolunay vakitleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bahsi geçen vakitlerin, ibadet ile geçirilmesi ve toplumsal bellekte “ibadet vakti” olarak kodlanmış oluşu zamanla bu dönemlerde, ibadet dışında dünyalık herhangi bir iş ile uğraşılması gerektiğine dair bir ön

kabul oluşturmuştur. Bizce bu ön kabul, zaman içerisinde bir tabu haline gelerek günümüze kadar işlerliğini srdrmştur. Yöre halkının, bahsi geçen dönemlerde işlere başlamama sebepleri her ne kadar arka planı zaman içerisinde silikleşerek kaybolmuş olsa da şamanist Türklerin bu mukaddes dönemlerine ait kabullerini bünyesinde taşıtmaktadır. Mukaddes günlerde dünyalık işlerden uzak durma anlayışı, toplumsal bellekteki yerini muhafaza ederek günümüzde, Tahtakuşlar’da yaşayan bir inanış ve uygulama olarak varlığını devam ettirmeye muvaffak olmuştur.

Yörede, Güneş-Ay tutulmaları dönemlerinde ve bazı bayramlarda belirli uygulamalar görülmektedir. Kaynak kişilere göre Güneş tutulmaları uğursuz olarak kabul edilip göge silah sıkılmaktadır. Aynı zamanda Kurban bayramının yeni ayında da yine göge silah atılır. Ancak bu pratik jandarmanın müdahaleleri sonucu yavaş yavaş terk edilmeye başlanmıştır (KK4). Bu dönemlerde göge silah atma uygulaması, Türklerin gökyüzü olayları hakkındaki tahayylleriyle ilgilidir. İnan’ın aktardığı şamanist inançlara göre, kötü ruhlar Güneş ve Ay ile mücadeleye kalkışırlar. Bazen kötü ruhlar, Güneş veya Ay’ı yakalayıp karanlık dünyaya sürüklerler. Güneş ve Ay tutulmasının sebebi budur. Bütün Türk lehçelerinde ksf ve hsf hadisesinin “tutulmak” ile ifade edilmesi de bu eski inancın izini taşıtmaktadır. Güneş ve Ay’ın tutulma zamanlarında şamanistler, bunları kötü ruhların elinden kurtarmak için bağırıp çağırmakta ve davul almaktadırlar. Bu gürültü ve patırtıların kötü ruhu korkutacağına inanırlar (2000: 29). zdemir, ay tutulmasında teneke veya davul çalarak gürültü çıkarmanın günümüz Anadolu’sunda da varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir (2016: 202). Kalafat ise, Güneş tutulması ile ilgili inanışların güneş ışınları ile ilgili olduğu düşüncesindedir. Güneş tutulmasına, bir kısım kara iyelerin yol açtığına inanıldığından bahseder. İnanışa göre, kara iyeler ışınların yeryüzüne inmesini önlemektedir. Buradan hareketle, kara iyelerin kovulmaları, ışınların önündeki engellerin kaldırılması ve böylece ışınların insanlara, tabiata ulaşmaları için birtakım uygulamalar yapılır. Bu uygulamaların arasında gürültü yapmak da vardır. Toplu halde bağrışılır, taşlar birbirlerine vurulur ve gökyüzüne silah atılır. Kara iyelerin gürültüden korktukları inancı ile gidecekleri ve güneşin “tutulmuş olmaktan” kurtulabileceğine inanılır. Tarihi dönemlerde de güneşi tutulmuş olmaktan kurtarabilmek için havaya ok atıldığına dair tespitler vardır (2009b: 106). Bunlarla birlikte yörede gerçekleştirilen Güneş ve Ay tutulmalarında göge ateş edilmesinin, gürültü çıkarılmak suretiyle kara iyelerin defi dışında bir

başka dikkat çeken noktası da bu gürültünün silah, tüfek kullanımı ile gerçekleştirilmesidir. Yörede benzer uygulamanın düğün bölümünde gelinin evden çıkarıldığı sırada da tatbik edildiğini kaydetmiş ve değerlendirmiştik. Gürültü çıkartma noktasında silah, tüfek ve mermi kullanımının aynı zamanda ham madde muhtevası bakımından da demir/demirci kültü ile bağlantısı olduğu kanaatindeyiz. Güneş ve Ay tutulmalarında da aynı pratik tekrar edilmekte ve demirin sihri/büyüsel gücünden faydalanmak suretiyle kara iyelerin bertaraf edilmesi hedeflenmektedir.

Ortaçağ seyyahı Wilhelm Von Rubruk, Güneş tutulmaları gibi doğa olayları sonrasında Moğolların yaptığı törenleri şöyle anlatır: “Kâhinlerden bazıları astronomiden anlar, özellikle de baş kâhin. Güneş ve Ay tutulmalarını söylerler. Böyle bir tutulma olacağı zaman bütün halk, çadırından çıkmasına gerek olmayacak şekilde, bol yiyecek hazırlar. Tutulma olunca, davullar çalarak, büyük gürültü yaparlar. Tutulma geçince, içkili yemekli şölenler yapılır (2001: 123). Benzer uygulamaları Kalafat, Anadolu’nun farklı birçok bölgesinde tespit etmiştir. Örneğin, Bitlis ve Hakkâri’de Ay tutulunca teneke çalınıp gürültü yapılmaktadır. Halen Doğu Anadolu dağ köylerinde, Ay tutulduğunda davul çalındığını aktaran Kalafat; ayın yüzünü örterek, onun ışığının gelmesine mani olan gücün bu şekilde gideceğine inanıldığından bahseder. Çok kere tekbir getirilir. Salâvat getirilirken karanlık karşısında “Allah’ım karanlığın getirdiğinden götürdüğünden sana sığınırım.” denildiğinde olduğu gibi, Allah’a sığınılır (2009b: 109).

#### **3.3.4. Kurban**

Kurban, en eski zamanlardan beri insanın olağanüstü ve ilahi güçlere karşı dileklerini kabul ettirmek, bolluk-bereketi artırmak ve soyun devamı için bedel vermek gibi birçok amaçla gerçekleştirdiği, dini bir ritüel olagelmıştır. Bütün toplumların geçmişinde ve bugününde, bir şekilde kurban uygulamasına rastlanılmakla birlikte, bu ritüellerde evrensel pek çok yön görülmektedir.

Bayat, ruhlara sunulan kurbanların törenlerini yöneten ve ritüelde mitolojik dünya görüşünü koruyan kimseler olarak şamanları işaret etmektedir. Şamanın kamlık adı ile bilinen merasiminde, kurban sunması önemli bir yer işgal eder. Kurban, öteki âlemle ilişkiyi sağlamak için en önemli vasıta (Bayat, 2015: 229). Türk Şamanlığında kurban, ilahi güçlerden iyelere, fena ruhlardan ata ruhlarına kadar

geniş bir çerçevede, kanlı ve kansız olmak üzere iki biçimde karşımıza çıkmaktadır. Yörede, her dönemin ve her durumun kendine has olmak üzere kanlı ya da kansız kurbanlarının bulunduğunu ve yöre halkınca tatbik edildiğini söyleyebiliriz.

Yörede en önemli kanlı kurban uygulamalarından biri Sarı Kız ibadeti kapsamında gerçekleştirilmektedir. Kaynak kişilerin şu ifadeleri oldukça önemlidir:

Biz hasatın bereketli olması, verimin iyi olması ve hasat sonundaki hasatın bereketinin korunması için ağustos ayında kurban kesiyoruz. Kendi ocaklarımız için yani. Bu doğa için yani, şükür kurbanı gibi bir şey diyoruz biz buna. Gücü kurban kesmeye yetmeyenler bile muhakkak Sarı Kız'a çıkarlar, orada ocaklarını yakarlar. Kesenler orada pişirirler kurbanlarını, gelen olursa ikram ederler. Hep beraber herkes kendi eviyle oturur yer. Ondan sonra toplanılır, bir gülbang çekilir, semahlar dönerler. Sonra topluca geri dönüyoruz. On gün kalıyoruz toplam (KK3).

Yöre halkı kurban olarak daha çok oğlak ve kuzu tercih etmektedir. Dişi hayvan, sürülerin devamının teminatı olduğundan kurban, erkek hayvanlardan seçilmektedir. Kesilen hayvanların kemikleri kesinlikle kırılmaz; bütün olarak pişirilir ve ardından et, kemikten ayrılır. Bu kemikler toplanarak toprağa gömülmektedir.

Çocuğu olmayan çiftlerin Sarıkız'a ve Cılbak Baba'ya adak adadıklarından daha önce de bahsetmiştik. Bir çocuğa kavuşan çiftler ise sonrasında gelip, adaklarını kesecekleri sırada bebeği de orada hazır bulundururlar. Bebek, adak kurbanının üzerinden geçirildikten sonra adak kesilmektedir. Bu uygulamada adak olarak genellikle kuzu tercih edilir. Yörede, bir niyetle hangi yatıra kurban adanmışsa, niyetine kavuşan kişi kurbanını o yatırın yanında kesmektedir. Adak kesilirken üç nefes söylenip, üç kez semah dönülmektedir. Üç defa, "delil ateşi" yakılır. Kim için adak kesiliyorsa, o kişi meydana getirilir (KK3, KK4, KK11, KK12, KK19, KK21, KK26).

Kurban kesiminin karşımıza çıktığı bir diğer dönem de düğün merasimleridir. Ekseriyetle üç gün -cuma, cumartesi, pazar- süren düğünün sona ermesinden bir gün sonra -pazartesi günü- kız evinden gelinin çeyizi gelmektedir. O gün hemen yeni çiftin kapısının önünde kurban kesilmektedir. Tahtacı isimlerinin menşesini ağaç işiyle uğraşmalarına dayandıran yöre halkından ormancılıkla uğraşan kimseler, ağaç kesmeden önce ağaçlara hürmeten küçük de olsa -ekseriyetle bir horoz- bir kurban kesmektedirler. İnsan yaşamının başı ve sonunu temsil eden doğum ve ölüm dönemi ritüelleri de kurban uygulamalarını ihtiva etmektedir. Örneğin, doğumun ardından

çocuğun kırkında; birinin vefatının ardından ise ölünün üçünde ve kırkında kurban kesilmektedir (KK3, KK4, KK11, KK13, KK15, KK17, KK18, KK25, KK26).

Tahtakuşlar'da kanlı kurban, oldukça işlevsel bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Yöre halkının verdiği bilgiler değerlendirildiğinde, şükür, dilek, mezarlık ziyareti, atalara hürmet, doğum, ölüm gibi birçok konuda kurban kesildiği görülmektedir. Çocuksuzluğun giderilmesi için kesilen kurbanlar, genellikle adak kurbanlarıdır. Sarı Kız'a çocuk dileğiyle adak adandıktan sonra, çocuk sahibi olan kimseler bu kurbanı Sarı Kız'a çıkararak kesmektedir. Bu durum, eski Türklerin Umay Ana'ya verdikleri kurbanları hatırlatmaktadır. Kesilen kurbanlıkların kemiklerinin kırılmaması ve toprağa gömülmesi de eski Türk şamanlarının kemikten dirilme/diriltme uygulamaları ile sembolik olarak örtüşmektedir (Bayat, 2015: 50-52). Özellikle şaman anlatıları ve Türk dünyası destanlarında ortaya çıkan bu dirilme olgusu, ölen kişi veya hayvanın kemikleriyle yapıldığından arkaik olan bu uygulamaya sadık kalınarak kemiklerin parçalanmasından kaçınılmaktadır. Yörede düğünlerden önce kesilen kurbanlar da iyelere veya kötü ruhlara haraç niteliği taşımaktadır. Yeni gelini ve kurulan yuvayı koruma isteğiyle kurban kesilerek olası zararların önüne geçilmektedir. Ağaç kesmeden önce gerçekleştirilen kurban uygulaması da dikkat çekici olmakla beraber, kökenleri doğrudan eski Türk inançlarına dayanmaktadır. Ağaç ve orman iyelerinin gazabını çekmek istemeyen Şamanist Türkler, bu iyelere duydukları büyük hürmet ve aynı zamanda korkunun etkisiyle, kurban kesmişlerdir. Kurban olarak erkek hayvanın kesilmesi de eski Türklerdeki hayvancılık kültürüyle ilgili olmalıdır. Dişi hayvanların soyun devamını sağlaması ve nispeten daha az sayıda olması kâfi gelen erkek hayvanların kurban edilmesi uygulamasını beraberinde getirmiştir.

Bölgede, kanlı kurbanların yanında birçok kansız kurban örneğine de rastlamaktayız. Özellikle çoğu zaman kanlı kurban ile birlikte ve çoğu zaman kanlı kurbana bir alternatif olarak hayata geçirilen kansız kurban -saçı- çoğunlukla doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemleri çevresinde karşımıza çıkmaktadır.

Kansız kurban ilk olarak, daha doğumdan bile önce çocuksuzluğu sağaltma çabaları sırasında karşımıza çıkmaktadır. Çocuk sahibi olmak isteyen çiftler, ağırlıklı olarak Sarı Kız ve Cılbak Baba makamlarında dilekleri doğrultusunda adak adayıp, çaput bağlamaktadırlar. Çaputlar, genelde eldeki kumaşların rengine göre farklı renklerde ve uzunluklarda olmaktadır. Bazen eski bir kıyafet bazen de eski bir



yemeni parçası çaput olarak kullanılır. Çaputlar genelde yatırların makamlarındaki ağaçların dallarına bazen de türbelerin kapı ya da demirlerine bağlanmaktadır (KK4, KK5, KK7). Bazen de bölgedeki diğer yatırlara giderek yatır başlarına ya da yatırların yanındaki ağaca çaput bağlar, dileklerini dilerler. Dileği gerçekleşen kişiler genelde ardından bir hayır olarak lokum, çerez gibi yiyecekler dağıtmaktadırlar (KK2, KK5, KK9, KK10).

Yörede saçı niteliği taşıması ile karşımıza çıkan bir başka uygulama da gebe kimselerin fark etmedikleri bir anda kafalarından aşağı tuz dökmektir (KK1, KK2). Bugün Anadolu'nun da birçok bölgesinde cinsiyet tahmini maksadıyla uygulanan bu pratik, Şamanist Türklerde ebe tarafından, Umay Ana için bir saçı maksadı ile gerçekleştirilmekteydi. Tuzun saçılması ile ilgili yörede tespit ettiğimiz bir diğer uygulama aynı zamanda ateş kültü kapsamında gerçekleştirilen bir pratiktir. Görülen kötü rüyanın ardından ateşe tuz atma (KK4) biçiminde karşımıza çıkan uygulama, ateş ruhuna gerçekleştirilen saçı ile rüyada görülen kötülüğün bertaraf edilmesi niyetine dayanmaktadır.

