

T.C.
KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ANADOLU SAHASI TÜRK KÜLTÜRÜNDE TAŞ

Enis YALÇIN

DOKTORA TEZİ

KIRŞEHİR-2025



©2025-Enis YALÇIN

T.C.
KIRŞEHİR AHI EVRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ANADOLU SAHASI TÜRK KÜLTÜRÜNDE TAŞ
STONE IN TURKISH CULTURE OF THE ANATOLIAN
REGION

Hazırlayan

Enis YALÇIN

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

KIRŞEHİR-2025

KABUL VE ONAY

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı doktora öğrencisi, Enis YALÇIN tarafından hazırlanan “*Anadolu Sahası Türk Kültüründe Taş*” adlı tez çalışması 24.10.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından oybirliği/oyçokluğu ile **DOKTORA TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

Danışman(İmza)

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

Üye(İmza)

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT

Üye(İmza)

Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Üye(İmza)

Doç. Dr. Mahmut BOLAT

Üye (İmza)

Doç. Dr. Cavit GÜZEL

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

24/10/2025

(İmza)

Prof. Dr. Cemalettin İPEK

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

24/10/2025

Enis YALÇIN

İmza

ÖZET

ANADOLU SAHASI TÜRK KÜLTÜRÜNDE TAŞ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan: Enis YALÇIN

Danışman: Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

2025 – xxvi+291

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Jüri

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT

Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Doç. Dr. Mahmut BOLAT

Doç. Dr. Cavit GÜZEL

İnsanoğlunun çevresindeki dünyayı anlamlandırma çabasında tabiat, insanın en temel sorgulama ve keşif alanı olarak öne çıkmıştır. Bunun bir sonucu olarak insan, doğayı ve onun unsurlarını anlam dünyasının büyük bir parçası olarak görmüştür. İnsanlar bu anlam arayışı içinde taşlara da özel anlamlar yüklemiştir. Tarihsel süreç içerisinde, taşın anlamı farklı coğrafyalarda ve farklı kültürlerde benzer biçimde şekillenmiştir. Her kültür, taşın yaşamsal ve kutsal özelliğini kendi inanç sistemine dâhil etmiş ve onu bir kült objesi haline getirmiştir. Kazandığı bu kutsal statü sayesinde taş, insanların manevi dünyasında derin izler bırakan, saygı duyulan ve kutsal kabul edilen bir varlık hâlini almıştır. Türk kültürünün derinliklerinde yer alan Gök Tanrı inancında da taşın yaşamsal ve kutsal özelliklerinin yansımalarını görmek mümkündür. Bu dönemlerde Türkler, yer-su inancı ve atalar kültürünün bir yansıması olarak tabiattaki diğer unsurlar gibi taşların da bir ruhu olduğunu kabul edip gizli güçlerinin bulunduğunu düşünmüşlerdir. Bu sebeple de çeşitli taşlara farklı anlamlar yükleyerek, bu taşlar etrafında birçok inanış ve uygulama meydana getirmişlerdir. Taşları ziyaret edip etrafında dolaşarak, içlerinden geçerek, el sürerek, öperek, üstlerinde taşıyarak ya da evlerinde bulundurarak bereket, uğur ve sağlık temenni etmişlerdir. Gök Tanrı inancından İslamiyet'in kabulüne uzanan süreç, Türklerin kültürel belleklerinde yer alan pek çok inanış ve uygulama gibi taşla ilgili ritüellerin de yeni bir form kazanmasına neden olmuştur. Bu süreçte taşla yüklenen anlamlar ve onunla ilgili uygulamalar, İslamî bir kimlik kazanarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Bu bağlamda eski Türk inançlarında kutsal kabul edilen bazı taşlar, İslamî dönemde evliya mezarlarıyla, türbelerle veya kutsal mekânlarla ilişkilendirilerek yeni bir anlam kazanmıştır. Bu taşlar, şifa bulmak veya dilek dilemek için ziyaret edilmiştir. Günümüzde Anadolu'nun pek çok yerinde görülen taşla ilgili inanış ve uygulamalar, bu kültürel sürekliliğin canlı tanıklarındır.

Anadolu'da canlı bir şekilde yaşatılan bu inanış ve uygulamalar dikkate alındığında, Türk kültüründe taşın sembolik anlamlarla yüklü bir fenomen olduğu görülür. Çalışmada Türk kültüründe taş konusu fenomenolojik yöntem ve halk biliminin işlevsel kuramı esas alınarak incelenmiştir. Çalışmanın amacı bireylerin yaşadıkları ortak deneyimlerden hareketle taşın, Türk kültüründeki

yerini ortaya koymak olmuştur. Bu kapsamda taşın, insan-doğa-kutsal üçgenindeki önemi ve konumu Anadolu'daki halk inanış ve uygulamaları ile halk hekimliği pratiklerinin somut verileri ışığında tespit edilmiştir. Bunun yanında Anadolu'nun sosyal ve kültürel dokusunu anlamak için taşların kullanıldığı sempatik büyüler, çocuk oyunları ve kültürel miras niteliğindeki taşların işlevsel özellikleri üzerinde durulmuştur. Böylelikle Türk kültüründe taşın özel ve genel anlamlarının nasıl sembolleştiği ve millî kültürün oluşmasına nasıl katkı sağladığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Delikli taş, fenomenoloji, halk hekimliği, halk inanışları, taş kültü.



ABSTRACT

STONE IN TURKISH CULTURE OF THE ANATOLIAN REGION

Ph. D. Thesis

Preparer: Enis YALÇIN

Advisor: Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

2025 – xxvi+291

Kırşehir Ahi Evran University, Graduate School of Social Sciences

Turkish Language and Literature Department

Jury

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT

Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Assoc. Prof. Dr. Mahmut BOLAT

Assoc. Prof. Dr. Cavit GÜZEL

In humanity's effort to make sense of the world around them, nature has emerged as the most fundamental area of inquiry and discovery. As a result, humans have viewed nature and its elements as a significant part of their world of meaning. In this search for meaning, people have also attributed special meanings to stones. Throughout history, the meaning of stones has taken shape in similar ways across different geographies and cultures. Each culture has incorporated the vital and sacred properties of stones into its belief system and turned them into cultural objects. Thanks to this sacred status, stones have become respected and revered entities that leave deep traces in the spiritual world of humans. Reflections of the vital and sacred properties of stones can also be seen in the Sky God belief, which is deeply rooted in Turkish culture. During this period, Turks accepted that stones, like other elements in nature, had a spirit and possessed hidden powers, as a reflection of the earth-water belief and ancestor cult. For this reason, they attributed different meanings to various stones and developed many beliefs and practices around them. They wished for prosperity, good luck, and health by visiting stones, walking around them, passing through them, touching them, kissing them, carrying them, or keeping them in their homes. The process from the belief in the Sky God to the acceptance of Islam led to the rituals related to stones, like many other beliefs and practices in the cultural memory of the Turks, taking on a new form. During this process, the meanings attributed to stones and the practices related to them managed to survive by acquiring an Islamic identity. In this context, some stones considered sacred in ancient Turkish beliefs gained new meaning in the Islamic period by being associated with the graves of saints, shrines, or sacred places. These stones were visited to seek healing or make wishes. The beliefs and practices related to stones seen in many parts of Anatolia today are living witnesses to this cultural continuity.

Considering these beliefs and practices, which are still alive in Anatolia, it is evident that stone is a phenomenon laden with symbolic meanings in Turkish culture. The study examines the subject of stone in Turkish culture based on the phenomenological method and the functional theory of folklore. The aim of our study is to reveal the place of stone in Turkish culture based on the shared

experiences of individuals. In this context, the importance and position of stone in the human-nature-sacred triangle has been determined in light of concrete data from folk beliefs and practices and folk medicine practices in Anatolia. In addition, in order to understand the social and cultural fabric of Anatolia, the characteristics of stones used in sympathetic spells, children's games and stones that constitute cultural heritage have been emphasized. In this way, an attempt has been made to show how stones symbolize specific and general meanings in Turkish culture and how they contribute to the formation of national culture.

Keywords: Perforated stone, phenomenology, folk medicine, folk beliefs, stone cult.



ÖN SÖZ

İnsanlık tarihi boyunca taş, medeniyetlerin şekillenmesinde, inanç sistemlerinin oluşmasında ve kültürel kimliklerin inşasında önemli rollerden birini üstlenmiştir. Doğanın sunduğu en temel ve dayanıklı malzemelerden biri olan taş, barınmadan savunmaya, sanattan halk inanışlarına kadar insan yaşamının vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Türk kültürü de taşla olan bu kadim ve derin bağı kendi özgün dinamikleriyle harmanlamış, taşla kendine has anlamlar yüklemiştir. Gök Tanrı inancından İslamiyet'e geçiş sürecinde taşın kutsallığına, koruyucu gücüne ve sembolik değerine farklı anlamlar yüklenerek bu inançlar zamanla geleneksel uygulamalara, ritüellere, halk hekimliği pratiklerine ve hatta çocuk oyunlarına kadar yansımıştır. Anadolu'nun her köşesinde karşılaşılan delikli taşlar, şifa taşları, mezar taşları ve dikili taşlar, taşın bir yaşam felsefesi, bir inanç sistemi ve bir kültürel bellek taşıyıcısı olduğunu kanıtlamaktadır. Dolayısıyla Anadolu sahası Türk halk kültüründe taşın incelenmesi, Türk toplumunun dünya görüşünü, inanç sistemini ve sosyal yaşamını anlamak için önemli bir anahtar sunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, bireylerin yaşadıkları ortak deneyimlerden hareketle taşın Türk kültüründeki yerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda, insanların taşla yüklediği farklı anlamlar tespit edilerek, taş etrafında oluşan inanış ve pratiklerin kült haline gelişinin nedenleri araştırılmıştır. Böylece taşın, Türk kültüründe nasıl sembolleştiği ve millî kültürün oluşumuna nasıl katkı sağladığı gösterilmiştir.

Çalışmada Türk kültüründe taş konusu fenomenolojik yöntem ve halk biliminin işlevsel kuramı esas alınarak incelenmiştir. Fenomenolojik yöntem, bir nesnenin kültürel ve tarihsel bağlamdaki anlamını araştırmayı mümkün kılmaktadır. Türk kültüründe taşın kutsal, sembolik ve işlevsel boyutları (örneğin delikli taş, mezar taşları, sadaka taşları gibi) fenomenolojik bir yaklaşımla daha derinlemesine incelenebilir. Böylelikle taşın bireysel ve toplumsal bilinçte nasıl belirdiği ve insanlar tarafından nasıl kutsal bir nitelik kazandığı gözler önüne serilir. Türk kültüründe taş, dokunulan ya da görülen bir nesne olmasının yanında sembolik anlamlarla yüklü bir fenomendir. Fenomenolojik yaklaşımın kullanılma sebebi taşın, sembolik ve işlevsel özelliklerinin yanında Türk halkının inanışları, değerleri ve ritüellerindeki rolünü açığa çıkarmaktır. Fenomenolojik yöntem, bireylerin bu nesneyle kurduğu estetik, ritüelistik ve duygusal bağları incelemek için uygundur.

İşlevsel bakış açısı ise Anadolu'da taşlara yüklenen anlam ve uygulamaları, onların birey ve toplum nezdinde ne tür pratik, psikolojik ve sosyal işlevler gördüğünü analiz ederek anlamamızı sağlar. Örneğin bir dilek taşının işlevi, bireye umut ve psikolojik destek sağlamak; bir mezar taşının işlevi, sosyal hafızayı canlı tutmak ve toplumsal kimliği

pekiştirmek; bir nazar taşının işlevi ise belirsizlik karşısında korunma hissi yaratmak ve korkuyu rasyonelleştirmek olarak açıklanabilir. Dolayısıyla fenomenolojik yöntemle taşın bireysel deneyimdeki anlamı ortaya çıkarılırken, işlevsel kuramla bu anlam ve uygulamaların toplumsal bağlamdaki rolü ve süreklilik sebebi anlaşılır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, taşın inanış ve uygulamalardaki yeri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Doğum, evlenme, ölüm ve askerlik gibi geçiş dönemlerine ilişkin inanışların yanı sıra taşın, meteorolojik olaylar, mevsimlik törenler ve hayvanlarla ilgili inanışlardaki rolü incelenmiştir. Ayrıca taşın, bereket ve nazarla ilgili inanışlar ile dilek ve uğur getirme bağlamındaki kullanımları üzerinde durulmuştur. Taşın kültürel bellekteki kutsal ve sembolik anlamları, bu bölümün odak noktasını oluşturmaktadır.

İkinci bölümde, taşın halk hekimliği uygulamalarındaki yeri üzerinde durulmuştur. Bu bölümde, taşın ağrı tedavisinden alerjiye, apse ve arpacık gibi cilt rahatsızlıklarından korku ve nazar gibi manevi rahatsızlıklara kadar geniş bir yelpazedeki hastalıkların tedavisinde nasıl kullanıldığı örneklerle açıklanmıştır. İnsanların taşla atfettiği iyileştirici güç ve bu uygulamaların kültürel kökenleri, bu bölümün ana temasını oluşturmaktadır.

Üçüncü bölümde ise taşın çeşitli uygulamalarda ve geleneklerdeki rolü incelenmiştir. Bu bölümde, taşın kullanıldığı sempatik büyüler, taşın çocuk oyunlarındaki yeri ve işlevleri bakımından taşlar ele alınmıştır. Taşın kültürel aktarımdaki rolü ve toplumsal yaşamdaki pratik kullanımları, bu bölümün temel konularını oluşturmaktadır.

Bu çalışmada sözlü kültür ürünlerine (masal, destan, efsane, atasözü vb.) yer verilmemesinin nedeni, araştırmanın kapsamını doğrudan taşla ilgili inanış, uygulama ve pratiklere odaklayan yöntemsel tercihtir. Halk anlatıları genellikle motif çözümlemesi, sembolik okumalar ve anlatı yapısı üzerinden ele alınmakta olup, ayrı bir kuramsal çerçeve ve geniş bir literatür değerlendirmesi gerektirmektedir. Buna karşın bu çalışma taşın halk inanış ve uygulamalarında, ritüellerde, tedavi pratiklerinde ve gündelik uygulamalardaki kullanım biçimlerini sahaya dayalı verilerle ortaya koymayı amaçlamıştır. Halk anlatılarının çalışmaya dâhil edilmesi hem araştırmanın sınırlarını genişletecek hem de taşın doğrudan kullanımına dayanan pratik odaklı yaklaşımın bütünlüğünü zayıflatabilecekti. Bu nedenle çalışmada, yöntemsel tutarlılığı korumak adına sözlü anlatılar kapsam dışı bırakılarak taşın kültürel işlevleri doğrudan gözlemlenebilir pratikler üzerinden değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada “inanç” ve “inaniş” kavramları birbirinden ayrılarak kullanılmıştır. “İnanç” terimi, dinî sistemler içerisinde şekillenen, kutsal kitaplara, peygamberlere, ilahî otoriteye veya dinî doktrinlere dayanan kabulleri ifade etmektedir. Dolayısıyla daha kurumsal, teolojik ve sistematik bir yapıya karşılık gelmektedir. Buna karşın “inaniş” kavramı, halk kültürü içerisinde ortaya çıkan, sözlü gelenekle aktarılan, yerel deneyimlere, pratiklere ve kolektif hafızaya dayanan kültürel kabulleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bu nedenle çalışmanın terminolojik tutarlılığını sağlamak adına tez boyunca taşla ilgili uygulamalar, ritüeller, büyüsel pratikler ve yerel yorumlar “inaniş” kavramı altında ele alınmıştır. Dinî kaynaklı, doktriner çerçevede tanımlanan kabuller ise “inanç” terimiyle ifade edilmiştir.

Araştırma, Anadolu sahası Türk kültüründe taşın bir sembol, bir inanç objesi, bir şifa kaynağı, bir oyun aracı ve bir kültürel bellek taşıyıcısı olarak üstlendiği çok katmanlı rolü derinlemesine incelemeyi hedeflemiştir. Taşın Türk toplumunun yaşam döngüsündeki yeri, doğa ile kurulan ilişkilerdeki anlamı, bereket ve nazar gibi temel inanışlardaki işlevi, dilek ve uğur getirme bağlamındaki kullanımları gözler önüne serilmiştir. Ayrıca halk hekimliği pratiklerinde taşın tedavi edici gücüne olan inanişin kökenleri ve uygulama biçimleri detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Son olarak taşın çocuk oyunlarından gündelik yaşama kadar uzanan kültürel yansımaları ele alınmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında, alan yazındaki mevcut çalışmalar önemli bir yer tutmuştur. Özellikle lisansüstü çalışmalarla Anadolu’nun farklı bölgelerinden derlenen veriler, taşın kültürel anlamlarının bölgesel farklılıklarını ve ortak paydalarını ortaya koymada kritik bir rol oynamıştır. Ayrıca dinler tarihi alanında önemli katkılar sunan Hikmet Tanyu’nun *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* (2007) adlı eseri ile sanat tarihçisi Hakkı Acun’un *Türk Kültüründe Taşlar* (2018) başlıklı çalışması, araştırmamızın temel dayanaklarından olmuştur. Bunlara ek olarak Emine Gürsoy Naskali ve Murat Koçak’ın editörlüğünü yaptığı *Kültürümüzde Taş* (2017) adlı eser, konuya dair farklı disiplinlerden gelen yaklaşımları bir araya getirerek önemli bir referans kaynağı niteliği taşımıştır. Mircea Eliade’nin *Kutsal ve Dindışı* (1992) ve *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)* (2005) adlı eserlerinde taş, kaya, dağ ve diğer tabiat unsurlarını “hiyerofani” bağlamında ele alışı, taşın kutsalı görünür kılan bir aracı olarak nasıl işlev gördüğünü açıklayan temel teorik çerçevelerden birini oluşturmuştur. Arnold van Gennep’in *Geçiş Ritleri* (2022) adlı eserinde geçiş ritüellerinin yapısını açıklayan kuramsal çerçevesi ve mitolojik sembol yorumları, taşın ritüel kurgusundaki rollerinin anlaşılmasını derinleştirmiştir. William R. Bascom’un

Folklorun Dört İşlevi (2010) başlıklı çalışması, taşların kültürel hayatta üstlendiği işlevleri açıklamada kuramsal bir çerçeve sunmuştur. James G. Frazer'ın *Altın Dal (Dinin ve Folklorun Kökleri)* (2004) adlı çalışması ve Sedat Veyis Örnek'in *Sivas ve çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla ilgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (1966) adlı eserinde yer alan sempatik büyü, temas ve benzerlik ilkeleri, Anadolu'da taşla gerçekleştirilen büyüsel uygulamaları yorumlamada açıklayıcı bir model sunmuştur.

Çalışmanın, Anadolu sahası Türk kültüründe taş üzerine yapılan araştırmalara yeni bir boyut kazandırması ve gelecek çalışmalara ışık tutması beklenmektedir. Taşın kültürel mirasımızdaki yeri ve önemi konusunda farkındalık yaratmak, bu zengin kültürel dokunun korunması ve gelecek nesillere aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır. Taşın Türk kültüründeki derin izlerini anlamak, aslında Türk insanının kendisiyle, toplumuyla ve evrenle kurduğu ilişkiyi anlamak demektir. Bu çalışma, bu anlama çabasına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Lisans eğitimimden itibaren engin hoşgörüsü, yol göstericiliği, dikkatli yönlendirmeleri ve kıymetli tavsiyeleriyle her adımda bana rehberlik eden, bu çalışmanın şekillenmesinde en büyük paya sahip olan saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ'ye müteşekkirim.

Doktora eğitimim boyunca engin bilgilerinden faydalandığım Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT'a, bilimsel eleştiri ve değerli fikirleriyle bu çalışmanın oluşmasına katkı sağlayan kıymetli hocam Doç. Dr. Mahmut BOLAT'a teşekkürü bir borç bilirim.

Hayatımın her aşamasında olduğu gibi bu çalışmanın da her satırında sabrının, anlayışının ve sevgisinin izleri bulunan kıymetli eşim Sevilay Buse YALÇIN'a minnettarım.

Kırşehir-2025

Enis YALÇIN

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ	vii
RESİMLER LİSTESİ	xxi
HARİTALAR LİSTESİ	xxv
KISALTMALAR.....	xxvi
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I	5
1. İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ.....	5
1.1. GEÇİŞ DÖNEMLERİNE İLİŞKİN İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ..	6
1.1.1. Doğuma Bağlı Uygulamalarda Taş	6
1.1.1.1. Hamilelik Öncesindeki Uygulamalarda Taş.....	6
1.1.1.2. Hamilelik Dönemindeki Uygulamalarda Taş	19
1.1.1.3. Doğum Sırasında Anne ve Çocuğa Yönelik Uygulamalarda Taş	21
1.1.1.4. Doğum Sonrası Anne ve Çocuğa Yönelik Uygulamalarda Taş	23
1.1.2. Evlenmeye Bağlı Tören ve Uygulamalarda Taş.....	29
1.1.2.1. Evlilik Öncesindeki Uygulamalarda Taş.....	29
1.1.2.2. Düğün Törenlerindeki Uygulamalarda Taş	33
1.1.3. Ölüme Bağlı Tören ve Uygulamalarda Taş	36
1.1.3.1. Defin Öncesi Yapılan Uygulamalarda Taş.....	36
1.1.3.2. Definde ve Ölüm Törenlerindeki Uygulamalarda Taş	39
1.1.3.3. Ölü Anma Törenlerindeki Uygulamalarda Taş	40

1.1.4. Askerlikle İlgili Tören ve Uygulamalarda Taş	41
1.2. TABİATA İLİŞKİN İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ.....	44
1.2.1. Meteorolojik Olaylarla İlgili Uygulamalarda Taş	44
1.2.2. Mevsimlik Törenlerle İlgili Uygulamalarda Taş	51
1.2.3. Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalarda Taş	55
1.3. BEREKET VE NAZARA İLİŞKİN İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ.....	57
1.3.1. Bereketle İlgili Uygulamalarda Taş.....	57
1.3.2. Nazarla İlgili Uygulamalarda Taş	60
1.4. DİLEK VE UĞURA İLİŞKİN İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ.....	64
BÖLÜM II.....	78
2. HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINDA TAŞ.....	78
2.1. AĞRI.....	80
2.1.1. Baş Ağrısı	83
2.1.2. Bel Ağrısı.....	85
2.1.3. Boğaz Ağrısı	88
2.1.4. Böbrek Ağrısı	89
2.1.5. Diş Ağrısı.....	90
2.1.6. Karın Ağrısı	91
2.1.7. Kas Ağrısı	92
2.1.8. Kulak Ağrısı	93
2.1.9. Kulunç Ağrısı	94
2.2. ALERJİ	95
2.3.APSE.....	96
2.4. ARPACIK	96
2.5. AY ÇARPMASI.....	97
2.6. AYAK ÇATLAKLARI	98

2.7. AYDAŞ	99
2.8. BASUR.....	106
2.9. BOYUN FITİĞİ.....	107
2.10. BURUN KANAMASI.....	108
2.11. ÇIBAN	109
2.12. ÇIKIK.....	110
2.13. DALAK KESME	111
2.14. DOLAMA	113
2.15. EGZAMA	113
2.16. FELÇ	115
2.17. GELİNCİK.....	116
2.18. GUATR.....	117
2.19. İSHAL.....	117
2.20. KAN EKSİKLİĞİ.....	118
2.21. KANSER	118
2.22. KIZAMIK	119
2.23. KONUŞMA BOZUKLUKLARI	120
2.24. KORKU	121
2.25. KURDEŞEN	123
2.26. MANTAR	123
2.27. NASIR.....	124
2.28. NEDENİ BİLİNMEYEN HASTALIKLAR.....	125
2.29. ÖKSÜRÜK / BOĞMACA	126
2.30. PİŞİK	131
2.31. ROMATİZMA	131
2.32. SANCİ.....	134

2.32.1. Doğumdan Sonra Oluşan Sancı.....	134
2.32.2. Regl Sancısı	134
2.33. SARILIK	135
2.34. SEDEF	138
2.35. SITMA	139
2.36. SİĞİL	140
2.37. SİNEĞİN KURT ATMASI.....	144
2.38. TEMRE	144
2.39. TOPUK DİKENİ	146
2.40. UÇUK	146
2.41. UYUZ.....	147
2.42. ÜŞÜTME	148
2.43. YANIKLAR	149
2.44. YARA.....	149
2.45. YILAN SOKMASI	151
2.46. YILANCIK.....	151
BÖLÜM III	157
3. ÇEŞİTLİ UYGULAMALARDA VE GELENEKLERDE TAŞ.....	157
3.1. SEMPATİK BÜYÜLERDE TAŞ	157
3.1.1. Benzeme (Taklit) Büyüsü.....	157
3.1.2. Temas (Bulaşma) Büyüsü.....	167
3.1.3. Tersine Çevirme Büyüsü	179
3.2. OYUNLARDA TAŞ	187
3.2.1. Ali Canbaz Taşa Basmaz.....	187
3.2.2. Altı Taş	188
3.2.3. Ambar	188

3.2.4. Ateşimi Aldım	189
3.2.5. Atmacı Kayrak.....	190
3.2.6. Ayine-i Devran	190
3.2.7. Beleyem Beleyem.....	191
3.2.8. Beş Çukur	191
3.2.9. Beştaş.....	191
3.2.10. Cızır Bızır	193
3.2.11. Cüce	193
3.2.12. Cücük.....	193
3.2.13. Cüz.....	194
3.2.14. Çadırıma Çardak.....	194
3.2.15. Çeğel.....	195
3.2.16. Çıkıdık	195
3.2.17. Çizgi	195
3.2.18. Çukurları Taş Doldurmak.....	196
3.2.19. Dalya.....	196
3.2.20. Dama.....	198
3.2.21. Deve Oyunu.....	198
3.2.22. Dikili Taş	198
3.2.23. Dokuz Taş.....	199
3.2.24. Domuzcuk.....	200
3.2.25. Dört Taş	200
3.2.26. Döş.....	201
3.2.27. Duz	201
3.2.28. Eço Meço.....	202
3.2.29. Emmen.....	202

3.2.30. Esir Oyunu.....	202
3.2.31. Eşim Eşim.....	203
3.2.32. Gıdala	203
3.2.33. Hivlotik.....	204
3.2.34. Holluk	205
3.2.35. Horhop	205
3.2.36. Kayrak	205
3.2.37. Kızgın Taş	206
3.2.38. Kol Taşı	206
3.2.39. Konmaca.....	207
3.2.40. Köprü	207
3.2.41. Kös.....	207
3.2.42. Köşüre.....	207
3.2.43. Kukali	208
3.2.44. Kuyu	208
3.2.45. Lappış	208
3.2.46. Leppik.....	208
3.2.47. Lortik	209
3.2.48. Lot Oyunu.....	209
3.2.49. Löngür	209
3.2.50. Mık	209
3.2.51. Molgidi Oyunu	210
3.2.52. Moza Oyunu	210
3.2.53. Nalbır Taşı.....	211
3.2.54. Naldırnaç	211
3.2.55. Nişan Taşı.....	212

3.2.56. Okkel	212
3.2.57. On İki Taş	213
3.2.58. On Taş	213
3.2.59. Otuz Taş.....	213
3.2.60. Öpme Taş.....	214
3.2.61. Papel	214
3.2.62. Para Taşlama.....	214
3.2.63. Parmak Arasında Taş.....	215
3.2.64. Parmakla Taş Atma	215
3.2.65. Pokuç	215
3.2.66. Saldırım	216
3.2.67. Seksek.....	216
3.2.68. Suda	217
3.2.69. Sülenke	217
3.2.70. Taş Gıcırır	218
3.2.71. Taş Kaldırma	218
3.2.72. Taş Sektirme	218
3.2.73. Taş Yuvarlama.....	218
3.2.74. Üç Taş.....	219
3.2.75. Vuruş Karış.....	219
3.3. İŞLEVLERİ BAKIMINDAN TAŞLAR	220
3.3.1. Eğlence ve Hoşça Vakit Geçirme Bağlamında Kullanılan Taşlar.....	221
3.3.1.1. Ayak Taşı.....	222
3.3.1.2. Pehlivan Taşı	222
3.3.2. Toplumsal Dayanışma ve Yardımlaşma Bağlamında Kullanılan Taşlar.....	223
3.3.2.1. Misafir Taşı	223

3.3.2.2. Sadaka Taşı.....	224
3.3.2.3. Yitik Taşı.....	225
3.3.3. Kültürel Hafıza, Öğreti ve Ritüel Aktarım Bağlamında Kullanılan Taşlar.....	226
3.3.3.1. Dikili Taş	226
3.3.3.2. Meydan Taşı	227
3.3.3.3. Namaz Taşı	228
3.3.3.4. Nişan Taşı.....	229
3.3.3.5. Teslim Taşı	229
3.3.4. Şifa, Korunma, Arınma ve Manevi Destek Amacıyla Kullanılan Taşlar.....	231
3.3.4.1. Balbal.....	231
3.3.4.2. Bereket Taşı.....	232
3.3.4.3. Çakmak Taşı.....	233
3.3.4.4. Delikli Taş	233
3.3.4.5. Dilek Taşı	234
3.3.4.6. Kulluk.....	235
3.3.4.7. Mezar Taşı	236
3.3.4.8. Musalla Taşı	237
3.3.4.9. Şifa Taşı.....	238
3.3.4.10. Yada Taşı.....	238
3.3.4.11. Yılancık Taşı	239
3.3.5. Gündelik Hayatı Kolaylaştırmak için Kullanılan Taşlar	240
3.3.5.1. Bileme Taşı.....	240
3.3.5.2. Binek Taşı.....	241
3.3.5.3. Dinlenme Taşı	242
3.3.5.4. Eşik Taşı	243
3.3.5.5. Gahlık	243

3.3.5.6. Hodak Taşı.....	244
3.3.5.7. Kapı Taşı	244
3.3.5.8. Loğ Taşı.....	244
3.3.5.9. Mihenk Taşı.....	245
3.3.5.10. Mil Taşı	245
3.3.5.11. Sınır Taşı	245
3.3.5.12. Taş Seccade	246
3.3.5.13. Topuk Taşı.....	246
3.3.5.14. Yunak Taşı.....	247
3.3.6. Beslenme ve Mutfak Kültürü Bağlamında Kullanılan Taşlar	248
3.3.6.1. Değirmen Taşı	248
3.3.6.2. Dibek Taşı	248
3.3.6.3. Dorak Taşı	249
3.3.6.4. Ocak Taşı.....	250
3.3.6.5. Pileki Taşı.....	250
3.3.6.6. Seten Taşı	251
3.3.6.7. Süzek Taşı	251
3.3.6.8. Şırahane Taşı	252
3.3.6.9. Taş Sebil	252
3.3.6.10. Yemek Taşı.....	253
3.3.6.11. Zeytin Ezme Taşı.....	253
3.3.7. Mimari ve Yapısal Bağlamda Kullanılan Taşlar	254
3.3.7.1. Çöpür Taşı	254
3.3.7.2. Çörten Taşı	255
3.3.7.3. Ezan Taşı	256
3.3.7.4. Göbek Taşı.....	256

3.3.7.5. Kuyu Taşı	257
3.3.7.6. Taksim Taşı	257
SONUÇ	259
KAYNAKÇA.....	266
DİZİN.....	280
ÖZ GEÇMİŞ	289



RESİMLER LİSTESİ

Sayfa

Resim 1.1. Şeyh’et Zeynep Türbesi’ndeki minyatür beşik	8
Resim 1.2. Malatya’nın Eymir köyündeki Yumruca Taşı	9
Resim 1.3. Hacıbektaş ilçesinde çocuk sahibi olmak için yutulan taşlar	10
Resim 1.4. Malatya Koyuncu köyündeki Karataş	11
Resim 1.5. Aksaray’ın Bebek köyünde bulunan Bebek Kayası	13
Resim 1.6. Ahmet Turan Gazi’nin atının ayak izi olduğuna inanılan kaya	30
Resim 1.7. Balıkesir’in Karabeyler Mahallesinde bulunan Yağmur Duası Taşı	49
Resim 1.8. Malatya İsaköy’deki yağmur duasında kullanılan taş	49
Resim 1.9. Giresun Adası’nda bulunan Hamza Taşı	53
Resim 1.10. Tunceli’de bulunan Düzgün Baba’nın sembolik mezarı	58
Resim 1.11. Nazarı önlemek için evin çevresine asılan delikli taş	61
Resim 1.12. Elazığ’daki Seydiye Hanım Çeşmesi ve Dilek Taşı	65
Resim 1.13. Elazığ Ağuiçen (Ağuçan) Koca Seyyid Ahmed Türbesi Koç Baba heykeli ..	65
Resim 1.14. Hacıbektaş Külliyesinde bulunan Dilek Taşı	67
Resim 1.15. Çankırı’da bulunan Kucaklama Taşı	67
Resim 1.16. Hacıbektaş’taki Ziyaret Tepede bulunan dilek taşları	70
Resim 1.17. Tunceli’de Düzgün Baba Ziyaretinde bulunan Düzgün Kayası	71
Resim 1.18. Nevşehir Hacıbektaş’ta bulunan At Kaya	71
Resim 1.19. Nevşehir Hacıbektaş Külliyesi’ndeki Beştaşlar Ziyaretgâhı	72
Resim 1.20. Tunceli Ovacık karayolu üzerinde bulunan Dilek Taşı	72
Resim 1.21. Balıkesir’in Karesi ilçesinde bulunan Arap Dede Yatırı adak kesim taşı	73
Resim 1.22. Balıkesir’in Karesi ilçesinde bulunan Dede Taşı Yatırı	73
Resim 1.23. Şanlıurfa’da taşlarına kına yakılan Şahabeddin Ahmet Türbesi	74
Resim 1.24. Hacıbektaş’ta bulunan Delikli Taş	76
Resim 2.1. Elazığ Şeyh Hasan köyündeki Derviş Ali Türbesi’nde bulunan şifa taşları	80