Bölgede, saçının karşımıza çıktığı pek çok alandan biri de lohusalık dönemidir. Doğumun ardından geçecek olan ilk kırk günlük süre içerisinde, lohusayı ziyarete gelenlere lokum ikram edildiği tespit edilmiştir (KK1, KK2, KK4, KK10, KK11). Bu kırk günlük sürenin dolmasının ardından, aile “kırk yemeği” vermektedir. “Kırk yemeği” bazen evde pişirilip dağıtılan bir yemek, bazense helva olur. Gücü yeten kimseler ise kurban keserek onu dağıtırlar (KK1, KK2, KK4, KK5, KK11). Doğumun ardından karşımıza çıkan bu iki saçı örneğine baktığımızda, ilkinin kötü ruhların fenalığından korunmak maksadıyla bir “haraç”, ikincisinin ise bu kırk günlük sürenin sorunsuz bitmesine dair bir “şükür” amacı taşıdığı görülmektedir. Kırk yemeğinde, pişirilen bir yemek ya da helva biçiminde karşımıza çıkan saçı, gücü yetmeyen aileler için kanlı kurbana bir alternatif olma özelliği göstermektedir.

Bir diğer saçı uygulaması ise evlilik merasimlerinde tespit edilmiştir. Yörede, gelin baba evinden çıktığı sırada kendi babası, oğlan evine girerken ise damadın annesi ya da dedesi, gelinin başından evliliklerinin bereketli olması niyetiyle buğday savurmaktadır (KK3, KK4, KK11, KK16). Bununla birlikte, bir testinin içine şeker doldurulup, oğlan evine girerken gelinin bu testi kırması sağlanmaktadır (KK2, KK4, KK11). Pratiklerin arkaik ataları, uygulamaların eşik ruhlarının gelini kabul etmeleri maksadıyla gerçekleştirildiğine işaret eder.

Saçının yörede tespit edildiği bir başka dönem olarak karşımıza çıkan ölüm, çevresinde pek çok inanış ve pratiğin teşekkül ettiği önemli bir geçiş dönemidir. Özellikle defin merasimleri ve ardından gelen pratiklerin başında da “kanlı-kansız kurban” uygulamaları gelmektedir. Yörede hayata geçirilen bu pratikler, ilgili bölümde değerlendirilmiş olup mükerrer olmaması açısından burada tekrar değinilmemiştir.

Kurbanlar hakkında oldukça kapsamlı bir eser kaleme alan Saime Tuğrul’a göre ruh kandadır, kurban da kanlı olmalıdır. Sürekliliği gereken ve işlevselliği olan her şey bir kurban eylemiyle başlar. Bu kurban hiçliğin (ölüm ve hayatın ötesinde) uçurumunu açtığı gibi aynı zamanda kapatır da. İnşa edilen eserin (bu bir bina, ev olabildiği gibi sosyal bir olgu da olabilir) temelinde kanı akıtılmış -yani ruhu kurulacak esere sinmiş- bir hayat olması gerekir. Halen devam eden kurban geleneğinin özü budur (2010: 89- 134). Öte yandan birçok araştırmacı, Şamanist toplumlarda kanlı kurbanların yanında, kansız kurbanların da önemine sıklıkla değinmiştir. Örneğin Bayat, iyi ruhlar zümresinin kanlı kurbanlardan hoşlanmadığından bahseder. Yakutlarda kanlı kurban abaasılara, kansız kurbanlar da ayınlar ve iççilere sunulmaktadır (2015: 232). Yörede ise bu türden bir ayırım gözetilmemektedir. Kişilerin sosyo-ekonomik yapılarına bağlı olarak, kansız kurban çoğu zaman kanlı kurbanın bir alternatifi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şamanist Türklerden günümüz Anadolu’sundaki Müslüman Türklere gelinceye kadar, kurban ritüellerinde bazı değişimler meydana gelmiştir. Bazı ritüeller uygulamadan kalkarken bazıları yaşatılmaya devam etmiştir. Örneğin, eski Türklerde kurban için makbul olan hayvanların başında gelen at, İslamiyet ile birlikte yerini koç, koyun, keçi, sığır gibi hayvanlara bırakmış ve at kurban etme geleneği terk edilmiştir. Kanlı ve kansız kurbanlarda değişimlerin meydana geldiği bir diğer husus, kurbanların gerçekleştirilme biçimleridir. Türk Şamanlığında yer yer ateşte yakılmak suretiyle ruhlara sunulan kanlı ve kansız kurbanlar, bugün Türk-İslam coğrafyasında çoğu zaman “sevap” inanışı bağlamında, doğrudan insanlara dağıtılarak gerçekleştirilmektedir. Bu biçimsel dönüşüm, dini anlayışın değişmesi sonucu meydana gelmiştir. Bununla birlikte hem kanlı hem de kansız kurbanlar, çoğu zaman gerçekleştirilme niyetlerini muhafaza etmiş, bir dileğin gerçekleşmesi, bir fenalıktan korunma ya da kurtulma ve şükür ya da saygının bir göstergesi gibi işlevlerini sürdürmeye devam etmiştir.

### 3.3.5. Nazar ile İlgili İnanış ve Pratikler

Nazar, bir kimsenin, sahip olsun veya olmasın, başkasına ait bir canlı veya cansız bir varlığa, imrenerek bakması sonucu ortaya çıktığı düşünülen olumsuz etkilerdir. Boratav'ın ifadesiyle nazar, Arapçada *bakış* anlamına gelmekte ve Türkiye Türkçesinde, bir kimsenin bakışlarındaki zararlı güç ve bu niteliğiyle, bir kişiye, hayvana ya da nesneye bakmakla, canlılar üzerinde hastalık, sakatlık, ölüm; cansız nesneler üzerinde ise kırılma, bozulma gibi olumsuz bir etkinin meydana gelmesi gibi anlamları karşılamaktadır (2013: 119). Türkçe sözlükte ise nazar, “Belli kimselerde bulunduğu inanılan, kıskançlık veya hayranlıkla bakıldığında insanlara, eve, mala mülke hatta cansız nesnelere kötülük verdiğine inanılan uğursuzluk, göz” şeklinde tanımlanmıştır. Yunanlıların “matısma”, Arapların “elayn, isabet-i ayn”, İranlıların “bed nezer” şeklinde isimlendirdikleri, insanların bakışlarındaki bu olumsuz gücün Türkiye’deki karşılıkları “nazar, göz, göz değmesi, göze gelme, pis göz, kötü göz, kem göz” şeklindedir (Örnek, 2014: 232). Celal Beydili, eski çağlarda, ölümlerin ruhları, periler ve cinlerin yaşadıkları bir âlemin varlığına inanıldığından bahsetmektedir. Gelenek taşıyıcılarının birçok hallerde gerçek olarak kabul ettikleri bu âleme bağlı olan insanların -özellikle de büyücülerin gözlerinde- kötü ruhların yerleştiğine inanılmaktaydı. Bu yüzden de onların bakışlarının, çok güçlü ve zararlı olduğu düşünülürdü. Bu “kötü göz”den korunma çabalarına dair olan mitolojik inancın izleri günümüze kadar sürmüştür (2015: 222-223).

Nazar, bütün Türk coğrafyasında birçok anlatıya konu edilmiştir. Kalafat'ın aktardığı bir nazar anlatısı, bu olgunun gücünü yansıtmak bakımından önemlidir. Bu anlatıya göre, kırılması gereken çok büyük bir kaya, insanların olanakları ile bir türlü parçalanamamaktadır. Bunu duyan, nazar gücüne sahip bir kişi gelerek bu kayanın kırılma işini üstlenir. Kayayı bir gelin gibi süsleyip onun karşısına geçer ve ona güzelliğini anlatan methiyeler düzer. Bunun üzerine kaya çok geçmeden parçalanır. Bu şekilde, gözü tehlikeli olan kimseler sınanarak belirlenmişlerdir. Halk bunlardan, bunların gözlerinden, nazarlarından sakınır. Çok kere beklenmedik tersliklerden bu tür kimseler mesul tutulurlar (2009b: 71-72; 2011: 71). İnanışa göre nazar, beğenilen her şeyi tehdit edebilmektedir. İyi bir at, verimli bir tarla, iyi çalışan bir makine, dolu bir ambar, mahsul dolu bir bağ, yeni bir bina nazar olabilir veya nazar edilebilir. Bu hal, nazardan korunmanın ve kurtulmanın çarelerini zenginleştirmektedir (Kalafat, 2011: 72). Nazar, yalnızca maksatlı kötü düşünce beslemiş olmayı gerektirmez. Çok

kere anne ve babaların çok sevdikleri bebeklerini nazar ettikleri de olur. Kişiler istemese de farkında olmadan bir kimseyi ya da bir şeyi nazar edebilir ve zararlı olabilir. Bu itibarla beğenilen ve nazar alması ihtimal dâhilinde olan şeyler karşısında, muhakkak “maşallah” denilmesi gerektiğine inanılır (Kalafat, 2009b: 69-70).

Tahtakuşlar’da nazardan korunmak maksadıyla gerçekleştirilen uygulamaları iki farklı biçimde gruplandırmak mümkündür. Bunlardan ilki kötü gözün tesirinin en aza indirilmesi amacıyla, bazı sihir gücü atfedilen eşyaların asılması, taşınması ya da yakılması biçimindedir. İkinci grupta yer alan uygulamalar ise “dua okuma/okutma” eksenli olarak teşekkül etmektedir.

Birinci grupta yer alan uygulamaların başında, nazara karşı etki gücünün olduğu düşünülen nesnelerin asılması gelmektedir. Bu nesneler çoğu zaman hayvansal ya da bitkisel menşeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bitki kökenli olarak kullanılan nesneler; üzerlik otu, geven diken, çitlembik yemişleri ve sarımsaktır. Yörede üzerlik, çoğunlukla yakılmak suretiyle kullanılışının dışında bir de beşik kaldırma sırasında, beşiğin üzerine asılmaktadır (KK2). Sarı Kız’dan toplanan geven diken ise kişi veya kapıların üzerine asılır (KK12, KK26). Nazara karşı koruyuculuğuna inanılan bir diğer nesne olan “Çitlembik ağacı kabuğu (KK18)” da nazara karşı kullanılmaktadır. Duymaz ve Şahin’e göre, çitlembiğin kutsal olduğuna inanılmaktadır. (2008: 121). Çitlembik ağacı kabuğu yörede, çocukların üzerine ve evlere asılmaktadır. Çocukların elbisesine veyahut evlerin girişine asılmak suretiyle kullanılan bir diğer nesne de sarımsaktır (KK11, KK21, KK23, KK25).

Kalafat, Türk kültür coğrafyasında soğan ve sarımsağın görünmeyenlere, kara iyelere karşı koruyucu oldukları inancından bahsetmektedir (2009b: 68). Aynı zamanda Özbek Türklerinde de sarımsak, olumsuz durumlardan korunmak için kullanılmaktadır. Özbek Türklerinde, bebek doğarken annenin yanında ekmek, tuz ve üzerlikle birlikte sarımsak da bulundurulur (2007: 61; 2009a: 68). Ayrıca sarımsağın nazar konusunda genel bir koruyucu olduğuna da inanılır (Kalafat, 2011: 71-72).

Yörede, asılmak suretiyle nazara karşı sihri bir koruyuculuk özelliği gösterdiğine inanılan hayvan menşeli nesneler; domuz boynuzu, at nalı, koç ve at kafatası, tavuğun lades kemiği, yılan kemiği, kaz ayağı ve kaplumbağa kabuğu olarak karşımıza çıkmaktadır (Şekil: 14, 19, 23, 24). Domuz boynuzunun asıldığı

evlere, nazar veya büyü tesir etmeyeceğine inanılır. Evlerin dışına koç ya da at kafatası veya at nalı ya da koç boynuzu asılmaktadır. Kemiğe nazar değmeyeceği inancı üzerine, tavuğun lades kemiği süslenerek yine kişi veya nesnelerin üzerine asılır. Kemikle ilgili bu inanış hayvanların korunması maksadıyla da kullanılmaktadır. Sürü hayvanlarını nazara karşı muhafaza etmek için ahırlara yılan kemiği asılmaktadır. Süslenerek evlerin kapısına asılan bir diğer nesne kaz ayaklarıdır. Evlerin kapılarına veya beşiklerin üzerine asılan bir başka nazarlık olarak ise karşımıza kaplumbağa kabuğu çıkmaktadır (KK1, KK2, KK4, KK6, KK9, KK12, KK17).

Bayat, Orta Asya şamanlarının tedavi yöntemleri arasında yer alan göçürmeden bahsederken, şamanın kişideki hastalığı başka bir hayvana ya da nesneye geçirdiğinden söz eder. Şamanın, hastalığı geçirdiği nesneler arasında at başı kemiği de yer almaktadır (2015: 256-257). Bu noktada nazara karşı yaygın bir kullanım alanı olduğunu bildiğimiz at kafataslarının sihrî gücü, aynı zamanda fena ruhlardan kaynaklı bir hastalık özelliği gösteren nazarın, göçürüleceği bir nesne olmasından ileri gelmektedir. Irak Türkmenleri de evlerini nazardan korumak için kapının eşiğine kurumuş ceylan kellesi asarlardı (Beydili, 2015: 223). Hayvan kemikleri, çocuklara da asılmaktadır. Özbekistan’da da bebeği nazardan korumak için başına nazarlık olarak kurt kemiği ve kurt dişi asılmaktadır (Kalafat, 2007: 144). Bu bakımdan, yörede evlerin girişine veya çocuklara hayvan kafatası veya kemiği asma geleneğinin, Şamanizm kaynaklı olduğu görülmektedir. Kalafat’a göre, bitkilerden dikenli olanlarıyla, hayvan kafataslarından boynuzlu olanların nazara karşı koruyuculukları vardır. Bununla beraber at ve kurt kafatasları ambar, bağ-bahçe ve benzeri yerlere nazarlık olarak asılır veya takılırlar (2009a: 73). Dikenli bitkilerin nazara karşı etkili olduğu inanışı çerçevesinde, Kaz Dağları’ndan toplanan geven dikenini de ayrıca önem arz etmektedir.

Yörede, çocukların nazara karşı daha savunmasız olduğu inancı ile nazara karşı birçok önlem alınmaya ve nazar değmiş ise de sağaltmak adına, birtakım uygulamalar gerçekleştirmeye çalışılmaktadır. İlk pratik, çocuğun doğumunun ardından takip eden birkaç gün içerisinde uygulanmaktadır. “*Beşiğin üzerine sarı yemeni atma* (KK8)” biçiminde karşımıza çıkan uygulama “koruma” işlevi üstlenmektedir. Gelinlerin düğün günlerinde “duvak” kullanmak suretiyle amaçlanan hedef, burada da sarı yemeni ile somutlanmaktadır. Al karısından korunmak için

gerçekleştirilen uygulamaların bir benzeri olarak karşımıza çıkan pratik, “çocuğu gizleyerek kötü güçlerin tesirinden koruma” amacı taşıdığı açıktır. Bu noktada “sarı yemeni” de asılmak suretiyle nazara karşı koruyuculuğu olduğuna inanılan bir diğer nesne olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yörede çocukları, evleri ve hayvanları kötü bakıştan korunmak maksadıyla nazar boncuğu asılması (KK2, KK4, KK11, KK18), mavi rengin nazara karşı olan etkisinden faydalanmak amacıyla gerçekleştirilmektedir. Nazarın etkilerinden korunmak için müracaat edilen bu pratik, renk sembolizmiyle alakalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kalafat’ın aktardığına göre mavi rengin ve mavi taşın nazar ışınlarını yansıttığı veya kırarak dağıttığı düşünülmektedir. Bu sebeple bebeklerin yakalarına, omuzlarına ve başlıklarına mavi taş, boncuk veya camdan yapılan nazarlıklar asılmaktadır. Nazarlıkların içerisinde çok kere ilgili dualar ve mavi boncuk bulunur. Güney Azerbaycan’ın Türk kültürlü halkları arasında “Ebulfeyz Gözü” diye bilinen bir nazar boncuğu türü vardır (2011: 72). Nazara karşı en yaygın kullanım alanına sahip nesnelerden biri olan nazar boncuğu da yine asılarak kullanılan nesneler arasındadır.