Resim 2.2. Elazığ Şeyh Hasan köyündeki Teslim Abdal Türbesi'nde bulunan şifa taşı	81
Resim 2.3. Hatay'ın Antakya ilçesinde bulunan Hz. Hızır Türbesi'ndeki şifa taşları	81
Resim 2.4. Siirt Ulus Mahallesi'ndeki bel ve sırt ağrılarına iyi geldiği düşünülen taş	85
Resim 2.5. Siirt'teki Hayır Ehli Türbesi'nde bulunan ve sırt ağrısı için ziyaret edilen taş	86
Resim 2.6. Sinop Boyabat'taki Aydaş Kayası	100
Resim 2.7. Isparta'nın Gelincik köyünde bulunan Delikli Taş	101
Resim 2.8. Antalya'nın Burmağan köyünde bulunan Delikli Taş	102
Resim 2.9. Karabük'teki alazlama ocağında kullanılan taşlar	115
Resim 2.10. Zonguldak Ortaköy'de bulunan şifalı su ve taş	115
Resim 2.11. Konuşamayan bir çocuğun Erzurum Halilçavuş köyündeki ziyarete niyazı	120
Resim 2.12. Gaziantep'in İslâhiye ilçesinde bulunan Boğmaca Taşı	128
Resim 2.13. Hatay Defne'de bulunan Yedi Türbe'deki Delikli Taş	129
Resim 2.14. Nevşehir Hacıbektaş'ta bulunan Kulunç Kaya	132
Resim 2.15. Ankara Musular köyünde siğil tedavisinde kullanılan taş	141
Resim 2.16. Un içerisinde muhafaza edilen yılcık taşları	152
Resim 2.17. Yılcık ocağında, yılcık taşlarıyla yapılan bir tedavi	154
Resim 3.1. Ayine-i Devran oyun alanı	191
Resim 3.2. Beştaş oyunu	193
Resim 3.3. Kilis'te cücük oynayan çocuklar	194
Resim 3.4. Cüz oyun alanı	194
Resim 3.5. Dalya oynayan çocuklar	197
Resim 3.6. Kale oyunu oynayan bir çocuk	199
Resim 3.7. Duduhal oynayan çocuklar	199
Resim 3.8. Dokuz taş oyun alanı	200
Resim 3.9. Dokuz taş oynayan çocuklar	200
Resim 3.10. Dört taş oyun alanı	201

Resim 3.11. Kayrak oyun alanı	206
Resim 3.12. Moza oyunu oynayan çocuklar	211
Resim 3.13. Otuz taş oynayan çocuklar	214
Resim 3.14. Seksek oyunu için hazırlanmış oyun alanı.....	217
Resim 3.15. Üç taş oyun alanı.....	219
Resim 3.16. Konya İnce Minare Taş Eserler Müzesi'nde sergilenen pehlivan taşı.....	222
Resim 3.17. Malatya Toptaş Camii yanında bulunan on bir adet misafir taşı	224
Resim 3.18. İstanbul'da bulunan bir sadaka taşı.....	224
Resim 3.19. Yitik taşı.....	225
Resim 3.20. Tonyukuk ve Köl Tigin Abideleri	227
Resim 3.21. Nevşehir Hacıbektaş Külliyesinde bulunan bir meydan taşı	228
Resim 3.22. Şîî mezhebinde kullanılan namaz taşı.....	228
Resim 3.23. Sivas'ta IV. Murat anısına dikilen nişan taşı	229
Resim 3.24. Teslim taşı.....	230
Resim 3.25. Tunceli'deki balbal örnekleri.....	232
Resim 3.26. Malatya'da bereket amacıyla kullanılan Ayşe-Fatma Taşı.....	233
Resim 3.27. Kahramanmaraş Türkoğlu'ndaki bir delikli taş	234
Resim 3.28. Hacı Bektaş'ın heykeli üzerine yapıştırılan dilek taşları	235
Resim 3.29. Elazığ'daki Ağbaba Dağı'nda bulunan kulluklar	235
Resim 3.30. Ahlat mezar taşları	237
Resim 3.31. Kırşehir Ahi Evran Külliyesinde bulunan bir musalla taşı	237
Resim 3.32. Hatay'ın Antakya ilçesinde bulunan Hz. Hızır Türbesi'ndeki şifa taşları	238
Resim 3.33. Yılcılık taşları	239
Resim 3.34. Geleneksel bileme taşı	241
Resim 3.35. İstanbul Eyüpsultan, Cülus Yolu üzerindeki binek taşı	241
Resim 3.36. Manisa'daki Sultan Hamamının duvarında bulunan dinlenme (hamal) taşı.	242

Resim 3.37. Çankırı Çivitçioğlu Medresesinin yakınında bulunan bir dinlenme taşı	242
Resim 3.38. Süleymaniye Camii'ndeki bir eşik taşı	243
Resim 3.39. Hodak taşı	244
Resim 3.40. Loğ taşı	245
Resim 3.41. Edirne'de bulunan bir mil taşı	245
Resim 3.42. Topuk taşı	246
Resim 3.43. Çamaşır yıkamak için kullanılan bir taş.....	247
Resim 3.44. Değirmen taşı.....	248
Resim 3.45. Elazığ Harput'ta bulunan bir dibek taşı ve tokmağı	249
Resim 3.46. Dorak taşı.....	250
Resim 3.47. Pileki taşı.....	251
Resim 3.48. Seten taşı.....	251
Resim 3.49. Şirahane taşı.....	252
Resim 3.50. İstanbul'daki Sümbül Efendi Camii'nde bulunan taş suluk	253
Resim 3.51. Zeytin ezmede kullanılan düzenek	254
Resim 3.52. Kayseri Güpgüpoğlu Konağı'ndaki çöpür taşı	255
Resim 3.53. Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'ndaki çöpür taşı.....	255
Resim 3.54. Süleymaniye Camii'ndeki çörtlenler	256
Resim 3.55. Elazığ Cimşit Bey Hamamındaki sıcaklık bölümü ve göbek taşı.....	257

Harita 1. Taş kullanılan uygulamaların şehirlere göre dağılımı.....	264
--	-----



KISALTMALAR

Kısaltmalar	Açıklamalar
akt.	Aktaran
Çev.	Çeviren
DTCF	Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri

GİRİŞ

İnsanoğlunun taşla olan ilişkisi, onu bir sığınma aracı ve alet olarak kullanmayı keşfetmesiyle başlamıştır. İlk avcılık faaliyetlerinde keskin taşların kullanılması, barınakların taşlarla inşa edilmesi ve savunma amaçlı taş aletlerin geliştirilmesi, insanın hayatta kalma mücadelesinde taşı vazgeçilmez bir yardımcı haline getirmiştir. Paleolitik dönemden başlayarak tapınakların inşasında, sanat eserlerinin yaratılmasında, gündelik aletlerin yapımında ve hatta yazının gelişiminde taş, insanoğlunun en güvenilir malzemelerinden olmuştur. Taşın, medeniyetlerin yükselişindeki bu rolü, kültürel ve teknolojik ilerlemenin de önemli bir unsurunu oluşturduğunun göstergesidir.

Medeniyetlerin gelişiminde taşın üstlendiği rol, fiziksel yapısından kaynaklanan sağlamlığı ve dayanıklılığı ile birleşince onu kuvvet ve kudretin somut bir sembolü haline getirmiştir. Bu durum insanoğlunun çevresindeki dünyayı anlamlandırma çabasında da taşlara özel anlamlar yüklemesine neden olmuştur. Bu anlam arayışı içinde tabiat, insanın en temel sorgulama ve keşif alanı olarak öne çıkmıştır (Tek ve Sarıaydın, 2021: 253). Bunun bir sonucu olarak da insan, doğayı ve onun unsurlarını anlam dünyasının büyük bir parçası olarak görmüştür (Pospelov, 1984: 66-67). Bu anlamlandırma çabası, zamanla dünyanın farklı coğrafyalarında gelişen mitolojilerde de kendini göstermiştir. Mitolojik anlatılarda taşlar sıklıkla kutsallığın, ebediyetin ve yaratılışın temel unsurları olarak tasvir edilmiştir. Örneğin, klasik Yunan mitolojisinde Deukalion ve Pyrrha'nın tufandan sonra arkalarına attıkları taşlardan insan ırkını yeniden yarattığı anlatılmaktadır (Can, 2011: 33-34). Benzer şekilde birçok kültürde taşlar, tanrıların yeryüzündeki tezahürü olarak kabul görmüştür. Bu anlayışın kökeni, animist ve fetişist görüşlere dayanır. Bu inanç sistemlerine göre doğadaki her nesne, bir ruh ya da kutsal bir kuvvet barındırır (Örnek, 1962: 255-257). Bu bağlamda taş, animizm ve fetişizmin en dikkat çekici sembollerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışta taşlar, içlerinde barındırdıkları varsayılan olağanüstü güçler nedeniyle tapınma ve saygı nesnesi haline gelmiştir (Eliade, 1992: IX-X). Günümüzden yaklaşık 12 bin yıl öncesine tarihlenen Göbeklitepe, bu anlayışın en çarpıcı örneklerindendir. Göbeklitepe'deki ağırlığı 50 tonu, boyutları yedi metreyi bulan ve üzerlerinde çeşitli figürler bulunan T biçimli dikilitaşlar, taşın kutsallığına yönelik derin bir inancın göstergesidir (Güçlü Nergiz vd., 2023: 187). Bu dikilitaşlar, dönemin toplulukları tarafından tapınma ve saygı nesnesi olarak kullanılmıştır.

Tarihsel süreç içerisinde, taşın anlamı ve değeri farklı coğrafyalarda ve farklı kültürlerde benzer biçimde şekillenmiştir. Her kültür, taşın yaşamsal ve kutsal özelliğini

kendi inanç sistemine dâhil etmiş ve onu bir kült objesi haline getirmiştir. Kazandığı bu kutsal statü sayesinde taş, fiziksel bir nesne olmanın ötesine geçerek insanların manevi dünyasında derin izler bırakan, ritüellere konu olan, saygı duyulan ve kutsal kabul edilen bir varlık hâlini almıştır. İnsanlar, önemli dini törenleri ve pratikleri kutsal kabul ettikleri taşların etrafında gerçekleştirmeye başlamışlardır. Bu ritüeller kimi zaman şifa aramak, kimi zaman bereket dilemek, kimi zaman da koruma talep etmek amacıyla yapılmıştır. Taşların etrafında gerçekleştirilen ritüeller, insanların manevi dünyalarını zenginleştirmiş ve toplumsal bağları güçlendiren ortak bir inanış dili oluşturmuştur. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu bilgi ve tecrübelerle taşın kutsal konumu daha da güçlenmiştir. Böylelikle de taş, insanla metafizik dünya arasında bir köprü haline gelmiştir. Bu bağlamda taş, bireysel ve toplumsal düzeyde inanç sistemlerinin vazgeçilmez bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür.

Türk kültürünün derinliklerinde yer alan Gök Tanrı inancında da taşın yaşamsal ve kutsal özelliklerinin yansımalarını görmek mümkündür. Nitekim Türk mitolojisinde taş, yaratılışın ve kutun bir kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Türk mitolojisindeki yaratılış efsanelerinde dünyanın başlangıcında her yerin suyla kaplı olduğu ve Tanrı'nın veya kutsal bir varlığın taş aracılığıyla yeri oluşturduğu belirtilmiştir (İnan, 2017: 12). Maaday-Kara Destanı'nda ise Köğüdey-Mergen'in elinde dokuz köşeli bir taşla doğması ve karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmek için bu taşı kullanması taşa atfedilen kutsal ve yaratıcı gücün çarpıcı örneklerindendir (Bekki, 2020: 27-44). Taşlara atfedilen bu kozmik ve kutsal anlamlar zamanla Türklerin sosyal hayatına ve pratik inanışlarına sirayet etmiştir. Özellikle Gök Tanrı inancını benimsedikleri dönemlerde yer-su iyeleri ve atalar kültürünün bir yansıması olarak tabiattaki diğer unsurlar gibi taşların da bir ruhu olduğunu kabul edip gizil güçlerinin bulunduğunu düşünmüşler ve taşların bu gücünden yararlanmak istemişlerdir (Balaban, 2015: 58; Çeribaş, 2024: 80-81). Bu sebeple de çeşitli taşlara farklı anlamlar yükleyerek, bu taşlar etrafında birçok inanış ve uygulama meydana getirmişlerdir. Taşları ziyaret edip taşların etrafında dolaşarak, içlerinden geçerek, taşlara el sürerek, taşları öperek, üstlerinde taşıyarak ya da evlerinde bulundurarak bereket, uğur ve sağlık temenni etmişlerdir. Gök Tanrı inancından İslamiyet'in kabulüne uzanan süreç, Türklerin kültürel belleklerinde yer alan pek çok inanış ve uygulama gibi taşla ilgili ritüellerin de yeni bir form kazanmasına neden olmuştur. Bu süreçte taşa yüklenen anlamlar ve onunla ilgili uygulamalar tamamen yok olmamış, aksine İslamî bir kimlik kazanarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Bu bağlamda eski Türk inançlarında kutsal kabul edilen bazı taşlar, İslamî dönemde evliya mezarlarıyla, türbelerle veya kutsal mekânlarla ilişkilendirilerek yeni bir

anlam kazanmıştır. Bu taşlar, şifa bulmak veya dilek dilemek için ziyaret edilmiştir. Bu dönüşüm, eski inançların tamamen silinmesi yerine, yeni dinin değerleriyle harmanlanan bir sentezin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Özellikle Osmanlı döneminde bazı değerli taşların, “cevhername” gibi eserlerle tıbbî ve dinî bir kimliğe bürünmesi bu sürecin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Bu durum, Türk kültürünün taşa yüklediği anlamların ne denli köklü olduğunu ve bu anlamların nasıl uyum sağlayarak varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Günümüzde bile Anadolu’nun pek çok yerinde görülen taşla ilgili inanış ve uygulamalar, bu kültürel sürekliliğin canlı tanıklarıdır.

Anadolu’da canlı bir şekilde yaşatılan bu inanış ve uygulamalar dikkate alındığında, Türk kültüründe taşın sembolik anlamlarla yüklü bir fenomen olduğu görülür. Çalışmada Türk kültüründe taş konusu fenomenolojik yöntem ve halk biliminin işlevsel kuramı esas alınarak incelenmiştir. Fenomenoloji, belirli bir fenomeni derinlemesine deneyimlemiş bireylerin tecrübelerini analiz ederek, bu deneyimlerdeki ortak anlamı açığa çıkarmayı hedefleyen nitel bir araştırma yöntemidir. Bu yöntemin temel amacı, fenomeni yoğun şekilde yaşayan kişilerin deneyimlerindeki esas özü açığa çıkarmaktır (Yalçın, 2022: 217). Bu bağlamda halkın inanışlarında, adetlerinde, uygulamalarında ve günlük pratiklerinde çeşitli anlamlar yükleyerek kutsallaştırdıkları taşlar, fenomenolojik bir yaklaşımla daha derinlemesine incelenebilir. Bu sayede taşın kutsal, sembolik, işlevsel boyutları ve bireylerin bu nesneyle kurduğu estetik, ritüelistik ve duygusal bağlar gözler önüne serilir.

Çalışmanın diğer bir dayanağı olan işlevsel kuram ise bir kültür ögesinin toplum içinde hangi işlevi yerine getirdiğini ve bu sayede nasıl varlığını sürdürdüğünü sorgular (Malinowski, 1992: 27-28). Bu kuramın öncü isimlerinden Bronislaw Malinowski’ye göre her kültürel unsurun toplumsal bir ihtiyacı karşılama, bireysel psikolojik gerilimleri giderme ya da toplumsal düzeni meşrulaştırma ve pekiştirme gibi temel işlevleri vardır (1992: 34-39). Kuramı halk bilimi bağlamında sistematize eden William R. Bascom ise halk anlatılarının ve buna bağlı olarak genişletilebilecek diğer kültürel pratiklerin dört temel işlevini şu şekilde sıralamıştır: “a) *Hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme*, b) *Değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme*, c) *Eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktarılması* ve d) *Kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma*.” (Bascom, 2010: 78-81). Bu işlevlere İlhan Başgöz tarafından “Protesto” işlevi eklenmiştir (Oğuz, vd. 2007: 84). İşlevsel bakış açısı, Anadolu’da taşlara yüklenen anlam ve uygulamaları, onların birey ve toplum nezdinde ne tür pratik, psikolojik ve sosyal işlevler gördüğünü analiz ederek anlamamızı sağlar. Örneğin bir dilek taşının işlevi, bireye umut ve psikolojik destek

sağlamak; bir mezar taşının işlevi, sosyal hafızayı canlı tutmak ve toplumsal kimliği pekiştirmek; bir nazar taşının işlevi ise belirsizlik karşısında korunma hissi yaratmak ve korkuyu rasyonelleştirmek olarak açıklanabilir. Dolayısıyla fenomenolojik yöntemle taşın bireysel deneyimdeki anlamı ortaya çıkarılırken, işlevsel kuramla bu anlam ve uygulamaların toplumsal bağlamdaki rolü ve süreklilik sebebi anlaşılır.

Çalışmanın amacı bireylerin yaşadıkları ortak deneyimlerden hareketle taşın, Türk kültüründeki yerini ortaya koymaktır. Bu kapsamda taş, kültürel bir fenomen olarak ele alınıp, taşın insan-doğa-kutsal üçgenindeki önemi ve konumu Anadolu'daki halk inanış ve uygulamaları ile halk hekimliği pratiklerinin somut verileri ışığında tespit edilmiştir. Bunun yanında Anadolu'nun sosyal ve kültürel dokusunu anlamak için taşların kullanıldığı sempatik büyüler, çocuk oyunları ve kültürel bir değere sahip olan taşların işlevsel özellikleri üzerinde durulmuştur. Böylelikle Türk kültüründe taşın özel ve genel anlamlarının nasıl sembolleştiği ve millî kültürün oluşmasına nasıl katkı sağladığı gösterilmeye çalışılmıştır.

BÖLÜM I

1. İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ

Halk inanışları, bir topluluğun tarihsel gelişimi, kültürel yapısı ve sosyal çevresi içerisinde, yazılı ve sözlü kültür yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan, kutsallık atfedilen nesne, mekân, zaman ya da olaylar temelinde şekillenen toplu ve bireysel inanış, ritüel ve uygulamalar bütünüdür. Genellikle ilahi dinlerin kurallarının ötesinde, halkın gündelik yaşamında etkili olan bu inanışlar doğa, ata ruh, kutsal mekân, büyü, muska, nazar, geçiş dönemleri gibi geniş bir yelpazede kendini gösterir. Türk halk inanışları da Türklerin tarih sahnesine çıktıkları ilk dönemlerden itibaren kendi temel inanç sisteminden köklenen, ancak zaman içinde temas ettikleri kültürlerin, benimsedikleri dinlerin ve yaşadıkları coğrafyanın sosyo-ekolojik koşullarının etkileşimiyle evrilen ve zenginleşen bir inanış, ritüel ve pratikler bütünüdür (Şişman, 2001: 104; Güngör ve Köylü, 2014: ii).

Türk halk inanış ve uygulamaları, temelleri binlerce yıl öncesine dayanan köklü bir kültürel miras olarak, bugünkü toplumsal kimliğimizin inşasında ve sürekliliğinde eşsiz bir rol oynar. Bu inanış sistemi, Orta Asya bozkırlarından Anadolu yaylalarına kadar geniş bir coğrafyada, yaşamın her alanında kendini hissettirir. Doğayla kurulan yoğun ilişki, atalar kültü, Gök Tanrı inancı, Şamanist öğeler, İslamiyet’le harmanlanmış inanışlar ve bunların günlük yaşamdaki tezahürleri, Türk halkını diğer toplumlardan ayıran ana özgünlük noktalarındandır.

Türk halk inanışlarının dikkat çeken yanlarından biri de doğa ve kutsal arasındaki köprüyü, maddi ve manevi unsurların sürekli etkileşimiyle kurmuş olmasıdır. Dağ, taş, su, ağaç gibi tabiat varlıklarının kutsallığına ilişkin motifler Gök Tanrı inancı ve İslamî halk kültüründe kendini değişik biçimlerde üretmiştir. Eliade’ın kutsalın tezahürü (hiyerofani) kavrayışı dikkate alındığında, Türk halkı için bu doğa unsurlarının kutsala açılan birer kapı ve kolektif hafızanın aktif taşıyıcıları olduğu söylenebilir (2005: 52).

Bu bağlamda doğa unsurlarından biri olan taşın da kolektif belleğin, inanç sistemlerinin ve kültürel kimliğin somutlaşmış bir temsili olarak Türk halk inanış ve uygulamalarında sıklıkla kullanıldığı görülür. Bu çerçevede geçiş dönemleri, tabiat, bereket, nazar, dilek ve uğura ilişkin inanış ve uygulamalarda taşın kullanımı üzerinde durmak gerekir.

1.1. GEÇİŞ DÖNEMLERİNE İLİŞKİN İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ

Türk kültüründe geçiş dönemleri, bireyin toplumsal statüsünü ve kimliğini yeniden tanımlayan, kültürel belleğin en canlı şekilde aktarıldığı ritüellerle örülüdür. Doğum, evlilik ve ölüm gibi yaşamın kritik eşiklerini işaretleyen bu dönemler, bireyi yeni bir role hazırlarken aynı zamanda toplumsal düzenin sürekliliğini sağlar (Gennep, 2022: 11). Bu ritüellerde kullanılan sembolik nesneler ise kültürel anlamın taşıyıcıları olarak işlev görür. Özellikle Anadolu coğrafyasında taş gibi doğal unsurların, bu tür geçiş pratiklerinde bireyin yeni statüsüne uyum sürecini desteklemek amacıyla sıklıkla kullanıldığı görülür. Bu bağlamda Anadolu'daki doğum, evlilik, ölüm ve askerlik gibi yaşamın temel dönüm noktalarında taşların kullanımı üzerinde durmak gerekir.

1.1.1. Doğuma Bağlı Uygulamalarda Taş

1.1.1.1. Hamilelik Öncesindeki Uygulamalarda Taş

Anadolu, binlerce yıllık kültürel birikimiyle insanlık tarihinin en zengin folklorik miraslarından birini barındırmaktadır. Bu mirasın önemli bir parçasını üreme, neslin devamı ve aile kurumuyla ilgili toplumun kolektif kaygılarını yansıtan çocuk sahibi olma pratikleri oluşturur. Bu pratiklerde taş, bereketin, dayanıklılığın ve kutsalın somut bir temsili olarak görülür. Örneğin kutsal kayaları ziyaret etme, delikli taşlardan geçme, türbelere taş yapıştırma gibi pek çok uygulama, taşın doğurganlık arzusunu ilahi güçlerle buluşturan bir araç işlevi gördüğünü ortaya koyar. Bu uygulamalar aynı zamanda bireyin kontrol edilemeyen bir süreci (kısırlık, çocuk kaybı) sembolik eylemlerle anlamlandırma çabasını da yansıtır. Günümüzde tıbbi imkânların yaygınlaşmasına rağmen Anadolu'nun birçok şehrinde bu geleneksel yöntemlere de başvurulduğu görülmektedir.

Anadolu'da çocuk sahibi olmak isteyenlerin yaygın olarak başvurduğu yöntemlerden biri, kutsal kabul edilen mekânlarda taşlarla sembolik bebek veya beşik figürleri oluşturmaktır. Örneğin Mersin'in Silifke ilçesinde çocuk isteyen kadınlar, Hürüler Tepesi'ne çıkarak buradan topladıkları küçük taşlarla yatırın kenarına bebek veya beşik şekilleri oluştururlar (Ağcalar, 2009: 40). Benzer şekilde Elazığ Harput'ta da Beşik Baba Türbesi'nin camlarına taşlarla hazırlanmış bebek ve beşik sembolleri bırakılır (Kıyak, 2010: 74). Gerçekleştirilen bu ritüellerde taş, doğurganlık arzusunun somutlaştırıldığı bir sembol olarak işlev görür. Nitekim bereket ve neslin devamı gibi yaşamsal konularda somut nesneler aracılığıyla soyut arzuların temsili, Anadolu coğrafyasında sık görülen bir pratiktir.

Benzer bir uygulama İzmir'in Tire ilçesinde Hıdırellez kutlamaları öncesinde görülmektedir. Çocuk sahibi olmak isteyen çiftler, bereketin ve yeniden doğuşun simgesi sayılan gül ağacının altında, taşları belirli bir düzen içinde dizerek beşik formu oluştururlar (Aydınoğlu, 2005: 127). Bu ritüelin gül ağacının altında gerçekleşmesi, Anadolu kültüründe bitkinin sahip olduğu tazelenme ve üreme çağrışımlarıyla doğrudan ilişkilidir. Gül ağacının altına beşiği temsilen bırakılan taş ise çocuğun sağlıklı olması arzusunu yansıtır. Nitekim taşın sert ve dayanıklı yapısı, doğacak çocuğun sağlam olması için bir metafor olarak kullanılır.

Van yöresinde görülen uygulama ise ritüelin dinamik bir eyleme dönüşmesi bakımından dikkat çekicidir. Burada kutsal mekânlarda sabit olarak bulunan taş beşikler, anne olmak isteyen kadınlar tarafından sallanır. Beşiğin devrilmemesi dileğin kabul edileceğine dair somut bir işaret olarak yorumlanır (Şevli, 2023: 89). Tokat'taki Melikgazi Türbesi'nde bulunan taş beşik de benzer amaçlarla kullanılır (Engin, 2019: 22). Taş beşiğin sallanması, dileğin gerçeğe dönüştüğü sahneyi yansıtan bir sembolizm içermektedir.

Ağaç dallarına ya da türbe parmaklıklarına bağlanan bez parçalarının içerisine, bebeği temsilen taş koyulması da yaygın bir gelenektir. Örneğin Siirt'in Taşlı köyündeki Muhammet Ali Türbesi'nde, çocuk isteyen kadınların türbe yakınındaki ağaca bezden bir beşik asarak içine taş yerleştirmesi bu bağlamda dikkat çekicidir (Çara, 2022: 65). Aynı ildeki Şeyh'et Zeynep Türbesi'nde de benzer şekilde, ağaca bağlanan bez beşiklerin içine bebek niyetine taş konulması, bu geleneğin bölgedeki kültürel derinliğini ortaya koyar (Akın, 2022: 347). Muğla'daki Arap Baba Türbesi'nde ise ağaç dallarına salıncak yapar ve içerisine bebek elbiseleri giydirdiği bir taş koyar (Büyükokutan, 2005: 329). İzmir'in Kemalpaşa ilçesindeki Davut Dede Türbesi'nde ise türbe parmaklıklarına bezden beşikler asılarak içlerine taş yerleştirilir (Güzey, 2020: 163). Bu pratiklerin türbe gibi kutsal mekânların çevresinde yapılması, insanın doğum arzusu için kutsal bir aracı olarak kullandığını gösterir. Bu mekânlarda beşiğin ağaç dallarına asılması, niyetin kutsal enerji kaynaklarına iletilmesini sağlar. Nitekim hayat ağacı mitiyle bağlantılı olarak düşünülen ağaç, kökten dallara uzanan yaşam enerjisini taşta aktarır. Bebeği temsilen kullanılan bu taş vesilesiyle de dileğin gerçekleşeceğine inanılır. Bebeği temsilen kullanılan taş, aynı zamanda arzulanan çocuğun sağlam varlığını metaforik bir düzleme taşır. Taşın sağlam ve sert yapısı, doğacak çocuğun sağlıklı olmasıyla ilişkilendirilir.



Resim 1.1. *Şeyh 'et Zeynep Türbesi'ndeki minyatür beşik (Akın, 2022: 307).*

Bu pratiklerin bir diğer varyantı, beşik yerine salıncağın ritüel nesnesi olarak kullanıldığı örneklerde karşımıza çıkar. Balıkesir'deki Deve Dede yatırında çocuk isteyen kadınlar, kurdukları salıncağın içine deve biçimli bir taş yerleştirir. Salıncağın kendiliğinden sallanması, ilahi onayın bir göstergesi sayılır. Hareketsiz kalması ise arzunun reddedildiği şeklinde yorumlanır (Acıpayamlı, 1974: 14). Deve formunun seçimi, bu hayvanın dayanıklılık ve bereketle özdeşleştirilen kültürel kodlarıyla ilişkilidir. Benzer şekilde Siirt'teki Şeyh Veli Türbesi'nde de salıncağa konulan taşın sallanma sırasında düşmemesi, doğacak çocuğun sağlıklı varlığına dair bir öngörü olarak algılanır (Karakaş, 2014: 114). Her iki örnekte de salıncağın ritmik hareketi, Van'daki taş beşik sallama pratiğindeki gibi dileğin gerçeğe dönüştüğü bir sahneyi yansıtır. Benzer şekilde bebeği temsilen taş kullanılması da doğacak çocuğun sağlıklı olmasını yansıtan bir metafor olarak düşünülür.

Anadolu'da çocuk sahibi olmak isteyen kadınların delikli taşlar etrafında gerçekleştirdiği uygulamalar da dikkat çekicidir. Bu uygulamalarda delikli taşın, rahmi ve doğumu sembolize ettiği düşünülür. Kadının taşın deliğinden geçmesi veya kıyafetlerini bu delikten geçirmesi doğum anının sembolik bir taklidini yansıtır (Eliade, 2003: 229). Bu inanışın somut örneklerine Elazığ'da rastlanır. Elazığ'ın Altunuşağı köyündeki Kara Mağara mevkisinde bulunan delikli taşın altından geçen kadınların, çocuk sahibi olacağına inanılır (Kıyak, 2010: 189). Elazığ'ın Miyadun köyünde de benzer bir ritüelin uygulandığı bilinmektedir (Kabak, 2015: 640). Her iki örnekte de delikli taş kadının bedensel ve ruhsal arınmasını simgeleyen bir ritüel alanı olarak işlev görür. Çocuk sahibi olamayan kadınların kutsal kabul edilen bu taşların deliğinden geçirilmesi, rahmin açılmasına ve doğumun gerçekleşmesine dair mitolojik bir metaforu somutlaştırır. Bu sayede kısırlıktan doğurganlığa evrilen bir dönüşümün gerçekleştiğine inanılır.

Bu ritüellerin bir başka varyantında kadınlar, kişisel eşyalarını sembolik bir araç olarak kullanır. Örneğin Elazığ'ın Çöteli köyünde, çocuk isteyen kadınlar dere kenarındaki delikli taşla giderek eşarplarını üç kez delikten geçirip dua ederler (Kıyak, 2010: 151). Benzer şekilde Elazığ'ın Kale köyünde, Abdulvehhab Gazi Türbesi yakınındaki delikli taşın etrafında gerçekleştirilen uygulamalarda da eşarp geçirme eyleminin merkezî rol oynadığı görülür (Kıyak, 2010: 164). Bu örneklerde eşarpların delikten geçirilmesi, doğumun sembolik bir taklididir. Aynı zamanda eşarpların taşla teması, kutsal enerjinin nesneye aktarılması ve bu enerjinin kadın bedenine taşınması amacını yansıtır.

Anadolu'nun farklı bölgelerinde çocuk sahibi olmak için yapılan bir diğer uygulama, kutsal addedilen taşlara çivi çakma pratiğidir. Çivi çakma pratiği, çocuk sahibi olma arzusunun kutsal kabul edilen bir taş üzerinde görünür kılınması amacını taşır. Bu pratiğin özgün bir örneği Konya Ereğli'deki Veysel Karani Türbesi'nde görülür. Burada kadınlar, türbe çevresindeki kutsal addedilen bir taşla çivi çakarak doğurganlık arzularını somutlaştırır. Çivinin eğilmeden taşla girmesi, ilahi onayın ve çocuk sahibi olunacağını bir işareti olarak yorumlanır (Bekdemir, 2023: 47). Bu uygulamada taş, insan ile kutsal arasında bir iletişim aracı olarak düşünülür. Çivinin düzgün bir şekilde bu kutsal taşla çakılması, kutsalın iradesine dair bir onay işareti olarak yorumlanır. Benzer bir pratik Malatya'nın Eymir köyündeki "Yumru Taşı" adı verilen kutsal kaya etrafında şekillenir. Burada çocuk arzusu taşıyan kadınlar, önce taşın etrafında dua edip ardından "*Hak Muhammet Ali*" diyerek taşla çivi çakmaya çalışırlar (Gaspak, 2017: 114; Erol, 2021: 87). Taşla çakılan çivinin düşmemesi Konya örneğinde olduğu gibi, çocuk sahibi olma arzusunun kabul edildiğine dair bir işaret olarak algılanır. Bu uygulamada Konya örneğinden farklı olarak bazı kadınların, ritüelde kullanılan çiviye bilezik formuna dönüştürüp bileklerine taktıkları görülür. Bu bileziğin takılması, taşın koruyucu ve doğurganlık sağlayıcı gücünün sürekli temas yoluyla kadın bedenine aktarılması amacını yansıtır.



Resim 1.2. Malatya'nın Eymir köyündeki Yumru Taşı (Gaspak, 2017: 283).

Anadolu'nun farklı bölgelerinde bazı taş ve kayalarla ilişkili olarak anlatılan efsane, menkıbe ve memoralatların da çocuk sahibi olmak için yapılan pratikleri şekillendirdiği görülür. Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde Hacı Bektaş'la bağlantılı olarak anlatılan bir menkıbe bu durumun bir örneğini oluşturur. Rivayete göre halkın harman yeri olarak adlandırdığı alanda ekinler toplanmıştır. Harman sahiplerinden bazıları, yanlarına yaklaşan Hacı Bektaş'ı tanımayarak dilenci zanneder ve ekinlerinin üzerini örter. Hacı Bektaş, “Örtünün altında ne var?” diye sorduğunda “Bu yıl ekinden verim alamadık, hep taş.” cevabını alır. Bunun üzerine Hacı Bektaş, “İyi, taş olsun.” der ve oradan uzaklaşır. Harman sahipleri örtüyü kaldırdıklarında arpa, buğday ve mercimeklerinin taşa dönüştüğünü görürler. Hatta ceplerindeki paralar bile taş olmuştur. Duruma şaşırarak halk, “Hünkâr'ım, ekinleri neden taş ettiniz?” diye sorunca Hacı Bektaş, “Benden yadigâr olsun. Çocuğu olmayan kadın mercimeği yutsun kızı olsun, buğdayı yutsun oğlu olsun. Parayı saklayan da parasız kalsın.” karşılığını verir. Bu inanış günümüzde de sürmekte olup, çocuğu olmayan kadınların taşlaşmış buğday veya mercimeği yutarak çocuk sahibi olacağına inanılır. Ayrıca bu taşların sağlık, huzur, zenginlik ve başarı gibi farklı dilekler için de saklandığı görülür (Köse, 2019: 137-138). Hacı Bektaş'la ilişkilendirilen bu taşların çocuğu olmayan kadınlar için şifa kaynağına dönüştüğü görülür. Bu da halkın doğal unsurları sembolik anlamlarla donatarak çözüm arayışını manevi bir çerçeveye oturttuğunu ortaya koyar.



Resim 1.3. Hacıbektaş ilçesinde çocuk sahibi olmak için yutulan taşlar (Köse, 2019: 315).

Malatya'nın Koyuncu köyünde bulunan ve Şeyh Şahkulu'nun “Bu Karataş benim nazargâhım olsun.” sözüyle kutsallık atfettiği “Karataş” da bu durumun önemli bir örneğini oluşturur. Rivayete göre Şeyh'in, “Evlat isteyenler bu taşı, birincisini Allah için, ikincisini Muhammed için, üçüncüsünü Ali için üç defa tavaf etsinler.” şeklindeki vasiyeti, taşın etrafında bir ritüel döngüsü başlatmıştır (Gaspak, 2017: 223). Demir parmaklıklarla çevrili bu kara taşın etrafında gerçekleştirilen tavaf, kutsal figürlere saygının bir yansıması olarak

görülür. Her dönüşte Allah, Muhammed ve Ali'ye adanan dualar, bu taşın Alevi-Bektaşî gelenekte kutsal bir mekân olarak algılandığının göstergesidir. Aynı zamanda bu fiziksel dönüş, dileğin somut bir eylemle kutsalın iradesine sunulmasını yansıtır. Bu pratikte taş, Şeyh'in manevi himayesinin sürekliliğini sağlayan bir odak noktası olarak işlev görür.



Resim 1.4. Malatya Koyuncu köyündeki Karataş (Gaspak, 2017: 288).

Malatya'daki Karataş örneğinde olduğu gibi yöre halkı tarafından kutsal kabul edilen kayalar, Anadolu'nun farklı bölgelerinde de çocuk sahibi olma arzusuyla yapılan ritüellerin merkezinde konumlanır. Diyarbakır Armutova Mahallesi'nde "Kadınlar Taşı" adı verilen kaya, bu bağlamda tipik bir örnek oluşturur. Çocuk sahibi olamayan kadınlar, bu taşın etrafında üç kere dönüp dilek tutar (Kabak, 2015: 641). Amasya Göynücek'te benzer şekilde, hamile kalamayan veya düşük yapan kadınlar, köydeki büyük bir kayanın etrafında yemenilerini üç kez döndürür (Taştan, 2019: 47). İzmir Tire'de ise "Kara Kız Kayası" adlı kutsal kayanın etrafında, bellerine yemeni bağlayarak üç kez dönen kadınların, çocuklarının olacağına inanılır (Aydınoglu, 2005: 52). Her üç örnekte de kayanın etrafında gerçekleştirilen dairesel hareket, kutsalın zaman ve mekân ötesi varlığına açılan bir kapı olarak yorumlanır.

Adıyaman'ın Ortanca köyünde kutsal bir kaya etrafında yapılan ritüel de dikkat çekicidir. Çocuk isteyen kadınlar, "Kevir Ziyareti" adını verdikleri bu kayanın etrafında boyunlarına taktıkları yularla dönerken, "*Ben senin büyüklüğünü kabul ettim. Sen beni inek dâhil her hale soktun. Sen beni muradıma erdir, ben hayvan olmaya razıyım.*" şeklinde bir dilek cümlesini tekrarlar (Çifçi, 2019: 68-69). Bu sözler kadının doğurganlık talebini, kutsalın mutlak gücüne teslimiyetle birleştiren metaforik bir dil içerir. Yular takma eylemi ise kutsal kayaya boyun eğmeyi simgeler. Bu pratik, Anadolu'daki diğer doğurganlık ritüellerinden farklı olarak, kutsal karşısında tam bir teslimiyet ve fedakârlık vurgusu taşır.

Aynı zamanda taşın etrafında gerçekleştirilen dairesel hareket, yaşam döngüsünün fiziksel bir temsili olarak okunabilir.

Kutsal kayalar etrafında şekillenen ritüellerin özgün bir örneği de Malatya’da görülür. Malatya’nın Gürge köyünde düşük yapan veya çocuğunun yaşamayacağına dair endişe taşıyan kadınlar, “Karataş” adı verilen kutsal taş etrafında şekillenen bir ritüel gerçekleştirir. Bu ritüelin ilk aşamasında kadınlar, taşın etrafında üç kez dönerek “*Benim kısırlığımla alan var mı?*” diye seslenir (Gaspak, 2017: 114; Erol, 2021: 87). Bu çağrıyla, kısırlığın sembolik olarak taşa devredilmesi amaçlanır. Ritüelin devamında orada bulunan bir tanıdık, doğacak çocuğa sembolik bir fiyat biçer. Kadın ise “*Ben sattım, benden çıktı.*” diyerek çocuğun yaşam hakkını kutsalın korumasına devrettiğini ilan eder. Bu sözler, adeta manevi bir satış sözleşmesi niteliği taşır ve çocuğun artık kutsalın himayesinde olduğuna dair inancı pekiştirir. Son aşamada, kadının Karataş’tan koparılan bir parçayı yatağının altına saklaması, kutsalın fiziksel bir uzantısını gündelik yaşama taşıyarak korunma arzusunu sürekli kılar. Burada taş parçası, koruyucu bir tılsım ve kutsalla kurulan bağın somut bir hatırlatıcısı işlevi görür.

Elazığ’ın Erbilci (Haselli) köyünde iki dut ağacı arasındaki siyah yassı taş da çocuk sahibi olma arzusuyla bağlantılı ritüellerde kullanılır. Buraya gelen ziyaretçiler taşın etrafında üç defa döndükten sonra nafie namazı kılarlar. Bu taş ziyaret edip niyetine ulaşanlar, tekrar gelerek taşın yanında kurban keserler (Kıyak, 2010: 148). Taşın iki dut ağacı arasında konumlanması, ağacın bereket sembolü olmasıyla bağlantılıdır. Ziyaretçilerin taşın etrafında üç kez dönmesi ise doğum-yaşam-ölüm döngüsünü yansıtır. Taşın yanında nafie namaz kılınması, ritüelin meşruiyetini dini bir çerçeveye oturtur. Ayrıca niyete ulaşanların şükür kurbanı kesmesi, eski Türk kültüründeki yer-su ruhları inancının bir yansımasıdır. Nitekim eski Türk kültüründe yer-su inancı bağlamında kayaların da bir ruhu olduğu düşünülmüştür. Bu ruhların memnun edilmesi için kurban kesildiği bilinmektedir. Bu bağlamda taşın, eski Türk inançlarındaki tabiat kültleriyle İslamî ziyaret kültürünün buluşma noktası haline geldiği söylenebilir.

Aksaray’ın Bebek köyündeki “Bebek Kayası” etrafında oluşan pratikler ise köyün ve kayanın adının, doğurganlık arzusuyla ilişkili olması bakımından dikkat çekicidir. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, köyde yaşayan yaşlı bir kadınla birlikte bu kayaya giderler. Kayada okunacak duaları ve yapılması gerekenleri bu kadın, ziyaretçilere uygulatır. Kayaya varıldığında bu yaşlı kadın, ilk önce çocuk isteyen kadını üç defa kayanın etrafında dolaştırır. Ardından çeşitli dualar okur ve kadını taşa bağlar. Bir süre beklendikten sonra çocuk isteyen

kadının saçından biraz kesilir ve bu saçlar kayanın alt tarafına sıkıştırılır (Bekdemir, 2023: 51). Köyün ve kayanın adı, doğurganlık arzusuyla bağlantılı bir semantik sembolizm barındırır. Ritüelde yaşlı kadının rehberliği, eski dönemlerdeki şaman ritüellerini anımsatır. Üç kez kayanın etrafında dönme eylemi, yaşam-ölüm-doğum döngüsünü yansıtır. Kadının taşa bağlanması ise kutsalın enerjisine fiziksel bir bağlantı kurma arzusunu simgeler. Kesilen saçların kaya altına bırakılması ise eski Türk kültüründeki saç (kansız kurban) geleneğinin bir yansımasıdır (Bekki, 1996: 24-25). Nitekim eski Türk kültüründe yer-su inancı bağlamında kayaların da bir ruhu olduğu düşünülmüştür. Bu ruhların memnun edilmesi için kanlı ya da kansız kurbanlar verilmiştir. Bebek Kayası'nda kadının bedeninden bir parçayı kutsal mekâna emanet etmesi de bu anlayışın bir yansıması olarak görülür.



Resim 1.5. Aksaray'ın Bebek köyünde bulunan Bebek Kayası (Bekdemir, 2023: 313).

Aksaray'ın Saratlı beldesinde ise çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, Şaban Dede Türbesi'nde bulunan bir oyuğa ellerini sokarak taş çıkarmaya çalışırlar. Oyuktan taş çıkarabilen kadınlar, çocuklarının olacağına inanır (Bekdemir, 2023: 50). Burada oyuğun dar yapısı, rahim metaforuyla ilişkilendirilebilir. Nitekim oyuktan çıkarılan taş, doğacak çocuğun rahimden çıkışının sembolik bir taklidini yansıtır. Taşın çıkarılması, kadının doğurganlık kapasitesinin ritüelistik aktivasyonu anlamı taşır. Başarılı bir şekilde taş çıkarma eylemi, aynı zamanda türbede medfun bulunan zatın rızasının da fiziksel kanıtı sayılır. Başarısızlık durumu ise kaderin henüz olgunlaşmadığı şeklinde yorumlanır.

Ordu'daki bir kutsal kaya etrafında şekillenen ritüel ise erkekler tarafından yapılması bakımından dikkat çekicidir. Ordu'da evliliklerinin üzerinden bir yıl geçmiş olmasına rağmen çocuk sahibi olamamış erkekler, Düzoba Yaylası'ndaki "Güç Taşı" adı verilen bir taşı ziyaret ederler. Ziyarete gelen erkeklerin bu güç taşına oturduktan sonra güçleneceklerine ve çocuklarının olacağına inanılır (Gürgentepe, 2019: 101). Bu bağlamda "Güç Taşı" adı verilen kutsal kaya, erkeğin fiziksel ve sembolik gücünü artırmaya yönelik bir ritüel mekânı olarak işlev görür. Erkeğin taşa oturmasıyla gerçekleşen bu pratik, taşın

güç verici enerjisinin bedene aktarılacağı ve bu sayede çocuk sahibi olunacağı inancı üzerinden şekillenir.

Anadolu'da çocuk sahibi olma arzusuyla gerçekleştirilen ritüeller arasında, kutsal mekânlardaki duvar veya kayalara taş yapıştırma pratikleri de önemli bir yer tutar. Bu uygulamalarda taşın kutsalla ilişkilendirilen yüzeyde tutunması, ilahi iradenin tecellisi ve doğurganlığın gerçekleşeceğine dair somut bir işaret olarak görülür. Örneğin Tarsus'ta çocuk sahibi olmak isteyenler Eshab-ı Kehf'e giderek oradaki dilek duvarına taş yapıştırıp dilek dilerler (Bali, 2015: 171). Benzer şekilde Van'da çocuk sahibi olmak isteyenler Abdurrahman Gazi Baba Türbesi'ni ziyaret ederek türbe duvarına taş yapıştırırlar (Yergin, 2021: 34). Adıyaman'da ise çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, Zey Ziyaret Yeri'ndeki kayaya taş yapıştırıp dilek dilerler (Bekdemir, 2023: 47). Ardahan'ın Çıldır ilçesinde de benzer bir uygulamaya rastlanır. Burada çocuğu olmayanlar dilek dileyerek Kel Dağı'ndaki kayalara taş yapıştırırlar (Saltaş Korkmaz, 2024: 34). Siirt'te ise çocuk sahibi olmak isteyenler Şeyh Muhammed Tomani Türbesi'ndeki mezar taşına küçük bir taş yapıştırırlar (Akın, 2022: 287). Bu uygulamaların tamamında taşın yapışıp düşmemesi dileğin kabul edildiğine, düşmesi ise reddedildiğine işaret sayılır. Özellikle dağ, mağara ve türbe gibi kutsal bir nitelik taşıyan mekânlarda gerçekleştirilen bu pratikler, insanın kutsalla iletişim kurma çabasını yansıtır. Taşın yapışma başarısı, kutsalın rızasının alındığına dair bir metafor olarak algılanır.

Anadolu'da çocuk sahibi olma ritüelleri arasında mezar taşı etrafında şekillenen pratikler ise atalar kültünün izlerini taşıması bakımından dikkat çekicidir. Bu pratiklerde mezar taşları, soyun devamının sağlanması için ataların manevi desteğinin alındığı bir köprü işlevi görür. Örneğin Konya'nın Ilgın ilçesindeki Dediği Sultan Türbesi'nde çocuk isteyenler, türbe bahçesindeki mezar taşlarına sarılarak bel kısımlarından bu taşla bağlanırlar (Kartal, 2017: 177). Afyonkarahisar'ın Bağlıca köyündeki Sinan Dede Türbesi'nde ise dilek taşı olarak anılan mezar taşına bağlanma geleneği dikkat çeker. Çocuk sahibi olamayan kadınlar, dua ile niyetlenip bu taşla bağlanırlar (Şahanoğlu, 2024: 331). Her iki örnekte de mezar taşı, toprak altındaki ataların ruhlarıyla kurulan bir iletişim kanalı olarak işlev görür. Bu taşlara temas edilerek ataların manevi desteğinin alınması amaçlanır. Nitekim mezar taşına bağlanma, kadınların doğurganlık arzusunun ataların manevi himayesine emanet edildiğinin bir göstergesidir.

Mardin'deki Başkavak (Ahmedi) köyünde görülen ritüel ise mezarlar etrafında gerçekleştirilen pratiklerin farklı bir boyutunu yansıtır. Burada çocuk arzusu taşıyan

kadınlar, 40 farklı mezardan topladıkları taşları yıkanma suyuna koyarak bu suyla çarşamba günü bir kez, cuma günü de iki kez yıkanırılar (Çınar, 2021: 17). Anadolu'daki kırklama pratiklerini andıran bu ritüelde, mezarların üzerinden toplanan kırk taşın kullanılması dikkat çekicidir. Bu taşların kullanılması, farklı ataların manevi desteğini tek bir bedende toplama arzusunu yansıtır. Bu taşların suyun içerisine koyularak kullanılması da taşın sağlamlık gibi fiziksel özelliklerinin, kadın bedenine aktarılması amacını taşır. Ritüelin halk tarafından kutsal kabul edilen cuma ve çarşamba günleri gerçekleştirilmesi de ritüelin zamanlamasını anlamlı kılar.

Mardin'deki kırklama ritüelini andıran uygulamaya benzer bir pratik de Alanya'da görülür. Alanya'da çocuk sahibi olmak isteyen kadın üç yol ayrımına getirilir. Daha sonra bir beze İhlas okunmuş kırk adet taş sarılır. Bu kırk taşla birlikte ayna, makas, tarak, defne pürü, anahtar ve bıçak bir elek içine koyulur. Elek, kadının başı üzerinde tutularak üç kez su dökülür (Ünalın, 2021: 292-293). Bu uygulama, üç yol ayrımında gerçekleşmesi bakımından dikkat çekicidir. Üç yolun kesiştiği bu ritüel mekânı, kültürel imgelemde yaşam-ölüm-doğum döngüsünün fiziksel bir temsili olarak okunabilir. Taşlara okunan İhlas suresi, taşların kutsal bir enerjiyle donatılmasını sağlar. Bu taşların ayna ve makas gibi diğer sembolik nesnelerle birlikte kullanımı ise taşın fiziksel özelliklerinden kaynaklanır. Eleğin içine koyulan taş, sertlik ve sağlamlık gibi fiziksel özellikleri sayesinde kadının sağlığına kavuşması için bir sembol olarak kullanılır. Nitekim taşların ve diğer nesnelerin üzerinden kadın bedenine dökülen su, eleğin delikli yapısı sayesinde bu nesnelerin enerjisinin süzülerek kadın bedenine aktarılacağı inanişini yansıtır.

Anadolu'da çocuk sahibi olma ritüelleri bağlamında, mezar taşlarının şekilsel özellikleriyle doğrudan bağlantılı pratikler de görülür. Manisa'nın Selendi ilçesindeki Nurullah Efendi Mezarı'nda bulunan ve bebek formunu andıran taş, bu bağlamda dikkat çekici bir örnektir. Çocuk arzusu taşıyan kadınlar, mezarın başında yer alan bu taşı kuşakla sırtlarına bağlayarak "*Böyle bebek istiyorum.*" niyazıyla mezar etrafında üç kez döner. Doğum gerçekleştiğinde ise çocuk, yedi yıl boyunca her sene bu taşı öpmek üzere mezara getirilir (Acar, 2018: 21). Bu uygulamada taşın bebek formu, somutlaştırılmış bir arzu nesnesi olarak işlev görür. Aynı zamanda taşın sert yapısı, doğacak çocuğun da sağlıklı olması için bir metafor olarak algılanır. Bu taşı sırtta bağlama eylemi, bebeğin kundaklanarak sırtta taşınmasını andırarak dileğin gerçeğe dönüştüğü bir sahneyi yansıtır. Yedi yıl süren ziyaretlerde, doğan çocuğa bu taşın öptürülmesi ise taşın kutsallığına duyulan saygının bir ifadesi olarak görülür.

Van’da yapılan bir uygulama ise hamamdaki göbek taşının kullanımı bakımından dikkat çeker. Van’da çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, yanlarında getirdikleri yumurtayı hamamdaki göbek taşına koyarak üzerine otururlar. Daha sonra bu yumurtayı havanda döverek aç karna içerler (Yergin, 2021: 28). Bu uygulamada, çocuk isteyen kadınlar göbek taşını doğurganlığın sembolü olarak kullanır. Taşın yuvarlak ve ısı tutan yapısı rahmi andırdığı için üzerine oturulur. Taşın sıcaklığı ve formunun, bedenle enerji alışverişi yaptığına inanılır. Kadınlar, yanlarında getirdikleri yumurtayı bu taşın üzerine koyarak dilek tutar. Yumurta, burada kuluçkaya yatırılmış bir yaşam potansiyeli metaforudur. Yumurta, yaşamın başlangıcını temsil eden bir nesne olarak taşla temas ettirilir. Sonrasında, yumurta kabuğu havanda dövülür. Bu işlem, kabuğun kırılarak içindeki yaşam gücünün serbest kaldığı şeklinde yorumlanabilir. Ezilen yumurta aç karnına içilerek yaşam enerjisinin bedene karıştığına inanılır.

Çocuk sahibi olma arzusuyla yapılan pratiklerden bir diğeri taşları üst üste dizip dilek dilemektir. Taşların kutsal mekânların yakınında üst üste dizilmesi, Anadolu’da sıkça rastlanan bir dilek ritüelidir. Bu uygulamanın bir örneğine Gaziantep’te rastlanır. Gaziantep Hamidiye köyünde çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, eteklerine yedi adet taş toplayarak Ökkeşiye Türbesi’ne giderler. Türbeye gelen kadınlar, dileklerini dileyip yedi taşı üst üste koyarak dua ederler (Karakoç, 2024: 42-43). Gerçekleştirilen bu ritüelde yedi taş kullanılması, kutsal sayı sembolizmi bakımından dikkat çekicidir. Taşların türbe yakınında üst üste dizilmesi, Anadolu’da sıkça rastlanan bir dilek ritüelidir. Bu ritüel sırasında her bir taşta farklı bir anlam yüklenir. Böylelikle her bir dileğin birbiri ardına kabul olacağına ve sonunda en alttaki büyük beklentinin gerçekleşeceğine inanılır.

Anadolu’da çocuk sahibi olma arzusuyla kullanılan bazı özel taşlar da vardır. Erzurum’da “Agat Taşı” olarak adlandırılan ve yarı canlı olduğu düşünülen taş, bu bağlamda örnek olarak verilebilir. Erzurum’da çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, bu taşı ceplerinde taşırlar. Bu sayede çocuk sahibi olacaklarına inanırlar. Çocuğu olmayan bir kadın, bu taşı hamile ya da yeni doğum yapmış bir kadının yanındayken avcuna alıp sıkarsa çocuğun öleceğine dair bir inanış da vardır (Bolçay, 2011: 588). Bu uygulamada Agat Taşının kullanımı, Eliade’ın vurguladığı taşların kutsal ve büyüsel güç taşıyan nesneler olarak kullanımı ile paralellik gösterir (Eliade, 2005: 263). Agat Taşı, yarı canlı bir varlık olarak kabul edilen ritüelistik bir nesnedir. Taşın tenle temas zorunluluğu, onun yaşam enerjisini bedene aktarma amacını yansıtır. Taşın bu pozitif kullanımına karşın kötü amaçla da kullanılabilmesi, enerjinin yönlendirilmesinde taşın bir aracı işlevi gördüğünü kanıtlar. Bu

noktada Agat Taşı, yaşam verme gücü ve yaşam alma tehdidini bünyesinde barındırarak, biyolojik kaderi yeniden yazma yetisine sahip doğaüstü bir aktör olarak düşünülür.

Adana’da ise “Tıbıka Taşı” olarak adlandırılan bir taşın, çocuk sahibi olma arzusuyla kullanımı dikkat çeker. Adana’da çocuğu yaşamayan kadınlar Tıbıka Taşı’nı sahiplerinden ödünç alarak deliğine ip bağlayıp dokuz ay boyunca üzerlerinde taşırlar. Çocuk doğduktan sonra ödünç aldıkları taşı iade edip taşa bağladıkları ipi bebeğe takarlar (Özdemir, 2022: 31). Bu uygulama, delikli taşların yeniden doğuş ve verimlilikle bağlantılı olduğu inancını yansıtır (Eliade, 2005: 269). Taşın deliği, Türk mitolojisinde sıkça karşılaşılan dünyalar arası geçiş kapısı metaforunu çağrıştırır. Deliğin içinden geçirilen ip, bedenle taş arasında bir yaşam köprüsü kurar. Bu bağlamda ipin delikten geçirilmesi, ruhun bedene bağlanması veya ataların koruyucu gücünün çağırılması gibi eski pratiklerle örtüşür. Dokuz aylık taşıma süreci, taşın enerjisinden gebelik süresince faydalanılmasıyla ilişkilendirilebilir.

Artvin’deki “Kız Taşı” olarak adlandırılan taş ise arzu edilen çocuğun cinsiyetiyle ilişkilendirilmesi bakımından önemlidir. Genellikle kız çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, gökyüzünden düştüğüne inanılan bu taşı boyunlarına takarlar. Artvin halkı tarafından bilinen ve kullanılan bu taşın üzerinde kız figürleri bulunmaktadır (Saltaş Korkmaz, 2024: 163). Taşın gökyüzünden düştüğüne inanılması, yerel kültürde taşın kutsal kabul edilmesini sağlar. Bu sayede taş, ilahi iradenin yeryüzündeki temsilcisi olarak algılanır. Üzerindeki kız figürleri ise taşı dişil enerjinin yoğunlaştığı bir nesne olarak konumlandırır. Bu figürlerin, Türk mitolojisindeki Umay Ana (doğurganlık, annelik ve bereket tanrıçası) tasvirleriyle benzerlik taşıdığı düşünülebilir. Taşın takı olarak kullanılması, onun bedenle sürekli temas halinde olmasını sağlayarak dişil enerjinin kişiye aktarılmasını sağlar.

Artvin’de gökyüzünden düştüğüne inanılan bir başka taş da “Oğlan Taşı” olarak adlandırılan taştır. Bu taş erkek çocuk sahibi olmak isteyenler tarafından kullanılır. Doğumdan sonra erkek çocuk 5-6 yaşına gelene kadar çocuğun üzerine takıldığı da görülür (Saltaş Korkmaz, 2024: 164). Taşın şimşek ve yıldırım ile gökyüzünden düştüğüne dair inanış, onu ilahi iradenin fiziksel tezahürü olarak konumlandırır. Üzerindeki erkek bebek figürleri, taşı eril enerjinin somutlaşmış bir kaynağı haline getirir. Kadınların bu taşı üzerlerinde taşımaları, tıpkı Kız Taşı örneğinde olduğu gibi, taşın enerjisini bedensel temas yoluyla aktarma amacı taşır. Bu temas, taşın gökten gelen eril gücü, kadın bedenine aktardığı inancını yansıtır. Kız Taşı uygulamasından farklı olarak, doğum sonrasında taşın bebeğe takılması ise taşın koruyucu bir tılsım olarak kullanılmasıyla ilişkilidir. Bebeğe takılan bu taş, ilahi koruma amacı taşır.

Arzu edilen çocuğun cinsiyetini belirlemeye yönelik yapılan uygulamalardan bir diğeri ağaç taşlama pratikleridir. Örneğin Kars'ın Susuz ilçesinde kız çocuktan sonra bir de erkek çocuk sahibi olmak isteyenler “*Ağacı taşladım, oğlana başladım.*” diyerek bir ağacı taşlarlar (Saltaş Korkmaz, 2024: 44). Benzer şekilde Antalya’da yaşayan Varsak Türkmenleri de bebeğin cinsiyetini belirlemek için ayva ağacının dalları üzerinden taş geçirip daha sonra ağacı taşlarlar (Alanay Kula, 2023: 41). Her iki uygulamada da taş, arzu edilen cinsiyetin yaratılmasına yönelik niyetin somutlaşmış bir hali olarak görülür. Ağacın ritüellerdeki merkezi rolü ise Anadolu’da ağaç kültürünün devamlılığına işaret eder. Bu bağlamda ağaç taşlama eylemi, insanın dileğini ilahi iradeye ulaştırma yolu olarak yorumlanabilir. Ritüel sırasında söylenen sözdeki ritmik uyum (taşladım / başladım), sözün yaratıcı gücüne olan inancı yansıtır. Bu ikili ses benzerliği, ritüelin etkinliğini artıran bir büyü formülü işlevi görür.

Yukarıdaki uygulamalardan farklı olarak Anadolu’nun birçok bölgesinde çocuk sahibi olamayan kadınlara yönelik, taşın kullanıldığı halk hekimliği uygulamaları da vardır. Bu uygulamaların en yaygın görüleni çocuk sahibi olmak isteyen kadınların ısıtılmış bir taşın üzerine oturtulmasıdır. Örneğin Yozgat Çandır’da çocuğu olmayan kadın, fırında ısıtılan bir taşın üzerine oturtulur (Bulut, 2024: 243). Benzer şekilde Giresun ve Malatya’da da kadın tuğla ve taş gibi ısıtılmış nesneler üzerine oturtulur (Erol, 2021: 89; Avcıoğlu, 2022: 212). Bu uygulamalarda taşın sıcaklığının rahmi hazırlayarak hamileliği kolaylaştırdığına inanılır. Bu bağlamda ısıtılmış taşın, sıcak su torbası işlevi gördüğü söylenebilir.

Osmaniye, Aydın, Ardahan ve Niğde’de ise ısıtılmış taş, su içerisine atılarak hamile kalamayan kadın bu suyun buharına oturtulur (Bülbül, 2006: 9; Duman, 2019: 48; Saltaş Korkmaz, 2024: 36-37; Dilmen, 2009: 8). Burada ısıtılmış taşın suyla temas etmesi, suyun buharlaşmasını tetikler. Ortaya çıkan buharın bedene nüfuz etmesi sayesinde kadının şifa bulacağına inanılır.

Erzurum Halilçavuş köyünde ise çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, türbeye gider ve buradan aldıkları bir taşı yeşil tülbente sararak evlerine götürürler. Daha sonra bu taşı, sıcak suyun içerisine koyarak çocukları olana kadar içerler (Akdağ, 2023: 31). Bu uygulamada taşın, kutsal mekânla bağlantılı bir nesne olarak görülmesi dikkat çekicidir. Türbeden alınan taşın yeşil tülbente sarılması da İslamî kültürdeki kutsallık imgesini yansıtır. Kutsallık atfedilen bu taşın sıcak suda bekletilmesi ve bu suyun içilmesi ise taşın sağlamlık özelliğinin kadına aktarılmasını amaçlar. Bu sayede şifa bulan kadının, çocuğunun olacağına inanılır.

Yukarıda bahsedilen Anadolu’da çocuk sahibi olma arzusuyla şekillenen ritüeller, kültürel belleğin derin katmanlarında yer edinmiş sembolik ve pratik bir bütünlük sergilemektedir. Bu ritüellerin tamamında taş, insanın kutsalla kurduğu iletişimin aracısı olarak işlev görmüştür. Delikli taşlardan geçme, kutsal kayaları tavaf etme, taş beşikler sallama veya kayalara çivi çakma gibi pratikler, biyolojik süreçlerin kontrol edilemezliğini ritüel yoluyla anlamlandırma çabasını yansıtmaktadır. Bu pratiklerin günümüzde de görülmesi Anadolu insanının kültürel belleğinde doğum, yaşam ve ölüm döngüsünü anlamlandırma ihtiyacının devam ettiğini göstermiştir.

1.1.1.2. Hamilelik Dönemindeki Uygulamalarda Taş

Hamilelik sürecinde, anne adayının ve doğacak çocuğun sağlıklı bir şekilde bu evreyi tamamlaması için çeşitli halk inanışları ve uygulamaları geliştirilmiştir. Bu uygulamalar, hamile kadının fiziksel ve metafizik tehlikelerden korunmasını, doğumun kolaylaştırılmasını ve çocuğun cinsiyetinin belirlenmesini amaçlamaktadır. Taş, su, bitki ve ağaç gibi doğal unsurlar, bu ritüellerde merkezi bir rol oynayarak koruyucu ve dönüştürücü işlevler üstlenmiştir. Bu bölümde hamilelik döneminde anne ve çocuğa yönelik geliştirilen halk inanış ve uygulamaları, taşın bu süreçteki sembolik ve işlevsel rolü üzerinden ele alınmıştır.

Halk kültüründe kadının hamilelik süresince nazar ve kötü ruhlar gibi metafizik tehditlere karşı savunmasız olduğu düşünülür. Anadolu’da hamile kadını bu tehlikelerden korumak için taşın kullanıldığı birtakım pratikler uygulanır. Örneğin Karabük Safranbolu’da kadınlar düşük yapmamak için üzerlerinde eski değirmen taşından bir parça taşır (Mazıcı, 2012: 177). Bu uygulamada kullanılan değirmen taşı, halk kültüründe bereketle ilişkilendirilen bir sembolizm barındırır. Aynı zamanda değirmen taşının fiziksel dayanıklılığı da gebeliğin kırılganlığına karşı bir tür simgesel kalkan işlevi görür. Bu bağlamda taşın bir parçasının bedende taşınması, koruyucu bir tılsım olarak kullanıldığını kanıtlar.