Tahtakuşlar’daki genel kanıya göre nazarın etkisinden, özellikle çocuklar zarar görmektedir. Çocuk, kişilerin kendileri çocuk sahibi olsun veya olmasın hareketliliğiyle dikkat çeken bir varlık olarak göze batar ve nazara uğrar. Çocuğun toplumun geneli için arzulanan bir şey olması, bazı kimselerin olumlu-olumsuz bakışlarını ve bu bakışlardan doğan zararlı etkileri de beraberinde getirmektedir. Yöre halkından bir annenin, “*Küçük çocuklarım bir yere gidip gelince, kalabalığa girince ateşlenirse anlardım ki nazara gelmiş* (KK11)” ifadesi, belirtilen durumun örneği konumundadır. Yörükân, eski Türklerde çocuk hastalıklarının umumiyetle fena ruhlar tarafından meydana getirildiğini, buna karşılık çocukların her akşam tütsülendiğini aktarır. Çocuğa nazarlık takılması, alnına boya sürme ve çocuğa birtakım tüsülerin yapılması hep bu fena ruhlardan ve nazardan korunulmak içindir (2014: 39). Örneğin Kerkük Erdebil Türkmenlerinde, çocuğu nazardan korumak için çocuğa boncuk takılmaktadır. Onu korumak için gün batmadan evvel üzerlik yakılır ve üç defa ateşe tuz atılır. Türkmeneli’nin birçok bölgesinde de çocuk-nazar ilişkisi önem arz etmektedir. Çocukların, daha çabuk nazar olacaklarına inanılır. Nazar, burada “göz nefsi” olarak isimlendirilmektedir. Göz nefsinden korunmak için mavi

boncuk takılır. Göz nefesine gelmiş çocuk için üzerlik yakılır ve kurşun dökülür (Kalafat, 2009b: 61).

Yörede, nazara karşı sihrî birtakım nesnelerin kullanımı noktasında karşımıza çıkan ikinci uygulama biçimi, bu nesnelerin taşınması biçimindedir. Bu nesneleri, bazen kişiler üzerinde taşıdıkları gibi bazen de korunmak istenilen bir mekân olduğunda serpmek suretiyle bu nesnelerin bulundurulması biçiminde hayata geçirilmektedir. Taşımak ya da bulundurmak suretiyle nazara karşı bir koruyucu güç sağladığına inanılan ilk nesne olarak karşımıza çörek otu çıkmaktadır. Yörede, etrafa çörek otu serpmek, kapı eşiklerine çörek otu dökmek ve bu çörek otlarını yanlarında taşımak gibi uygulamalar mevcuttur (KK12, KK19, KK23, KK25). Kalafat'a göre, nazar değdiğine inanılan çocuk için çörek otu tuzla beraber ateşe atılarak tütsü yapılmakta ve çörek otları ateşte sıçrarken nazarın çıktığına inanılmaktadır (2007: 138). Yörede kapı eşiklerine de çörek otu dökme uygulamasının, yine Şamanizm'deki âyinlerde, şamanların bitkilerle olan münasebeti ve eşik iyesiyle ilgili olması muhtemeldir.

Nazara karşı sihrî nesnelerin son kullanım biçimi ise bu nesnelerin yakılmak suretiyle değerlendirilmesidir. Yakılmak suretiyle tütsü haline getirilen nesnelerin başında ise üzerlik gelmektedir. Yörede, özellikle doğum sonrasında üzerlik yakılması sıklıkla tatbik edilen bir uygulamadır. Üzerlik, günlük olarak da yakılabilir. Üzerlik tütürmek, nazara karşı en etkili görülen korunma pratiklerinin başında gelmektedir (KK4, KK5, KK10, KK11, KK19, KK23) (Şekil: 15, 16).

Anadolu, Balkanlar, Kırım, Kafkasya, Ortadoğu ve Uluğ Türkistan gibi Türk kültür coğrafyasında, üzerliği bilmeyen kesim veya yöre yoktur. Türk kültür coğrafyası halklarından oluşmuş yerleşim yerlerinde, uygulama farklılıkları az çok olsa da üzerlik bir kültür kodudur (Kalafat, 2009b: 57). Üzerliğin nazara karşı koruyuculuğu noktasında en dikkat çekici yönü, üzerlik tohumlarının yakılmak suretiyle kullanılmasıdır.

Kamlık zamanı şamanların tütün içmeleri veya tütün dumanını hastaya üflemeleri tedavi tekniklerinden biridir. Nitekim yer altı dünyası ruhlarının tütün kokusunu çok sevdikleri hakkındaki şaman anlatıları da bunu tasdik edecek mahiyettedir. Hastanın bedenine giren kötü ruhlar, bu tütün kokusuna dayanamayarak bedeni terk eder ve tütün koklamak için şamanın yanına gelirler.

Şaman da onları geldikleri yere götürür. Ayrıca tütün, şamanlığın geleneksel düşüncesine göre şamanın ruhlarla alaka kurabilmesi için şuurunu değiştirmeye yarayan etmendir. Ruhların beğenisini kazanan tütün kokusu, bir nevi şamanın ruhlara sunduğu saç mahiyetindedir. O hâlde şamanın tütün içmesi yalnız ruhlarla alaka kurmak için kendi şuurunu değiştirmek değil, hem de ruhları tatmin etmek içindir (Bayat, 2015: 256). Kamlık âyinleri veya seçilmiş bitkilerin yakılması, tütsüleme olarak varlığını Sibiryâ yerlisi Türk toplumlarında da sürdürmektedir. Örneğin, Hakas Türklerinde tütsüleme yapılırken kam kişi, tütsünün bulunduğu kâseyi insanların üzerinde dolaştırmakta, insanlar da elleriyle yanan ottan etrafa yayılan dumanı, baş da dâhil olmak üzere, kendi üzerlerine çekmeye çalışmaktadırlar (Davletov, 2019: 91). Nazar pratiklerinde, çağlar içerisinde tütün yerini üzerliğe bırakırken, uygulama şeklen ve niyet bakımından aynı kalmaya devam etmiştir.

Herodotos, İskitlerin ölüm törenlerinden bahsederken, onların kenevir tohumlarını kızgın taşlara attıklarını ve tohumların tüterken çıkardıkları buğunun solunduğundan bahseder. Çirkin, İskit kurganlarından elde edilen karbonlaşmış tohumların, Herodotos'u onaylar nitelikte olduğunu belirtmektedir (2019: 344). Kenevir tohumlarının sarhoşluk verici özelliği, trans haline geçişte kullanılmanın yanı sıra, Bayat'ın yukarıda belirttiği üzere, aynı zamanda saç mahiyeti de taşımaktadır. Ateşe atılan kenevir tohumu, üzerlik gibi bitkisel sihri unsurlar, aynı zamanda ateş iyesiyle de ilgilidir.

Tütsüleme ve ateşe birtakım bitki tohumları atma uygulaması, DLT'de de karşımıza çıkmaktadır. DLT'de “kovuç” kelimesinin karşılığı, “*herhangi bir cin çarpması izi*” şeklinde verilmiştir. Aktardığı bu cin çarpması hadisesine karşı sağaltım olarak neler yapıldığını da aktaran Kaşgarlı Mahmud, bu duruma uğrayan kimselerin önce yüzüne soğuk su çarpıldığından daha sonra da “kovuç kovuç” denilerek, üzerlik ve öd ağacı ile kişinin tütsülendiğinden bahseder. Kaşgarlı, eserinde konuyla ilgili bir de “ısırk” kelimesinden bahseder. Esasen “ısırılmış olan” anlamına gelen kelimeyle ilgili bir de nerede ve ne şekilde kullanıldığına dair bilgi eklenmiştir. “*Nazara ve cin çarpmasına uğramış çocukları tedavi ederken kullanılan bir kelime*” şeklinde bir açıklama verilmiş olup; “*yüzüne duman ve buğu tutularak ‘ısırk ısırk’ denilir*” şeklinde de kullanılış biçimi tarif olunmuştur. Kaşgarlı, konuyla ilgili, çocuğa musallat olan kötü ruhu kaçırmak maksadıyla, “*ey cin, ısırılmış ol*”



denilmek istendiği yorumunda bulunmuştur (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 415, 48-49).

DLT’de yer alan bu iki kelimenin açıklanmasında da ortak olan birkaç unsurun varlığı dikkat çekmektedir. Öncelikle, iki sözcük de insanoğlunun gözle göremediği varlıklar hakkında bir kabul ve onlar tarafından uğranılmış olan zarar, temellerine dayanır. Ortaklığı olan bir diğer unsur da tütsü durumudur. İlk kelimeye dair açıklamada, doğrudan üzerliğin ve öd ağacının tütsü yapıldığından bahsedilirken; ikinci kelimeye yalnızca sağaltım uygulanan “kişinin yüzüne duman ya da buğu tutularak” ibaresi kullanılmıştır ki, dumanın oluşabilmesi için yine bir yanma, buğu için de bir ateşle ısıtma zorunludur. Burada yalnızca yakılarak dumanı tütsü haline getirilip, kişinin yüzüne tutulan materyalin ne olduğuna yer verilmemiş olmakla birlikte; tütsüleme de ağırlıklı olarak kullanılan üzerlik otu ya da kayın ağacı kabuğu gibi nesneler olduğu kanaatindeyiz.

Nazardan kurtulmak için en çok başvuru alan sağaltma yöntemlerinden birisi üzerliktir. Üzerlik, tohum halinde görünen yerlere asıldığı gibi daha ziyade yakılmak suretiyle tütsüsünden yararlanılır. Tütsülemek, tütsü çıkarmak insanların iş yerlerinin ve toplu halde yaşanan alanların korunmasında sık başvuru alan bir tedbir ve çaredir (Kalafat, 2011: 73). Kalafat ayrıca, üzerlik kültürünün, balkanlardan başlayarak Uluğ Türkistan’ın her kesimini dolaştığından ve üzerliğin Doğu Anadolu’da, Diyarbakır, Iğdır ve Kars’ta çokça kullanıldığından da bahseder. Zeynelabidin Makas’tan aktarılan, nazara karşı üzerlik kullanımı ile ilgili dualar da konumuz açısından oldukça dikkate değerdir.

Üzerliğin çatdasın

Yaman gözler partdasın

Ağrım belam dökülsün

Dert üstünden addasın

Üzerliksen havasan

Minbir derde devasan

Her yerde sen olasan

Kaza bela savasan

Üzerlik kök üzerlik,

Başında börk üzerlik,

Bize yaman bahanın

Gözlerin tók, üzerlik!(2006: 141’den akt: Kalafat, 2009b: 39).

Üzerlik üzerine anlatılan, Kızılgül Babazade tarafından kaydedilmiş, bir de efsane bulunmaktadır. Biz bu efsaneye, aktarıcısı olan Yaşar Kalafat'ın eserinden ulaşabildik. Orta Asya şamanlığında, birtakım otlar ve tohumların ateşte yakılarak tütsü olarak kullanımı, her ne kadar İslamiyet öncesine dayansa da üzerlikle ilgili bu efsanenin çıkış zamanı İslâmiyet sonrası döneme denk gelmektedir. Azerbaycan'da tespit edilmiş olan anlatı, güzel bir yetim kız ve onun kıskanç üvey annesi arasında geçmektedir. *Bakışları çok tehlikeli olan haset üvey annenin nazar edebilmesi için, gözlerinin içine bakılması gerekmektedir. Bakışları o derece etkilidir ki, “göy taşı” bile parça parça edebilir. Çaresiz kalan üvey kız Allah’a yalvarır ve Allah onu “gül” yapar. Bu duruma şahit olan üvey annenin hırsından dudağı patlar ve hemen o gülü koparır. Her koparılan gülün yerine, beş gül bitmeye başlar ve dünyaya yayılır. Üvey anne kahrından bir deste gülü ocağa atıp yakar ve yanan güllerden çıkan tütsü üvey annenin gözlerini kör eder. Kızın ismi “Üzerlik” olduğundan bu güle de üzerlik adı verilir. O tarihten sonra üzerlik kötü gözden koruyan bir bitki olarak bilinir* (2009b: 72).

Görüleceği üzere, efsanelere de konu olan üzerlik eski Türklerden günümüze, tütsüleme uygulamasının sık kullanılan unsurlarından olagelmıştır. Türk şamanlarının tütün dumanıyla hastalık ruhlarını hasta kişinin bedeninden çıkarma uygulaması, binlerce yıl sonra nazar değen kimselerin üzerlik dumanıyla tedavi edilmesine dönüşmüştür. Gelenekte var olan nesne değişmiş ancak uygulama aynen muhafaza edilmiştir.

Tahtakuşlar'da, nazara karşı gerçekleştirilen uygulamaların belki de en farklısı yine ateşte yakma üzerine şekillenmiştir. Yörede, nazar değmesi durumunda yapılan uygulamalardan biri olan bu pratik kaynak kişilere göre şu şekildedir: *“Senin asvabından alırdık, benim asvabımdan alır tütütürdük (KK4)”*. Bu uygulama nazar değen kişi ile tütsüyü yapan kişilerin kıyafetlerinden birer parça kesilerek tütsülenmesi ve çıkan dumanın teneffüs edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Yörükân, sihrî merasimlerle ilgili bahis sırasında ölü toprağı, kaşık, saç, tırnak, pabuç eskisi, beygir nalı ve elbise parçası gibi nesneleri, sihrî maddeler olarak isimlendirmektedir (2014: 42). Uygulamada kişilerin elbiselerinden alınan birer parça kumaş hem tek başlarına hem de ateşte yakılmak suretiyle birer saç nesnesi özelliği taşımaktadır. Kumaşın yakılarak tütsüye dönüştürülmesi ise zararından kurtulunmak istenen fena ruhlara karşı bir saç özelliği taşımaktadır.

Kalafat'ın aktardığına göre, Güney Azerbaycan'ın Salmaz Türklerinde, nazar değen kişinin nazarın etkisinden kurtulabilmesi için nazar edenin ayakkabısından bir parça kesilerek üzerlik otu ile birlikte yakılır. Çıkan duman, nazar değen kişiye koklatılır. Anadolu'da nazar ettiğinden şüphe edilen kimsenin giysisinden mesela entarisinin etek kısmının kıvrımından bir parça kesilip yakılarak nazar değen kimse bunun tütsüsüne tutulur, duman koklatılır. Benzer uygulamaya Çepni Türkmenlerinde de rastlanmaktadır. Karakeçili Türkmenlerinde tütsü yapmak ve koku çıkarmak uygulaması çok yaygındır. Tütsü ve kokunun görünmeyen kötü güçlerin kara iyelerin zararını önleyeceğine, ak iyelerin ise hayrını celp edeceğine inanılır. Bu maksatla üzerlik otu yakılır (Kalafat, 2009b: 65, 74; 2011: 74).

Nazara karşı başvurulmuş çarelerden ikinci grupta yer alan uygulamalar, dua okumak/okutmak biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Nazardan korunmak için sihri nesnelerin asılması ve üzerlik gibi kutsiyet atfedilen tohumların yakılarak teneffüs ettirilmesi gibi, dua da bu ritüelin içerisinde büyük bir öneme sahiptir. Kaynak kişilerden birinin, aşağıdaki ifadesi nazar ve nazara karşı okuma uygulamasının örneklenmesi bakımından önemlidir:

Oğlum küçükken uykusundan bağırarak uyanırdı hep. Boşluğa doğru bakardı hep, uyanınca birden. Çamlıbel'de cami hocasına götürdük. Toplumda kalabalıkta bir yerde sizi sevmeyen birinin nazarı değmiş, kötü bakmış çocuğa dedi. Bir muska yazdı verdi çocuğun boynuna. Kurtuldu sonra çocuk. Doktora götürüyorduk bir faydası olmuyordu (KK11).

Yöre ahalisi, okuma işlerini daha çok nazar duasını bilen, okumasının etkili olduğu bilinen kimselere veya Tahtaköy denilen köyde ocaklı veya ismi bu işle anılan kişilere yaptırırlardı. Yörede ya da çevre yerleşim yerlerinde yaşayan Dedeler, bu tür muska yazma ya da okuma yoluyla nazarı sağaltma uygulamaları yürütmemektedir (KK2, KK4). İslâmiyet'te de hak olan nazar, Tirmizî'nin kayıtlarından edindiğimiz birkaç hâdiste de geçmektedir. Sahabelerin "Ey Allah'ın Rasûlü! Cafer'in çocuklarına çabuk nazar değişiyor, onları tedavi için okuyalım mı?" suâline cevaben Hz. Peygamber "Kaderi geçip değiştirebilecek bir şey olsaydı, bu göz değmesi olabilirdi." buyururlar (Parlıyan, 2007: 157). Nazardan korunmak ve kurtulmak için İslamiyet'in de kabul ettiği ve genel koruyucu olarak bilinen Ayet el Kürsü, Felak, Nas, İhlâs ve Fatıha gibi sureler okunur. Bunlar ev, iş yerleri ve benzer mekânlarda bulundurulurlar (Kalafat, 2011: 73).

### 3.3.6. Uğur/ Uğursuzlukla İlgili İnanışlar

Anadolu’da uğur inancı oldukça yaygındır. Eski Türkçede “uğur” sözü bugünkü anlamda değil mutluluk, yücelik, devlet gibi değişik anlamlarda kullanılmaktaydı. Uğur bugün; bir işin, bir eylemin sağladığı sevinç, mutluluk, işin yolunda gitmesi anlamlarına gelmektedir. Sonu yıkımla biten bir eylem, bir davranış uğursuz, mutlulukla biten ise uğurlu sayılmaktadır (Eyüboğlu, 1998: 54-55).

Yörede uğur ve uğursuzlukla ilgili birçok inanış tespit edilmiştir. Tahtakuşlar’da, dışarı asılan çamaşırlar, gün batmadan içeri alınır. Salı günleri çamaşır yıkanmaz, bir şey ekilip dikilmez. Ekim dikim işleri özellikle pazartesi veya cumartesi günleri yapılır. Ürünlerin bu şekilde bereketli olacağına inanılır. Zeytin toplama ve hasat işlerine salı veya perşembe günü (cuma akşamı) başlanmaz. Eşiğe basılmaz. Elden ele makas verilirken, makasa tükürülür. Kötü rüya gören kimseler, rüyasını tuvalette dışkısına anlatır. Kapılara üç dört tane at kılı asılır (KK1, KK4, KK6, KK9, KK17).

Yörede karşılaşılan eşik tabusu, Şamanist Türklerin eşik iyeleriyle ilgili inançlarının benzeri niteliğindedir. Eşik iyelerinin rahatsız edilmemesi için gerçekleştirilen bu uygulama, İslamiyet’ten sonra eşikte cinlerin yaşadığı ve basılması durumunda kişinin çarpılacağı inancına dönüşmüştür. Elden ele makas vermeme de Şaman mitlerindeki “Demirci” inanışına işaret etmektedir. Şamanistlerdeki ölünün üzerine demir koyma âdeti bugün Anadolu’da da hayatiyetini sürdürmektedir. İnanışa göre demirin ruh üzerinde tesir sahibi bir maden olması, demir etrafında birtakım tabuların da oluşmasına neden olmuştur. Elden ele makas vermeden önce makasa tükürülmesi, bizce toplumsal bellekteki su iyelerinin korumasına sığınma anlayışı ile meydana gelmiş bir pratiktir. Nazar tedavisinde de ocaklılarca tükürüğe müracaat edilmesinin temel sebeplerinden biri bu olmalıdır. Bu durumda bu uygulamayı icra eden yöre halkı, bilinçli olmasa da ölümü engellemek adına elden ele makas verme işini, su iyelerinin muhafazasına sığınarak yapmaktadırlar.

Salı ve perşembe günleri gerçekleştirilen ekim dikim işlerinin uğursuz görülmesindeki esas neden de eski Türk tarım geleneklerinde izlenmelidir. Tahtakuşlar’da bu tabunun oluşma sebebi, yüzlerce yıl boyunca tabiatın izlenmesi ile ekim-dikim için en uygun vakitlerin tespitiyle ilgili olmalıdır. Belirtilen günlerde çamaşır yıkamamak da benzer bir algıyla ortaya çıkmış olmalıdır.

At kılı asmanın kökeni, Türk şamanlarının âyinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Altay ve Yakut şamanlarının âyinleri için gerçekleştirilen hazırlıklarda kurulan yurdun dışında, Altaylılarda, ucuna at kollarından düğüm atılmış kayın ağacından bir değnek (Eliade, 2014: 248); Yakutlarda ise dizilmiş küçük çam ağaçlarının dallarına at kılından yapılmış çelenkler (Eliade, 2014: 295) bulunmaktadır. Yörede de at kılının kullanımı, evlere asılmak biçiminde gerçekleştirilmesi bakımından Türk Şamanlığındaki kullanım biçimlerini andırır niteliktedir. Kullanım niyetleri açısından da büyüsel/sihri bir muhtevası olan “at kılı” binlerce yıllık bir geleneğin günümüzde yaşatılmaya devam edilen bir örneği konumundadır.

### **3.3.7. Demir ile İlgili İnanış ve Pratikler**

Türk kültüründe ve şaman âyinlerinde demirin büyük bir öneme sahip olması, şaman anlatılarındaki “Demirci” kültü ile ilgilidir. Mitolojik anlatılarda, demirciyle şamanın aynı yuvadan çıktığı anlatılırken, toplum hayatında da demire büyük bir önem atfedilmiştir. Mitolojik anlatılardan destanlara, Türk kültür geleneği içinde oldukça önemli bir yere sahip olan demir ve demirci, anlatılar dışında da çevresinde pek çok inanış ve pratiğin şekillendiği bir kült biçiminde, cemiyet içerisinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Bayat’a göre Türkler, demirciyle şaman arasında bir ilişkinin olduğunu çok eskiden beri varsaymaktadırlar. Nasıl ki ruhlar, şamanın vücudu üzerinde değişiklik yapıyorlarsa demirci de ateş ve suyla demire yeni bir şekil vermekte ve ondan istediği aleti yapmaktadır. Ateş, su, demir üçlüsü eskiden koruyucu, arındırıcı niteliklere sahip olduğundan, demirci de şaman gibi öteki âlemle bağlantılı görülmüştür. Demirci, ateşe egemen olan ve sert demirden silahlar yapan, sert demire şekil veren kutsanmış insandır. Demiri şekillendiren usta, şaman adayını da kolaylıkla şaman yapabilir mantığı, şaman olma statüsünde demirciye özel bir yer ayırmıştır (2015: 66). Kötü ruhların demirden korkması, beraberinde demircinin de korkulan bir figür olmasına neden olmuştur.

Ögel’in aktardığına göre, Yakut Türklerinde demircilik, gerek din gerekse bir zanaat olarak büyük bir önem taşımaktadır. Yakutlara göre Kıtay Baksı Toyon, yeraltında yaşayan sekiz yer altı tanrılarının soyundan gelmekteydi. Demirciler onun şerefine kırmızı bir inek keserler; bu ineğin kanını çekiç, örs, kerpeten ve körük gibi demircilikle ilgili aletlere sürerler ve ineğin ciğeri ile yüreğini de alarak, demir ocağının içinde iyice kızartırlardı. Sonra da bu kızarmış ciğeri alır ve örste, çekiç ile

yok oluncaya kadar döverlerdi. Yakutlarda en büyük demircilerinden biri, Ağl's adını taşımaktadır. Yakut lehçesinde Ağl, “kutsal koruyucu ve muhafız” anlamına gelmektedir. “Aile ocağı, kutsal ateş” gibi deyimler de aynı kelimeyle ifade edilmektedir (Troşçanskiy, 1902: 78; Pekarskiy, Yakut Sözlüğü, I, s. 51'den akt: Ögel, I, 2014: 76,77).

Türk kültüründe büyük öneme sahip olan demir, Tahtakuşlar'da cemiyet hayatında önemli bir yere sahiptir. Kaynak kişilere göre yörede kapılara demir at nalları asılmakta ve bir eve yeni bir gelin geldiğinde, evin kapısının üzerine gelin tarafından demir bir çivi çakılmaktadır. Kısmet açmak için de demir bir kilit üç defa kilitlenerek açılır ve anahtarı yastığın altına konulur. Al basmasını engellemek için beşikteki çocuğun minderinin altına makas konulur. Kırkı çıkmayan veya beşikte olan çocuklar yalnız bırakılmaz. Ancak yalnız bırakma mecburiyeti varsa, minderinin altına makas konur (KK2, KK3, KK4, KK9, KK11, KK17).

Yöredeki demirle ilgili inanışların tamamı Şamanizm'le ilgilidir. Yeni gelinlerin kapıya demir çivi çakması, eşik iyesine kendini tanıtmak ve olası zararları engellemek için yapılmaktadır. Kapıya çakılan demir çivi, Ülgen'e kurban sunmak için göksel yolculuğa çıkacak olan şamanların, kutsal sayılan bir ağaca dokuz kertik atmasına benzemektedir. Bu yolla kötü ruhların tesirinden korunulacağı ve yapılan işin güzel sonuçlar doğuracağı anlayışı tesis edilmektedir. Çocukların altına demir makas koyma da yine kötü ruhların tesirinden korunma maksadı taşır. Çocuğun albastı gibi kötü ruhlarca götürülmemesi veya çocuğa zarar verilmesini engellemek için yapılan bu uygulama, eski Türklerden beri yapılagelmektedir ve demirin koruyucu gücüyle ilgilidir. Kilit açma uygulaması da demirin gücünün kısmet açma için kullanıldığı sihrî bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **3.3.8. Taşlarla İlgili İnanışlar**

Arkaik toplumların, bütün varlıkların ruh sahibi olduğuna yönelik animist yaklaşımları, taşlarla ilgili birtakım inanışların oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Şamanist Türklerde de durum aynıdır. Kutsal olan “yada taşı”, Ülgen tarafından insanların ateş yakabilmeleri için gönderilen çakmak taşları, eski Türk inanışlarında sıklıkla görülen anlatılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra taş dönüşme, taş kesilme gibi efsaneler de yine taş çevresinde teşekkül etmiş anlatılardır.

Hikmet Tanyu, insanın taşlarla ilgili münasebetini aktarırken, büyü ve kutsiyet bağlamlarına dikkat çekmektedir. Tanyu'ya göre taşla olan münasebet, büyü ile kısmen bir bağlantı kurmaktadır. Evliya veya uğurlu, kerâmetli, efsanevi bir hal almış bir mahaldeki taş, kaya veya o mahalden alınan bir taşla başka şekilde ulaşılamayan bir gayeye ulaşmak (çeşitli istekler) üzere, kişi ile o cisim, o varlık arasında bir bağlantı kurmak; taklit büyü, temas büyü ve ak büyü gibi işlemlere benzer bir durum göstermektedir (1968: 185).

Tespitlerimize göre Tahtakuşlar ahalisinde, yörede “Şah Taşları veya Üç Taşlar” olarak bilinen ve kutsiyet atfedilen taşlara ilişkin birtakım inanışlar bulunmaktadır. Gerçekleştirdiğimiz saha araştırması esnasında, bahsi geçen taşlarla ilgili birden farklı anlatı tespit edilmiştir. Aşağıda kaynak kişilerin ifadelerine doğrudan yer verilmektedir.

Kaz Dağlarında Üzen yaylası var. Gölün içinde beyaz taşlar var. Yüzüyo diyolar taşlar suyun içinde (KK19).

O taşların üç asker olduğunu, Kıbrıs Barış Harekâtında, o taşların oradan kaybolduğunu gördüğünü söyleyenler var (KK21).

1517 Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'in üç adamı orada bölge halkını toplamış, örgütlemiş. Demişler savaşa gideceğiz. Onların oturduğu, durdukları yeri gösteriyor bu taşlar (KK3).

Tanyu'ya göre Türklerin dinler tarihinde, kaya, orman, ağaç ve suyun sahiplerine inanılmakta ve kurban sunulmaktadır. İslâmiyet'i kabulden sonra ise başka adlar ve şekiller altında kurban sunulmuştur. Sahrada tek başına biten ağacın, bir pınarın veya büyük bir taşın kısır kadınlarca ziyaret edilişinin sebebi, Şamanist Türklerin inancına göre, her dağın, kutlu pınarın, göl ve ırmakların, kutlu ağaç ve kayaların sahipleri bulunduğu temeline dayanmaktadır (1968: 188). Hakas topraklarında birer yardımcı töz olarak inanılan kutsal taşlar ile ilgili geleneğin ortaya çıkması eneolitik dönemden itibaren gözlemlenebilir. Geç Bronz Dönem'de (MÖ. X-IX. yy) ise günümüz Hakas Cumhuriyeti'nin Askiz bölgesi'nde yer alan Torğacah adlı kadim bir yerleşim yerinde, arkeologlarca keşfedilen çakıl taşlar üzerindeki töz tasvirleri; bu inanışal geleneğin en erken somut kanıtları olarak değerlendirilmektedir (Yeremin, 2012: 54-55'ten akt: Davletov, 2019: 101).

Yörede Şah Taşlarının eskiden üç asker olduğuna dair etrafında oluşan anlatıların, menşe bakımından efsanevi bir boyutu vardır. Şah Taşları gerek Kıbrıs Barış Harekâtı'na katılan askerler, gerekse Şah İsmail'in askerleri olsun, her iki

durumda da gayba karışmalarıyla yöre halkı üzerinde mukaddes bir etki bırakmışlardır. Bu taşların yüzdüğünün ifadesi de yine bu doğrultuda değerlendirilebilir.