Anadolu’da hamile kadının bereketle ilişkilendirildiği pratiklerde de taşın kullanıldığı görülür. Örneğin Mersin’de hamile bir kadının, meyve vermeyen ağacın altına taş koyması sayesinde ağacın meyve vereceğine inanılır (Bali, 2015: 414). Balıkesir’de aşeren hamile kadının hiç meyve vermemiş ağacın dalına taş sıkıştırması da benzer amaçlarla yapılır (Yaşar, 2008: 49). Bu uygulamalar, insan üretkenliği ile toprağın verimliliği arasında kurulan ilişkiyi yansıtan sembolik pratiklerdir. Kadının gebelik durumu, bereketin aktif bir kaynağı olarak görülür. Ağacın kısırlığı ile kadın bedeninin üretkenliği

arasındaki bu karşıtlık, kültürel düşüncede eksik olanın tamamlayıcı bir güçle dengelenmesi mantığına dayanır. Taş, bu bereketin ağaca aktarılmasını sağlayan bir aracılık işlevi görür. Tıpkı rahimde büyüyen fetus gibi, toprağın da taş aracılığıyla bir verimlilik sürecine sokulduğu varsayılır. Bu pratikler, tarım toplumlarında insan üremesi ile toprağın üretkenliğinin ontolojik bir bütünlük içinde algılandığını gösterir.

Hamilelik döneminde doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemek için yapılan pratiklerde de taşın kullanıldığı görülür. Örneğin Nevşehir’de hamile kadınlar çocuklarının cinsiyetini belirlemek için türbelere gider ve buradan taş toplarlar. Uzun bir taş seçip onunla temas eden suyu içerlerse çocuğun erkek, kısa bir taş kullanırlarsa kız olacağına inanılır (Yılmaz, 2020: 26). Bu pratik, taşların şekliyle cinsiyet arasında sembolik bir bağ kurar. Uzun taş, erkeği temsil eden güçlü ve dayanıklı imajı yansıtır. Kısa taş, kadınlıkla ilişkilendirilir. Suyun taşla teması ise taşın özelliklerinin suya geçtiği ve böylece bedeni etkilediği varsayımına dayanır. Ritüel aynı zamanda belirsizliği kontrol altına alma ihtiyacının bir yansımasıdır. Ritüelde, cinsiyet gibi biyolojik bir gerçeklik, inanış ve sembollerle yönlendirilmeye çalışılır.

Malatya Doğanşehir’de hamile kadın rüyasında bıçak ya da silah görürse doğacak çocuğun erkek olacağına inanılır. Rüyasında boncuk ya da değerli taş gören kadının da kızı olacağına inanılır (Kurt, 2012: 38). Bu inanış, rüyalarda görülen nesnelerin çocuğun cinsiyetini öngörmeye kullanıldığı kültürel bir pratik olarak karşımıza çıkar. Ayrıca sembollerin toplumsal bağlamdaki yorumlanış biçimini yansıtır. Rüyada görülen boncuk veya değerli taş, kadınların estetik algısını temsil eder. Bu sebeple kız çocuk beklentisini besler. Bıçak veya silahın erilliğin şiddet ve güçle özdeşleştirilen yapısını yansıtmaması, erkek çocuk inanışını pekiştirir. Bu pratik, Jung’ın arketipsel sembolizm teorisinin kültürel bağlamdaki örneklerini yansıtır (Jung, 2005: 13). Toplumun bilinçdışına yerleşen semboller, biyolojik bir gerçekliği öngörmek için araçsallaştırılır.

Doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemeye yönelik yapılan uygulamalardan bir diğeri ağaç taşlama pratikleridir. Mersin’de hamile kadın, alıç ağacına yedi adet taş atarsa doğacak çocuğun erkek olacağına inanılır (Bali, 2015: 179). Bu uygulamada taş, arzu edilen cinsiyetin yaratılmasına yönelik niyetin somutlaşmış bir hali olarak görülür. Ağacın ritüellerdeki merkezi rolü ise Anadolu’da ağaç kültünün devamlılığına işaret eder. Özellikle alıç ağacının kullanılması dikkat çekicidir. Alıcın geleneksel tıpta düşük önleyici olarak kullanılması, ağacın üreme sürecindeki koruyucu rolünün bu pratiğe aktarıldığını gösterir. Bu ağaca taş atmak, biyolojik belirsizliği (fetusün cinsiyeti) sembolik bir eylemle kontrol

altına alma arzusunun yansımasıdır. Bu bağlamda ağaç taşıma eylemi, insanın dileğini ilahi iradeye ulaştırma yolu olarak yorumlanabilir. Manisa’da da benzer bir uygulamaya rastlanır. Manisa’nın Selendi ilçesinde hamile kadınlar doğacak çocuklarının erkek olması için “*Armudu taşıdım oğlana başladım.*” diyerek armut ağacına taş atarlar (Acar, 2018: 28). Mersin’deki uygulamadan farklı olarak “*Armudu taşıdım oğlana başladım.*” ifadesi, eril arzusunun fonetik kodlarla doğaya aktarılmasını sağlar. Ritüel dildeki kafiye (taşıdım / başladım), sözün yaratıcı gücüne olan inancı yansıtır. Bu ikili ses benzerliği, ritüelin etkinliğini artıran bir büyü formülü işlevi görür.

Hamilelik dönemine özgü inanış ve uygulamalar, taşın sembolik ve işlevsel rolünü ortaya koyan zengin bir çeşitlilik sergilemektedir. Taş, bu süreçte koruyucu, aktarıcı ve dönüştürücü bir araç olarak karşımıza çıkmıştır. Bu pratiklerde taşın kullanımı, hamilelik sürecinde kadın bedeninin ve doğacak çocuğun korunmasına yönelik bir güvence arayışını yansıtmaktadır. Bunun yanında doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemede bir araç olarak kullanıldığı da görülmüştür.

1.1.1.3. Doğum Sırasında Anne ve Çocuğa Yönelik Uygulamalarda Taş

Doğum, insan yaşamının en önemli geçiş ritüellerinden biri olarak kültürel ve sosyal bağlamda derin anlamlar taşır. Anadolu halk kültüründe doğum süreci, biyolojik bir olay olmasının yanında kutsal ve sembolik bir dönüşüm olarak da algılanır. Bu süreçte annenin zorluk çekmeden doğumu gerçekleştirmesi ve çocuğun sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi için çeşitli halk inanış ve uygulamaları geliştirilir. Bu uygulamalar, doğum sürecinin fiziksel ve metafizik tehlikelerden korunarak tamamlanmasını amaçlar. Ritüellerde taş gibi doğal unsurlar sıklıkla kullanılarak koruyucu, arındırıcı ve bereket getirici işlevler yüklenir.

Hakkâri’de doğumda zorlanan kadınlar için müezzine ezan okutulur. Doğum yapan kadının feraha kavuşması için okutulan bu ezana “Ezan-ı Ferah” adı verilir. Ezan-ı Ferah okunduktan sonra caminin çatısındaki yuvarlak taş dik konuma getirilir. Bu taşı gören cemaat doğum yapmakta zorlanan kadın için dua eder (Kalafat, 2010: 260-261). Hakkâri’deki bu uygulama, doğumun kolaylaşması için dua edilmesinin istendiği bir çağrı niteliğindedir. Bu uygulama Dede Korkut boylarındaki, çocuğu olmayanlar için beylerin el açıp dua ettiği alkış (kutlu dua) geleneğiyle de paralellik gösterir. Bir ağzı dualının alkışı Tanrı katında kabul edilirse doğumun kolaylaşacağına inanılır. Caminin çatısına dikilen yuvarlak taş da duaların yoğunlaşacağı bir axis mundi (dünyanın ekseni) işlevi görerek,

kutsal mekânın enerjisini somut bir nesne üzerinden kadın bedenine yönlendirme amacı taşır.

Doğumun kolay geçmesi için yapılan bir diğer uygulama Mersin’de görülür. Mersin’de doğum sırasında kadının avucuna bir taş koyularak doğumun kolaylaşması amaçlanır (Bali, 2015: 418). Doğumun kolaylaşması için kullanılan bu taşın adı Gevrekzâde Hasan Efendi’nin *Netîcetü’l-Fikriyye* adlı eserinde “hacerü’l ukab” (Kartal Taşı) olarak geçer (Gevrekzâde Hasan Efendi, 2019: 107). Taşın avuca yerleştirilmesi, maddenin dayanıklılık niteliğinin kadının bedenine aktarıldığı inanişına dayanır. Başka bir deyişle temas büyüsü ilkesi çerçevesinde, nesnenin gücünün doğrudan emilimi fikrini içerir. Taşın sıkılması, acıyı yönlendirmek için somut bir odak noktası işlevi görerek zihinsel konsantrasyonu artırır. Bu uygulama taşın sabit ve sarsılmaz yapısı sayesinde, doğumun tamamlanması hedefine yönelik bir temenniye cisimleştirir.

Artvin’de ise kadının kolay doğum yapması için ocağın üzerinden taş düşürülür (Kumartaşlıoğlu, 2012: 331). Bu uygulamada taşın düşürülmesi, benzetme büyüsü ilkesiyle uyumlu şekilde, taşın düşüş hareketinin bedensel bir açılmayı tetikleyeceği inanişını temsil eder. Taşın düşüşü, doğum kanalındaki tıkanıklığın fiziksel bir eylemle aşılabacağı metaforunu taşır. Taşın yere değmesi, sürecin sonlanma anına dair sembolik bir öngörü sunar. Bunun yanında ocağın kültürel anlamı, aile birliği ve sürekliliğin merkezi olmasıyla ilişkilidir. Ocağın fiziksel bütünlüğünün geçici olarak bozulması, doğumun tamamlanmasıyla yeniden inşa edilecek bir düzeni kurgular.

Afyonkarahisar’ın Sultandağı ilçesinde doğum sırasındaki sancı az olsun diye kadının başının üzerinde iki taş birbirine vurularak kırılır (Topal, 2020: 153). İki taşın birbirine vurularak kırılması, doğum kanalının açılma sürecini tetikleyeceği inanişına dayanır. Taşın kullanılması, dayanıklılık ve direnç imgesiyle ilişkilidir. Kırılma anı, maddenin sertliğinin aşılabilir olduğunu göstererek, kadına psikolojik bir motivasyon sağlar. Taşların çarpışma anındaki kırılması, benzetme büyüsü ilkesiyle uyumlu şekilde, dışarıdaki fiziksel değişimin içerideki bedensel değişimi yönlendireceği varsayımını taşır. İki taş, anne ile çocuk veya engel ile çözüm gibi karşıtlıkların bir arada varoluşunu temsil eder. Kırılma eylemi, çatışmanın sonlanarak yeni bir bütünlüğün ortaya çıkışını (doğum) simgeler.

Anadolu’da doğum sırasında taşlarla ilişkili dikkat çekici bir kaçınma inanişi da mevcuttur. Özellikle değerli taşlarla bezenmiş mücevherlerin, doğum anında kadının üzerinde bulunması halinde doğum sürecinin zorlaşacağına yönelik bir kanaat vardır (Dinçer

Bahadır, 2017: 198). Bu inanişa göre taşların yoğun enerjisi, doğal olması gereken fizyolojik sürece müdahale ederek kasılmaları düzensizleştirebilir, sancıları artırabilir veya doğumu geciktirebilir. Dolayısıyla anne adayları, güvenli ve sorunsuz bir doğum için bu tür mücevheratı üzerlerinden çıkarmaya özen gösterir. Bu inaniş, taşların doğum öncesi ritüellerdeki olumlu ve koruyucu kullanımının aksine, doğum anındaki potansiyel zararlarına işaret eden ilginç bir kültürel kısıtlamayı yansıtır.

Doğumdan sonra kanamanın azaltılması için taşın kullanıldığı uygulamalar da vardır. Artvin Murgul’da “Kan Taşı” olarak bilinen ve içinde bir hayvan ruhu barındığı düşünülen taş, bu pratiklerin en çarpıcı örneklerindendir. İçinde hayvan olduğu düşünülen iki kan taşının aynı ortamda bulundurulması uygun görülmez. Aksi takdirde taşların içindeki hayvanların birbirini görüp öleceği düşünülür. Doğum yapan kadınlara takılan bu taşın, kanamayı azaltarak bedeni sıhhate kavuşturduğuna inanılır (Çelikarslan, 2018: 243). Taşların içinde koruyucu bir ruhun bulunduğu düşüncesi, eski Türk kültüründeki yer-su iyeleri inancını yansıtır. Nitekim taşın içindeki bu koruyucu ruhun, kadının bedenini sıhhate kavuşturacağına duyulan inaniş bu anlayışın bir yansımasını gösterir.

Adana’da kadın tek başına doğum yapar ve göbek kordonunu taşla keserse çocuğun korkusuz ve yiğit olacağına inanılır (Şenesen, 2015: 145). Bu uygulama maddi imkânların yetersiz olduğu dönemlerde veya bıçak veya makas gibi nesnelere ulaşamadığı durumlarda, taşın bu nesnelerin yerine kullanıldığını göstermektedir. Kordonun taşla kesilmesi, maddenin niteliklerinin insana aktarımına dayanan arkaik bir inaniş da yansıtır. Taşın keskinliği ve dayanıklılığı, çocuğun yiğitlik vasfıyla özdeşleştirilerek, bu niteliklerin bedensel temas yoluyla aktarılacağı varsayımını besler. Temas büyüsi niteliğindeki bu pratik, taşın göbek bağına fiziksel temasıyla maddenin sembolik özelliklerinin çocuğa geçişini sağlar.

Doğum sırasında anne ve çocuğun korunmasına yönelik geliştirilen inaniş ve uygulamalar, taşın sembolik ve işlevsel rolünü ortaya koymaktadır. Bu uygulamalar, taşın doğum sürecinde bir koruyucu, dönüştürücü ve aktarıcı unsur olarak kullanıldığını göstermiştir. Taşın dayanıklılığı, keskinliği ve sabitliği, anne ve çocuğun karşılaşabileceği tehlikelere karşı bir kalkan işlevi görmüştür.

1.1.1.4. Doğum Sonrası Anne ve Çocuğa Yönelik Uygulamalarda Taş

Anadolu halk kültüründe doğum sonrası dönem, anne ve yenidoğanın fiziksel ve metafizik tehlikelere karşı korunmasını amaçlayan zengin bir ritüel ve inanişlar bütünüyle

çevrelenmiştir. Bu süreçte uygulanan pratikler, kültürel ve ruhsal bir geçiş evresi olarak ele alınmıştır. Kırklama ritüelleri, plasenta gömme, süt arttırma çabaları, diş çıkarma kutlamaları, yürüme gecikmesine yönelik tedbirler ve doğum sonrası kapı taşlama gibi uygulamalar anne ve çocuğun sağlığını korumanın yanında, toplumsal dayanışmayı pekiştirmeyi de hedeflemektedir. Bu ritüellerde taş, su, bitki ve hayvan gibi doğal unsurlar, sembolik anlamlarla yüklenerek koruyucu, arındırıcı ve bereket getirici işlevler üstlenmiştir. Aynı zamanda sayıların kutsallığı ve mekânların ritüelistik kullanımı, bu uygulamaların temelini oluşturmaktadır. Bu inanış ve pratikler, Anadolu insanının yaşam döngüsüne dair metaforik anlamlandırmaları yansıtmaktadır.

Türk kültüründe anne ve yenidoğanı kapsayan kırklama ritüelleri, yaşam döngüsünün en önemli geçiş ritüelleri arasında yer alır. Bu uygulamalar, lohusa ve bebeği kirli statüden arındırarak fiziksel ve metafizik tehditlere (alkarısı, nazar, kötü ruhlar) karşı koruma sağlamak üzere tasarlanmıştır. 40 günlük izolasyon süreci, anne ve çocuğun toplumsal alandan uzaklaştırılmasını amaçlar. Bu sürenin sonunda gerçekleşen arınma törenleri, zamanın döngüsel olarak yeniden başladığını ve biyolojik-metafizik sınırların aşıldığını simgeler. 40 sayısı, Türk inanç sisteminde ataların koruyuculuğu, tamamlanma ve yeniden doğuş kavramlarıyla ilişkilendirilir. Ritüellerde kullanılan 40 taşın suya atılması, her bir taşın bir günü sembolize etmesiyle bu döngüsel sürecin tamamlandığına işaret eder. Bu pratikler, suyun arındırıcı gücü ile taşın sağlamlık sembolizmini birleştirerek, anne ve çocuğun gelecek tehlikelere karşı taş gibi dirençli olmasını hedefler. Kırklama ritüellerinde taş kullanımı, Anadolu'nun farklı bölgelerinde koruma, arınma, bereket ve toplumsal bütünleşme işlevleriyle şekillenen bir sembolizm barındırır. Taşların seçimi, hazırlanışı ve bertarafı, bölgesel inanış sistemlerinin doğa, kutsallık ve insan bedeni arasında kurduğu bağları ortaya koyar.

Kırklama uygulamasının hazırlık aşamasında kullanılacak taşların ve nesnelerin seçimi önemlidir. Çukurova Bölgesi'nde kırklama suyuna taşlarla beraber altın/gümüş eklenmesi, kötülöklere karşı gösterilen direnci ve maddi refahın sembolik aktarımını vurgular. Benzer şekilde Adana, Malatya ve Van'da keseye konan taşların yanına buğday eklenmesi, bereketin bedensel ve ruhsal düzeyde pekiştirilmesini amaçlar (Şenesen, 2015: 173; Özdemir, 2022: 99; Kurt, 2012: 72; Şevli, 2023: 101). Taşların bitkisel ve tarımsal unsurlarla kombinasyonu, üretkenlik ve yaşam döngüsünün devamlılığına işaret eder. Gaziantep'te (Avcı, 2015: 260), gül yapraklarıyla desteklenen taş kullanımı ise koku yoluyla arınma ve estetik kaygıların ritüele yansımalarıdır.

Kırklamada kullanılan taşların kaynağı, ritüelin işlevini belirlemekte önemlidir. Erzurum ve Tekirdağ'da akarsu kenarından alınan taşlarının kullanımı, doğanın canlandırıcı gücüne ve suyun arındırıcılığına duyulan güvene atıfta bulunur (Akdağ, 2023: 58; Bali, 2015: 204). Erzurum'da (Akdağ, 2023: 58) Alevi dedesinin taşları okuması, dini otoritenin ritüel üzerindeki denetimini ortaya koyarken, Çanakkale'de (Meriç, 2019: 84) cami bahçesinden seçilen taşlar ise dini kurumların toplumsal ritüellerdeki merkezi rolünü vurgular.

Kırklamada kullanılan taşların bertaraf yöntemleri, taşların taşıdığı negatif enerjinin uzaklaştırılması ile doğrudan ilişkilidir. Mersin'de (Bali, 2015: 206) taşların sokağa atılması, lohusa ve yenidoğandan taşa aktarılan negatif enerjinin evden uzaklaştırılmasını amaçlar. Buna karşın Burdur'da (Durgut, 2022: 42), taşların dereye atılması kirliliğin doğaya iadesi mantığına dayanır. Çukurova'daki (Doğaner, 2013: 158), gömme eylemi ise kötülüklerin toprağa hapsedilmesi anlamını taşır.

Anadolu'nun çoğu bölgesinde kırklama uygulamaları birbiriyle benzerlik gösterirken özellikle Muğla ve Alanya'daki uygulamalar dikkat çekicidir. Muğla'da kırklama işlemi, 41 taşın köklü bir kayadan kırılmasıyla başlar (Büyükokutan, 2012: 277-278). Taşlardan birinin batıya fırlatılarak azat edilmesi, kötü enerjinin bedenden uzaklaştırılması anlamı taşır. Annenin yüzüğüyle sarılan mendile 40 taşla birlikte zeytin yaprağı (bereket), nar yaprağı (sağlık), defne (arındırma), kekik (koruma), adaçayı (şifa) ve mersin (temizlik) gibi bitkiler eklenir. Bu kombinasyon, halk tıbbı ile arkaik inançların sentezini gösterir. Suya atılan taş, bebeğin fiziksel dayanıklılığını, delikli gümüş para ise nazara karşı metalik koruma sağlamayı amaçlar. 20. 30. ve 40. günlerde tekrarlanan yıkanma, zamanın kademeli arınmayla eşleştirildiğini vurgular. 40. gün sonunda İhlas suresiyle kutsanan suyun eşyalara serpilmesi, İslamî motiflerin ritüele entegre edildiğini kanıtlar. Uygulamanın sonunda taşların akarsuya bırakılması kirliliğin doğaya iadesini ve kötü enerjinin bedenden uzaklaştırılmasını simgeler. “*Kırkım çıktı, kırk benden çıktı.*” gibi formel ifadeler, geçiş sürecinin tamamlandığını ilan eder.

Alanya Yenice Mahallesi'ndeki kırklama ritüeli ise çok katmanlı yapısı ile dikkat çeker (Ünal, 2021: 112). Bu uygulamada kırklanacak çocuk ilk olarak delikli taştan üç kez geçirilir. Bu eylem, taşın arınma portalı işlevi gördüğü inancını yansıtır. Delik, kötü enerjilerin süzülmesi için kullanılan bir materyaldir. Delikli taşa giderken ve dönerken farklı yollar tercih edilir. Gidiş ve dönüşte farklı yönlerin seçilmesi, kötücül varlıklara çocuğun izini kaybettirme amacı taşır. Delikli taştan geçirildikten sonra çocuk dört yol ağzına

getirilir. Ritüel mekânı olarak dört yol ağzının seçilmesi Arnold Van Gennep'in geçiş ritleri teorisiyle örtüşür (2022: 23-51). Yol ağzı, toplumsal düzenin sınırları dışında kalan ve bu nedenle tehlikeyle korumanın iç içe geçtiği bir eşik alanıdır. Burada hazırlanan ılık su, ritüelin arındırıcı etkisini simgeler. Su, elek yardımıyla süzülerek yenidoğanın üzerine dökülür. Bu işlemin amacı kötü enerjilerin elek yardımıyla süzülerek arınmayı sağlamasıdır. Eleğin içerisine koyulan kırk taş, gök boncuk, hayvan kemikleri ve çam pürü arınmanın etkisini artırmayı amaçlar. Kırk İhlas okunmuş taşlar, taşın sağlamlığının yanına İslamî bir kutsallık eklenerek koruyuculuğun artmasını sağlar. Gök boncuklar, nazarı uzaklaştıran bir motif olarak kullanılır. Hayvan kemikleri, kemiklerin yaşam gücü taşıdığına dair arkaik inançlarla bağlantılıdır. Çam pürü, Anadolu'da kötü ruhları uzaklaştıran arındırıcı ve tılsımlı bir bitki olarak bilinir. Kırklama işlemi sırasında yenidoğanın iç çamaşırı ters giydirilir. Ters giysi, kimliği belirsizleştirerek kötü niyetli varlıkların hedef şaşırmasını sağlar. Kemikler üzerine oturtma eylemi, atalar kültü ile ilişkilendirilebilir. Kemiklerin yaşam-ölüm döngüsünü temsil etmesi, çocuğun ataların bilgeliği ve korumasıyla çevrelenmesi amacını taşır. Bu ritüel, mekânın işlevi ve nesnelerin aktif katılımıyla alkış, nazar ve kötü ruhların enerjisinden arınmayı temsil eden bir temizlik süreci olarak görülür.

Anadolu halk kültüründe iki lohusanın karşılaşması, "kırkların karışması" olarak adlandırılan bir tabudur. Böyle bir durumda kadınların ve bebeklerin manevi bir tehlikeye maruz kalacağına inanılır. Bu inanışa göre 40 günlük lohusalık dönemi, anne ve bebeğin fiziksel ve ruhsal açıdan kırılgan olduğu bir evredir. İki lohusanın bu süreçte temas etmesi, nazar gibi olumsuz enerjilerin çatışması veya kirin aktarımı yoluyla bebeklerde hastalık, gelişim geriliği veya ölüme kadar varan sonuçlara neden olabileceği düşünülür. Bu nedenle, karşılaşma durumunda ritüel koruma mekanizmaları devreye sokulur. Anadolu'da yapılan bazı uygulamalarda (Çetin, 2021: 151), iki lohusanın para veya yerden alınan taşları değiş tokuş ederek arkalarına atması, kötü enerjinin nesnelere aktarılıp fiziksel olarak uzaklaştırılmasını hedefler. Burada para ve taş, kültürel kodlarla yüklü geçiş nesneleri olarak işlev görür. Taşların atılması, tehlikenin toprağa veya belirsiz bir mekâna geri gönderilmesi anlamını taşır. Çanakkale Bayramiç'te de benzer şekilde taş değişimi yapılır (Meriç, 2019: 84). Ancak buradaki vurgu, kırkların karışmasını önlemekten ziyade simgesel bir denge kurmaya yöneliktir. Taşların değişimi, iki lohusanın enerjilerinin eşitlenmesi ve korumanın sağlanması olarak yorumlanabilir. Aydın Yılmazköy'deki uygulama (Duman, 2019: 67) ise daha karmaşık bir ritüel içerir. Lohusanın değirmen taşına bebek bezini koyması ve taşın etrafında dönmesi, döngüsel hareketlerle kırkın olumsuz etkisini kırmayı amaçlar. Değirmen

taşı, üretim ve dönüşümün simgesi olarak, kirliliği öğütme işlevi üstlenir. Arkaya bakmadan uzaklaşma, geçmişle bağı kesme ve ritüel tamamlanıncaya kadar tabuyu sürdürme mantığına dayanır.

Doğum sonrası yapılan uygulamalardan bir diğeri tekrar çocuk sahibi olmak istemeyen kadınların plasenta gömme pratikleridir. Plasenta gömme pratikleri, Anadolu halk kültüründe doğurganlığın kontrolü, yaşam döngüsünün sembolik yönetimi ve bedenle toprak arasındaki ontolojik bağ üzerine kurulu ritüellerdir. Plasenta, tıbben bir atık olarak görülse de kültürel kodlarda çocuğun ikizi veya ruhsal bağının fiziksel temsili kabul edilir. Bu nedenle plasentanın gömülme biçimi, çocuğun geleceği ve annenin doğurganlık durumuyla doğrudan ilişkilendirilir. Anadolu'daki bazı pratiklerde (Aydın ve Oskay, 2013: 1613), kadının plasentayı toprağa gömdükten sonra üzerine yedi taş koyması, taşların koruyucu gücüne olan inancı yansıtır. Yedi sayısı, Anadolu'da tamamlama, kutsal koruma ve evrensel dengeyi simgeleyen bir motif olarak sıklıkla kullanılır. Gömülen plasentanın üzerine yedi taş konması, sembolik bir bariyer oluşturur ve bu bariyer sayesinde yeni bir gebeliğin önüne geçmek veya doğurganlığı sınırlamak amaçlanır. Trabzon Şalpazarı Çepnilerinde (Yılmaz, 2019: 57), plasentanın meyve ağacı dibine gömülmesi, ağacın büyümesi ile çocuğun gelişimi arasında kurulan ilişkiyi gösterir. Plasentanın üzerine bırakılan üç taş ise üç yıl boyunca yeni bir gebeliği önleme niyetini ortaya koyar. Üç sayısı, tamamlanmış bir döngüyü ve sınırlamayı aynı anda temsil eder.

Yeni doğum yapmış kadının sütünün arttırılması için yapılan pratikler de bu bölümde üzerinde durulması gereken uygulamalardandır. Anadolu'da emzirme dönemindeki annenin sütünün arttırılması, doğal nesnelerin sembolik gücüne dayanan bir dizi inanışla şekillenir. Sütün azalması veya kesilmesi, bedenin kutsal işlevindeki bir aksama olarak görülür. Bu durum, annenin toplumsal rolünü ve çocuğun yaşam hakkını tehdit etmektedir. Bu durumun önüne geçmek için pratiklerde “süt taşı” adı verilen ve rengi sayesinde sütü andıran beyaz taş kullanımı öne çıkar. Mersin'de (Bali, 2015: 194, 418), incir ağacına taş atma, süt taşı takma ve yastık altına taş koyma gibi uygulamalar, bitki ve taşların üretkenlikle ilişkilendirilen enerjisini kullanır. İncir ağacı, antik dönemden beri bereket sembolü olarak bilinir. Taş atma eylemi, ağacın verimliliğini annenin bedenine aktarma mantığı taşır. Beyaz süt taşı ise rengiyle saflığı ve sütün beyazlığını taklit ederek bir benzetme büyüsü işlevi görür. Gaziantep'te (Avcı, 2015: 254), beyaz süt taşının boyuna takılması da benzer şekilde taşın rengiyle sütün beyazlığını taklit etme amacı taşır. Artvin'de (Saltaş Korkmaz, 2024: 163; Çelikarslan, 2018: 243), süt taşının annenin eteğine veya kıyafetine asılması, taşın

bedenle temasını artırarak etki gücünü pekiştirir. Burada taş, statik bir nesne olmaktan çok, aktif bir enerji kaynağı gibi ele alınır.

Doğumdan sonraki süreçte çocuğa yönelik yapılan uygulamalardan bir diğeri de çocuğun ilk dişini çıkardığında yapılan pratiklerdir. Anadolu halk kültüründe çocuğun ilk dişinin çıkması, büyüme sürecinin kritik bir eşiği olarak kabul edilir. Bu dönemde gerçekleştirilen ritüeller, diş sağlığının korunması, gelecekteki fiziksel dayanıklılık ve doğal unsurlarla bağ kurma amacını taşır. İlk dişin düşmesi veya çıkması, bedensel bir değişimden öte, çocuğun toplumsal varlığının pekiştirildiği ve kolektif korumanın devreye sokulduğu bir an olarak görülür. Bu pratiklerde taş, bitki ve hayvan imgeleri, dayanıklılık ve sağlık sembolleri olarak kullanılır. Mersin’de (Bali, 2015: 218), düşen ilk dişin beyaz bir beze sarılarak kutsal bir taşın altına gömülmesi, eski Türk kültüründeki yer-su iyelerine sunulan kansasız kurbanları anımsatır. Bu bağlamda çocuğun ilk dişinin, kutsalın himayesine emanet edildiği düşünülür. Yapılan uygulama sırasında söylenen “*Ak koyun dişi gibi ak bit, köpek dişi gibi sık bit, köklü taş gibi köklü bit.*” sözüyle hayvanların güçlü diş yapısı taklit edilirken, taşın sertliğinin vurgulanmasıyla çocuğun yeni dişinin sağlam ve kalıcı olması için dilekte bulunulur. Çukurova Yörüklerinde (Doğaner, 2013: 162), çakıl taşıyla dişe üç kez dokunma ve “taştan diş” sözünün tekrarlanması, üç sayısının kutsallığına ve taşın sertlik niteliğinin dişe aktarılacağına olan inancıya dayanır. Burada ritüel, temas büyüsü (taşın dişe değdirilmesi) ve sözlü büyünün (taştan diş) birleşimiyle gerçekleşir. Bu uygulamaların ortak özelliği, taşın dayanıklılığı ve sertliğiyle sembolik bir materyal olarak kullanılmasıdır.

Anadolu halk kültüründe çocuğun yürümesinin gecikmesi, bedensel bir eksiklikten ziyade metafizik bir engel olarak algılanır. Bu durum, ritüel aracılığıyla doğal ve sembolik güçlerin devreye sokulmasını gerektiren bir tedavi sürecini tetikler. Taş, demir ve delikli kaya gibi unsurlar, dayanıklılık, koruma ve dönüşüm sembolleri olarak kullanılarak çocuğun fiziksel ve ruhsal açıdan güçlendirilmesi hedeflenir. Giresun’daki uygulamada (Avcıoğlu, 2022: 228), büyük bir taşa at nalı çakılıp çocuğun bu taş etrafında üç kez döndürülmesi, demirin koruyucu gücü ile taşın sabitliğinin birleşimine dayanır. At nalı, şans ve kötülüklerden korunma sembolü olarak ritüel pratiklerde sıklıkla kullanılır. Taşın etrafında üç tur atılması, kutsal sayıların tamamlayıcı etkisini ve döngüsel hareketle enerjinin aktarımını sağlar. Bu ritüel, çocuğun taş kadar sağlam basması dileğini fiziksel bir eyleme dönüştürür. Isparta Eğirdir’de (Arslan, 2022: 57), yürümesi geciken çocuğu delikli taştan geçirme pratiği, arınma ve yeniden doğuş temasını öne çıkarır. Delikli taşlar, Anadolu’da kült taşları olarak bilinir ve delik şifa veya koruma amaçlı kullanılır. Çocuğun delikten

geçirilmesi, metafizik engellerin fiziksel bir nesneyle temizlenmesi mantığına dayanır. Bu eylem, bedenin dar bir aralıktan geçirilerek sıkıntıların sıyrılması ve yeni bir başlangıç yapılması olarak yorumlanır.

Anadolu halk kültüründe çocuğun doğumu, kapı veya ev taşlama pratikleri vasıtasıyla toplum tarafından kutlanır. Doğum sonrası kapı taşlama pratikleri, görünürde bir cezalandırma veya tehdit gibi algılansa da aslında şakacı bir kutlama biçimi ve dayanışma mekanizması olarak işlev görür. Bu uygulamalar, yeni doğanın topluma kabulünü sembolize ederken, aynı zamanda aile ile komşular arasındaki sosyal bağları pekiştirmeyi amaçlar. Taşlama eylemi, mutluluğun sert bir dışavurumu olarak yorumlanabilir. Nitekim taşlar, bereketin paylaşılması talebini ve aileye düşen sosyal yükümlülükleri hatırlatır. Adana’da (Avcı, 2015: 232), erkek çocuğun doğumu özelinde gerçekleştirilen ev taşlama, cinsiyet temelli toplumsal değerleri yansıtır. Komşuların “*Evini taşılayın, oğlu oldu.*” demesi, erkek evladın geleneksel olarak yüklenen ekonomik/toplumsal rolüne vurgu yapar. Ailenin “*Cezamız neyse çekelim.*” diyerek çerez veya tatlı dağıtması, sevincin ve mutluluğun bir ifadesidir. Gaziantep’teki kapı taşlama (Avcı, 2015: 250; Bali, 2015: 191) ise cinsiyet ayrımı gözetmeksizin tüm doğumlarda uygulanır. Kapıya taşla vurma, haberin duyulmasıyla tetiklenen bir kutlama alarmıdır. Ailenin para, şeker dağıtması veya ziyafet sözü vermesi, ritüelin tamamlayıcı unsuru olarak toplumsal mutabakatı sağlar. Buradaki taş sesleri, yeni yaşamın habercisi olduğu kadar, aileye sosyal borcunu hatırlatan bir uyarıdır.

Anadolu halk kültüründe doğum sonrası dönemde görülen bu inanış ve uygulamalar, taşın sembolik ve işlevsel kullanımıyla dikkat çekmektedir. Taş, bu süreçte arınmanın, korumanın ve bereketin taşıyıcısı olarak kabul edilmiştir. Kırklama ritüellerinde suya atılan taşlar, plasenta gömme pratiklerinde kullanılan yedi taş, süt arttırma amaçlı kullanılan beyaz taşlar veya yürüme gecikmesinde delikli taşlarla yapılan uygulamalar, taşın kültürel kodlardaki yansımasını göstermektedir. Taşın sertliği, dayanıklılığı ve doğal kökeni, onu koruyucu bir tılsım ve kötü enerjileri emen bir araç haline getirmiştir. Aynı zamanda, taşın seçimi, hazırlanışı ve bertarafı, bölgesel inanış sistemlerinin doğayla kurduğu derin bağı yansıtmaktadır.

1.1.2. Evlenmeye Bağlı Tören ve Uygulamalarda Taş

1.1.2.1. Evlilik Öncesindeki Uygulamalarda Taş

Evlilik, iki bireyin birleşmesi ile ailelerin, akrabalık bağlarının ve toplumsal değerlerin yeniden şekillendiği kapsamlı bir süreçtir. Bu süreç, evlilik öncesi dönemden

başlayarak nişan, düğün ve sonrasını kapsayan bir dizi ritüel ve inanışla örülüdür. Özellikle evlilik öncesi dönemde kismet açma pratikleri ve kız isteme törenleri, toplumun evliliğe bakışını ve beklentilerini yansıtan önemli adımlardır. Bu aşamalarda doğal unsurlar, özellikle de taş, derin sembolik anlamlarla donatılarak kullanılmaktadır. Kismet açma ritüellerinde kutsal mekânlarla ilişkilendirilerek manevi bir aracıya dönüşen taş, kız isteme törenlerinde sözün bağlayıcılığıyla pekiştirilerek kullanılmıştır. Taş, sağlamlığı ve kalıcılığıyla evlilik bağının güçlü olması arzusunu temsil etmektedir. Aynı zamanda niyetin ciddiyetini, kabul veya ret gibi duygusal mesajları iletme işlevi de görmektedir.

Ordu'nun Kumru ilçesindeki Karamehmet Yaylası'nda bulunan "Sarıkaya", bölge halkı için dini ve kültürel anlamlar taşıyan önemli bir mekândır. Yerel inanışa göre, bu kaya Peygamberimizin atıyla birlikte gelip üzerine bastığı ve ayak izlerini bıraktığı kutsal bir yer olarak kabul edilir. Bu ayak izleri, kayanın özel statüsünü pekiştiren somut bir kanıt olarak görülmekte ve yöre sakinleri tarafından büyük bir saygıyla korunmaktadır. Kayanın en dikkat çekici özelliği, üzerindeki belirli taşların kına yakma etkisi göstermesidir. Yöre halkı, bu taşları el içine sürerek doğal yollarla kına yakma işlemi gerçekleştirir. Özellikle evlenmek isteyen genç kızlar, bu kutsal mekânı ziyaret ederek kendilerine özgü ritüeller gerçekleştirirler. Kayanın önünde ellerine bu özel taşlarla kına yakan gençler sevdiklerine kavuşmayı dilerler (Gürgentepe, 2019: 29). Bu inanış, kayanın ve taşların sahip olduğuna inanılan manevi güce dayanmaktadır. Ritüelin temelinde, kutsal kabul edilen bir mekânın enerjisinden faydalanarak kişisel dileklerin gerçekleşeceğine dair derin bir inanış yatmaktadır.

Sivas'ta bulunan Ahmet Turan Gazi yatırında da benzer bir uygulamaya rastlanır. Bu yatırın yakınında, Ahmet Turan Gazi'nin atının ayak izi olduğuna inanılan bir kaya bulunmaktadır. Evlenmek veya çocuk sahibi olmak isteyen kişiler Ahmet Turan Gazi yatırını ve kayayı ziyaret ederek dilek dilerler (Bütüner, 2022: 196). Bu uygulama, halk kültüründe manevi destek arayışının önemli bir yansımasıdır. Halk arasında kutsal kabul edilen bu mekân dileklerin iletilmesinde bir aracı olarak görülmüştür.



Resim 1.6. Ahmet Turan Gazi'nin atının ayak izi olduğuna inanılan kaya (Bütüner, 2022: 196).

İzmir'in Konak ilçesinde yer alan Şeyh Mustafa Efendi Türbesi de özellikle evlenmek isteyen gençler için önemli bir ziyaretgah niteliği taşımaktadır. Türbenin köşesinde bulunan özel bir taş, ziyaretçiler tarafından kismet açma ritüellerinin merkezinde yer almaktadır. Uygulamaya göre ziyaretçiler bu taşın üzerine çıkarak 3 İhlas, 1 Fatıha, Felak ve Nas surelerini okuyup içtenlikle dileklerini dile getirirler. Ritüelin en dikkat çekici yönü, taşın hareket etmesiyle ilgili inanıştır. Eğer dilek sırasında taş dönerse, bu durum dileğin kabul olacağına yorumlanmaktadır (Güzey, 2020: 349). Taşın dönme hareketi, doğaüstü bir işaret olarak yorumlanmakta ve dileğin kabul edileceğine dair bir belirti sayılmaktadır. Bu durum, cansız bir nesnenin hareketinin insan kaderine etki edebileceği inancını yansıtır. Taşın üzerinde surelerin okunması, onu dini bir obje haline getirerek kutsal ile dünyevi arasında bir köprü işlevi görmesini sağlar.

Safranbolu'nun Dere köyünde bulunan "Emzikli Kaya", özellikle Hıdırellez döneminde yoğun ilgi gören ve evlenme arzusu taşıyan gençlerin sıklıkla ziyaret ettiği bir kutsal mekândır. Bu kayanın en belirgin özelliği, üzerinden su damlalarının aktığı aşağı doğru sarkmış taşlardan oluşmasıdır. Yöre halkı, bu taşların dilekleri gerçekleştirme gücüne sahip olduğuna inanır. Ritüel, gençlerin sevdikleriyle kavuşma arzusuyla bu kayayı ziyaret etmeleri ve su damlalarının aktığı taşlara iplik, bez parçası veya çul gibi nesneler bağlamaları şeklinde gerçekleşir (Mazıcı, 2012: 77). Özellikle Hıdırellez gibi bereket ve yenilenme zamanlarında yapılan bu ziyaretler, mevsimsel döngülerle kişisel arzuların kesiştiği anlamlı bir pratik olarak karşımıza çıkar. Emzikli Kaya'nın bu özelliği, bölgede yaşayan insanların doğayla kurduğu manevi ilişkiyi ve kutsal mekânlara atfettikleri gücü yansıtır.

Bu uygulamalar haricinde Anadolu'nun farklı yörelerinde taşların kullanımı üzerinden şekillenen birbirinden farklı kismet açma ritüelleri vardır. Kars'ın Sarıkamış ilçesinde, birbirini seven ancak kavuşamayan iki genç, aynı anda bir dereye taş atarak evleneceklerine inanır (Saltaş Korkmaz, 2024: 85). Bu ritüel, taşın suyla buluşmasının birleşmeyi simgelediği kolektif bir inanişaya dayanır. Gaziantep'in Karkamış ilçesinde ise kızlar, kismetlerinin açılması için kayalara taş yapıştırma geleneğini sürdürür (Avcı, 2015: 284). Bu uygulamada taşın kayaya tutunması, dileğin gerçekleşeceği umudunu pekiştirir. Gaziantep'te türbe duvarına taş yapıştırma geleneği de benzer şekilde, taşın yapışmasının dileğin tutacağına dair bir metafor olarak kullanıldığını gösterir (Yıldız, 2023, s. 127). Kars'ta bir başka uygulamada gençler, şehitliğe taş bırakarak kismetlerinin açılmasını dilerler (Saltaş Korkmaz, 2024: 86). Ordu'da gerçekleştirilen bir başka ritüelde, taşın üzerine sevilen kişinin ismi yazılarak sobaya atılır. Taşın ateşte harlandığı her gün, karşı tarafın

sevgisinin artacağına inanılır (Engin, 2019: 51). Bu uygulama, ateşin dönüştürücü gücü ile taşın dayanıklılığını birleştiren bir büyü niteliği taşır. Zonguldak'ta ise Kız Mezarı'ndaki delikli taşa asılan renkli bezler ve yüzükler, evlenme arzusunun renkli ve kişisel bir ifadesidir (Günaydın, 2019: 247). Taşın delikli yapısı, dileklerin iletilmesinde bir geçiş noktası olarak algılanır. Bu uygulamaların ortak noktası, taşın fiziksel özelliklerinin sembolik anlamlarla birleştirilerek kullanılmasıdır.

Kısmet açma ritüellerinde olduğu gibi kız isteme törenlerinde de taşın kullanıldığı farklı uygulamalar vardır. Kız isteme törenlerinde taşın kullanımı, toplumsal inanışların ve evlilik sürecine dair beklentilerin somut bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Taş, sağlamlığı ve kalıcılığıyla evlilik bağının güçlü olması arzusunu simgeler. Farklı yörelerde çeşitli anlamlar kazanarak ritüellerin ayrılmaz bir parçası haline gelir.

Gaziantep'te geçmiş dönemlerde evlerin önünde yer alan “kara mihenk taşı”, toplumsal yaşamda önemli bir sosyal işlev üstlenmiştir. Özellikle evlenme çağındaki genç kızı olan aileler, bu taşı kapının kenarına alarak kızlarının evlilik çağına geldiğini duyurmuşlardır. Dünürcüler de bu taşın üzerine oturarak niyetlerini sembolik bir şekilde ifade etmişlerdir (Yıldız, 2023: 96). Bu uygulama, mihenk taşının toplumsal iletişimde bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Kara mihenk taşı, evlilik sürecinde bir nevi sessiz dil işlevi görür. Dünürcülerin oturma eylemi, saygılı bir yaklaşımın ve niyetin açıkça belirtilmesinin bir yolu olarak kabul edilir. Aynı zamanda bu gelenek, mahremiyet ve nezaket kurallarının toplum içinde nasıl yapılandırıldığının da bir göstergesidir.

Mersin'de ise kız isteme törenleri doğadan ilham alan sembolik bir dil ve davranışlar bütünüyle gerçekleşir. Dünürcülerin “*Biz çalı taşlayıcısıyız, çulumuzu sizin üstünüze silkeceğiz.*” şeklindeki sözleri, aslında derin bir kültürel metafor içerir. Bu ifadede geçen çalı, bölgede yetişen ağaçları temsil eder. Bu ağaçlara yuva yapan kuşlar, taş atıldığında uçarak dağılır. Bu benzetme, evdeki kızın da artık uçma vaktinin geldiği, yani evlenme çağına ulaştığı anlamını taşır. Dünürcülerin bu sözleri, kız evine açık bir şekilde niyet bildirme yöntemidir. Kız tarafı da bu sözleri duyunca durumu anlar ve genellikle “*Gönlü var mı, bir kıza soralım.*” veya “*Babasına, abisine bir danışalım.*” gibi yanıtlarla süreci başlatır (Bali, 2015: 244-245). Bu diyalog, evlilik sürecinin ilk adımını oluştururken aynı zamanda toplumsal nezaket kurallarının da bir yansımasıdır. Bu uygulamada taş, doğrudan fiziksel olarak kullanılmasa da “çalı taşlama” ifadesiyle sembolik bir rol üstlenir. Taşın burada kuşları uçuran, yani değişimi tetikleyen bir araç olarak tasvir edilmesi, evlilik sürecindeki dönüşümü ve geçişi simgeler.

Eskişehir’de kız istemeye gidenler, “*İp gibi dilleri bağlansın, taş kesilsin de kızı vermeyiz demesinler.*” diyerek yanlarında ip ve taş götürürler. İpi düğümleyip taşı da fark ettirmeden kız evine bırakırlar. Bu uygulama sözün bağlayıcılığını ve evlilik sürecinin sağlam temeller üzerine kurulmasını simgeler (Bali, 2015: 242). Burada taş, niyetin ciddiyetini ve kesinliğini vurgulayan bir nesne olarak karşımıza çıkar. Adana’da ise kız istemeye gidenlerin ceplerine taş koymaları, kızın verileceğine dair bir inanışa dayanır (Şenesen, 2015: 217). Gaziantep’te kız, dünürçülerin arkalarından su dökerek geri gelmelerini istediğini, taş atarak gelmelerini istemediğini belirtir (Yıldız, 2023: 139). Taşın burada reddetme veya engelleme işlevi üstlendiği görülür. Bu durum, taşın sadece olumlu niyetleri değil, olumsuz durumları da simgeleyebildiğini göstermektedir. İzmir’in Karaburun ilçesinde ise taş, evlilik sürecinin sağlamlığına dair bir metafor olarak kullanılır. Kız istemeye gidildiğinde “*Bu iş taş gibi olsun.*” denilerek kapıya ağır bir taş konulur. Bu taş, gelin baba evinden çıkana kadar kaldırılmaz, böylece evliliğin kalıcı ve sağlam olması temenni edilir (Ceylan, 2023: 97).

Kısmet açma ve kız isteme törenlerinde taşın bu çok yönlü kullanımı, kültürel kimliğimizin derinliklerine uzanan zengin bir sembolizm barındırmaktadır. Taş, fiziksel nitelikleriyle (sağlamlık, ağırlık, dayanıklılık) toplumsal inanışların (bağlayıcılık, kalıcılık, niyetin ciddiyeti) mükemmel bir uyum içinde birleştiği bir simge olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısmet açma ritüellerinde kutsal mekânlarla ilişkilendirilen taş, manevi bir aracı rolü üstlenerek Ordu’daki Sarıkaya’da kına etkisi yaratan, İzmir’deki Şeyh Mustafa Efendi Türbesi’nde dönen ve Safranbolu’daki Emzikli Kaya’da dilek bağlanan bir nesneye dönüşmüştür. Bu örnekler, taşın bireysel arzularla kutsal olan arasında nasıl bir köprü işlevi gördüğünü ortaya koymuştur. Kız isteme törenlerinde ise taş, toplumsal iletişimin sessiz bir dili olarak algılanmıştır. Eskişehir’de sözün bağlayıcılığını pekiştiren, Adana’da kabulü garanti eden, Gaziantep’te reddi simgeleyen ve İzmir’de evliliğin sağlamlığını vurgulayan taş uygulamaları, bu nesnenin kültürel pratiklerimizdeki çok yönlü işlevini gözler önüne sermektedir.

1.1.2.2. Düğün Törenlerindeki Uygulamalarda Taş

Türk kültüründe evlilik, toplumsal bağları güçlendiren, kültürel değerleri aktaran ve nesiller arası sürekliliği sağlayan köklü bir gelenektir. Bu süreçte düğün törenleri, bireylerin yeni statülerine geçişini simgeleyen ve toplumun bu geçişi onayladığı bir ritüeller bütünü olarak karşımıza çıkar (Başçetinçelik, 2009: 149). Anadolu’nun farklı yörelerinde şekillenen bu törenler, taş gibi doğal unsurların kullanımıyla zengin bir sembolizm kazanır. Bu noktada

taşın düğün törenlerindeki rolünün incelenmesi, Türk kültüründe evlilik kurumunun nasıl algılandığını ve yaşatıldığını anlamak açısından önemli bir pencere sunacaktır.

Anadolu'nun farklı bölgelerinde yapılan düğün törenlerinde taşın kullanımı, kültürel pratiklerin renkli ve sembolik bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Kahramanmaraş'ın Nurhak yöresinde, gelinin baba evinden çıkacağı gün, kız evinden çocuklar dama çıkarak oğlan evinin üzerine taş atar (Bekdemir, 2023: 164). Bu eylem, gelin alayının kararlılığını test etmek ve sürecin ciddiyetini vurgulamak amacıyla gerçekleştirilir. Oğlan evi, bu taşlamaya direnç göstererek kız evinden bir büyüğün gelmesini bekler ve bu kişiye bahşiş verilir. Bu taşlama eylemine benzer şekilde Mersin'de erkek tarafı kız evine gittiğinde, kızın kardeşleri gelenleri taş atarak karşılar. Bu mücadelede oğlan tarafının galip gelmesi, düğünün yapılabilmesi için bir ön koşul olarak kabul edilir (Yeşil, 2012: 213). Taş burada bir meydan okuma aracı olarak kullanılır. Burdur'un Yeşilova ilçesinde ise düğün sabahı köyün gençleri, damadın camını taşıyarak onu dışarı çıkarır. Bu ritüel, damadın evliliğe hazır olduğunu ve toplumun onayını aldığını gösteren bir geçiş töreni niteliği taşır. Taşın burada bir uyandırma veya harekete geçirme işlevi üstlendiği görülür.

Düğün törenlerinde, gelinin yeni evinde kalıcı olması için yapılan ritüellerde de taşın kullanıldığı görülmektedir. Burdur'un Yeşilova ilçesinde gelinin sandığına taş konulması (Durgut, 2022: 74), gelinin yeni evine bağlılığını ve orada kalıcı olmasını sağlama amacı taşır. Bu uygulama, taşın sağlamlık ve kalıcılık niteliklerinin toplumsal yaşama yansıması olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde Afyonkarahisar'ın Sultandağı ilçesinde gelinin önüne konulan "haşhaş taşı", onun baba evine dönmemesi ve yeni yaşamında kök salması için bir metafor olarak kullanılır (Topal, 2020: 187). Bu pratik, taşın ağırlık ve sabitlik özelliklerinin kültürel kodlarla birleşerek evlilik kurumunu güçlendirme işlevi gördüğünü göstermektedir. Balıkesir'de ise gelinin baba evinden getirdiği taş, ekmek ve çivi gibi nesneler, gelinin yeni evine yerleşme arzusunu simgeler (Küçük Tursun, 2022: 70). Bu uygulama, taşın yanı sıra diğer nesnelerin de evlilik sürecindeki sembolik rolüne işaret eder. Bu ritüeller, geçiş dönemlerinde bireyin yeni sosyal statüsünü sağlamlaştırmak amacıyla tasarlanmış sembolik eylemler olarak yorumlanabilir. Bu örnekler taşın, düğün törenlerinde bir yerleşme ve aidiyet simgesi olarak kullanıldığını gösterir. Taşın fiziksel özellikleri, kültürel pratiklerde kalıcılık ve süreklilik arzusuyla örtüşmektedir.

Çukurova bölgesindeki düğün törenlerinde taşın kullanımı, halk inanışları bağlamında dikkat çekici bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelinin bindiği atın üzengisinden, kötü niyetli birisi tarafından üç taşın geçirilmesi durumunda evliliğin olumsuz

etkileneceğine inanılır. Bu inanışa göre, eğer birisi üzengiden üç adet taş geçirirse, çiftin yedi yıl boyunca karı koca olamayacağı düşünülür. Bu durumun önüne geçmek için üzengiye tutma görevi, damadın en güvendiği kişilere verilir. (Doğaner, 2013: 194). Bu uygulamada taş, engelleyici ve kötülük taşıyıcı bir sembol olarak kullanılmaktadır.

Malatya'nın Arguvan ilçesine bağlı Karahüyük köyünde gerçekleştirilen düğün törenlerinde taşın ritüelistik kullanımı, halk inanışları bağlamında anlamlı bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelin ve damadın Fakırcık ziyareti sırasında dua etmesinin ardından, orada bulunan taş yığınının üzerine katılımcılar tarafından taş atılır (Gaspak, 2017: 142). Bu ritüelin temelinde yatan inanış, taş yığına atılan her taşın çiftin mutluluğuna ve evliliklerinin sağlamlığına katkı sağlayacağı düşüncesidir. Taşın bu bağlamda bir aracı rolü üstlendiği ve kutsal mekânla insanlar arasında bir bağ kurduğu söylenebilir. Katılımcıların taş atma eylemi, bireysel dileklerin kolektif bir şekilde ifade edilmesine olanak tanırken, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı da simgelemektedir.

Adana yöresindeki düğün törenlerinde gelin, duvağı açıldıktan sonra topladığı taşları ocağın etrafına dökerse onun doğurgan olacağına inanılır (Şenesen, 2015: 238). Bu uygulamanın temelinde yatan mantık, taşın bereket ve süreklilikle olan sembolik bağıdır. Ocak, evin merkezi ve aile birliğinin sembolü olarak kabul edilir. Taşların buraya dökülmesi, gelinin yeni evinde kök salması ve soyunun devam etmesi arzusunu ifade eder. Taşın bu bağlamda bir verimlilik simgesi olarak kullanıldığı görülür.

Gaziantep'te yeni gelin, eve geldiğinde kaynanasının kıskançlık duymaması için göğsüne siyah bir taş koyar (Yıldız, 2023: 285). Bu pratikte siyah taşın renk ve yapı özellikleri önemli bir rol oynar. Siyah, kültürel kodlarda genellikle kötü ruhlar, kötü niyetli davranışlar veya güç ile ilişkilendirilir (Yıldırım, 2022: 141; Çoruhlu, 2002: 183). Bu bağlamda uygulamada kullanılan siyah taşın bir güç unsuru olarak düşünüldüğü söylenebilir. Taşın katı ve soğuk yapısı da negatif duyguları emen bir nesne olarak algılanmaktadır. Bu uygulama, gelin-kaynana ilişkisindeki gerilimi önlemeye yönelik bir tür sosyal düzenleme işlevi görmektedir.

Düğün törenlerinde, yakın gelecekte evlenmeyi planlayan kişilerin taş kullanarak yaptığı bazı pratikler de vardır. Örneğin Kırşehir'de gelinin ayağının altında kırılan testinin parçaları, yakın gelecekte evlenmeyi planlayan kişiler tarafından toplanır (Güzel, 2016: 228). Bu ritüelin, yeni evlenecek çiftlerin düğünlerinin hayırlı olmasını sağladığına ve onlara uğur getireceğine inanılır.

Bu örnekler düğünlerin, kültürel değerlerin aktarıldığı ve bireylerin statü değişimlerinin meşrulaştırıldığı geleneksel bir etkinlik olduğunu ortaya koymuştur. Taşın bu süreçteki rolü maddi kültür ile manevi değerler arasında köprü kuran ortak bir sembol olmasıdır.

1.1.3. Ölüme Bağlı Tören ve Uygulamalarda Taş

1.1.3.1. Defin Öncesi Yapılan Uygulamalarda Taş

Türk kültüründe ölüm, yaşamla öte dünya arasında metafizik bir köprü kuran, toplumsal dayanışma ve manevi sorumlulukların öne çıktığı bir olgudur. Bu süreçte defin öncesi ritüeller bedenin toprağa hazırlanışı, ruhun yolculuğunu güvence altına alma ve yaşayanlarla ölü arasındaki bağları ritüel disipliniyle düzenleme amacı taşır. Ölüm anının yarattığı belirsizlik, kadim Türk inançlarıyla İslamî öğretilerin sentezlendiği birtakım pratiklerde somutlaşarak kontrol edilebilir bir forma bürünür. Taş, bu geçiş sürecinde koruyucu, arındırıcı ve sınır belirleyici işlevleriyle sembolik bir aracı olarak karşımıza çıkar. Örneğin kötü enerjiden korunma, ruhun yolculuğunu kolaylaştırma ya da yeni ölümleri engelleme gibi amaçlarla farklı şekillerde kullanılır. Bu uygulamalar, toplumun ölümle başa çıkma çabasını ve yaşamla ölüm arasındaki dengeyi sembolik bir dille kurma ihtiyacını gösterir. Anadolu'nun farklı yörelerinde ölüm ve defin öncesi süreçlerde taşın kullanımı, halkın ölüm olgusuyla kurduğu derin ve çok katmanlı ilişkiyi anlamak açısından önemlidir.

Karadeniz bölgesinde cenazenin bulunduğu yere “yerinde kal” anlamında taş konulması (Bali, 2015: 285), ölümün nihai gerçekliğini vurgulayan ve ölenin ruhunun huzur bulmasını sağlamaya yönelik bir ritüeldir. Bu uygulama, ölümün ardından yaşam ile öte dünya arasındaki sınırı belirlemek ve ölenin ruhunun bu dünyada dolaşmasını engellemek amacı taşır. Taşın bu bağlamda bir sınır taşı işlevi gördüğü söylenebilir. Adana'da ölen kişinin vefat ettiği yere iki büyük taşın konulması (Avcı, 2015: 331), mekânı işaretleme amacı taşır. Bu taşlar ölümün kesinliğini ve ölenin ruhunun bu dünyayla olan bağlarının kopuşunu temsil eder. Osmaniye'de cenazenin kalktığı yere taş konularak ailenin geri kalanının ölümden korunacağına inanılması (Çeribaş, 2021: 96), taşın koruyucu ve önleyici işlevini ortaya koyan bir başka örnektir. Bu pratik, o evden başka bir cenaze çıkmasını önlemek ve yaşayanları kötülüklerden korumak amacıyla gerçekleştirilir. Taşın burada bir engelleyici olarak kullanılması, halkın ölümün yarattığı korku ve belirsizlikle başa çıkma stratejisini yansıtır. Artvin ve Tarsus'ta ölen kişinin yatağına taş konulması ve bu taşın daha sonra evin bir köşesine yerleştirilmesi (Saltaş Korkmaz, 2024: 118; Bali, 2015: 287), ölümün

evden uzaklaştırılması ve ailenin geri kalanının korunmasına yönelik bir uygulamadır. Bu uygulamada taş, ölümün negatif etkilerini emen ve evin geri kalan bireylerini koruyan bir nesne olarak işlev görür. Taşın evin bir köşesine konulması, ölümün etkilerinin kontrol altına alınması ve ailenin güvenliğinin sağlanması amacını taşır. Benzer şekilde Ardahan’da cenaze evden çıkarılırken tabutun kalktığı yere taş konulması, ölümün kötü enerjisinin taşta geçeceği ve arkasından kimseyi götürmeyeceği inancına dayanır (Saltaş Korkmaz, 2024: 121). Bu uygulamalar taşın ölüm enerjisini içine hapseden ve yaşayanları koruyan bir nesne olarak kullanıldığını gösterir. Aynı zamanda taşın, ölümle ilişkili korkuları yatıştırmak ve ölenin ruhunun dünyevi bağlardan koparılmasını sağlamak amacıyla kullanıldığını ortaya koyar.

Mersin Tahtacılarında ölü yıkama işleminden sonra suyun ısıtılması için kullanılan ocak taşlarının atılması (Kumartaşlıoğlu, 2012: 384), arınma kavramının somutlaşmış halidir. Bu uygulama ölümün yarattığı kirlenme duygusunun, taş aracılığıyla bertaraf edilmesini temsil etmektedir. Aynı zamanda bu ritüel, geçiş dönemlerinde toplumun kendini yeniden düzenleme çabasının bir yansımasıdır (Gennep, 2022: 173). Aksaray Saratlı’da ölen kişi hayattayken hasretlik çektiği birisi varsa suyun ısıtıldığı ocak taşları birleştirilir (Bekdemir, 2023: 234). Taşların fiziksel olarak birleştirilmesiyle, ölümle ayrılan ruhların da birleşeceği düşünülür. Her iki uygulamada da ocak taşlarının kullanılması dikkat çekicidir. Türk kültüründe ocak, evin merkezi ve aile birliğinin sembolü olarak kabul edilir. Bu bağlamda Mersin’de ocak taşının atılması aile birliğinin yeniden inşa edileceğine gönderme yaparken, Aksaray’da ocak taşlarının birleştirilmesi kavuşma anını sembolik olarak temsil eder.

İzmir Tire’de cenaze yıkandıktan sonra kazan ters çevrilip üzerine taş koyulur (Aydınoglu, 2005: 87). Benzer şekilde Balıkesir’de de cenaze yıkama işinde kullanılan kaplar ters çevrilir ve üzerine birer taş koyulur (Şenesen, 2015: 262). Bu pratikler, ölümün kirlettiği nesnelerin kullanım dışı bırakılması gerektiği inancıyla ilişkilidir. Kazanın veya kapların ters çevrilmesi, onların artık gündelik yaşamda kullanılamayacağını ve ölümle ilişkilendirildiğini gösterir. Bu pratik aynı zamanda, halk inanışlarında sıkça rastlanan bir engelleme sembolizmi de içerir. Kazanın ve kapların ters çevrilmesi ölümün geri dönüşünü engellemeyi amaçlar. Üzerine konulan taş ise bu engelleme eylemini pekiştiren ve kalıcı kılan bir unsur olarak işlev görür.

İğdir yöresinde ölen kişinin uğursuzluğunun geride kalanlara bulaşmaması ve aynı ailede bir başka ölümün yaşanmaması için cenazenin gittiği yola taş atılır (Kara, 2019: 97).

Bu uygulama, ölümün olumsuz etkilerini uzaklaştırmaya yönelik bir korunma ritüelidir. Yola atılan taş, ölümün izlediği yolu keserek onun geri dönüşünü sembolik olarak engellemeyi amaçlar. Bu pratik, ölümün tekrarını önlemek için geliştirilmiş bir savunma mekanizmasıdır. Iğdır’da bir diğer uygulama, hastanın ölümünün yaklaştığı dönemde, görmek istediği kişi uzaktaysa onun yolunu temsilen hastanın üzerine üç adet taş bırakılmasıdır (Kara, 2019: 97). Bu ritüel, hastanın son arzusunun yerine getirilmesine yönelik sembolik bir eylemdir. Taşların sayısının üç olması, halk inanışlarında kutsal addedilen bu sayının koruyucu ve tamamlayıcı gücüne olan inancı yansıtır. Aynı zamanda taşlar, hastanın özlem duyduğu kişiyle manevi bir bağ kurmasını sağlayan birer temsilci olarak işlev görür.

Mardin Savur’da ölen kadının dilinin altına “akik taşı” konulur (Çınar, 2021: 53). Kırşehir’de de herhangi bir cinsiyet ayrımı olmaksızın cenazenin ağzına akik taşı yerleştirilir (Kalafat, 1999: 244’den aktaran Şenesen, 2015: 269). Bu pratikler, İslam’ın ölüm sonrası sorgu (kabir suali) inanışının bir yansımasıdır. İslamî öğretilerde ölümü takip eden kabir hayatında, Münker ve Nekir meleklerinin “*Rabbin kim? Peygamberin kim?*” gibi temel sorular yönelttiği ve kişinin bu sorguda verdiği cevapların ahiret hayatını belirlediği inancı, bu pratiğin arka planını oluşturur. Akik taşının bu bağlamda kullanması, sorgu sırasında ölenin dilinin doğruyu söylemesini sağlama amacı taşır. Dil altına konulan akik taşının kötülüklerden koruduğuna dair inanış, burada meleklerin sorgusunda kişiyi şaşırtacak vesveseleri (şeytani etkileri) engellemek şeklinde yorumlamak mümkündür.

Hatay’da defin için uzak mesafelere götürülen cenazenin başının altına taş konulması ise (Türkan, 2015: 479), ölünün yolculuk sırasında metafizik risklerine karşı korunması için geliştirilmiş bir koruma ritüelidir. Taşın, bu bağlamda cenazeyi kötü ruhlardan koruyan bir kalkan görevi gördüğüne inanılır.