### 3.3.9. Yatır İnancı

Şamanist Türklerde, ölmüş ataların ruhlarının öldüğü çevreyi terk etmediği ve yakınlarının çevresinde varlığını devam ettirebildiğine dair bir “atalar kültü” inancı yaşamaktadır. Soyut temelli atalar kültü inancı, zamanla türbe ve yatır gibi somut yapılarla da iç içe geçerek geleneksel bir inanç örüntüsü oluşturmuştur. Yatırlar, ölmüş atalardan veya velayet makamında olan ermişlerin ruhlarından birtakım taleplerde bulunmak çerçevesinde şekillenmiştir.

Ahmet Yaşar Ocak, atalar kültünün Türk toplulukları arasında en eski ve köklü inançlardan biri olduğunu ve genel olarak ecdadın takdis edildiğini belirtir. Ancak atanın bizzat kendisine tapınma mahiyetinde olmayan atalar kültü, atanın öldükten sonra üstün birtakım güçlerle mücehhez hale geldiği ve bu sayede ailesine yardım edebileceği inancından doğan, korku ve saygı karışık bir inanış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple ataların ruhlarına kurban kesilir ve eşyaları mukaddes addedilir; bu kapsamda mezarları da mukaddestir (1984: 8). Atalar kültü, genellikle ölen büyüklere yönelik olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, atalar henüz hayattayken de inanış ve törenler boyutunda kendilerinden sonra gelecek olan kuşaklar üzerinde etkili olabilmektedirler. Soyun devam etmesi, halkın çoğalması, dertlerin ülkeye veya yerleşim yerlerine uğramaması ile ilgili dilekler ve buna ilişkin dualar buna örnek olarak gösterilebilir (Davletov, 2019: 117).

İsmet Çetin; kam, baksı, aziz, ata, baba, bab, dede veya evliya gibi adlarla anılan şahsiyetlerin hayatlarının, kimi zaman hayatta iken, kimi zaman da ölümlerinden sonra çevresinde teşekkül eden anlatmalarla zenginleştirildiğini belirtmektedir. Anlatılan kimi menkıbeler, onların ölümlerinden sonra da yaşamalarını sağlamış, hayatları, hayattayken kullandıkları mekân veya eşya, ölümlerinden sonra da mezarları çevresinde çeşitli inançlar ve pratikler gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Çetin, kültürümüzün dinamiklerinden olan evliyaların, hangi adla adlandırılırsa adlandırılınsın çevresinde birleşilen; hiçbir grup, kesim, mezhep ve tarikat farkı olmaksızın Türk toplumunun hayat bulduğu manevî kaynaklar olarak kabul edildiğini; toplumsal birlikteliğin merkez noktalarını oluşturan bu



şahsiyetlerin, bir yandan İslamiyet'ten önceki dönemin manevî kabullerinin sonraki dönemlere aktarılması, öte yandan da İslâmî dönemin manevi kabullerinden örnek teşkil etmeleri bakımından önemli olduğunu işaret eder (2007: 70-75).

Tahtakuşlar'da Uzun Dede, Çamlıbel Dedesi (Dilek Dedesi), Garip Dede (Ali Baba), Hasan Hüseyin Dedesi ve Sarı Kız'ın babası Cılbak Baba'ya dair yatır inanışları canlı bir şekilde yaşatılmaktadır. Yatır başlarına ve yatırlardaki ağaçlara çaputlar bağlanmakta ve adak adanmaktadır. Özellikle evlenmek isteyen kızlar ve çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, bu türbe ve yatırlara adak adamaktadırlar. Sarı Kız'a çıkılarak kesilen kurban ve Sarı Kız'ın bir ermiş olarak görülmesi anlayışı mevcuttur (KK5, KK6, KK14, KK21).

Yörede, yatırlarla ilgili inanışın canlı bir örneği olarak KK19'un anlattığı anıyı doğrudan aktarmaktayız:

Ben ya sekiz yaşıdaydım ya da dokuz yaşıdaydım. Eskiden tuvaletlerimiz derme çatma, evden dışarıdaydı. Bizim ahırımız vardı orda, ahırın yanında tuvaletimiz vardı. Dedim tuvalete gideyim bi, iyice hatırlıyom cuma akşamıydı günlerden. Vardım tuvaletin yanına, kafamı bi çevirdim. O Garip Dede'den sepet gibi bir ışık çıktı, süzüldü bu tarafa Uzun Dede'ye, Uzun Dede'nin oradan gene bi ışık Çambıbel Dedesi'ne. Ordan bi ışık yukarı ziyarete gitti. Ertesi gün dedem, ebem hayattaydı daha. Ebeme dedim böyle böyle bir şey gördüm ama neyin nesidir bilemedim dedim. Ebem de ertesi gün kahve pişirtirdi, dağıttık.

Kaynak kişinin ifadesine göre Garip Dede'den çıkan ışık sırasıyla Uzun Dede ve Çamlıbel Dede'sine uzanmış ve daha sonra yukarıya ziyarete gitmiştir. Yukarı olarak tabir edilen yer, Sarı Kız ve Cılbak Baba'nın bulunduğu tepelerdir. Kaynak kişinin bu hadiseyi ebesine anlatması sonrasında, ebesinin kahve pişirtirerek başkalarına ikram etmesi dikkat çekicidir. Işıkla ilgili bu anlatı, yatırlara atfedilen kutsiyetin anlaşılması bakımından önemlidir. Kutsiyet atfedilen yerden ışık yükselmesi hadisesinin, Mevlevilerde Sultan Veled'in ölümünden sonra da vuku bulduğu anlatılmaktadır (Eflâkî, 2014: 609). Anlatıda önem arz eden bir diğer mesele ise bu tür bir olaya şahitlik edildikten sonra, bir şeyler dağıtılması meselesidir. Saçı mahiyeti taşıyan bu pratik, yine yatırların halk içindeki meşruiyetini ve onların ruhlarının yeryüzünde dolaştığına dair olan inanışı kanıtlar niteliktedir.

İptidai devirlerdeki insanlar, ata ruhlarının dar zamanda kendilerine yardım ettiklerine inanırlar. Atalara tapmak, ihtimal aynı zamanda onlardan yardım ve kuvvet temin etmek içindir. Eski Türkler dilediklerini atalardan, bilhassa şaman atalardan isterlerdi. Tahtacılar da kabirlere itinanın bir sebebi de budur. Bilhassa

yatırların, evliyaların ehemmiyeti çoktur. Onlara karşı vazifelerin tamamen ifa edilememesinden birtakım fenalıklar doğar. Bu takdirde onları memnun etmek için erkâna ihtimam etmek ve adak adamak lâzımdır. Onları memnun etmek feyiz ve bereket verir (Yörükan, 2014: 35-36).

Tahtakuşlar'daki yatır inanışı incelendiğinde, Şamanist Türk inançlarındaki atalar kültürünün canlı bir şekilde sürdürüldüğü görülmektedir. Atalar kültü, kanlı-kansız kurban ve dağ kültü ile birlikte birbiri içine geçerek bazen ayrı bazen de bütünleşik bir biçimde pek çok inanış ve pratiğin teşekkül etmesini sağlamıştır. Yörede var olan yatırların tamamının yüksek tepelerde ve Kaz Dağları'nda olması, bu inanışların dağ ve gökyüzü ile ilişkili yanlarına işaret etmektedir. Murat almak için dilenen dilekler de çocuksuzluk için adanan adaklar da yörede sürdürülen yatır inanışlarının, Şamanist inançlarla menşe bakımından akrabalığını göstermektedir.

### **3.3.10. Halk Hekimliği**

Eski Türk şamanlarının en büyük vazifelerinden biri tedavidir. Şamanizm'de hastalıkların kaynağı olarak hastalık ruhlarının görülmesi, bu hastalıkların yalnızca şamanlar tarafından tedavi edilebilmesi anlamına gelmektedir. Gözle görünmeyen âlemden olan hastalık yapıcılar, kişinin bedenine girerek zarar vermekte veya ruhunu çalarak ölmesine sebep olmaktadır. Bayat'a göre, Şamanlık geleneğinde hastalık, insanın canlı bir varlık olan doğa ile ilişkiyi zamanla bozarak, dengesiz bir düzeye indirgemesinin sonucundan başka bir şey değildir (2015: 241). Türk dünyasının en kuzeyinde yaşayan Saha Yakutlarında şamanlara, halk çok çeşitli nedenlerden ötürü başvurmaktadır. Ancak başvuruların büyük çoğunluğu hastalıklardan kurtulabilme umuduyla gerçekleşmektedir. Bütün hastalıklardan olmasa da birçok rahatsızlıktan kurtulmaya yardımcı olan Saha kamları olan “oyun”lar her türlü hastalığın kötü ruhlardan kaynaklandığına inanmaktaydılar (Seroşevskiy 1993: 614'ten akt: Davletov, 2019: 133).

Yüce Tanrı'ya sesleniş ve dua, Şamancıl sağaltımla da bağdaşmaktadır. Nitekim buna Sibirya'nın kuzey doğu ucundaki bazı halklarda da rastlanmaktadır. Fakat Kazak-Kırgız sağaltım seanslarında önemli yeri, hastayı ele geçiren kötü ruhların kovulması tutar. Bunu başarmak için baksı esrime durumuna girer, yani ateşe ve bıçaklanmaya karşı duyarsızlık kazanır. Başka deyişle “ruhluk durumunu iktisab eder”; böylelikle, hastalık ifritlerini ürkütüp kovma gücüne sahip olur (Eliade,

2014: 280). Tuva şamanlarının tedavi seansında da şaman, insanın bedenini terk etmiş veya çalınmış ruhunu geri getirmekle insan dünyasındaki düzeni yeniden oluşturmuş olur (Kenin-Lopsan, 1987: 27'den akt: Bayat, 2015: 242).

Şamanın tedavi sistemi, modern tıbbın yalnız hasta organı sağaltma yönteminden kesinlikle ayrılır. O. Dikson, bu farkı “Avrupalı doktor ayrı ayrı hastalıkları veya hasta organları tedavi eder, şaman ise ruha yönelik tedaviye başvurmakla bütün vücudu sağaltır.” şeklinde özetler (Bayat, 2015: 244). Fiziksel sağlığa tekrar kavuşmak, manevi güçler arasındaki dengeye sıkı sıkıya bağlıdır, zira hastalığın yer altı güçlerine karşı bir savsaklama veya unutkanlıktan ileri gelmesi sık görülen bir durumdur. Bu dünyada ve öbür dünyada insan ruhuyla ve onun yazgısıyla ilgili her şey yalnız ve yalnız şamanın işlev ve yetki alanına girmektedir (Eliade, 2014: 275-276).

Şamancıl sağaltımın, cin çıkarma törenine dönüştüğü bir başka melez yöntem de Kazak-Kırgız baksısının yöntemidir. Seans, Allah’a ve Müslüman ermişlere duayla başlar, cinlere sesleniş ve kötü ruhlara tehditlerle devam eder. Baksı, yırlamasını hiç kesmez. Bir an gelir, “ruhlar” kendisini ele geçirir; bu dalınc hali esnasında baksı “ateşte kızdırılmış bir demirin üzerinde yalınayak yürümeye” başlar ve yanan bir fitili birkaç kez ağzına sokar. Kızgın demire diliyle dokunur, “ustura gibi keskin bıçağını yüzüne saplar ama bu bıçaklamadan hiçbir görünür iz kalmaz”. Bu şamanlık marifetlerinden sonra, yeniden Allah’a seslenir: “Ya Allah! Bize mutluluk ver! Ey Rabbim, gözyaşlarıma bak! Senin yardımını diliyorum!” (Castagne, s. 68’ten akt: Eliade, 2014: 280).

Eski ve yeni tedavi yöntemleri bugün bir arada kullanılmakta, canlı şamanlığın öğelerini oluşturmaktadır. Nitekim İslamiyet’i kabul etmiş Orta Asya şamanları, her iki inanç sistemini bir arada yaşatmakla, tedavi sistemlerini de bu bağlamda oluşturmuşlardır. Şamanlıkla İslam, Orta Asya’da iç içe yaşadığından, şamanlar birtakım zorluk anlarında Müslüman evliyalarını yardıma çağırır, merasime başlamadan önce “Bismillah” der, şamanlık vergisini bazen İslam mukaddeslerinin kabirleri üzerinde yatmakla alırlardı. Müslüman din adamı olan mollalar, hastayı tedavi etmek için dua yazmakla, kitap açmakla beraber şaman usullerinden de yararlanırlardı. Özellikle kırsal kesimde şamanla molla anlaşma içinde faaliyet gösterir. Azerbaycan’da ve Anadolu’da ise (Türkmen ve Yörüklerde) tarikat başı, her iki fonksiyonu kendi üzerine almış gibi gözüktür. Tedavi sürecindeki birçok

yöntemler, aynıyla veya kısmen değişiklikle, bugün Anadolu ve Azerbaycan Türklerinin içinde de yaşamaktadır. Anadolu’da şaman, nasıl Alevî-Tahtacı dedesine çevrilmişse, Orta Asya’da da şaman, Müslümanlıktan birkaç eleman almakla varlığını hala sürdürmektedir (Bayat, 2015: 260-261). Bayat’a göre şaman tedavi sisteminin, Alevî dedeleri veya ocaklılar tarafından da aynı biçimde devam ettirilmesi dikkatleri çeken bir husus olmuştur. Eski soy veya uruk beyi olan dedeler, tıpkı şamanlar gibi hastalıkları iyileştirmektedirler (2015: 261).

Kalafat, ocak veya ocaklılık durumunu açıklarken “belli bir veya birkaç hastalık veya benzeri sorunlara eli, nefesi veya aracı olan kullandığı su, çamur gibi nesne ile şifa getirebilen, bu yeteneğini geçmişlerden tevarüs yolu ile edinmiş olan şahıs yahut aile” ifadelerini kullanmaktadır (2009b: 17). Ocaklılık, genel olarak kan bağı ile ilgili olmakla birlikte “el vermek” ile de aktarılabilir. Kan bağıyla anneden kıza ya da babadan oğula aktarılabilirdiği gibi bazen de bir nesil atlayarak, dededen/neneden toruna şeklinde ocaklı olma durumunun aktarımı hâsıl olur. Kan bağının söz konusu olmadığı durumlarda ise, bu tedavi etme gücünün/geleneğinin aktarımı, ocaklı tarafından uygun görülen adaya “el verme” şeklinde gerçekleşir. Kalafat’ın tespit ettiği, bir ocaklının el verirken söylediği “İşte el verdim sana, niyetimi Allah duya, benden izin ola sana” şeklindeki duada da bu durum açıkça görülmektedir (2009b: 18).

Eski Türklerde her türlü hastalığa karşı şifa dağıtan şamanlar, İslamiyet’in kabulünden sonra ilk önce İslâmî duaları kendi âyinlerinde kullanmış, daha sonra İslâmî şekle bürünerek hayatlarına devam etmişlerdir. Zamanla varlıkları çerçevesinde topladıkları büyücülük, ozanlık, demircilik, otacılık, halk tabipliği gibi unsurların çoğundan sıyrılan şamanlardan geriye, halk hekimliği uygulamalarını sürdüren “Ocaklılar” kalmıştır (Kızıldağ ve Kızıldağ, 2018: 289).

Tahtakuşlar ve civar mahallelerde, belirli hastalıklar için ocaklı kimseler yakın zamanlara kadar tedavilerine devam etmişlerdir. Ancak günümüzde modern tıp ve ilerleyen sağlık hizmetleri neticesinde, zamanla bu kimseler tercih sebebi olmaktan çıkmış ve yerlerini yeni bir halefe bırakmamışlardır.

Yörede siğil tedavisi için ocaklı eliyle gerçekleştirilen uygulama kaynak kişilerin dilinden şu şekilde derlenmiştir:

Dayım vardı rahmetli. Yeni ay çıktığında, vücudumda siğiller vardı. Bunlara bir dua okurdu yeni aya karşı, üç kere toprak sürerdi, siğil kaybolurdu (KK3).

Bir başka uygulama da şu şekildedir:

Bizim burada bir amca vardı. Öldü o. Arpayla, ertesilerde üç gün (cumartesi, pazartesi, tekrar cumartesi) böyle siğili, termeyi (temre) çizerek okurdu geçerdi o. Ama ben dedi elimi vermedim kimseye dedi (KK1).

Bayburt'ta, Kars'ta, Sarıkamış'ta, Bitlis'te ve Elazığ'da da siğillerin tedavisinde okunmuş arpaların toprakta çürümesi veya yeşermeleri beklenir. Birçok yerde bunları ocaklılar yapar. Örneğin, Sarıkamış'ta arpalara üç kere İhlâs suresi okunur. Siğil hastalığının Kangal'daki adı “derne”dir. Tedavi için Kangal'ın Kavak bucağındaki Derma Ocağı'na gidilir. Ocaktan birisi kopya kalemin ucunu tükürüğüyle ıslatıp üç gün üst üste bildiği duaları sessizce okuyarak ve yaranın üzerini yazarak tedavi eder (Aydın, 2006: 369; Doymuş, 1999: 122'den akt: Kalafat, 2009b: 29-30).

Yörede bademcik şişmesi ve iltihabı ise şu şekilde tedavi edilmektedir:

Bademciklere şeker basarlardı. Şişince patlatırlardı iyi gelirdi (KK9).

Babaannem boğazları şişene ağzını açtırırdı, şeker basardı parmağıyla hep patlardı iltihabı, akardı hep iltihap sonra rahatları gelen kişi (KK15).

Tahtakuşlar'da, geçmişte, kırık çıkık tedavisi de yapılmaktadır:

Bir yeri kırılanı, çıkanı, Kaleli ebe vardı ona götürürlerdi. Tuvalet giderken kaydırıştım ben de bacağımı, top gibi şişti. Ebeye göturdüler, dedi sen düşün mü? Eliyle buldu orayı. Kırık var dedi, 2-3 seneye anca geçer dedi. Eliyle kantaron yağıyla üç dört saat ovdu orayı ama nasıl rahatladı, acım gitti (KK15).

Beli ağrıyanlar, “*bacaklarından tavana asılmaktadır* (KK11)”. Bunun yanı sıra, “*sırt, bel ağrısına karşı acı biberi kaynatıp suyuyla ezip, beli ağrıyanın sırtına sürerlerdi* (KK11)”.

Yörede KK1'in kayınvalidesi, çocuksuzluğunun sağaltımı için başvurduğu ocaklı bir kadının müdahalesi sonucu çocuk sahibi olmuştur. Tedavinin nasıl gerçekleştirildiği ilgili bölümde detaylı olarak anlatılmıştır.

Boratav, halk hekimliğini, halkın olanakları bulunmadığı için veya başka sebeplerle doktora gidemeyince ya da gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma için kullanılan tüm yöntem ve işlemler olarak tanımlar (2013: 139). Burada “hastalık” kavramıyla bir başlıkta toplananlar yalnızca kırık, çıkık, soğuk algınlığı

gibi rahatsızlıklar olmamakla birlikte; içinde kısırlık, nazar ve psikolojik rahatsızlıkları da barındırır. Geçmişte şamanların ve otacıların uyguladığı tüm sağaltmaların, icracıları, zaman içerisinde tarih sahnesinde silikleşmeye başlasa da kullanılan teknikler, toplumun belleğinde korunmuş ve günümüze kadar başarıyla taşınmıştır. Kamların ya da otacıların tedavi sistemleri günümüze ulaşırken, rahatsızlıklarda bütüncül değil tekil uzmanlaşmalar meydana gelmiştir. Bu uzmanlaşma durumlarında, karşımıza “ocak/ocaklılık” tabirleri çıkmaktadır. Boratav, ocak kavramını açıklarken belirli veya birkaç hastalığı sağaltma gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen ve bunu uzmanlık edinmiş kimseyi işaret ettiğini belirtir. Ocaklıların hastalıkları sağaltma yöntemleri çoğu kez büyüklük işlemlerdir; ama bunların yanında belirli şeyleri yedirmek, içirmek, vücudun ağrıyan yerlerine birtakım maddeleri sürmek, bağlamak gibi ilaç saydıkları gereçleri kullandıkları da olur (2013: 129).

Yörede bir başka hastalığın tedavisi de okuyarak gerçekleştirilmiştir:

Eve ustalar geldi eskiden, annem de ustaya şuraya baca yapın diye işaret etti. Babam da sen nasıl erkeğe laf atarsın diye elinin tersiyle vurdu. Vurunca gözü acımış annemin. Bahçemizde de büyük bir havuz var. Annemin gözü acıyınca gece kalkmış havuzda gözünü yıkamış. Sonra yakıyolar beni diye bağırmaya başladı. Babamı tutuyordu birileri beni götürüyolar diye. Kaç kere Balıkesir'e gittiysek de hiçbir doktor fayda etmedi. Selahattin diye bir hoca vardı onu getirdi sonra babam. Komşumuz söylemişti. Annemin elleri kilitli gibi açılması mümkün değil. Sonra o hoca okudukça açıldı okudukça açıldı (KK9).

Yörükân'ın aktardığına göre, Sele Dedesi ismi verilen zat da benzer tedaviler gerçekleştirmektedir. İçine cin girmiş hastaları ve delileri tedavi etmektedir. Tahtacı ileri geleni, dalaz denilen kaşıntı hastalığını tedavi eder. Dedelerin, yılancık, sıraca ve alazlamayı tedavi etmek için okudukları da bilinmektedir (1998: 254-255).

Yörede yaramaz çocuklar için hacamat uygulaması gerçekleştirilmektedir:

Bazı çocuklar böyle çok hırçınlaşmaya başlarsa çocukta pis kan var derlerdi. Ayaklarının arkasına bir de sırt bölgesine jilette çizik atarlardı. Çocuk rahatladı derlerdi sonra (KK6).

İster geleneksel tıpta isterse de şamanlıkta kullanılan tedavi yöntemlerinden biri de kan almadır. Şamanlık tekniğine göre kanın vücuttan çıkarılması, vücudun temizlenmesi olarak bilinir. Nitekim kanın koyulaşması ve siyahlaşması vücutta biriken hastalığın arttığına işaret eder. Özellikle hasta organın üstünden alınan kanın iyileştirmede önemli yeri olduğu kaydedilmektedir. Ayrıca göz ağrılarında, baş

ağrılarında da kan almanın önemli etkisi olduğu şamanlığın tedavi sisteminden bilinmektedir (Bayat, 2015: 269).

Yörede bugün canlı bir biçimde halk hekimliği uygulamaları devam etmemekle birlikte kaynak kişilerimiz birtakım ocaklıların varlığından haberdardır. Yakın zamana kadar devam eden kısırlık tedavisi, demre ve siğil tedavisi, kırık-çıkık tedavisi, boğaz iltihabı tedavisi gibi alanlarda uzmanlaşmış kimselerin yöntemlerinin dışında; bel ağrısına karşı yapılan birtakım uygulamalar ve hacamat gibi işlemler de daha bireysel olarak gerçekleştirilen çözümlerdir. KK9'un paylaştığı anıdan da hareketle, bir kişinin yaşadığı sorun gözle görülebilen bir halde olmadığında ise çözüm olarak okuma/okutma devreye girmektedir.

Dünyada yaşanan bilimsel gelişmelerle birlikte, modern tıbbın ilerlemesi ve sağlık hizmetlerine ulaşımın daha kolay hale gelişi şamanların tedavi görevlerinin üstlenicisi konumunda olan ocaklıların yavaş yavaş ortadan kalkmalarına yol açmıştır.

## SONUÇ

Sanayi devriminin ardından, bütün dünyada artan kentleşme ve XX. yüzyılın başlarından itibaren, her geçen gün büyük bir ivmeyle artan, insan hayatlarının ayrılmaz bir parçası haline gelen teknoloji, kültürü de önemli boyutlarda etkilemektedir. Birçok geleneksel anlatının unutulduğu, eski örf, adet, gelenek ve göreneğin yerini, küreselleşmenin dayatmalarına bıraktığı son yarım yüzyılda, alan araştırmaları büyük bir önem kazanmıştır. Derlenmeyen ve kayıt altına alınarak tahlil edilmeyen her bir kültürel unsurun; teknik ve teknolojik imkânlar, değişen dünya şartları, üretim ve tüketim araçlarının değişmesi sebepleriyle nesiller arasında tam bir aktarımı sağlanamamaktadır. Toplumun yaşayan kültür belleklerinin varlıkları sona erdiğinde ve sahip oldukları her türlü malûmat bir sonraki nesle aktarılamadığında bu durum, kültürde bir kesintiye yol açmaktadır. Bu sebeple, geleneksel bilginin derlenmesi ve incelenmesi son derece elzemdir.

Çalışmamızda, Tahtakuşlar'da canlı bir biçimde yaşamakta olan, yakın zamanda kadar yaşamış ve bizzat müşahitleri tarafından net biçimde hatırlanıp, deneyimlenmiş olan ve hiç şahitlik edeni kalmamasına rağmen belleklerde yaşamaya, hatırlanmaya devam eden birçok inanış, pratik ve anlatı derlenmiştir. Tespit edilen pratik ve inanışlardan bazıları Anadolu'nun diğer bölgeleri ile ortaklıklar barındırmakta bazıları ise farklı yönleri ile karşımıza çıkmaktadır.

Geçiş dönemlerinin ilkinin oluşturan doğum ile ilgili olarak tespit edilen, çocuksuzluğu sağaltmak adına gerçekleştirilen yatırlara gidip çaput bağlama, adak adayıp kurban kesme, yiyecek dağıtma ve ocaklı bir kimseye başvurma; cinsiyet tayini için altında makas/bıçak olan mindere oturtma ve başından tuz dökme gibi pratikler Anadolu'nun birçok bölgesinde de karşımıza çıkan ve yaşatılmaya devam edilen uygulamalardır. Doğumun ardından, üçüncü günde kadınlar arasında gerçekleştirilen “beşik kaldırma” yöreye has birçok kültürel değer barındırmaktadır. Anadolu'da ve birçok Türkî coğrafyada var olan lohusalık dönemi inançlarından al basması da yörede tespit edilmiştir. Bu inanışa karşı geliştirilen pratiklerde kırmızı rengin ve bıçak, makas gibi demir menşeli nesnelerin kullanımı, bebeğin yanına süpürge koyma ve kıyafetlerini dışarıda bırakmama gibi uygulamalarda Anadolu'nun diğer bölgeleri ile ortaklıklar bulunurken; Türk coğrafyalarında nazara karşı kullanılan üzerlik otu ve çörekotu, yörede lohusalık döneminde de kullanılmaktadır.



Al basmasına karşı kırmızı kurdele kullanımı ise yörede farklı bir biçimde uygulanmaktadır. Kullanılan kırmızı kurdeleye tutturulan bir altın üzerine mum erilmek suretiyle çörekotları yapıştırılmakta ve lohusa kadın başına bunu bağlamaktadır. Hazırlanan bu kurdeleye “dügürcük” ismi verilmektedir. Yörede tespit edilen bir diğer farklı uygulama ise lohusalık döneminin sona ermesiyle verilen “kırk yemeği”dir. Bebeğin doğumunun ardından Anadolu’nun birçok yerinde gerçekleştirilen “kırklama/kırk uçurma” uygulamaları yerine yörede gücü yeten aileler kurban kesmekte, yetmeyenler ise yemek ya da un helvası yapıp dağıtmaktadırlar. Özellikle erkek çocukları için bir geçiş dönemi özelliği taşıyan “baş yülüme” kendi içinde barındırdığı “ıduk” uygulaması ile Tahtakuşlar’ın yaşatılmaya çalışılan bir değeri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Evlilik ile bağlantılı olarak tespit ettiğimiz pratik ve inanışlara genel olarak baktığımızda karşımıza ilk olarak kismet açma pratikleri çıkmaktadır. Çaput bağlama, adak adama ve kilit açma olarak tespit edilen bu uygulamalar, bugün birçok Türk halkında yaşatılmaya devam etmektedir. Yörede evlilik kapsamında, kültürel kimliklerinin önemli bir parçası olarak yaşatılmaya devam ettirilen uygulamalar olarak ise karşımıza düğünlerdeki “başlık ve bayrak hazırlanışı/kullanımı” çıkmaktadır. Başlık ve bayrak üzerinde kartal tüyleri ve aynanın kullanımı ise dikkat çeken diğer unsurlardır. Gelinin evden çıkarken tüfek atılması ve yüzünün örtülmesi, kanlı ve kansız kurban (saçı), gelinin uyması gereken yasaklar, oğlan evine girerken geline çivi çaktırılması, eline oklava/evereç verilmesi ve küçük oğlun ailedeki yerine ait pratik ve inanmalar; bugün Anadolu’daki benzer uygulamalar ile ortaklıklar teşkil etmektedir. Bunlarla beraber gelinin duvağının sağdıç anası tarafından oklava ya da evereçle açılması, gelin için bağışlanan ağaç ile karşımıza çıkan “ıduk” pratiği ve yakın bir zamana kadar devam etmiş ancak şimdilerde ortadan kalkmış olan gelinin düğünün bitişinin ertesi sabahı elinde ibrikle tüm köyü dolaşarak herkesin eline su döküşü gibi uygulamalar da tespit ettiğimiz farklılıklar arasında yer almaktadır.