Bu uygulamalar toplumun ölüm karşısında geliştirdiği savunma mekanizmalarını anlamak için önemli veriler sunmaktadır. Anadolu’da defin öncesi ritüellerde taşın kullanımı, ölümün yarattığı korku ve belirsizliği dengelemek için toplumun geliştirdiği yaratıcı çözümlerden biri olarak görülmektedir. Taş, bu süreçte koruyucu bir sembol ve manevi bir araç olarak işlev görmüştür. Karadeniz’de ölümün gerçekliğini mekânı işaretlemek için kullanılan taşlar, Kırşehir’de ölenin kabir sorgusunda doğruyu söylemesi için dil altına yerleştirilen akik taşı ve Iğdır’da ölümün yolunu kesmek için atılan taşlar insanların ölümle mücadele ederken kullandığı farklı yöntemleri göstermektedir. Bu uygulamaların ortak amacı, yaşayanları kötülüklerden korumak, ölenin ruhunu huzura

kavuşturmak ve yeni ölümleri engellemektir. İslamî inanışlarla eski Türk geleneklerinin harmanlandığı bu pratikler, toplumun ölüm karşısında ortak bir dil geliştirdiğini kanıtlamaktadır. Sonuç olarak insanların ölümün yıkıcı etkisini hafifletmek ve manevi güvenliği sağlamak için geliştirdikleri pratiklerde, taş bir araç olarak kullandıkları söylenebilir.

1.1.3.2. Definde ve Ölüm Törenlerindeki Uygulamalarda Taş

Türk kültüründe ölüm ve defin ritüelleri, kadim inanışlarla dinî öğretilerin harmanlandığı, toplumun ortak hafızasını yansıtan önemli sosyokültürel olaylardır. Bu törenler, insanın fani bedenini toprağa emanet ederken aynı zamanda ruhun ebediyetle buluşmasını amaçlayan bir anlayışla şekillenir. Toplumun ölüm karşısında geliştirdiği pratikler, bedenin defniyle birlikte günahların arınması, ruhun huzura kavuşması ve yaşayanların manevi sorumluluklarını yerine getirmesi gibi çok boyutlu işlevler taşır. Bu süreçte kullanılan sembollerden biri olan taş, insanın ilahi adaletle kurduğu ilişkiye sembolik olarak aracılık eder. Özellikle Kur'an ve hadislerde açıkça belirtilmeyen ancak halk teolojisinde kendine yer bulan bu tür uygulamalar, ölümün yarattığı belirsizliği geleneklerle anlamlandırma çabasını gösterir. Bu bağlamda taşlar, bazen günahların ağırlığını simgelerken bazen de temizliğin ve arınmanın işareti olur.

Anadolu'da mezar kazımı sırasında topraktan taş çıkarsa ölünün günahlarının çok olduğuna inanılır (Meriç, 2019: 104; Çetin, 2021: 459). Bu inanışta taş, günahların fiziksel dünyadaki karşılığı olarak işlev görür. Kur'an ve hadislerde bulunmayan bu tür yorumlar, halk bilgisinin yaratıcı uyarlamaları olarak dikkat çeker. Taşın günah göstergesi sayılması, insanın ilahi adaleti somutlaştırma ihtiyacının tipik bir tezahürüdür.

Konya'nın Ermenek ilçesine bağlı Başyayla kasabasında defin sırasında orada bulunan insanlar, küçük taşlara ihlâs suresi okuyarak mezara atarlar. Bu sayede ölen kişinin günahlarının affedileceği düşünülür (Çıblak, 2002: 610). Taşlar, burada okunan duaların fiziksel taşıyıcılarına dönüşerek ölünün manevi yükünü hafifletmek için kullanılır. İhlâs suresinin tevhit vurgusuyla seçilmesi, ölüm anında bile Allah'ın birliğini teyit ederek günahların bağışlanmasını sağlama niyetini gösterir. Taşların mezara atılması, duaların toprakla buluşarak ölünün yer altındaki hesabına destek olma düşüncesini yansıtır.

Bingöl'e bağlı Adaklı ilçesinde dolgu şeklinde hazırlanan mezarların üzerine, baş kısmından ayak ucuna kadar uzanan tek sıra halinde küçük beyaz taşlar yerleştirilir (Durumlu, 2018: 62). Bu uygulama, bedenin toprakla buluştuğu noktayı ritüelistik bir düzen

içinde görünür kılmayı amaçlar. Çizgisel düzen yaşam ile ölüm arasındaki sürekliliğin sembolik bir yansıması olarak görülür. Kullanılan beyaz taşlar ise saflık ve temizliği temsil eder.

Çukurova bölgesinde cinayet sonucu öldürülen kişilerin kanının aktığı yere taş yığılarak kan mezarı yapılır. Benzer şekilde, yıldırım düşmesi sonucu hayatını kaybedenlerin öldüğü noktalara da taş yığılır (Doğaner, 2013: 211). “Kan mezarı” adı verilen bu anıtsal yapılar, olayın yaşandığı mekânı ritüelistik bir kimlikle işaretlemeyi amaçlar. Benzer şekilde, yıldırım düşmesi sonucu hayatını kaybedenlerin öldüğü noktalara taş yığılması da ani ve şiddetli ölümlerin yarattığı travmayı toplumsal hafızada somutlaştırma çabası olarak yorumlanabilir. Bu taş yığma pratiği cinayet ve yıldırım düşmesi gibi ani ölümleri, fiziksel dünyada görünür kılma arzusuyla bir mekânsal bellek oluşturmayı amaçlar.

Yukarıdaki uygulamalar göz önüne alındığında Anadolu’daki defin ve ölüm ritüellerinde taş, insanların ölüm karşısındaki belirsizliği anlamlandırmaya çalıştıkları çok katmanlı bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Çanakkale’de günahın fiziksel tezahürü, Konya’da duaların taşıyıcısı, Bingöl’de saflığın temsili, Çukurova’da ise ani ölümlerin kolektif hafızası olarak işlev gören taş, halkın ölümü anlamlandırma çabasının yaratıcı bir yansımasıdır. Bu pratikler, İslamî metinlerde yer almayan ancak toplumsal tecrübeyle biçimlenen bir halk teolojisinin ürünüdür.

1.1.3.3. Ölü Anma Törenlerindeki Uygulamalarda Taş

Ölüm, insanlık tarihi boyunca kültürel pratiklerin en derin katmanlarını şekillendiren bir olgu olarak karşımıza çıkar. Anadolu coğrafyasında ölü anma törenleri, bireysel yası hafifletmeyi ve ölümün yarattığı boşluğu doldurmayı amaçlayan ritüeller bütünüdür. Ölü anma amacıyla yapılan bu törenler, ölünün 3., 7., 40., 52. gününde veya 1. senesinde gerçekleşmektedir (Metin Basat, 2013: 96). Bu pratiklerde ölümün yarattığı metafizik boşluğu somut nesnelerle doldurma ihtiyacı, kültürün en kadim imgelerinden biri olan taş üzerinden tezahür eder. Taş bu ritüellerde, insanın geçiciliğine karşı, kalıcılık özelliği sebebiyle bir denge işlevi görür. Arkaik inanç sisteminden beslenen bu pratiklerde, taş soğuk dokusundan dolayı ölümün görünmez enerjisini emen bir arınma nesnesi olarak da düşünülür. Bu inanın bir yansıması Tekirdağ’ın Saray ilçesindeki, ölünün kırkıncı gününde yapılan pratikte karşımıza çıkar. Bu pratikte toplanan kırk taş, ölen kişinin yakınlarına sabır vereceği inancıyla cenaze evine götürülür (Kökçü, 2024: 108). Bu taşların ölümün yarattığı boşluğu doldurmak amacıyla cenaze evine götürüldüğü söylenebilir. Uygulamanın kırkıncı

günde gerçekleşmesi, ruhun dünyadan ayrılış sürecini tamamladığına dair inancı yansıtır. Taşların cenaze evine götürülmesi de geride kalanların taş gibi sağlam olmalarını amaçlayan sembolik bir uygulamadır.

Anadolu'nun bazı bölgelerinde taziye ziyaretini tamamlayan kişiler, ölü evinden ayrıldıktan sonra taşa oturur (Boratav, 1984: 195). Bu davranış ölümün yol açtığı görünmez ağırlığın, temas yoluyla insan bedeninden taşa aktarılmasına dair arkaik inancı somutlaştırır. Taşın soğuk ve sabit niteliği sayesinde, üzerine yüklenen olumsuz enerjiyi zamana yayarak yok edeceği kabul edilir. Uygulama, bireyi ölümle temasın getirdiği potansiyel tehlikelerden korumayı amaçlar.

Iğdır'da mezarlığa giden ziyaretçi, mezarda yatan kişiye haber vermek için yerden aldığı taşı, mezar taşına üç kez vurur (Kara, 2019: 72). Yerden alınan taşın mezar taşına üç kez vurulması, maddi bir nesne aracılığıyla ölünün ruhuna haber verme çabası olarak yorumlanabilir. Bu eylemde taş, iki dünya arasında iletişimsel bir köprü işlevi görür. Vuruşların çıkardığı ses, öteki âleme haber verme niyetini somutlaştırır.

Mersin'de perşembe günleri ailenin tüm geçmiş ruhlarının eve geldiğine inanılır. Bu ata ruhların, üç taşın üzerinde pişen çöreklerin kokusuyla doyacakları düşünülür (Bali, 2015: 404). Atalar kültürünün bir yansıması olan bu inanış, perşembe akşamları oluşan liminal eşikte, yaşayanlar ile öte dünya arasındaki perdenin incelendiği kolektif bir bilinçle ilişkilidir (Gennep, 2022: 172-173). Ocağın üç taş üzerine kurulması, üçlü bir kozmik dengeyi (geçmiş-şimdi-gelecek) sembolize eder. Üç taşın dibine gelen ata ruhların, çöreklerin kokusuyla memnun edileceği düşünülür.

Anadolu'daki ölü anma ritüellerinde taş, insanın ölüm karşısındaki çaresizliğini yansıtan kadim bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Taş, beden in geçiciliğine karşı kalıcılığı temsil ederek bireysel yası hafifleten bir aracı işlevi görmüştür. Arkaik inanç sistemlerinin etkisiyle şekillenen bu uygulamalar, ölümün bulaşıcı enerjisini taşa aktarma ve atalarla kurulan liminal iletişimi somut nesnelerle sürdürme amacı taşımaktadır. Böylece taş, ölüm karşısında insanın hem savunma kalkanı hem de atalar kültürünün bir yansıması olarak onlarla iletişim sağlama işlevi görmüştür.

1.1.4. Askerlikle İlgili Tören ve Uygulamalarda Taş

Türk toplumunda bir vatani görev olan askerlik, köklü bir kültürel kimlik ve toplumsal aidiyet pratiğidir. Tarih boyunca ordulaşma kültürü, Türklerin sosyal yapısında merkezi bir rol oynamıştır. Askerlik hizmeti, bireyin olgunlaşma sürecinin bir parçası ve

toplum nezdinde saygınlık kazanmanın simgesi olarak görülmüştür. Bu süreçte askere gidecek gencin sağ salim geri gelmesi için İslamî değerler ve eski Türk inançlarıyla harmanlanan zengin bir ritüel dokusu oluşturulmuştur. Özellikle asker uğurlama ve karşılama törenlerinde nesnelerin kutsal enerjiyle yüklenmesi, koruyucu tılsımların kullanımı ve sembolik eylemler, bu kültürel kodların somut tezahürleridir. Taşlar, bu bağlamda fiziksel dayanıklılığı, toprakla kurulan bağı ve kutsal mekânların emanetçiliğini temsil eden araçlar olarak öne çıkar.

Konya'nın Dedemli kasabasında askerlik görevine hazırlanan genç, Seyyid Bayram Veli Türbesi'ni ziyaret ederek dua eder. Daha sonra türbeden üç adet taş alıp birisini askerlik boyunca yanında taşır, birisini varsa nişanlısına verir yoksa eve bırakır. Diğer taşı da ailesine emanet eder (Kartal, 2017: 253). Bu uygulama, Türk halk inanışlarındaki doğal nesnelerin kutsallaştırılması ve aracı sembolizm gelenekleriyle doğrudan bağlantılıdır. Gençlerin türbeden aldıkları üç taşın dağıtımı üç katmanlı bir koruma sistemini ortaya koyar. Gencin yanında taşıdığı taş, belirsizliklerle dolu bu dönemde kişisel korunma sağlayan tılsımlı bir nesne işlevi görür. Nişanlıya bırakılan taş, askerin geri dönüş vaadini somutlaştırır. Aileye emanet edilen taş ise fiziksel uzaklaşmanın yarattığı boşluğu sembolik olarak doldurma işlevi görür. Benzer şekilde Amasya'nın Başpınar köyünde de askere giden gençler Şih Ahmet Türbesi'nden taş alırlar ve bu taşı askerlik boyunca ceplerinde taşırlar (Taştan, 2019: 100). Konya'daki uygulamadan farklı olarak bu taşın askerlik dönüşünde iade edilmesi gerekir. Taş burada gencin, askerlik gibi belirsizliklerle dolu bir dönemde korunma ihtiyacını karşılayan bir tılsım olarak işlev görür. Taşın bedenle teması (cepte taşıma), temas büyüsü mantığıyla örtüşür. Bu sayede kutsal mekândan alınan taşın enerjisi, taşıyıcıya aktarılır. Konya'daki uygulamadan farklı olarak taşın geri bırakılması, gencin normal hayata dönüş sürecini temsil eder. Bu pratikte taş, adeta kutsal enerji deposundan ödünç alınan ve kullanım sonrası iade edilen bir nesne konumundadır. Taşın bırakıldığı sırada adak kurbanı kesilmesi ise askere giden gencin, kutsaldan aldığı korumaya karşılık maddi bir fedakârlık (kurban) sunarak borcunu ödemesine karşılık gelir. Bu, halk inanışlarındaki adak-icabet döngüsünün tipik bir tezahürüdür. Taşın iadesi ve kurbanın kesilmesi, askerlik deneyiminin toplumsal hafızada meşru bir geçiş olarak kaydedilmesini sağlar.

Yukarıdaki uygulamalara benzer şekilde Şanlıurfa Birecik'te de askere gidecek gençler bir türbeyi ziyaret ederek oradan aldıkları taşı cüzdanlarına koyarlar (Borazan, 2005: 54). Şeyh Salih Türbesi'nde gerçekleştirilen bu pratik, kutsal mekânın enerjisinin taş aracılığıyla askere aktarılması inanışıyla yapılır. Türbe etrafından alınan taşın cüzdana

konması, taşın koruyucu bir tılsım işlevi gördüğünü gösterir. Türbenin kutsallığının taşta aktarıldığı ve bedenle sürekli temas halinde olarak taşıyıcıyı koruduğuna inanılır.

Konya'nın Bozkır ilçesinde ise asker adayı mezarlığa giderek dua eder. Mezarlıktan ayrılırken küçük bir taş alır ve askerlik görevi bitinceye kadar yanında taşır (Yiyin, 2009: 106). Atalar kültürünün bir yansıması olan bu pratikte taşın mezarlıktan alınması, ataların manevi korumasını somutlaştırma amacı taşır. Burada taş, ataların koruyucu gücünü taşıyan bir tılsım olarak algılanır. Taşın cepte taşınması da bu düşünceyi destekler.

Balıkesir Hacıarslanlar köyü ve Konya Bozkır'daki asker uğurlama törenleri, taşın koruyucu ve bağlayıcı sembol olarak kullanıldığı farklı bir kültürel pratiği yansıtır. Her iki uygulamada da askerin ayağını bastığı yerden annesi veya eşi tarafından bir taş alınıp saklanır (Yücekal Arpacı, 2016: 148; Yiyin, 2009: 106). Bu uygulamalarda askerin ayağını bastığı yerden alınan taş, askerin yolunu temsil eder ve aynı yoldan tekrar evine döneceği inancını somutlaştırır. Taşın asker dönünce alındığı yere konması, yolculuğun tamamlandığını ve korumanın başarıldığını simgeler.

İzmir Seferihisar'da askere uğurlanan gençlerin valizine çörekotu, gül yaprağı ve köşe taşlarından hazırlanan bir nazarlık konulur (Venceli, 2023: 61). Özellikle köşe taşı olarak adlandırılan yapısal unsurların seçilerek gençle birlikte asker ocağına gönderilmesi, askerin gittiği yabancı coğrafyada kendi köklerinin sağlamlığını hatırlatarak askeri aidiyet duygusuyla donatır. Çörekotunun şifa, gül yaprağının sevgi sembolü ve taşın toprakla kurduğu bağ, askeri ana vatanın koruyucu gücüne emanet etme düşüncesini pekiştirir. Bu üçlü kombinasyon, genç askeri görünmez tehlikelere karşı savunmasız hissettiği yabancı bir ortamda, aidiyet duygusuyla güçlendirmeyi amaçlar.

Mersin'in Gülnar ilçesinde askere giden gençler çam ağaçlarının çatal kısımlarına taş koyarlar. Yerleştirilen bu taşın düşmesi, askerin başına bir kötülük geleceği şeklinde yorumlanır (Doğaner, 2013: 222). Bu uygulamada ağacın dalları kader yolunu temsil eden sembolik bir nesne olarak algılanır. Buraya yerleştirilen taş ise askerin geleceğini temsil eden bir nesne olarak konumlandırılır. Taşın sabit kalması, gencin güvende olduğuna dair somut bir işaret sayılır. Taşın buradaki kullanımı, insanın kontrol edemediği koşulları doğal nesneler üzerinden anlamlandırma çabasının ritüelleşmiş halidir.

Türk kültüründe askerlikle ilişkili olarak gerçekleştirilen bu uygulamalar, gencin korunma ihtiyacını karşılayan ve toplumsal bağları güçlendiren derin bir inanış sistemini göstermektedir. Taşlar, türbelerden mezarlıklara, evlerden ağaçlara kadar farklı yerlerde özel

anlamlar kazanarak askerlerin yolculuğuna eşlik etmiştir. Örneğin Konya’da türbeden alınan üç taş, askerin korunmasını, sevdikleriyle bağını ve eve dönüş sözünü temsil etmiştir. Amasya’da ise taş, askerlik boyunca cepte taşınıp sonra geri bırakılarak kutsal bir emanet gibi görülmüştür. Şanlıurfa’da cüzdana konan taş, türbenin koruyucu gücünü askere aktarırken Bozkır’da mezarlıktan alınan taş, ataların manevi desteğini simgelemiştir. Tüm bu gelenekler, taşın fiziksel tehlikelere karşı bir kalkan olarak kullanıldığını göstermektedir. Aynı zamanda sevgi, sadakat ve kutsal bağların sembolü olarak kullanıldığını da ortaya koymaktadır.

1.2. TABİATA İLİŞKİN İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ

1.2.1. Meteorolojik Olaylarla İlgili Uygulamalarda Taş

Türk kültüründe taşlar, insanın doğa ile kurduğu ilişkinin en somut sembollerinden biridir. Meteorolojik olaylara yönelik uygulamalarda taş, kutsal bir aracı olarak işlev görür. Yağmur yağdırma, dolu veya aşırı yağışı durdurma gibi meteorolojik olaylara müdahale etme amacıyla gerçekleştirilen pratiklerde kullanılan taşlar kutsal sayılar, dualar ve sembolik eylemlerle donatılarak ritüellerin merkezine yerleşir. Bu pratikler, İslamî inançla Türklerin Şamanist geçmişinin sentezini yansıtarak, insanın doğa karşısındaki çaresizliğini sembolik bir dille aşma çabasını temsil eder. Özellikle eski Türk kültüründe meteorolojik olayları kontrol etmek için kullanılan “yada taşı” bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir. Kökenini Orta Asya Türk Şamanizm’inden alan yada taşı, Türk kültür tarihinde meteorolojik olaylarla ilgili ritüellerin merkezinde yer alan mitolojik bir nesnedir. Divanu Lügati’t-Türk’te bahsedilen yada taşı, kamların yağmur yağdırmak, kar yağdırmak veya rüzgar estirmek için kullandığı mistik bir nesne olarak tanımlanır (Kâşgarlı Mahmud, 2006: 3). Kökeni Orta Asya Şamanizm’ine uzanan bu taş, Anadolu’da yağmur duası pratiklerinde de kutsal bir enerji kaynağı olarak varlığını sürdürür.

Elazığ’ın Baskil ilçesinde, kuraklık yaşandığı dönemlerde yapılan yağmur duasında yada taşının kullanıldığı görülür. Bu uygulamada, “yada taşı” veya “yağmur taşı” olarak adlandırılan özel bir taş, ritüelin merkezine yerleştirilir. İlçede saygınlığı olan bir din adamı, taşın üzerine dualar okuyarak onu kutsal bir nesneye dönüştürür. Ardından cami cemaatinden oluşan kalabalık bir grup, bu taşı alıp bir ziyaret yerine veya caminin avlusuna götürerek orada bırakır. Topluluk, taşın bulunduğu noktada hep bir ağızdan yağmur duası eder. Gökyüzüne bakarak bereket ve rahmet dilenir (Kıyak, 2005: 53). Bu pratik, İslamî inançlar ve Türklerin arkaik inançlarıyla harmanlanmış bir ritüeldir. Din adamının yada

taşını okuduğu dualarla kutsaması, eski Türk kamlarının rolünün İslamî figürlere devredildiğini işaret eder. Bu uygulama, yöre halkının yada taşı sayesinde kadim bir geleneği canlandırarak doğa ile insan arasındaki bağı yeniden kurmaya çalıştığının göstergesidir.

Anadolu'nun bazı bölgelerinde özellikle de Artvin yöresinde yada taşının bir türevi olarak “huto taşı” kullanıldığı görülür. Artvin yöresinde yağmur yağdırmak için kadim bir pratik olarak kullanılan huto taşı, bu yönüyle yada taşı ile benzerlik gösterir. Bu taşın gökyüzünden düştüğüne inanılır ve doğaüstü bir güç taşıdığı kabul edilir. Tören sırasında huto taşı ya suya atılır ya da iki taş birbirine sürtülerek yağmur çağrısı yapılır. Topluluk, bu eylemlerin bulutları harekete geçirip yağmuru tetikleyeceğine inanır. Özellikle kurak geçen yaz aylarında köy halkı bir araya gelerek bu taşla birlikte dualar eder (Saltaş Korkmaz, 2024: 173). İnanişâ göre taşın gökten gelmiş olması, onun tanrısal bir bağlantıya sahip olduğunu ve insanların duasını göğe ulaştırabileceğini sembolize eder. Bu uygulama, Türk kültüründeki yada taşı geleneğiyle benzerlik gösterir.

Anadolu'nun farklı bölgelerindeki uygulamalar, yerel inaniş katmanlarıyla şekillenmiş farklılıklar gösterse de taşların sayısı, işlenme biçimi ve suyla teması açısından ortak motifler barındırır. Özellikle yağmur dualarında kullanılan taşların sayısı, kültürel ve dini sembolizmle derinden bağlantılıdır. Bu ritüellerde kullanılan taşların sayısı, kutsal rakamlar veya sayısal sembolizm gibi metaforlarla ilişkilendirilir. Bu sayısal tercihler, ritüelin meşruiyetini ve etkisini artırmaya yönelik bir inaniş yansıtır. Örneğin Trabzon'un Şalpazarı ilçesinde 80 bin (Yılmaz, 2019: 193), Tokat'ta, Safranbolu'da ve Kütahya'da 70 bin (Şenesen, 2015: 329; Çeribaş, 2007: 1351), Mardin'in Savur ilçesinde 7 bin (Şenesen, 2015: 331), Ordu'da 4444 (Engin, 2019: 86-87), Adana'da 700 (Doğaner, 2013: 284), Burdur ve Kırşehir'de 40 (Durgut, 2022: 139; Altuntaş Gürbüz, 2024: 27) taş toplanıp suya bırakılır.

Trabzon'un Şalpazarı ilçesindeki yağmur duası ritüelinde, köylüler önceden çevre yerleşimlere haber göndererek toplu dua için hazırlık yaparlar. Dua gününde bir araya gelen halk, dereden 70 bin taş toplayarak bu taşların her birine dualar okur. Taşların sayımı ve duaların okunması sırasında, taşlar dille yalanır. Bu işlem tamamlandıktan sonra, taşlar çuvalara doldurulur ve ağzı sıkıca bağlanarak dere sularına bırakılır. Aşırı yağış durumunda halk, taşların suya karıştığını düşünür (Yılmaz, 2019: 64). Ritüelin temelini oluşturan 70 bin taş, İslamî gelenekteki 70 bin melek inanişıyla paralellik gösterir. Nitekim her bir yağmur tanesini bir meleğin indirdiğine dair inaniş İslamî kültürde yer edinmiştir. 70 bin gibi ulaşılması zor bir hedefin konması, aynı zamanda ritüelin meşruiyetini artırır. Bu sayede

gerçek bir ihtiyaç durumunda bu zahmetli süreç göze alınır. Taşların dereye bırakılması ise arkaik inançların ve İslamî unsurların sentezini gösterir. Suyun içinde bekleyen çuval, eski Türk inancındaki Yer-Su ruhlarına sunu niteliği taşır.

Antalya'nın Manavgat ilçesindeki yağmur duası töreninde ise farklı sayılarda ve farklı ebatlarda taşların kullanılması dikkat çeker. Bu uygulamada 40 tane çakıl taşı, 7 tane yumurta büyüklüğünde taş ve 3 tane çaydanlık boyutunda taş toplanır ve üzerine dualar okunur. Daha sonra bu taşlar tek tek akarsuya atılır. Taşlar atıldıktan sonra yağmur duasına katılanlar da suya girer (Şimşek, 2013: 410). Ritüelde kullanılan taşlar farklı boyutları sayesinde kozmik bir düzeni temsil eder. Kırk sayısı Anadolu kültüründe bolluk ve tamamlanmışlıkla ilişkilendirilirken, yedi sayısı İslamî gelenekteki yedi kat gök metaforunu çağrıştırır. Üç sayısı ise halk inanışındaki üç katmanlı evreni (yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü) simgeler. Taşların üzerine okunan dualar, onların kutsal bir nitelik kazanmasını ve niyetin taşlara aktarılmasını sağlar. Taşların akarsuya bırakılması ise Trabzon örneğinde olduğu gibi eski Türk kültüründeki Yer-Su ruhlarına sunu niteliği taşır. Bu uygulama, taşın kutsal sayılar, dualar ve doğal elementlerle bağlantılı olarak kullanılan ritüelistik bir nesne olduğunu ortaya koyar.

Yağmur duası sırasında kullanılan taşların sayısının yanında bu taşların kutsal olarak addedilen mekânlardan alınması da dikkat çekicidir. Türbe taşları, Anadolu'daki evliya kültürünün meteorolojik pratiklere yansımalarının tipik bir örneğidir. Kutsal kişilerin mezarlarından alınan taşlar, onların manevi şefaatiyle yağmurun davet edileceği inanışına dayanır. Bu taşlar, insanın kutsal olanla kurduğu teması fiziksel bir nesne üzerinden somutlaştıran ritüelistik araçlardır. Örneğin Balıkesir'in Karesi ilçesindeki Ziyaretli Türbesi'nde bulunan "sarıklı taş", kuraklık dönemlerinde ritüelistik bir araç olarak kullanılır. Yağmur yağması için sabah namazı vaktinde türbeden alınan sarık formundaki taş, köy çeşmesinde yıkanır (Yaman, 2023: 55). Taşın sarık formu, İslamî geleneğe ait bir sembol olarak evliya kültürüyle bağlantılıdır. Taşın gerek sarık formu gerekse türbeden alınmış olması, taşın kutsal bir emanet niteliği yükleyerek ritüelin merkezine yerleştirir. Taşın çeşmeden akan suyla yıkanması ise yağmurun arındırıcı ve yenileyici gücüne atıfta bulunur.

Yağmur yağması için taşın kullanıldığı bir diğer uygulama Hatay'ın Dörtöyöl ilçesindeki Azhar Dede Türbesi'nde görülür. Buradaki mezardan bir adet taş alınarak sahile gömülür. Yağmur sonrasında ise gömüldüğü yerden çıkarılarak türbeye iade edilir (Küçük, 2016: 144). Bu uygulamada taşın türbeden alınması, evliya kültürüyle bağlantılı olarak taşın da kutsal bir enerji taşıdığı inanışına dayanır. Taşın sahile gömülmesi, suyun iki formu olan

yağmur ve deniz arasında bir bağ kurar. Bu sayede toprak ile suyun kesiştiği sahil, ritüelde bir geçiş alanı olarak işlev görür. Bu eylem, denize hapsolmuş nemin yağmura dönüştürülmesi metaforunu içerir. Yağmur yağdıktan sonra taşın türbeye iade edilmesi ise taşın suda bırakılması durumunda selin kopacağına dair inanışla ilişkilidir. Bu uygulamada taşın kutsal enerjisinin sahile gömülerek aktifleştirildiği, yağmur yağdığında iade edilerek de nötrleştirildiği söylenebilir.

Ordu'daki yağmur duası ritüelindeyse Güllü veya Akıncı Türbesi'nden toplanan 4444 taş kullanılır. Yağmur duasına katılanlar Şûrâ Suresi'nin 28. ayetini okuyup parmaklarını dillerine sürerler. Daha sonra parmaklarını topladıkları taşlara dokundururlar. Bu işlem tamamlandıktan sonra toplanan taşlar ırmağa bırakılır (Engin, 2019: 86-87). Bu uygulamada taşlara Şûrâ Suresi'nin 28. ayetinin¹ okunması, doğrudan ilahi rahmetle bağlantılı bir çağrıyı içerir. Katılımcıların parmaklarını dillerine sürüp taşlara dokunması, bedensel temas yoluyla niyetin nesneye aktarılmasını sembolize eder. Bu eylem, tükürüğün kutsal metinlerle birleşerek taşa ilahi bir enerji yüklediği inanışına dayanır. Taş sayısının 4444 olması halk arasında, Salâtı Tefriciye duası olarak bilinen duanın 4444 kez okunduğunda isteklerin gerçekleşeceğine dair inanışla paralellik gösterir. Nitekim duanın Türkçe mealinde geçen “*Hız. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yağmur istenir...*” sözü de yağmur duasına çıkanların niyetiyle örtüşür.

Türbelerden alınan taşlara benzer şekilde Giresun ve Ardahan'daki uygulamalarda, şehit mezarı ya da kimsesiz mezarından alınan taşların yağmur yağması niyetiyle akarsuya bırakıldığı görülür (Melikoğlu, 2018: 471; Saltaş Korkmaz, 2024: 160). Bu pratiklerde taş, atalar kültürünün bir yansıması olarak mezardan alınır. Bu sayede mezarda yatan kişinin şefaatiyle yağmurun yağacağı düşünülür. Taşların akarsuya bırakılması ise suyun doğal kaynaklardan buharlaşarak yağmura dönüşmesine atıfta bulunur.

Yağmur yağması için yapılan bir diğer uygulamaysa değirmene ya da köprüye taş asma pratikleridir. Değirmen veya köprü gibi suyla ilişkili yapılara asılan taşlar, doğa ruhlarına sunulan sembolik bir hediyeği temsil eder. Değirmen veya köprü gibi suyun döngüsünü temsil eden mekânlar, taşların sunulduğu kutsal alanlara dönüşür. Örneğin Artvin'in Ardanuç ilçesinde yağmur duası ritüelleri sırasında halk, bez torbalara doldurdukları küçük taşları dualar eşliğinde değirmen veya köprü altlarına asar (Saltaş Korkmaz, 2024: 175). Artvin'deki bu pratik, Türk kültüründeki su ve doğa kültürleriyle

¹ İnsanlar umutlarını büsbütün kaybetmişken yağmuru indiren ve rahmetini yayan odur... (Ünal, 2006: 1054).

derinden bağlantılıdır. Bu uygulamada, asılan taşların tanrıya sunulan bir kurban olduğu ve bu sembolik adakla birlikte yağmurun bereketi sağlayacağına dair köklü bir inanış mevcuttur. Taşların kurban olarak sunulması, Türk Şamanizm’inde doğadaki nesnelerin ruhani güçlerle iletişim aracı olarak görülmesinin izlerini taşır. Öte yandan, Anadolu’daki adak taşı veya dilek bağlama ritüelleriyle benzerlik gösteren bu uygulama, tarım toplumlarında kuraklıkla mücadelenin bir örneğidir. Ritüel mekânı olarak akarsuyun ya da değirmenin seçilmesi ise suyun döngüsünü temsil eden bir kültürel metafor olarak, bereketin devamlılığına duyulan inanışı somutlaştırır.