Yörede ölüm çevresinde teşekkül eden; gece vakti birtakım hayvanların seslerinin ölüm getireceğine dair inanmalar, vefat eden kişinin defin anına kadar üzerine demir menşeli nesnelerin konulması, ölünün yıkandığı yerde ateş/ışık yakılması, cenazenin ardından belirli dönemlerde yemek verilmesi, ölünün evini ziyarete gelebileceğine dair inanışlar, rüyada görülen ölmüş kimse için yiyecek dağıtmak gibi pratik ve inanışlar Anadolu’nun diğer bölgelerinde de benzer

şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bunların yanı sıra; ölünün yıkandığı sudan kadınların yüzlerine sürmeleri, bir kişinin evde ölmesi üzerine evdeki tüm halı, kilimlerin çırılması ve dolu olan su kaplarının boşaltılması, vefat eden kişilerin giysileri giydirilmiş ve yatak yorgani ile çam ağacından bir tabut içine yatırılarak gömülmesi, cenazeye katılan kişilerin daha önceki ölmüşlerine ulaşabilmesi için tabutun içine birtakım eşyalar bırakması, tabut toprağa konulup üzeri toprakla kapatıldıktan sonra üzerinin tamamen çam dalları ile kapatılması ve kırk gün sonra yiyecekler eşliğinde bu dalların kaldırılması, ölümünün ardından üçüncü günde evini ziyarete geleceği inancı kapsamında ölen kimsenin sevdiği yemeklerden yapıp bu yemeklerin mutfakta bırakılması, mezarlığa gidildiğinde kırk yemeğinden bir parçanın da vefat eden kişinin mezarının üzerine bırakılması, perşembe akşamları mezar ziyaretleri sırasında bir mum ya da bir parça çıra yakılması ve kişilerin yanlarında dağıtmak üzere getirdikleri yiyeceklerden mezarların da üzerine bırakılması gibi farklı uygulamalar da tespit edilmiştir.

Hıdırellez ve Sarı Kız’a çıkma, yörede son derece farklı pratik ve inanışlar ile karşımıza çıkmaktadır. Yörede Hıdırellez, dileğe dayalı ferdi pratiklerle Anadolu’nun birçok bölgesi ile ortaklıklar gösterirken, mezarlıklar ile ilgili gerçekleştirilen müşterek pratiklerde diğer bölgelerden ayrılmaktadır. Hıdırellez kapsamında 6 ve 7 Mayıs’ta gerçekleştirilen mezarlık ziyaretleri sırasında yöresel giysilerin giyilmesi, mezarlıkların temizlenmesi, yiyecek götürülmesi, bu yiyeceklerden mezarların üzerlerine de bırakılması, mezar başlarında kurban kesilmesi ve mezarların yanındaki aile ocaklarında ateş yakılıp bu ateşte çay, kahve pişirilmesi gibi uygulamalar; yörede Hıdırellez ile ilgili tahayyülün ne denli farklı olduğunun birer göstergesi durumundadır. Kaynak kişilerin Hıdırellez’i “kendi ölülerimizle, atalarımızla, dedelerimizle buluşma günümüz” olarak tanımlamaları da yörede Hıdırellez’in genel mahiyetinin, dilek dilemekten fazlası olduğunu göstermektedir. Her yıl aynı tarihlerde müşterek olarak gerçekleştirilen bir diğer pratik ve inançlar bütünü ise Sarı Kız’a çıkmadır. Bu dönem, yöre halkının “Sarı Kız ibadeti” olarak adlandırdıkları bir ritüeller bütününe kapsamaktadır. Gerek Sarı Kız ile ilgili anlatımlar ve inanmalar gerek Sarı Kız ibadeti kapsamında Sarı Kız ve Cılbak Baba’ya gerçekleştirilen ziyaretler, dilek dileyip çaput bağlama ve adak adama, Cem töreni, kurban kesme ve kesilen kurbanların kemiklerinin kırılmayıp

toprağa gömülmesi gibi uygulamalar; yörede yaşatılmaya devam edilen farklı inanç ve pratikleri göstermektedir.

Yörede ateş, ağaç, gökyüzü, nazar, uğur/uğursuzluk, demir, taş ve yatırlarla da ilgili birçok pratik ve inanış derlenmiştir. Kutsal kabul ettikleri ateşin suyla söndürülmeşi, yeni ayda ekim dikim yapılmayışı, yatırlara adak adanıp kurban kesilişi, nazara karşı nazar boncuğu, üzerlik otu ve bazı hayvanların kafataslarının kullanılışı ve eşiğe basmama gibi yöredeki birtakım inanç ve pratikler; Anadolu'nun diğer bölgeleriyle ortaklıklar barındırmaktadır. Bunların yanı sıra kötü rüya görüldüğünde ateşe tuz atılması, ormancılık yapıldığı dönemlerde ağaç kesmeden önce kurban kesilip ağaçlardan izin istenmesi, nazara karşı elbiselerden birer parça tütürülmesi ve kapıya at kılı asılması gibi farklı birtakım inanış ve pratikler de tespit edilmiştir.

Çalışmada yöreden derlenen tüm veriler; Anadolu'nun diğer bölgelerinde de tespit edilip edilmediği, aralarındaki ortaklıklar ve farklılar açısından örneklerle ele alınmış ve Şamanizm ile benzerlikleri, Türk Şamanlığına ait eski inanç örüntülerinin bugün halk arasındaki pratik ve inanmaları ne denli etkilediği bağlamında tartışılarak, değerlendirmelerde bulunulmuştur. Yörede elde ettiğimiz verilerin Şamanizm ile gerçekleştirilen karşılaştırmalı değerlendirilmelerinin sonucunda; pratik ve inanışları, temelde gösterdikleri iki farklı özellikten hareketle gruplandırmak mümkündür: Yalnızca biçimsel olarak var olmayı sürdürenler ve hem biçim hem de ardındaki niyetler bakımından benzer şekilde yaşamaya devam edenler. Örneğin ölen kişinin ardından, evdeki tüm suların dökülüp, kilimlerin silkelenişinin ardındaki niyetler bilinmemekte ya da hatırlanmamaktadır. Bu noktada yalnızca biçimsel olarak bir bağlantının varlığından söz etmemiz gerekir. Genellikle, kaynak kişilere bu türden inanış ve pratiklerin sebebi sorulduğunda alınan yanıtlar, “Büyüklerden böyle gördük, büyükler böyle derlerdi/inanırlardı.” biçiminde olmaktadır. Neden bu şekilde inanıldığı ya da niçin birtakım uygulamaları gerçekleştirdikleri sorularına verilen cevaplar niyet barındırmadığında; bu türden inanış ve pratikleri yalnızca biçimsel olarak varlığını sürdürmelerine bağlı olarak, “eski inanç sistemlerinin bir kalıntısı” olarak değerlendirmek mümkündür. Öte yandan, Tahtakuşlar'da ve tüm Türkî coğrafyalarda sıkça karşımıza çıkan “saçı” uygulaması yalnızca bir kalıntı olarak değerlendirilemez. Hem Şamanizm'in ardından Türk-İslâm coğrafyalarında bile katıyetle uygulanmaya devam edilişi hem

pek çok uygulanma alanında biçimsel özelliklerinin korunuşu hem de ardındaki niyetlerin muhafaza edilmiş olması bakımından saçı, bugün İslamiyet'in içerisinde varlığını sürdüren pratiklere yalnızca bir örnektir.

Tahtakuşlar'da tespit ettiğimiz inanış ve pratiklerin halk arasında ne denli yaşadığı, Şamanist dönemlerden bugüne ne biçimde aktarılabildiklerinin kategorize edilşinin ardından, çalışmamız sonucu ortaya çıkan bir diğer önemli husus da tespit edilemeyen veya tespit edebilmiş olmamıza rağmen artık devamlılığı olmayan inanış ve uygulamalardır. Tahtakuşlar halkı dışarıdan evlenmeme, dışarıya göç vermeme ile kültürlerini korumaya çalıştıklarını dile getirmiş olsalar dahi; değişen dünya koşulları, modernite ve tıpta, eğitimde, teknolojiye yaşanan gelişmeler sonucu inanış ve pratiklerin bazıları dönüşerek yaşatılmaya devam edilmiş bazıları ise tamamen ortadan kalkmıştır. Tıbbın gelişmesi, yaygınlaşması ve sağlık hizmetlerine ulaşımın kolaylaşması sebebiyle yörede, ebelik ile ocaklılık ve bunlara bağlı pratik ve inanışlar ortadan kalkmış; geriye yalnızca bunları deneyimleyen kişilerin anıları, anlattıkları ve kişilerin belleğinde yaşayan halk hekimliğine dair bilgi kırıntıları kalmıştır. Ekosistemin değişmesi ile birlikte Kaz Dağları'na kartalların gelmeyişinin bir sonucu olarak genç kızlar gelin başlıkları için kartal tüyleri toplayamaz olmuşlardır. Modernite ile birlikte terk edilen bir uygulama olarak gelinin evden çıkarılırken tüfek atılması karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulama zaman içerisinde jandarmanın engellemeleri sonucu ortadan kalkmıştır. Evlilik süreçleri içerisinde terk edilen bir başka uygulama ise gelinin erkek evine girerken kapıya çivi çakmasıdır. Kapıların ahşap olduğu zamanlarda uygulanan bu pratik, evlerin modernleşmesi ile birlikte terk edilmiştir. Nüfus artışına bağlı olarak ise yaklaşık son kırk yıldır uygulanmayan bir pratik, gelinin düğünün ertesi sabahı ibrikle bayraktar ve kâhyanın eline su dökmesidir. Bu pratik daha önceki yıllarda, tüm köy halkını dolaşarak herkesin eline su dökmek şeklinden zamanla yalnızca bayraktar ve kâhyanın eline su dökmek biçimine dönüşmüş ardından tamamen ortadan kalmıştır. Çocukların ilkokula gidişlerinin yaygınlaşmasının ardından baş yülüme törenleri de mahiyetini değiştirmek zorunda kalmıştır. Erkek çocuklarının tepede bırakılan bir tutam saçı bırakılamaz olmuş ve ikrar alma törenlerinin içinde gerçekleştirilen bu uygulama artık yalnızca sembolik olarak devam eder olmuştur. Bununla birlikte baş yülüme sırasında gerçekleşen ıduk pratiğı de artık çocuğun berberdeki ilk saç tıraşı sırasında uygulanmaya başlamıştır. Yörede, ağaç işi yapıldığı dönemlerde ağaç kesilmeye

başlanmadan evvel bir kuzu veya horoz kesildiği, ağaçtan helallik istendiği, bazen de “Seni keseceğim ama yerine şu kadar ağaç dikeceğim.” diye ağaca söz verildiği tespit edilmiştir. Ancak değişen iş kolları ve yaşam tarzları ile beraber ormancılık işi terk edildiğinde buna bağlı olarak uygulamalar da ortadan kalkmıştır.

Çalışmamızın örneklemini teşkil etmesi bakımından Tahtakuşlar’da, pek çok pratik ve inanış kayıt altına alınmış, bazıları yöreye özel olan bazıları ise tüm Anadolu ve Türk coğrafyalarında karşımıza çıkan birtakım inanış ve pratiklerin kökenine dair yanıtlar verilmeye çalışılmıştır. Bunların yanı sıra, tespit edilen inanış ve pratiklerin her birinin, toplumsal bellekteki yerinin aynı konumda olmadığı bazıları bağlamından kopmuş bir biçimde şeklen varlığını sürdürürken, bazılarının ise tüm canlılığı ile yaşatılmaya devam edildiği kanısına varılmıştır. Tahtakuşlar, Türklerin en eski inanç sistemlerinden pek çok inanış ve pratiği barındırması ve bunların birçoğunun ardındaki niyetlerin, halkın belleğinde bir arka planı olması bakımından, Türk Şamanlığına ait olguların İslamiyet içerisinde yaşayan bir örneği konumundadır. Her ne kadar moderniteye yenik düşülüp terk edilmiş birtakım inanış ve pratiklerin varlığı tespit edilmişse dahi; Şamanizm’e ait pek çok değer, inanış ve uygulamanın, yörede yaşanmaya ve yaşatılmaya devam etmesi sonucu Tahtakuşlar halkının, Türk kültürünün aktarımında aktif bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu çalışma “giysi, eşya ve tabut ile defin” gibi, 21. yüzyılda hâlâ derlenmemiş ve değerlendirilmemiş pek çok kültürel ögenin varlığının ispatı bakımından da önem taşımaktadır.

## KAYNAKÇA

- AHMED EFLÂKÎ. (2014). *Ariflerin menkıbeleri*. Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Kabalcı.
- AKALIN, H. Ş., vd. (haz.). (2011). *Türkçe sözlük*. Ankara: TDK.
- ALEKSEYEV, N. A. (2013). *Türk dilli Sibiryâ halklarının Şamanizmi*. Metin Ergun (çev.), Konya: Kömen.
- ANOHIN, A. V. (2006). *Altay Şamanlığına ait materyaller*. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyarmanova (çev.), Konya: Kömen.
- BALDICK, J. (2011). *Hayvan ve şaman Orta Asya'nın antik dinleri*. Nevin Şahin (çev.), İstanbul: Hil.
- BAYAT, F. (2015). *Ana hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken.
- BAYAT, F. (2017). *Kadim Türklerin mitolojik hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken.
- BAYAT, F. (2012). *Türk mitolojik sistemi 2*. İstanbul: Ötüken.
- BAYAT, F. (2019). *Türk Şaman metinleri efsaneler ve memoratlar*. İstanbul: Ötüken.
- BEYDİLİ, C. (2015). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Ankara: Yurt.
- BİLGİLİ, N. (2019). *Gök Tanrının gölgesi şamanlar Türklerde Şamanizm*. Ankara: Kripto.
- BORATAV, P. N. (2013). *100 soruda Türk folkloru-inanışlar, töre ve törenler, oyunlar*. Ankara: BilgeSu.
- CAMPBELL, J. (1995). *İlkel mitoloji tanrıların maskeleri*. Kudret Emiroğlu (çev.), Ankara: İmge.
- CROW, W. B. (2006). *Büyünün, cadılığın ve okültizmin tarihi*. Fulya Yavuz (çev.), İstanbul: Dharma.
- ÇETİN, İ. (2007). "Türk kültüründe bab (baba)/ata geleneği". *Millî Folklor*, 76. 70-75.
- ÇİRKİN, S. (2019). *Güney Sibiryâ arkeolojisi ve Şamanizm*. İstanbul: YKY.
- ÇORUHLU, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı.
- DAVLETOV, T. (2019). *Hakasya ile Türkiye arasında sosyo-kültürel devamlılık unsuru olarak Şamanlık*. Yayımlanmış doktora tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DIRENKOVA, N. P. (2014). *Altay ve Teleüt Türklerinde Şamanizm*. Atilla Bağcı (çev.), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- DRURY, N. (1996). *Şamanizm*. Erkan Şimşek (çev.), İstanbul: Okyanus.
- DUYMAZ, A. ve ŞAHİN, H. İ. (2008). "Kaz Dağlarında dağ, ağaç ve ocak kültü üzerine inanış ve uygulamalar". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(19). 116-126.
- ELIADE, M. (2005). *Dinler tarihi inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*. Mustafa Ünal (çev.), Konya: Serhat.