Yağmur duası amacıyla yapılan bazı ritüellerin ise kutsal kabul edilen kayaların etrafında şekillendiği görülür. Kutsal kayaların etrafında gerçekleştirilen bu pratikler, Türklerin doğayı canlı bir varlık olarak algıladığı arkaik inanç sistemini yansıtır. Kayaların ritüel merkezi olarak konumlanması, Şamanizm’deki ongun işlevini üstlenerek insan-doğa-kutsal iletişiminin somutlaştığı bir kült nesneye dönüşümünü yansıtır. Örneğin Safranbolu’da kuraklık yaşandığında erkekler, ortasından kesilmiş bir değirmen taşına benzeyen ve üzerinde silik figürler bulunan yağmur taşı etrafında toplanır. Din adamının okuduğu ilahiler eşliğinde, taşın çevresinde üç kez dönerek yapılan duaya âmin diye karşılık veren köylüler, ardından taşı yıkayıp resimli tarafını yağlarlar. Aşırı yağış durumunda ise kadınlar, erkeklerin yağladığı taşı resimli yüzü yere gelecek şekilde devirip yağını silerek ritüeli tersine çevirirler (Mazıcı, 2012: 165-166). Bu uygulamada kayanın ritüel merkezi olarak konumlanması, Şamanizm’deki ongun işlevini üstlenerek insan-doğa-kutsal iletişiminin somutlaştığı bir kült nesneye dönüşümünü yansıtır. Din adamının okuduğu ilahilerle kayayı kutsaması, eski Türk kamlarının rolünün İslamî figürlere devredildiğini işaret eder. Bu bağlamda uygulama, Türklerdeki eski kamlık pratiklerinin İslamî kültürle harmanlanarak sürdürüldüğünü gösteren tipik bir örnektir. Taşın figürlü yüzeyinin temizlenmesi ve yağlanması, yağmurun kontrolüne dair arkaik bir sembolizm barındırır. Yağ sürme eylemi, Altay Şamanizm’inde ruhlara sunulan adak yağı geleneğinin izlerini taşır. Taşın etrafında üç kez dönülmesi, Türk mitolojisindeki üç alem (gök, yeryüzü, yeraltı) döngüsünü çağırıştır. Kadınların taşı ters çevirmesi ise Anadolu’da tersine ritüellerle aşırılıkları dengeleme çabasının bir yansımasıdır.

Balıkesir’in Karabeyler Mahallesi’nde bulunan “yağmur duası taşı” da kurak dönemlerde, köy halkının ortak ritüel merkezine dönüşür. Topluluk, şifalı olarak nitelendirilen bir çeşmeden taşıdıkları suları bu kutsal taşın üzerine dökerek dualar eşliğinde yağmur talebinde bulunur (Yaman, 2023: 61). Bu ritüel, Türk kültüründeki suyun ve kayanın

canlı bir varlık olarak algılandığı arkaik inanç katmanlarına işaret eder. Taşın üzerine şifalı sudan dökme eylemi, İslam öncesi Türk inanç sisteminde Yer-su ruhlarına sunulan saçı geleneğinin dönüşmüş hâlidir. Aynı zamanda kayanın üzerine dökülen suyun, güneşin ısıyla buharlaşarak yağmura dönüşeceği düşüncesi de bu uygulamanın arka planını yansıtır.



Resim 1.7. Balıkesir'in Karabeyler Mahallesinde bulunan Yağmur Duası Taşı (Yaman, 2023: 62).

Malatya'nın Arguvan ilçesine bağlı İsaköy'de ise kuraklık dönemlerinde, delikli taşın etrafında toplanılarak yağmur duası gerçekleştirilir (Gaspak, 2017: 222-223). Topluluğun taş çevresinde yaptığı dualar, Türk kültüründeki kutsal mekân algısının taşa yansımasıdır. Taştaki deliğin yeraltı ve yerüstü dünyaları arasında bir geçiş kanalı olduğuna dair eski inanış, bu pratiğin temelini oluşturur. Deliğin sembolik anlamı, Altay Şamanizm'inde görülen dünyalar arası geçiş imgesiyle örtüşür (Eliade, 1999: 213-237). Bu uygulama, Anadolu coğrafyasında taş kültürünün meteorolojik işlevlerle ilişkilendirildiği sayısız örnekten biri olarak, insan-doğa-kutsal etkileşiminin ritüel boyutunu sergiler.



Resim 1.8. Malatya İsaköy'deki yağmur duasında kullanılan taş (Gaspak, 2017: 284).

Yukarıda bahsedilen uygulamalar haricinde taş fırlatma veya taşı elden ele dolaştırma gibi pratikler, doğa olaylarını yönlendirme çabasının farklı tezahürleridir. Örneğin Elazığ'ın Baskil ilçesinde, ilkbaharın ilk yağmuru sırasında ellerine bir taş alıp arkalarına doğru atan insanlar yağmurun bol olacağına inanırlar (Bali, 2015: 484). Bu uygulamada, yağmurun ilk damlalarıyla birlikte taşın geriye doğru fırlatılması, sembolik olarak kuraklığın uzaklaştırılması ve toprağın canlanmasına dair bir niyeti yansıtır. Artvin'in Yusufeli ilçesindeki uygulamada ise 40 ya da 99 taşa dua okunarak elden ele dolaştırılır ve havaya atılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 160). Bu uygulamadaysa kırk veya doksan dokuz gibi sayıların seçimi, kültürel hafızada kutsal addedilen sayısal sembolizmle ilişkilidir. Nitekim kırk sayısı Anadolu'daki pek çok ritüelde karşılık bulurken, doksan dokuzun Allah'ın isimleriyle bağlantılandırılması muhtemeldir. Taşların elden ele dolaştırılması, toplumsal bütünlüğü ve duaların kolektif enerjisini temsil eder. Havaya fırlatma eylemi ise yağmurun gökten düşmesini temsilen sembolik olarak yapılır.

Türk kültüründe yağmur yağması için yapılan ritüeller yalnızca yukarıda örneklerle sınırlı değildir. Taşların sembolik kullanımına dayanan ve yağmur çağrışımı taşıyan geleneksel oyunlar da yağmur yağması niyetiyle oynanmaktadır. Örneğin Silopi yöresinde kuraklık dönemlerinde oynanan “dikili taş oyunu”, bir nevi yağmur duası işlevi görür. Oyun 5-6 kişilik iki grubun katılımıyla oynanır. Aralarında yarım metre mesafe bırakılarak yere dikilen üç büyük taş, oyunun merkezini oluşturur. Katılımcılar ellerindeki küçük taşları sırayla hedef taşlara atarak devirmeye çalışır. Her başarılı atış, devrilen taş adedince ek atış hakkı sağlar. Bu fiziksel eylemin temel motivasyonu meteorolojik bir amaç taşır. Grupların gösterdiği beceri ve uyumun, bulutları harekete geçirerek yağmuru tetikleyeceği düşünülür. Ritüel, geleneksel dua pratiklerinin farklı bir formu olarak işlev görür. Yağmurun yağmaması durumunda topluluk, oyundaki aksaklıkları nedensel faktör olarak yorumlar (Elçe, 2022: 47).

Yağmurun yağması niyetiyle yapılan halk inanış ve uygulamaları haricinde, meteorolojik olayları durdurma veya kontrol etme amacıyla taşın kullanıldığı geleneksel uygulamalar ve inanışlar da vardır. Örneğin Ardahan'da aşırı yağmuru durdurmak için mezardan alınan taşın ateşe konulması, insanın doğa olaylarıyla sembolik bir mücadele kurma çabasını yansıtır (Saltaş Korkmaz, 2024: 161). Bu uygulama, ölümün metafizik gücü ile ateşin arındırıcı enerjisini birleştiren bir ritüeldir. Mezardan alınan taşın ateşe konulması pratiği, su ve ateşin evrensel karşıtlığına dayanır. Bu pratikte, insanın ritüel aracılığıyla doğal sürece müdahale iddiası, ölüm alanından (mezar) alınan nesnenin yaşam alanına (ateş)

aktarılmasıyla somutlaşır. Artvin’de ise dolu taneleri taşla ezilip üzerine tuz serpildiğinde dolunun durdurulacağına inanılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 171). Taşla ezme eylemi, dolunun gücünü kırarak onu etkisiz hale getirme niyetini taşır. Taş burada sertliğinden dolayı kullanılan bir araç işlevi görür. Tuzun kullanımı ise Türk kültüründeki arındırma ve kötülük savma pratikleriyle bağlantılıdır. Tuzun buz üzerindeki eritici etkisinden hareketle, dolu tanelerinin de eriyip zararsızlaşacağına dair bir düşünce söz konusudur. Bu yönüyle uygulama, taklit büyü ritüelleriyle uyumludur. Burada ezilerek yok edilen dolu tanelerinin üzerine tuz dökülerek yeniden oluşumunun engellendiği varsayılır.

Anadolu’nun farklı bölgelerinde meteorolojik olaylarla eş zamanlı olarak taşları kullanan insanların, güçleneceğine dair inanışlar da vardır. Örneğin Ardahan’ın Çıldır ilçesinde yılın ilk gök gürültülü fırtınası yaşandığında, yerden alınan bir taşın sırt bölgesine hafifçe vurulmasıyla kişinin bedensel güç ve direnç kazanacağına dair bir inanış bulunmaktadır (Saltaş Korkmaz, 2024: 178). Bu uygulamada taşın sert ve sağlam yapısının bedenle temas ettirilerek kişiye aktarılacağı düşünülür. Ritüelin ilkbaharın habercisi olan gök gürültüsüyle eşzamanlı yapılması ise doğanın yeniden uyanışına atıfta bulunur.

Türk kültüründe meteorolojik olaylara yönelik ritüellerde taşın merkezi rolü, insanın doğa ve kutsal ile kurduğu ilişkinin pratik ve sembolik boyutlarını yansıtan derin bir kültürel senteze işaret etmektedir. Yada taşından huto taşına, türbe taşlarından delikli kayalara kadar uzanan bu uygulamalar, İslamî inançla Şamanist mirasın iç içe geçtiği bir ritüel dili oluşturmuştur. Taşların kutsal sayılar, dualar ve sembolik eylemlerle donatılması, onları insanın çaresizliğini göğsüne taşıyan ve doğaüstü güçlerle iletişim kuran araçlara dönüştürmüştür. Sayısal sembolizm, suyla temas, kutsal mekânlarla bağlantı ve toplu katılım gibi unsurlar, bu pratiklerin arkaik köklerini ve İslamî ritüellerle uyumunu ortaya koymuştur. Özellikle taşların yağmur duası sırasında akarsulara bırakılması, türbelerden alınması veya kutsal kayalar etrafında dönülmesi, insanın doğa karşısındaki acziyetini mitolojik ve dini imgelerle aşma çabasını somutlaştırmıştır. Bu gelenekler, Türklerin binlerce yıllık kültürel hafızasında, doğayla kurulan dengenin korunmasına dair kolektif bilinci diri tutmaktadır. Aynı zamanda inanç katmanlarının nasıl dönüşerek süreklilik kazandığını da göstermektedir.

1.2.2. Mevsimlik Törenlerle İlgili Uygulamalarda Taş

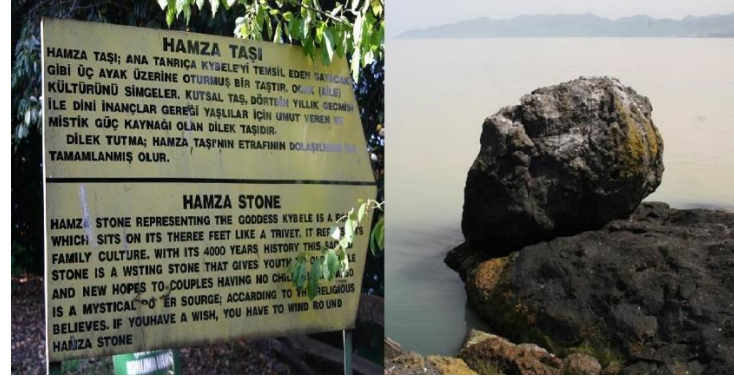
Anadolu’daki mevsimlik törenler, doğanın yenilenmesiyle insan hayatını birleştiren köklü geleneklerin canlı örnekleridir. İlkbaharın gelişi, yazın bolluğu gibi doğal döngüler, toplumu bir araya getiren ve evrenin düzeniyle bağ kuran törenlerle kutlanır. Taş, su, ateş

gibi doğadan alınan nesneler, bu törenlerde insanların dileklerini iletmek, kötülüklerden korunmak veya geleceği anlamak için kullandığı araçlara dönüşür. Özellikle taşlar, dayanıklı yapıları ve kutsal sayılan yerlerle ilişkileri nedeniyle şifa dağıtan ve koruyan nesneler olarak görülür.

Mevsimlik törenlerden birisi olan ve her yıl 20 Mayıs'ta kutlanan Mayıs Yedisi, doğanın yeniden canlanışını ve insan-doğa ilişkisinin kutsal bağına simgeleyen köklü bir geleneği temsil eder. Bu ritüellerde baharın gelişiyi uyanan tabiat, bereketin ve yaşam döngüsünün yeniden başlayacağını yansıtır. Zamanın döngüsel niteliğini vurgulayan bu pratikler, kötülüklerden arınma ve metafizik bir temizlenme fikriyle birleşerek kolektif hafızada varlığını sürdürür. Bu pratiklerde taşın kullanımı ise çeşitli sembolik anlamları bünyesinde barındırır.

Giresun'da Mayıs Yedisi kutlamaları için Aksu Deresi'nin denize karıştığı noktada toplanan halk, "*Derdim belam denize.*" diyerek yedi çift ve bir tek taşı suya atar. Özellikle kadınlar ve genç kızlar tarafından benimsenen bu ritüelde, akarsuların kötülükleri ve hastalıkları temizleyici gücüne olan inanış ön plandadır. Taş atma eyleminin ardından, törene katılanlar suya girip başlarından aşağı su dökerek bedenlerindeki tüm uğursuzluklardan arındıklarına inanırlar (Küçük, 2011: 355-356). Giresun'un bazı ilçelerinde taş atma uygulamasına ek olarak sacayağından geçme ve adayı dolanma pratikleri de yapılır. Bu uygulamalarda denize taş atma geleneğinin ardından, katılımcılar dilek tutup dua ederek sacayağından üç kez geçerler. Daha sonra Giresun Adası'nın kuzey doğusunda yer alan "Hamza Taşı" denilen uçurumu, yedi kez dolaşırlar. Bu sayede dileklerinin kabul olacağına inanırlar (Melikoğlu, 2018: 433). Baharın gelişiyi doğanın canlanmasına paralel düzenlenen bu tören, göçebe kökenli Türk topluluklarının mevsimsel geçişleri kutlama geleneğinin yerleşik yaşama evrilmiş bir yansımasıdır. Taş atma ve suyla temas etme pratiği eski Türk kültüründeki yer-su kültünü anımsatır. Bu uygulamada su arındırıcı, hayat veren ve kötü ruhları uzaklaştıran bir unsur olarak kabul görür. Taş atma eylemi, kadim Türk inanç sistemlerindeki adak pratiklerini çağrıştırır. Giresun'un bazı bölgelerinde görülen sacayağından geçme ve ada dolanma pratikleri ise Türk kültüründeki ateş kültü ve mekânın kutsallığı ile derin bir ilişki içindedir. Sacayağı, Türk mitolojisinde görülen ateşin koruyucu ve arındırıcı gücünün bir uzantısı olarak değerlendirilir (Toraman, 2022: 15). Bu bağlamda ritüelde sacayağının korunmayı ve arınmayı sağlayan bir eşik olarak görüldüğü söylenebilir.

Hamza Taşı'nın² yedi kez dolaşılması ise Anadolu'daki türbe tavafı geleneğiyle paralellik gösterir. Bu pratik, taşın halk tarafından kutsal kabul edilen bir mekân olduğunun göstergesidir.



Resim 1.9. Giresun Adası'nda bulunan Hamza Taşı (Doğanay, 2019: 449).

Anadolu'nun birçok bölgesinde Mayıs Yedisi kutlamalarına benzer şekilde taşın aktif olarak kullanıldığı Hıdırellez gelenekleri de vardır. Hıdırellez, Türk halk kültüründe 5 Mayıs'ı 6 Mayıs'a bağlayan gece doğanın canlanışını ve bereketi simgeleyen mevsimlik bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Kökeni eski Türk kültürüne kadar uzanan bu geleneğin İslamiyet sonrası dönemde Hızır ve İlyas peygamberin buluşması mitiyle ilişkilendirilmesi, kültürel sentezin önemli bir örneğini oluşturur. Baharın gelişini müjdeleyen bu zaman dilimi, insanların gelecek döneme dair umutlarını ve beklentilerini ritüeller aracılığıyla ifade etme biçimini yansıtır. Bu ritüellerde taşın çeşitli işlevlerle kullanıldığı görülür. Örneğin Antalya'nın Manavgat ilçesinde Hıdırellez gününde gerçekleştirilen bir gelenekte, halk deniz kenarına giderek taşların üzerine dileklerini sembolize eden resimler çizer. Bu ritüel, taşların denize atılmasıyla tamamlanır. (Şimşek, 2013: 232). Bu uygulama, Hıdırellez'in doğa ile insan arasındaki bağı vurgulayan ritüellerinden biridir. Ritüelin deniz kenarında gerçekleşmesi, Hızır'ın su ile ilişkili bir figür olarak tasavvur edilmesinden kaynaklanır. Taşın üzerine çizilen sembolik resimler, dileklerin maddi bir nesneye aktararak somutlaştırılmasını sağlar. Denize atma eylemi ise isteklerin, suyun arındırıcı ve taşıyıcı gücü sayesinde kabul olacağına dair bir inanışı yansıtır.

Balıkesir Akçaköy'de Hıdırellez ritüelleri kapsamında, katılımcılar çevreden taş toplarlar. Fakat toplanan bu taşları saymazlar. Toplanan taşlar, bir gül ağacının altına

² Hamza Taşı, Giresun Adası'nda bulunan ve oluşumunun yaklaşık dört bin yıl öncesine dayandığı düşünülen bir taştır. Adının Latince "Humuza" kelimesinden türediği, zamanla "Hamza" biçimine dönüştüğü ileri sürülmektedir. Ana gövdesi üç ayak üzerinde, bir sacayağı görünümünde durmaktadır. Bereketin simgesi olarak kabul edilen ana tanrıça Kybele için dikildiğine dair yaygın bir inanış vardır. Bu sebeple yöre halkı taşı doğurganlık ve bereketin simgesi olarak görmektedir (Üstünoğlu, 2010: 185).

gömölür ve ertesi sabah çıkarılarak sayılır. Eğer taşların sayısı çift çıkarsa, bu durum kişinin o yıl içinde evleneceğine dair bir işaret olarak yorumlanır (Semerci, 2024: 44). Çift sayı, evlilik gibi bir eşleşme durumunu sembolize ederken, gül ağacının sevgi ve aşkla bağlantılı bir bitki olması da ritüelin anlam katmanını güçlendirir. Bu uygulama, geleceğe dair beklentilerin doğal unsurlar (taş, toprak, bitki) aracılığıyla okunmasına bir örnektir. Balıkesir’deki bu pratiğe benzer şekilde Adana’da da genç kızlar, kısmetlerinin açılması için kırk adet taş bir gül ağacının altına gömerler. Kırk sayısının Türk kültüründeki kutsal anlamı bu ritüelin temelini oluşturur. Kırk taşın fiziksel bolluğu, manevi bereket beklentisini somutlaştırır. Taşların gül ağacının altına gömülmesi Hızır’ın gül bahçelerinde dolaştığı inancıyla ve gülün sevginin sembolü olmasıyla bağlantılıdır. Bu pratik, Anadolu’daki diğer Hıdırellez ritüellerinde olduğu gibi, doğal unsurların insan kaderine aracılık ettiği arkaik bir inanın izlerini yansıtır.

Hıdırellez günü toplanan taşların gül ağacının altına gömüldüğü bir diğer örnek İzmir Tire’de görülür. Hıdırellez öncesi gerçekleştirilen bu uygulamada, zengin evlerinin bahçelerinden alınan taşlar, gül ağacının dibine bırakılır. “*Kendi evimiz de böyle zenginleşsin.*” dileğiyle yapılan bu pratik, maddi bolluğun sembolik bir nesne (taş) aracılığıyla aktarılacağı inancına dayanır (Aydınoglu, 2005: 128). Taşın zengin ev bağlamından alınması, refahın fiziksel bir temsilini taşıdığı düşüncesini yansıtır. Zenginliğin kaynağıyla temas eden taş, aynı bereketi kendi yaşam alanına çekme işlevi görür. Gül ağacı altına yerleştirme eylemi ise Hızır’ın gül bahçelerinde gezdiği inancıyla ve bitkinin bereket sembolizmiyle ilişkilidir.

Hıdırellez günü taşların bereketle ilişkilendirilerek kullanıldığı bir diğer uygulama Burdur’da görülür. Burdur’da Hıdırellez kutlamalarının gerçekleştiği alandan alınan taşlar, “*Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin.*” denilerek evdeki tahıl veya yiyecek saklanan kapların içine konulur (Şenesen, 2015: 353). Bu pratik Hıdırellez günü Hızır’ın gezdiği yerlere bolluk ve bereket getireceği inancıyla şekillenir. Taşın kullanımı ise sert ve dayanıklı yapısı sayesinde yiyeceklerin tükenmezliğini sembolize ettiği düşüncesini yansıtır.

İnsanların sağlıklı olmak arzusuyla Hıdırellez’de yaptığı bazı pratiklerde de taş kullanılır. Balıkesir’de Hıdırellez gecesinde, insanlar bellerine taş bağlayıp derenin üzerindeki köprüden üç veya yedi defa geçerler. Bunu yapan insanların o yıl boyunca bel ağrısı çekmeyeceğine inanılır (Semerci, 2024: 38). Köprüden üç veya yedi kez geçme eylemi, kutsal sayıların koruyucu gücüne olan inancı yansıtır. Bu pratik sırasında bele

bağlanan taş, hastalığın taşa aktarıldığı inanişını yansıtır. Ritüel tamamlandığında taş suya atılır. Böylece ağrının da suyla birlikte akıp gideceğine inanılır.

Hatay'da Hıdırellez'den önceki gün kırlardan toplanan 41 çeşit ot, taş ve kekik su dolu kapta bir gün bekletilir ve Hıdırellez sabahı yüz bu suyla yıkanır (Türkan, 2015: 516). Bu uygulamadaki çeşitli otların birleşimi, doğanın şifa ve koruma gücüne duyulan inaniş somutlaştırır. Taşların suya bırakılması, sert ve sağlam yapısıyla insana güç ve kuvvet vereceği inanişıyla ilişkilidir. Bu pratiğin Hıdırellez sabahı yapılması, Hıdırellez'in yeniden doğuş temasıyla örtüşerek fiziksel temizliği ve hastalıklardan arınmayı hedefler.

Mayıs Yedisi ve Hıdırellez ritüellerine benzer şekilde Nevruz günü yapılan pratiklerde de taşın kullanıldığı görülür. Nevruz, baharın gelişini ve doğanın yeniden uyanışını simgeleyen köklü bir kutlamadır. 21 Mart'ta gece ile gündüzün eşitlenmesiyle başlayan bu dönem, tarih boyunca birçok Türk topluluğunda yeni yılın başlangıcı olarak kabul edilmiş, bereket ve umut temalarıyla özdeşleşmiştir. Nevruz günü yapılan çeşitli uygulamalarda taş aktif olarak kullanılır. Örneğin Muğla'da Nevruz gecesini her bir aile ferdi temsil eden evin bacasına bir taş koyulur. Ertesi sabah bu taşlar tek tek kontrol edilir. Kimin taşının altında kırmızı renkli bir böcek görülürse o kişinin yıl boyunca bereket ve uğurla karşılaşacağına inanılır (Şenesen, 2015: 341). Bu uygulamada taşların bacaya dizilmesi eski Türk inançlarında önemli bir yeri olan göğün yakınlık fikrini hatırlatır. Bu sayede, ateşin ve dumanın göğün ulaşması gibi rızık dileklerinin de tanrısal âleme iletilmesi amaçlanır. Taşların altından çıkan kırmızı böceğin uğur sayılması ise Türk kültüründe uğur böceği olarak adlandırılan böceğin uğur getireceğine dair inanişın bir yansımasıdır.

Anadolu'daki mevsimlik törenlerde taş, insanın doğayla kurduğu kadim bağın sembolik bir aracına dönüşerek kültürel hafızanın taşıyıcısı olmuştur. Mayıs Yedisi'nde suya atılan taşların arınmayı sağlaması, Hıdırellez'de gül dibine gömülerek bereketi çağırması veya Nevruz'da bacalara dizilip uğur aracı kılınması, taşın fiziksel dayanıklılığıyla ve kutsal bir iletişim aracı olarak görülmesiyle ilişkilendirilmiştir.

1.2.3. Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalarda Taş

Anadolu'da hayvanlarla ilgili halk inanişları, insanların doğayla kurduğu derin bağın yansıtan kültürel bir mirastır. Bu inanişlar, hayvanları kutsal kabul etme, onlardan korunma ya da onlara zarar vermeyi önleme gibi farklı tutumları içerir. Nesilden nesile aktarılan bu inanişlar, hayvanların doğadaki rolünü korumaya ve insan davranışlarını düzenlemeye yönelik kurallarla şekillenir. Örneğin bazı hayvanlara zarar vermenin cezası, bazılarını

korumanın ise ödülü olduğuna inanılır. Bu inanışlarda taş gibi sıradan nesneler bile büyük anlamlar kazanır.

Ardahan yöresinde kazların kuluçka döneminde, eve dışarıdan taş getirilmesi durumunda civcivlerin öleceği inanışı yaygındır (Saltaş Korkmaz, 2024: 219). Bu dönemde yapılan böyle bir davranışın kuluçka sürecini olumsuz etkileyeceği düşünülür.

Artvin’de turna kuşu uçarken taşın ters çevrilmesi halinde kuşun eşinden ayrılacağına ve taşı ters çeviren kişiye lanet okuyacağına inanılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 230). Aynı yörenin Şavşat ilçesinde dereye yüzmeye gidenlerin suya yedi taş atması durumunda, su yılanlarının o kişiye zarar vermeyeceği kabul edilir (Saltaş Korkmaz, 2024: 231). Artvin’de ayrıca guguk kuşunun sesini duyan kişinin sırtını sağlam bir kayaya yaslamaması halinde hastalanacağına inanılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 316).

Karabük’te önünden kurt geçen birinin kurdun arkasından taş atması durumunda hayvanın uyuz olup öleceği düşünülür (Mazıcı, 2012: 173). Aynı yörede gece vakti kedilere taş atanların taş kesileceği inanışı mevcuttur.

Kastamonu’da kurbağaya taş atanların cildinde siğil çıkacağına inanılır (Delihasanoglu, 2022: 77).

Diyarbakır’da, kertenkelelerin Hz. Ayşe’nin evini yaktığına dair inanış nedeniyle seilmeyen bu hayvanı taş atarak tek hamlede öldüren kişiye cennetin yedi kapısının açılacağı, yedi kertenkele öldürenin ise cennete gireceği kabul edilir (Küçükaslan ve Uçar, 2016: 222). Bu inanışın çeşitli hadislerden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Ebu Hureyre’nin, Hz. Peygamber “*Her kim kertenkeleyi bir vuruşta öldürürse ona yüz sevap yazılır. İkincide bundan daha aşağı, ondan daha aşağı yazılır.*” dediği rivayet edilmektedir (Özdemir, 2019: 303-304).

Siirt’in Şirvan Taşlıkaya köyündeki Pir Aziz Türbesi’nden alınan taşların, üzerinde bulunduranları yılan sokmalarına veya eve yılan girmesine karşı koruduğuna inanılır (Çara, 2022: 96).

İsparta’nın Çandır köyünde ars (sansargillerden, ince uzun yapılı bir hayvan) adı verilen hayvana taş atılması halinde evdeki değerli eşyaların işlevsiz hale geleceği düşünülür (Ayhan, 2013: 142). Aynı yörede kargaların peşine taş atılarak gidilmesi durumunda kişinin şeytan tarafından yoldan çıkarılacağına inanılır.

Yukarıdaki hayvanlarla ilgili inanış ve uygulamalar göz önüne alındığında taşın koruyucu veya cezalandırıcı bir sembol olarak algılandığı görülmektedir. Bu inanışlarda taş, insan-hayvan etkileşiminde bir denge unsuru olarak kullanılmıştır. Örneğin Ardahan’da kuluçka döneminde eve taş getirmenin civciv ölümlerine yol açacağına inanılması veya Artvin’de taşın ters çevrilmesinin turna kuşunun lanetine sebep olacağı düşüncesi, taşın hayvanların yaşam döngüsüne müdahaleyi sınırlayan bir sınır çizgisi işlevi gördüğünü göstermektedir. Aynı şekilde, Şavşat’ta suya atılan yedi taşın yılanları uzaklaştırması veya Pir Aziz Türbesi’nden alınan taşların yılan sokmalarına karşı koruduğu inanışı, taşı kutsal sayılar ve mekânlarla ilişkilendirerek, taşın koruyucu bir tılsım olarak kullanıldığını göstermektedir. Diğer yandan, kurt ya da kedi gibi hayvanlara taş atmanın olumsuz sonuçları, insan davranışlarını disipline etmeyi amaçlayan yasaklarla ilişkilidir. Bu inanışlar, taşı doğayla kurulan ilişkide bir aracıya dönüştürerek, insanın hayvanlara saygı duymasını ve onlardan korunma çabasını somutlaştırmaktadır.

1.3. BEREKET VE NAZARA İLİŞKİN İNANIŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ

1.3.1. Bereketle İlgili Uygulamalarda Taş

Bereket, Anadolu halk inanışlarında toprağın verimliliğinden evin bolluğuna, insanın üretkenliğinden doğanın döngüsüne kadar yaşamın sürdürülebilirliğini sağlayan kutsal bir kavram olarak karşımıza çıkar. Taş ise bereketle ilişkilendirilen pratiklerde, fiziksel dayanıklılığı ve zamana direnen yapısıyla bereketin koruyucusu ve taşıyıcısı rolünü üstlenir.

Anadolu’da bereket amacıyla yapılan çeşitli ritüellerde taş aktif bir şekilde kullanılır. Örneğin Tunceli’de bolluk ve bereket temennisiyle Düzgün Baba Türbesi’ne giden ziyaretçiler, Düzgün Baba’nın taşlarla çevrili mezarından üç adet taş alırlar. Ziyaretçiler bu taşlarla birlikte mezarın etrafını üç kez dönerek her turda bir taşı bırakıp dilek dilerler. Sonrasında mum veya çıra yakıp bunları mezarın çevresine yerleştirirler. Ziyaret sonrasında ise bu alandan küçük bir taş ve toprak alarak evlerine götürürler. Getirdikleri bu nesneleri evlerinde saklayarak, bunların hanelerine bolluk ve bereket getireceğine inanırlar (Demirel, 2022: 39). Düzgün Baba Türbesi’ndeki bu uygulama, taşın kutsal ve işlevsel boyutunun iç içe geçtiği bir pratiği yansıtır. Türbenin taşlarla çevrili olması ve ziyaretçilerin bu taşlarla fiziksel temas kurması, taşın bir sınır işareti ve enerji kaynağı olarak algılandığını gösterir. Ziyaretçilerin mezardan aldıkları üç taş, atalar kültünü yansıtan bir inanışla, Düzgün Baba’nın ruhani gücünü barındırdığı düşünülen nesneler olarak ritüelin merkezine yerleşir.

Üç kez dönme ve taş bırakma eylemi Türk kültüründeki üç sayısının kutsallığıyla ve döngüsel hareketin (doğum-yaşam-ölüm) sembolizmiyle ilişkilidir. Bu hareket, bireyin fiziksel eylemini manevi bir temenniye dönüştürerek taşın aracı rolünü pekiştirir. Mum veya çıralların yakılması ise ateşin saflaştırıcı ve iletici gücüne duyulan inancı gösterir. Ziyaret sonrası eve taş ve toprak götürme pratiği, kutsal mekânın bereketinin ev yaşamına aktarılacağına dair bir sembolizm içerir. Toprağın ve taşın eve taşınması, İslam öncesi Türk inançlarındaki yer-su kültürünün izlerini taşır. Nitekim doğal unsurların koruyucu ve bereket verici gücüne olan inanış, burada ev gibi gündelik bir mekânı kutsalla ilişkilendirme yoluyla yeniden üretilir. Ritüelin tamamında, taşın maddi varlığıyla manevi anlamı arasında kurulan bu ilişki, insanın kutsalla temasını somutlaştıran bir deneyime dönüşür.



Resim 1.10. Tunceli’de bulunan Düzgün Baba’nın sembolik mezarı (Demirel, 2022: 101).

Nevşehir’in Hacıbektaş ilçesinde yer alan Hacıbektaş Külliyesi’ni ziyaret edenler, bölgede bulunan mercimek boyutundaki taşları toplayıp bereket getireceği düşüncesiyle cüzdanlarında muhafaza ederler (Zeinelov, 2018: 146-147). Yöre halkının, bu taşları gelen ziyaretçilere bahşış karşılığı verdiği de görülür (Bekki, 2018: 196-197). Bu pratikte Hacı Bektaş Veli’nin manevi şahsiyetiyle ilişkilendirilen külliyenin taşları, evliya kültürüne eklemlenerek kutsallık kazanır. Taşın cüzdana konulması, sembolik olarak bereketin gelişine işaret eder. Bu pratik aynı zamanda hızır metaforuyla da bağlantılıdır. Tıpkı Hızır’ın beklenmedik anda yardıma yetişmesi gibi taşın cüzdandaki varlığı da kişiyi maddi sıkıntılardan koruyan görünmez bir güvencedir.