- ELIADE, M. (2014). *Şamanizm*. İsmet Birkan (çev.), Ankara: İmge.
- ERCİLASUN, A. B. ve AKKOYUNLU, Z. (2015). *Kaşgarlı Mahmud, Dîvânü Lugâti't-Türk, giriş-metin-çeviri-notlar-dizin*. Ankara: TDK.
- ERGİN, M. (2011). *Orhun kitabeleri*. İstanbul: Boğaziçi.
- ERGUN, P. (2010). “Türk gelininin mitolojik göçü”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(24). 275-290.
- ERGUN, P. (2012). *Türk kültüründe ağaç kültü*. Ankara: AKM.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (1998). *Anadolu inançları Anadolu üçlemesi*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.
- GÜNGÖR, H. (2012). *Türk din etnolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat.
- HOPPÁL, M. (2012). *Avrasya’da Şamanlar*. Bülent Bayram ve Çağatay Çapraz (çev.), İstanbul: YKY.
- HOPPÁL, M. (2015). *Şamanlar ve semboller kaya resmi ve göstergebilim*. Fatih Sel (çev.), İstanbul: YKY.
- İNAN, A. (2017). *Eski Türk dini tarihi*. Ankara: Altınordu.
- İNAN, A. (2000). *Tarihte ve bugün Şamanizm materyaller ve araştırmalar*. Ankara: TTK.
- KAÇALIN, M. S. (2008). *Yûsuf Has Hâcib: Kutadgu Bilig, metin*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- KAHYAOĞLU, S. ve ÇETİN, N. (2018). “Kazdağlarında Göçebe Simgesi Yurt Kültü”. *Uluslararası Orta Asya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 156-172.
- KALAFAT, Y. (2004). *Altaylar’dan-Anadolu’ya Kamizm-Şamanizm: sosyal antropoloji araştırmaları*. İstanbul: Yeditepe.
- KALAFAT, Y. (2007). *Balkanlar’dan uluğ Türkistan’a Türk halk inançları* (cilt 7). Ankara: Berikan.
- KALAFAT, Y. (2009a). *İslamiyet ve Türk halk inançları*. Ankara: Berikan.
- KALAFAT, Y. (2009b). *Kodlar-kültler I Türk kültürlü halklarda karşılaştırmalı halk inançları*. Ankara: Berikan.
- KALAFAT, Y. (2011). *Türk kültürlü haklarda Hz. Hızır’dan Sultan Nevruz’a*. Ankara: Berikan.
- KIZILDAĞ, H. ve KIZILDAĞ, F. (2018). “Şaman’dan Ocaklı’ya nazar tedavi geleneği”. *Asos Journal The Journal of Academic Social Science*, 73 (7). 287-294. <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.13835>
- KUMARTAŞLIOĞLU, S. (2017). “Edremit ve Burhaniye Tahtacılarında Hıdırellez”. *Balıkesir University Journal of Social Sciences Institute*, 20(37). 275-291.
- KUNOS, I. (2009). *Osmanlı dönemi Türk halk masalları I*. Meral Ozan (çev.), Ankara: Turhan.
- YAZIR, M. H. (1995). *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Huzur.
- KÜÇÜKBASMACI, G. (2017). “Kastamonu’da asa suları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 83. 199-221.

OCAK, A. Y. (1984). *Türk halk inançlarında ve edebiyatında evliya menkıbeleri*. Ankara: Başbakanlık.

OCAK, A. Y. (2002). *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim.

OĞUZ, M. Ö. ve KASIMOĞLU, S. (2005). Türkiye’de 2005 yılında yaşayan geleneksel kutlamalar. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER.

ÖGEL, B. (2014). *Türk mitolojisi I*. Ankara: TTK.

ÖGEL, B. (2014). *Türk mitolojisi II*. Ankara: TTK.

ÖRNEK, S. V. (2014). *Türk halk bilimi*. Ankara: BilgeSu.

ÖRNEK, S. V. (1988). *Yüz soruda ilkellerde din büyü sanat efsane*. İstanbul: Gerçek.

ÖZDEMİR, C. (2016). “Hacı Bektaş Veli’nin Velayetname Adlı Eserinde Yer Alan Halk Kültürü Unsurlarına İşlevsel Bir Bakış”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 78. 197-217.

ÖZDEMİR, C. (2018a). *Anadolu sahası Türk masallarında elma motifi*. Ankara: Kurgan Edebiyat.

ÖZDEMİR, C. (2018b). “Anadolu Türk Kültürünün Tasavvufu Açıklama İşlevi: Cabbar Kulu Kitabı Örneği”. *Folklor/Edebiyat*, 94. 55-72.

PARLIYAN, A. (2007). *Sünen-i Tirmizî tercemesi* (Cilt 1). Konya: Konya Kitapçılık.

RADLOFF, W. (1956). *Sibirya’dan II(I)*. Ahmet Temir (çev.), İstanbul: Maarif.

RADLOFF, W. (1956). *Sibirya’dan I(II)*. Ahmet Temir (çev.), İstanbul: Maarif.

RADLOFF, W. (2008). *Türklük ve Şamanlık*. A. Temir, T. Andaç ve N. Uğurlu (çev.), İstanbul: Örgün.

RAYMAN, H. (2016). *Eski Türklerde üç din*. Ankara: Karınca Kitap.

ROUX, J. P. (1999). *Altay Türklerinde ölüm*. İstanbul: Kabalcı.

RUBRUK, W. V. (2001). *Moğolların büyük hanına seyahat 1253-1255*. Ergin Ayan (çev.), İstanbul: Ayışığı Kitaplığı.

SCHIMMEL, A. M. (2000). *Sayıların gizemi*. Mustafa Küpüşoğlu (çev.), İstanbul: Kabalcı.

SEYİDOV, M. (1994). *Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış*. Bakı: Gənclik.

ŞAR, S. (2008). “Anadolu’da rastlanan halk hekimliği uygulamalarına genel bir bakış”. 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 1163-1178. Ankara.

ŞENER, C. (1996). *Şamanizm*. İstanbul: BDS.

ŞİŞMAN, B. (1996). “İslamiyet öncesi Türk inanç ve ritüellerinin Samsun yöresindeki izleri”. *Türk Kültürü*, 401. 563-74.



ŞİŞMAN, B. (2017). *Türk kültüründe evlilik: geleneğin son yüzyılı-Samsun örneği*. Ankara: Kurgan Edebiyat.

TANYU, H. (1968). *Türklerde taşla ilgili inançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi.

TEDLOCK, B. (2006). *Şamanın bedenindeki kadın din ve tıpta dişiliği talep etmek*. Pınar Savaş (çev.), İstanbul: Mia.

TOKAREV, S. A. (2006). *Dünya halklarının dinler tarihi*. Rauf Aksungur (çev.), İstanbul: Ozan.

TUĞRUL, S. (2010). *Ebedi kutsal, ezeli kurban: çok tanrılıktan tek tanrılığa kutsal ve kurbanlık mekanizmaları*. İstanbul: İletişim.

TULUM, M. ve Tulum, M. M. (ed.). (2016). *Dede Korkut: Oğuznameler: Oğuz Beylerinin hikâyeleri*. Ankara: AKM.

*Türkiye’de halk ağzından derleme sözlüğü* (cilt 2). (1993). Ankara: TDK.

TÜRKMEN, F., vd. (2017). *Âşık Şeref Taşlıova’dan derlenen halk hikâyeleri*. Ankara: TDK.

USLU, B. (2016). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Kamer.

YILDIRIM, H. ve KALKAN, N. (2018). *Saha Türklerinin tanrı öğretisi Şamanizm*. Ankara: Gazi Kitabevi.

YÖRÜKAN, Y. Z. (2014). *Müslümanlıktan evvel Türk dinleri-Şamanizm*. Ankara: Ötüken.

YÖRÜKAN, Y. Z. (1998). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Turhan Yörükan (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı.

YÜCEKAL ARPACI, G. (2012). *Gör-Tanrı inancının bilinmeyenleri*. İstanbul: Çatı Kitapları.

ZİYA GÖKALP. (2015). *Türk töresi*. H. İbrahim Şahin (haz.), İstanbul: Ötüken.

#### **İnternet Kaynakları**

**URL-1:** Tahtakuşlar köyünün konumu. <http://www.tramvayduragi.com/kaz-dagikaz-daglari/> (Erişim Tarihi: 08.07.2020).

**URL-2:** Tahtakuşlar 2018 Nüfus İstatistikleri: <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr> (Erişim Tarihi: 30.07.2020).

## EKLER



**Şekil 1:** Tahtakuşlar Etnografya Galerisi'nde yer alan kartal tüylü gelin başlığı (kepez) ve geleneksel kıyafetler



**Şekil 2:** Tahtakuşlar'da kartal tüyünden yapılan geleneksel gelin başlığı (kepez)



**Şekil 3:** Tuva kadın şaman ve başlığı (Hoppal, 2012: 216)



Şekil 6-7: Tahtakuşlar kaz-ayağı damgalı mezar taşları (Kahyaoğlu ve Çetin, 2018)



Şekil 8-9: Tahtakuşlar kaz-ayağı damgalı mezar taşları (Kahyaoğlu ve Çetin, 2018)





Şekil 10: Tahtakuşlar'da geleneksel Tahtacı yurdu



Şekil 11-12: Tahtakuşlar Etnografya Galerisinde geleneksel Tahtacı yurdu



**Şekil 13:** Tahtakuşlar'da geleneksel yurdun eski tarihli bir fotoğrafı  
(Kahyaoğlu ve Çetin, 2018: 171)



**Şekil 14:** Tahtakuşlar köyünde nazara karşı kullanılan koç kafası örneği





**Şekil 15:** Nazara karşı kullanılan üzerlik



**Şekil 16:** Nazara karşı kullanılan üzerlik (tüttürülürken)



Şekil 17: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi (dışarıdan)



Şekil 18: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde geyik başı





Şekil 19: Tahtakuşlar'da nazara karşı korunma için evlere asılan koç başı



Şekil 20: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde geleneksel kuşaklar





Şekil 21: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde çoraplar



Şekil 22: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde geleneksel dokuma araçları



Şekil 23: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde kaz ayakları ve nazar boncukları



Şekil 24: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde nazar boncukları ve koçbaşları





**Şekil 25:** Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde geleneksel heybeler



**Şekil 26:** Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde erkek çocuk giysisi



Şekil 27: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde geleneksel dikim eşyaları



Şekil 28: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde geleneksel kadın erkek giysileri





Şekil 29: Tahtakuşlar Alibey Kudar Etnografya Galerisi'nde geleneksel kadın giysisi



**Şekil 30:** Kaynak kişilerden Fatma ve Erdal Kahyaoğlu'nun kızları tarafından resmedilen Sarı Kız



**Şekil 31:** Derleme esnasında  
(Hamit Kocabıyık, Ali Topaloğlu, Şakir Topaloğlu, Zeki Horozoğlu, Hasan Kar, İsmail Ergun Kocabıyık, İbrahim Kocabıyık)





**Şekil 32:** Derleme esnasında  
(Gülfer Yılmaç, Güllü Kar, Senem Kudar, Fatma Kahyaoğlu)



**Şekil 33:** Kaynak kişilerden Güllü Topaloğlu (solda) ve Senem Yatır (hemen sağında)





Şekil 34: Tahtakuşlar'da Anıt Ağaç (180 yaşında)



## **Kaynak Kişiler**

KK1: Elif Kar(44), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK2: Selin Kar(21), Lise Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK3: Hasan Bozkurt(56), Ortaokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK4: Güllü Topaloğlu(73), Okuma-Yazma Biliyor, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK5: Fatma Kahyaoğlu(65), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK6: Erdal Kahyaoğlu(71), Lise Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK7: Güllü Kar(48), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK8: İsmail Kar(47), Ortaokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK9: Gülfer Yılmaç(72), Lise Mezunu, Balıkesir/Edremit/Güre.

KK10: Hatun Sarıoğlu(73), Okuma-Yazma Biliyor, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK11: Medine Kocabıyık(65), Okuma-Yazma Biliyor, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK12: Medine Topaloğlu(54), Ortaokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK13: Sinan Kahyaoğlu(60), Yüksek Lisans Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK14: Senem Kudar(63), Lise Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK15: Selim Kudar(60), Lise Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK16: Zeki Horozoğlu(62), Ortaokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK17: Ali Topaloğlu(79), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK18: İbrahim Kocabıyık(65), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK19: Hamit Kocabıyık(61), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK20: Senem Yatır(50), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK21: Şakir Topaloğlu(49), Ortaokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK22: Meryem Akbulut(55), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK23: Kadir Kocabıyık(75), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK24: Güllü Kar(64), Okuma-Yazma Biliyor, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK25: Hasan Kar(73), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK:26: Sevim Kocabıyık(66), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.

KK27: İsmail Ergun Kocabıyık(65), İlkokul Mezunu, Balıkesir/Edremit/Tahtakuşlar.





**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER ETİK KURUL KARARLARI**

| KARAR TARİHİ | TOPLANTI SAYISI | KARAR SAYISI |
|--------------|-----------------|--------------|
| 26.08.2020   | 7               | 2020/526     |

**KARAR NO:**  
**2020/526**

Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi Feride KIZILDAĞ' ın Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR danışmanlığında “Tahtakuşlar Köyü’nde Şamanizm’in İzleri” isimli Yüksek Lisans Tezine ilişkin mülakat ve ses kaydı çalışmalarını içeren 26991 sayılı dilekçesi okunarak görüşüldü.

Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi Feride KIZILDAĞ' ın Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR danışmanlığında “Tahtakuşlar Köyü’nde Şamanizm’in İzleri” isimli Yüksek Lisans Tezine ilişkin mülakat ve ses kaydı çalışmalarının kabulüne oy birliği ile karar verildi.

## ÖZ GEÇMİŞ

Feride Kızıldağ, 1991 yılında Amasya’da doğmuştur. Amasya Anadolu Lisesi’nden mezun olduktan sonra 2009 yılında Abant İzzet Baysal Üniversitesi’nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nde lisans eğitimine başlamıştır. 2016’da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden mezun olmuştur. Eylül 2020’de Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü lisans programından mezun olmuştur. 2016-2017 yılları arasında Amasya Halk Eğitim Merkezi Destekleme ve Yetiştirme Kursları çerçevesinde Türk Edebiyatı Öğretmenliği yapmıştır. MEB Bilgisayar İşletmenliği ve Operatörlüğü, Pedagojik Formasyon ve Yabancılar Türkçe Öğreticiliği, Masal Anlatıcılığı Eğiticinin Eğitimi, Masal Terapisi sertifikalarına sahiptir.

### Bilimsel Yayınlar

#### **A. Uluslararası Hakemli-İndeksli Dergilerde Yayınlanmış Makaleler:**

KIZILDAĞ H. ve KIZILDAĞ F. (2018). Şaman'dan Ocaklı'ya Nazar Tedavi Geleneği. *Asos Journal The Journal of Academic Social Science*, 73: 287-294. <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.13835>

#### **B. Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında basılan bildiriler:**

KIZILDAĞ H. ve KIZILDAĞ F. (2018). İcradan Karikatüre: Âşıklık Geleneği. 4. Uluslararası Filoloji Sempozyumu, Alaaddin Keykubat Üniversitesi Alanya.

#### **C. Kitap Bölümü:**

KIZILDAĞ, F. (2020). Yaz Bayramından Hıdırellez’e Saçıdan Dileğe: Tüketim Kültürü. *Çağdaş Yaklaşımlar Odağında Toplum ve Kültür Araştırmaları I*, Ed. Mustafa Aça ve Mustafa Dinç. Çanakkale: Paradigma Akademi.

**ORCID ID:** 0000-0001-6735-504X