Adana’da meyve vermeyen ağaçların altına hamile bir kadının taş yerleştirilmesi durumunda, ağacın meyve vereceğine inanılır (Şenesen, 2015: 457). Bu geleneksel uygulama, kadının doğurganlığı ile toprağın verimliliği arasında kurulan sembolik ilişkinin izlerini taşır. Burada taş, hamileliğin yaşam verici enerjisini taşıyan bir aracıya dönüşür. Taşın toprağa yerleştirilmesi, onu bir tür tohum gibi işlevselleştirir. Tıpkı rahimde büyüyen bebek gibi taşın da toprakta bereketi filizlendireceği düşünülür.

Çukurova bölgesinde değirmenden alınan un çuvallarının üzerine bereketli olması amacıyla bir taş yerleştirilir (Saltaş Korkmaz, 2024: 162). Osmaniye'nin Kadirli ilçesinde ise buğday savrulurken veya ölçülürken buğday yığınının önüne “bereket taşı” adı verilen bir taş konur (Çeribaş, 2021: 96). Bu uygulamalar, taşın dayanıklılık ve kalıcılık gibi maddi özellikleriyle bereket beklentisini ilişkilendiren bir geleneği yansıtır. Bu pratiklerdeki taş, bereketin somutlaşmış hâli sayılır.

Artvin'de “huto taşı” olarak bilinen taşlarla yoğurt mayalanırsa yoğurdun bereketli olacağına inanılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 162). Bu pratik, taşın üretim süreçlerine kattığına inanılan kutsal enerjiyi yansıtır. Benzer şekilde Ardahan'da gökten düştüğüne inanılan taşla yoğurt mayalanması, taşın kozmik bir kökene sahip olduğu düşüncesiyle ilişkilidir (Saltaş Korkmaz, 2024: 272). Bu taşlar, göksel güçlerle temas kurma aracı olarak sütün içine atılır. Bu sayede yoğurdun -sembolik anlamda- göklerin bereketiyle mayalandığına inanılır. Ardahan'da tereyağı yapılan yayığa taş atılması ise taşın fiziksel özelliklerinin (sertlik, ağırlık) doğrudan ürüne aktarılacağı inanışını taşır (Saltaş Korkmaz, 2024: 254). Yağın taş gibi sert olması arzusuyla yapılan bu pratik, benzer benzeri yansıtır ilkesini yansıtır.

Ardahan'da yayla döneminde sağılan ilk süt, ayak basılmayan bir taşın altına dökülerek bereket temenni edilir (Saltaş Korkmaz, 2024: 268). Yaylaya çıkışın ilk ürünüyle gerçekleştirilen bu eylem, mevsimsel döngünün başarısını garantiye almak için atılan sembolik bir adımdır. Sütün taşın dibine akıtılması, arkaik inançlardaki yer-su kültürünün izlerini taşır. Nitekim dokunulmamış taş, toprağın verimliliğini koruyan görünmez bir gücün somutlaşmış hâli olarak kabul edilir. Taşın dibine dökülen süt ise bu kutsal güce saygının ifadesidir. Süt burada eski Türk kültüründeki saçı (kansız kurban) geleneğinin bir yansımasıdır (Bekki, 1996: 25-26; Balıkçı, 2019: 2016). Sütün yaşam kaynağı olması, bu sunumun toprakla kurulan karşılıklı bir ilişkiyi temsil ettiği anlamına gelir. İnsan doğadan aldığını, onun ruhuna saygıyla iade ederken gelecek bereketi talep eder. Bu bağlamda taş, yerin ruhuna sunulan bir armağanın aktarıcısıdır.

Kastamonu'da ilkbaharda gök gürlediği zaman ambar taşlanırsa o senenin bereketli olacağına inanılır (Delihanoğlu, 2022: 102). Bu uygulama, gök gürültüsünün taşıdığına inanılan bereketi, ses ve eylem yoluyla taklit ederek sembolik olarak mahsulün saklandığı ambara yönlendirmek ve böylece o yılın bol ürünle geçmesini sağlamak amacıyla gerçekleştirilir.

Yukarıdaki örnekler göz önüne alındığında taşın, fiziksel dayanıklılığı sayesinde bereketle ilişkilendirilen bir sembol olarak kullanıldığı anlaşılmıştır. Taşın zamana direnen yapısı, bereketin kalıcılığına dair bir metafor olarak kabul görmektedir. Bu bağlamda taş, kutsal mekânın kudretini eve taşıyan bir vasıta, üretim süreçlerine dâhil edilerek bereketi artıran bir maya, ağaç diplerine bırakılarak verimliliği uyandıran bir tohum, un çuvalının üstünde tükenmezliği simgeleyen bir mühür, gökten düştüğüne atıfla gök bereketini yeryüzüne indiren bir iletken olarak sembolik roller üstlenmiştir. Sonuç olarak taş, bereketin görünmez enerjisini somutlaştıran bir sembol olarak işlev görmüştür.

1.3.2. Nazarla İlgili Uygulamalarda Taş

Nazar, genellikle başkalarının kıskançlık veya aşırı hayranlık dolu bakışlarının, kişilere veya nesnelere zarar verebileceğine dair köklü bir inancı ifade eder. Nazarın, özellikle bebeklerde, hamile kadınlarda, yeni alınan eşyalarda veya başarılı insanlarda daha etkili olduğu düşünülür. Bu inanışa göre, bir kişinin içten gelmeyen kem gözü, beklenmedik hastalıklara, talihsizliklere veya maddi kayıplara yol açabilir. Halk arasında bazen saf bir beğenin bile nazara sebep olabileceğine inanılır. Nazardan korunmak için en yaygın uygulama, mavi boncuklu nazarlıkların kullanılmasıdır. Elbiselere, yeni alınan eşyalara veya kapı girişlerine asılan bu sembollerin, kötü bakışları emdiğine inanılır. Bunun yanı sıra, evlerde üzerlik otunun yakılarak tütsülenmesi, nazar değen kişi üzerine kurşun dökülmesi veya dualarla muska yazılması gibi pratikler de bulunmaktadır.

Nazarın etkisini azaltmak için mavi nazarlık boncukları haricinde taşın kullanıldığı çeşitli pratikler de yapılmaktadır. Bu pratikler arasında delikli taş olarak bilinen doğal taşların kullanımı önemli bir yer tutar. Delikli taşların küçük boyutlu olanları evlerin girişlerine asılarak veya vücutta taşınarak kullanılır. Büyük boyutlu olanları ise insanların ortasındaki delikten geçtiği çeşitli pratiklerin merkezinde konumlanır. Taşın deliğinin, nazarın ve hastalıkların geçip gitmesini sağlayan bir koridor işlevi gördüğü düşünülür. Anadolu'nun birçok bölgesinde görülen bu pratiklere örnek olarak Mersin ve Siirt'te yapılan uygulamalar verilebilir. Mersin'de özellikle evlerin dış kapı girişlerine tesbih gibi dizilmiş küçük delikli taşlar asılarak hane halkının korunduğuna, bahçelerde ise herkesin görebileceği yerlere büyük delikli taşlar yerleştirilerek kötü bakışların etkisinin azaltıldığına inanılır (Çağlar, 2017: 219-220). Benzer şekilde Siirt'in Kurtalan ilçesinde küçük delikli taşlar zeytin dallarıyla birlikte iplerden geçirilerek ev eşiklerinin üst kısımlarına asılır ve böylece nazarın önlendiği düşünülür (Altındağ, 2021: 194). Aynı bölgede delikli taşların, meyve verimi yüksek ağaçları da nazardan korumak amacıyla kullanıldığı görülür (Altındağ, 2021:

194). Bunun yanında küçük boyutlu delikli taşlar hayvanların boyunlarına bağlanarak veya küçük çocukların giysilerine takılarak onları nazarın kötü enerjisinden korumak amaçlanır (Doğaner, 2013: 279). Nitekim delikli taşların koruyucu bir işlev görmesinin temelinde, deliğin geçiş veya süzülme alanı olarak algılanması yatar. Kültürel hafızada deliğin, nazarın negatif enerjisini emerek içinden geçirdiği veya hapsettiği düşüncesi hâkimdir. Özellikle delikli taşların asıldığı eşikler, kültürel olarak iç ile dış arasındaki geçişin sembolik bir alanıdır. Delikli taşın buraya yerleştirilmesi, kötülüğün eve veya bereketli alanlara girişini engelleme amacı taşır.



Resim 1.11. Nazarı önlemek için evin çevresine asılan delikli taş (Doğaner, 2013: 851).

Anadolu’nun birçok bölgesinde nazardan korunmak için yapılan pratiklerde “seğ taşı”nın da aktif olarak kullanıldığı görülür. Yerel olarak “sey, se, siğa, şeb, şap, zağ, zeğ” olarak da bilinen bu taş, suda çözülebilen yapısıyla şeffaf bir görüntüye sahiptir. Örneğin Hatay’da seğ taşının beşiklere veya ev girişlerine asılması, nazarın etkisini önlemek için yaygın bir pratik olarak kaydedilir (Ünal, 2019: 82). Bunun yanında Adana’da bu taşın nazar değdiği düşünülen kişinin başında dualarla döndürülmesi ve yakılarak kül edilmesi gibi ritüeller uygulanır (Özgen, 2007: 125). Mersin’in Tırtar Mahallesi’nde ise seğ taşıyla yapılan “sıvama” ritüeli oldukça dikkat çekicidir. İhlâs suresi ve Ayet-el Kürsi okunarak taşın vücudun çeşitli bölgelerinde döndürülmesi, ateşte pişirilip suya konması, ardından bu sudan içirilmesi ve bedene serpilmesi gibi adımlarla nazarın etkisinin ortadan kaldırıldığına inanılır (Ersoy, 2021: 101).

Gaziantep’te seğ taşının çocukların üzerine takıldığı ve nazar durumunda taşın küçülerek koruyucu işlevini yerine getirdiği düşünülür (Avcı, 2015: 420; Karakoç, 2024: 139). Kırşehir’in Mucur ilçesinde ise seğ taşının, ateşte yakılıp şekil değiştirmesiyle nazarın etkisinin ortadan kaldırılması amaçlanır. Burada taşın eritilmesi, suyla temas ettirilmesi ve buharının üflenmesi gibi ritüellerle bedensel ve ruhsal arınma sağlandığına inanılır (Yılmaz, 2023: 2159). Bu uygulamalar göz önüne alındığında seğ taşının şeffaf yapısı, suda çözünmesi, ateşte şekil değiştirmesi veya küçülmesi gibi fiziksel özellikleri, nazarın

somutlaştırılarak kontrol altına alındığına dair bir inancı yansıtır. Bu bağlamda seğ taşının, nazarın kötü enerjisini emme ve yok etme işlevi gördüğü söylenebilir.

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde, delikli taş ve seğ taşı uygulamalarına benzer biçimde akik taşının da nazara karşı koruyucu amaçla kullanıldığı görülür. Örneğin Siirt'te akik taşının boyuna takılarak kötü enerjiyi önlediğine ve nazardan koruduğuna inanılır (Altındağ, 2021: 194). Bu pratikte, taşın etkili olması için vücutla temasının şart olduğu vurgulanır. Bu sebeple akik taşı kolye, bileklik veya yüzük formunda kullanılır. Vücutta taşınan akik taşının nazarı üzerine çektiği ve yansıyan kötü enerjiyi geri ilettiği düşünülür. Taşın bu işlevini yerine getirdiğinin en somut göstergesi olarak, nazar değdiğinde taşın kırmızı rengini kaybedip ağarması gösterilir. Bu renk değişimi, taşın kötü enerjiyi emdiğinin ve taşıyan kişiyi koruduğunun fiziksel bir kanıtı sayılır.

Anadolu'da nazar değdiği düşünülen kişilerin, musalla taşının altından geçirildiği pratikler de vardır. Örneğin Konya'nın Armutlu köyünde nazar değdiğine inanılan çocuklar, cuma günü üç kez İhlas suresi okunarak musalla taşının altından geçirilir. Bu ritüel, köy mezarlığına kadar uzanan bir süreçle devam eder. Çocuk mezarlığın çevresinde İhlas suresi eşliğinde bir kez dolaştırılır. Böylece nazarın etkisinin ortadan kalkacağına inanılır (Çevik, 2008: 234). Musalla taşı, geleneksel olarak cenaze namazlarında kullanılan ve bedenin dünyevi varlıktan uhrevi olana geçişini temsil eden bir nesnedir. Bu bağlamda, nazar değen kişinin altından geçirilmesi, bireyi ölümle temas ettirerek nazarın etkisini simgesel bir ölümle bertaraf etmeyi amaçlar. Bu durum, Anadolu'daki arındırma pratiklerinde sıkça görülen yeniden doğuş temasıyla örtüşür. Mezarlığın çevresinin dolaştırılması ise kötü enerjinin toprağa aktarılması veya ataların koruyucu ruhlarına sığınma inancını yansıtır. Bu uygulama için cuma gününün seçilmesi, İslam kültüründe bu günün kutsal bir gün olarak algılanmasıyla ilişkilidir. Ritüelin zamanlaması, fiziksel ve ruhsal arınmanın kutsal bir zaman diliminde gerçekleşmesini sağlayarak inananlar üzerinde psikolojik bir güven duygusu yaratır.

Nazardan kurtulmak için yapılan kurşun dökme uygulamalarında da taşın kullanıldığı görülür. Gaziantep'te kurşun dökmek için hazırlanan kalburun içerisine ekmek, soğan kabuğu, kaya tuzu ve ayna gibi unsurların yanında taş da koyulur (Bozyiğit, 2011: 17). Bingöl'de de benzer şekilde içerisinde altın, yüzük, tarak ve taşın bulunduğu bir kalbur kullanılır (Durumlu, 2018: 20). Bu pratiklerde kalburun içerisine koyulan taşın, sertlik ve dayanıklılık gibi nitelikleri sayesinde nazarın etkisini hapsederek etkisiz kıldığı düşünülür. Aynı zamanda nazar değen kişinin taş gibi sağlam olması da amaçlanır.

Nazardan arınmak için taşın kullanıldığı bir diğer uygulama Tarsus'ta görülür. Tarsus'ta nazardan kurtulmak için “taş kırma ocağı” olarak da bilinen sağaltıcıya gidilir. Sağaltıcı, evindeki ocak taşlarından kırk adet küçük parça kırar. İçinde su bulunan bir kaba önce bir kez Fatiha, ardından üç kez İhlâs suresi okuyarak bu taşları ikişerli şekilde atar. Taşların suya düşerken çıkardığı sesin varlığı, kişiye nazar değdiğinin bir kanıtı sayılır. Ritüelin devamında kaba, ocaktan alınan bir miktar kül eklenir ve hazırlanan bu karışımdan nazar değdiği düşünülen kişiye içirilir (Bali, 2015: 360). Bu uygulamada 40 taş kullanımı, kutsal sayı sembolizmiyle ilişkilidir. 40 sayısının hastalıkları sonlandırmayı ve arınmayı simgeleyen bir eşik olarak görülmesi, bu pratiğin temelini oluşturur. Taşların ocak taşlarından kırılması ise ateşin arındırıcı gücüne atıfta bulunur. Ateşin yakıldığı ocak, evin yaşam kaynağı ve kötülüklerden arınma merkezi olarak kabul edilir. Ritüelin sonunda hastaya içerisinde kül ve taşların bulunduğu sudan içilmesi, bedeni içten arındırarak şifa sağlama amacı taşır.

Afyonkarahisar'ın Dinar ilçesinde ise nazardan kurtulmak için farklı bir pratik uygulanır. Dinar'da, nohut büyüklüğünde 41 adet taş toplanarak bir bez veya mendil içine yerleştirilir. Taşların bulunduğu bez, 41 kez İhlas suresi okunarak hastanın üzerinde döndürülür. Ardından Fatiha suresiyle birlikte taşlar hastanın üzerine dökülür ve geçmiş olsun dileğiyle ritüel tamamlanır (Baştürk Soydemir, 2019: 87). Bu uygulamada 41 taş kullanımı “41 kere maşallah” gibi formel ifadelerde de yer alan sayı sembolizmiyle ilişkilidir. Taşların hastanın başının üzerinde döndürülmesi ve sonunda hastanın üzerine dökülmesi, nazarın fiziksel bir nesneye aktarılarak bedenden uzaklaştırıldığı inancını yansıtır.

Rize'de nazar değdirdiğine inanılan bir kişiyle karşılaşıldığında, o kişi geçildikten sonra yedi adet taş ayakla çevrilir ve her bir taşın üzerine basılır. Bu eylem sırasında her çevirmede “*Nazarın taşa vursun.*” ifadesi tekrarlanır (Kabak, 2015: 743). Bu pratikteki yedi sayısı, Anadolu kültüründe korunma ve tamamlanma ile ilişkilendirilen kutsal bir semboldür. Taşların ayakla çevrilmesi ve üzerine basılması, nazarın fiziksel bir nesneye aktarılarak etkisizleştirildiği inancını yansıtır. Bu eylem sırasında “*Nazarın taşa vursun.*” sözünün tekrarı, nazarın taşa yönlendirilerek kişiden uzaklaştırıldığına dair sözlü bir büyü niteliği taşır.

Yukarıdaki uygulamalar haricinde çeşitli taşları bedende taşımanın, kişiyi nazardan koruyacağına dair inanışlar da vardır. Örneğin Aydın'da bu amaçla “çakmak taşı” veya “kuvars taşı” sıklıkla kullanılır (Ülger, 2012: 134). Çakmak taşının ateş çıkarma özelliği,

halk arasında onun kötülükleri yakıp uzaklaştıran bir nesne olarak görülmesine yol açar. Kuvars taşının şeffaf ve parlak yapısı ise nazarın olumsuz etkilerini içine çekerek yok ettiği düşüncesiyle koruyucu olarak kullanılmasını açıklar. Bu taşların bedende taşınması nazara karşı koruyucu bir kalkan olarak kullanıldıklarını gösterir.

Anadolu kültüründe nazara karşı korunma ve arınma pratiklerinde taşlar, fiziksel ve sembolik bir işlev üstlenmiştir. Delikli taşların arınma alanı olarak algılanması, seğ taşının kötü enerjiyi emmesi, akik taşının renk değişimiyle nazarı somutlaştırması gibi pratikler, taşların canlı ve etkileşimli nesneler olarak görüldüğünü ortaya koymuştur. Bu pratiklerde taşlar, kutsal sayılar, dualar ve ritüeller aracılığıyla kötülüğün kontrol altına alındığı bir araç işlevi görmüştür. Aynı zamanda, mezarlık taşlarından ocak taşlarına kadar farklı mekânlarla ilişkilendirilen taşlar, iç-dış, ölüm-yaşam gibi ikilikleri aşarak koruyucu bir sınır işlevi üstlenmiştir.

1.4. DİLEK VE UĞURA İLİŞKİN İNANİŞ VE UYGULAMALARDA TAŞ

Türk halk kültüründe dilek ve uğur inanışları, bireyin manevi arzularını somut pratiklerle ifade etme ihtiyacından doğan köklü bir geleneği yansıtır. Bu inanışlar, insanın kutsalla kurduğu bağı güçlendirmek ve geleceğe dair umutlarını sembolik eylemlere dönüştürmek üzere şekillenmiştir. Anadolu coğrafyasında bu amaçla kullanılan unsurların başında taşlar gelir. Kimi zaman kutsal mekânların duvarlarına tutturulan, kimi zaman kuyulara atılan, bazen şekil verilerek niyeti temsil eden taşlar, manevi taleplerin fiziksel karşılığı olarak görülür.

Anadolu’da dilek dilemek için yapılan uygulamalar arasında en yaygın olanı kutsalla ilişkilendirilen mekânlara taş yapıştırma pratiğidir. Bu geleneğin özgün bir örneği, Elazığ’daki Fatih Ahmed Baba Türbesi’nde görülür. Ziyaretçiler, türbenin sol tarafında bulunan dilek duvarına taş yapıştırarak kutsalla manevi bir bağ kurarlar ve bu taşın tutması halinde dileklerinin kabul olacağına inanırlar (Kıyak, 2010: 66). Yine aynı şehirde, Seydiye Hanım Çeşmesi’nin yanında bulunan yeşile boyalı büyük kaya parçası da bu geleneğin sürdürüldüğü bir başka odak noktasıdır. Taşın kutsalla ilişkilendirilen bir renge boyanmış olması oldukça dikkat çekicidir. Ziyaretçiler, burada dileklerini tutarak taş yapıştırmakta ve taşın tutunmasını dileklerinin gerçekleşeceğine dair bir işaret olarak yorumlamaktadır (Kıyak, 2010: 106). Gaziantep’teki Çavuş Baba Türbesi’nde de türbe duvarlarına taş yapıştırılarak dilek dilenmektedir (Korkmaz, 2022: 302). Kırklareli’ndeki Liman Baba

Türbesi’nde ise mezar taşına taş yapıştırılarak dilek dlenir (Öden, 2013: 21). Bu pratikler, bireyin manevi arzularını somut bir eyleme dönüştürme ihtiyacının bir yansımasıdır.



Resim 1.12. Elazığ’daki Seydiye Hanım Çeşmesi ve Dilek Taşı (Kıyak, 2010: 342).

Elazığ’ın Sün köyünde yer alan Koca Seyyid Ahmed Türbesi, taş yapıştırma pratiğinin mezhepsel çeşitliliğe dayanan bir başka tezahürünü sergiler. Türbenin önünde bulunan ve Alevi inancına sahip ziyaretçilerin yoğun ilgi gösterdiği taştan yapılmış “Koç Baba” adlı heykel, dilek ritüellerinin odak noktasıdır. Ziyaretçiler, bu sembolik heykelin üzerine küçük taşlar yapıştırarak dileklerini aktarmaktadır. Taşın tutunması, kutsal bir onay ve dileğin gerçekleşeceğine dair bir işaret olarak algılanmaktadır (Kıyak, 2010: 125). Türbenin önündeki koç heykeli Türk kültüründeki hayvan sembolizmiyle doğrudan bağlantılıdır. Eski Türk inançlarında koç, koruyucu ruhların ve ataların temsili olarak görülür (Çoruhlu, 2002: 150-151). Koç Baba heykeli bu tarihsel kökleri hatırlatarak türbedeki velinin manevi rehberliğini somutlaştırır. Ziyaretçilerin heykeli ziyaret etmesi ve taş yapıştırması, onu bir tür aracı olarak görmelerinden kaynaklanır.



Resim 1.13. Elazığ Ağuiçen (Ağuçan) Koca Seyyid Ahmed Türbesi Koç Baba heykeli (Kıyak, 2010: 347).

Taş yapıştırma pratiklerinden bir diğeri Konya’nın Güneysınır ilçesindeki Ak Türbe’de karşımıza çıkar. Ziyaretçiler türbenin girişindeki kanal şeklinde oyulmuş kapı

oluklarına, türbe çevresinden topladıkları taşları sürterek dilek dilerler. Taşın olukta kalması dileğin kabul edildiğine, düşmesi ise reddedildiğine yorulur (Kartal, 2017: 185). Konya gibi Türk-İslam kültürünün önemli merkezlerinden birinde yer alan bu örnekte, taşın yapışması ilahi bir geri bildirim olarak algılanır. Ak Türbe'deki oluklar hem antik dönem tapınaklarındaki sunak pratiklerini andıran hem de İslamî dönemdeki ziyaret kültürüyle harmanlanan bir sentezi yansıtır.

Balıkesir Dursunbey'de ise taş yapıştırma pratiğinin mevsimsel bir ritüelle bütünleşmiş özgün bir varyasyonu gözlemlenir. Hıdırellez'de gün doğmadan önce toplu halde Hıdırlık Tepesi'ne çıkan halk, buradaki Hıdırlık Dedesi adı verilen ziyaret yerine yönelik ritüeller gerçekleştirir. "Hıdırlık Dedesi", tepe üzerindeki büyük bir ağacın altında yığılı duran iri taş kütesidir. Yaşlı kadınların Kur'an-ı Kerim'den sureler okuduğu bu kutsal mekânda, dilek sahipleri küçük taşları ağızlarıyla ıslatarak Hıdırlık Dedesi'nin üzerindeki büyük taşlara yapıştırmaya çalışır. Taşın yapışıp düşmemesi dileğin kabul edildiğine, düşmesi ise reddedildiğine işaret sayılır (Semerci, 2024: 65). Bu uygulama, Hıdırellez'in yeniden doğuş ve bereket sembolizmiyle birleşmesi bakımından dikkat çekicidir. Ağızla ıslatılan taşların yapıştırılması ise niyetin bedensel bir sıvı aracılığıyla kutsal addedilen taşla aktarılması arzusuna işaret eder. Tıpkı Elazığ'daki türbe duvarlarının veya Konya'daki oyukların işlevi gibi, bu taş yığını da bireyin manevi arzularını somut bir eyleme dönüştürme aracı olarak kullanılır.

Hatay'ın Değirmenyolu köyündeki Şeyh Muhammed Bağdadi Türbesi'nde ise duvara monte edilmiş özel bir dilek taşı, ziyaretçilerin ritüellerine ev sahipliği yapar. Burada yöre halkı, diğer örneklerden farklı olarak buhur (tütsü) parçalarını dilek taşına sürterek dilek dilerler. Buhurun taşla yapışması durumunda dileğin kabul edildiğine, yapışmaması halinde ise reddedildiğine inanılır (Küçük, 2016: 98). Bu uygulama, Anadolu'daki taş merkezli dilek ritüellerine buhur parçalarının da katılımıyla farklı bir boyut kazandırır. Buhurun kullanımı, İslamî gelenekte tütsünün manevi arınma ve dua ortamı hazırlama işleviyle örtüşür.

Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde yer alan külliyedeki dilek taşı ise Anadolu'daki taşla bağlantılı pratikler arasında bedensel katılımı öne çıkaran özgün bir örnektir. Ziyaretçiler iki ellerini birleştirerek taşı yukarıdan aşağıya doğru, ellerini hiç ayırmadan kucaklarlar. Bu hareketi başarıyla tamamlayanların günahlarının bağışlanacağına inanılır (Bekki, 2018: 194; Zeinelov, 2018: 145). Bu uygulamada kullanılan taş, arzu veya niyetin iletilme aracı olmasının yanında bir tür manevi arınmanın da simgesi hâline gelir. Hacıbektaş Veli Külliyesi gibi Anadolu'nun önemli inanç merkezlerinden birinde yapılan bu uygulama,

bireysel çabanın ve bedensel bütünlüğün, ritüelin asli unsuru olarak kabul edildiğini gösterir. Ellerini çözmeden taşı kucaklayabilmek irade, sabır ve niyetin bir parçası olarak algılanır. Bu bağlamda taş, inananlar için fiziki ve manevi bir sınav anlamı taşır.



Resim 1.14. *Hacıbektaş Külliyesinde bulunan Dilek Taşı (Salahaddin Bekki Arşivi).*

Nevşehir’deki dilek taşına benzer bir pratik de Çankırı’da görülür. Çankırı’da “Kucaklama Taşı” adı verilen taş etrafında gerçekleştirilen pratikte de insanlar dileklerini diledikten sonra taşı kucaklarlar. Taş kucaklandığında elleri birbirine kavuşanların dileklerinin kabul olacağına inanılır. Kırıkkale’de ise Karadonlu Canbaba Türbesi’ndeki taş sütun da benzer şekilde kullanılır (Tekel, 2021: 262). Nevşehir, Çankırı ve Kırıkkale’deki bu pratiklerde sütun formundaki taşlar fiziksel ve sembolik olarak kutsalın dünyevî alanla bulunduğu bir merkez işlevi görür. Axis mundi, insanın tanrısal/tinsel olanla temas kurduğu bir eksen veya bağlantı noktası olarak düşünüldüğünde, ritüellerdeki taşın bu rolü üstlendiği söylenebilir. Taşın sütun formu, axis mundinin klasik temsillerinden biri olan kozmik sütun imgeleriyle örtüşür (Bekki, 2003: 181-183). Bu form, göksel ve yersel olan arasında bir köprü işlevini sembolize eder. Her iki pratikte de ellerin taş etrafında kavuşması, bireyin bu eksen aracılığıyla kozmik düzene entegre olduğunu ve niyetinin bu merkezi güç tarafından onaylandığını gösterir.



Resim 1.15. *Çankırı’da bulunan Kucaklama Taşı.*

Anadolu'daki taş merkezli dilek uygulamalarının bir başka dikkat çekici örneği ise Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesindeki Eyyüb Nebi Türbesi'nde görülür. Buraya gelen ziyaretçiler dilek diledikten sonra, dileklerinin kabul olup olmayacağına dair işaret almak için Eyyüb Peygamber'den kaldığına inanılan “Sabır Taşı” adı verilen taşı kaldırmayı denerler. Bu taşla yüklenen anlam, kişinin niyetiyle doğrudan bağlantılıdır. Söz konusu taşın ağırlığının, insanın niyetine göre arttığına veya azaldığına inanılır. Ziyaretçi taşı kolaylıkla kaldırabilirse dileğinin kabul olacağını, taşı kaldıramazsa dileğinin gerçekleşmeyeceğini düşünür (Borazan, 2005: 87). Eyyüb Nebi Türbesi'ndeki bu uygulama, Nevşehir ve Çankırı örneklerinde olduğu gibi, manevi beklentinin fiziksel bir sınama ile görünür kılınmasına olan inancı yansıtır. Eyyüb Nebi Türbesi'ndeki bu taş kaldırma pratiğinde, niyetin saflığı ile fiziksel eylemin doğrudan ilişkilendirilmiş olması oldukça dikkat çekicidir. Dileğin karşılığını görmek, burada inancın ve maneviyatın beden aracılığıyla sınanmasına dayanır. Böylece Anadolu'nun farklı coğrafyalarında taşların, insanla kutsal arasındaki iletişimin ve sınanmanın birer aracı olarak algılandığı, bir kez daha ortaya koyulmuş olur.

Zonguldak'ta bulunan Abdullah Yeşil Dede Türbesi ise Anadolu'daki taş merkezli dilek pratiklerine duysal bir boyut kazandıran ilginç bir örnek sunar. Türbenin arkasındaki dilek taşını ziyaret edenler, sağ ellerinin avucunu taşın üzerine koyup dua ettikten sonra ellerini koklarlar. Eğer kişi avucunu kokladığında Kâbe kokusunu aldığını hissederse, bu durum dileğinin kabul edileceği şeklinde yorumlanır. Kâbe kokusu aldığını hisseden kişinin, bu deneyimini kimseyle paylaşmadan dileğinin gerçekleşeceği günü beklemesi gerektiğine inanılır (Günaydın, 2019: 275). Kâbe kokusunun alınması, kutsal kabul edilen mekân ve objelerin insanlar üzerindeki metafizik etkisine işaret eder. Başka bir deyişle kutsalın varlığını duyular aracılığıyla ortaya çıkarır. Böylelikle Abdullah Yeşil Dede Türbesi'ndeki dilek taşı, bireyin iç dünyasında manevi bir yolculuğun başlangıcı ve kabulün sembolü olarak anlam kazanır.

Anadolu'da dileklerin gerçekleşmesi için taş yapıştırma uygulamalarının yanı sıra, kuyulara taş atarak dilek tutma geleneği de yaygın olarak görülen kültürel pratikler arasındadır. Bu geleneğin ilginç örneklerinden biri Bolu'nun Kayışlar köyünde karşımıza çıkar. Burada “Çingiraklı Kaya” olarak bilinen içi oyulmuş kayayı ziyaret edenler, önce dua edip dilekte bulunurlar. Ardından ellerindeki taşı kayanın içine atarlar. Eğer taş, kayanın içerisindeyken “çın” sesi çıkarırsa, dileğin kabul olacağına inanılır (Kaplan, 2021: 195). Benzer şekilde Kars'ta da kuyulara taş atarak dilek dileme pratikleri görülür. Dileğini dileyen kişi, niyetini kalbinde tuttuğu sırada bir taşı kuyuya atar. Bu sayede dileğinin kabul

olacağına inanır (Saltaş Korkmaz, 2024: 308). Kuyunun derinliği ve bilinmezliği, dileğin Tanrı'ya ya da kutsal bir güce ulaştığı inancını besler. Taşın kuyuya ulaşması ise arzunun yerine ulaşmasını sembolize eder. Bu pratiklerde, taşın suya düşmesiyle çıkan ses dileğin kabulüne dair bir işaret olarak algılanır.

Anadolu'da kutsal mekânlarda taşlarla gerçekleştirilen dilek pratiklerinin bir başka özgün türü de İzmir'in Konak ilçesinde yer alan Tezveren Şeyh Mustafa Efendi Türbesi'nde görülmektedir. Bu türbede, ziyaretçilerin kullandığı özel bir taş bulunmaktadır. Ziyaretçiler bu taşın üzerine çıkıp üç İhlas ve bir Fatiha suresi okuyarak dua ederler. Arzu edilen dileğin kabul edildiğine dair işaret ise taşın kendi eksenini etrafında dönebilmesidir. Taş, yerinde dönerse ziyaretçiler dualarının ve dileklerinin kabul olacağına inanırlar (Güzey, 2020: 218-219). Bu uygulama, taşla bağlantılı dilek pratiklerinde sıkça karşılaşılan işaretle doğrulama anlayışının bir başka tezahürünü oluşturur. Taşın hareketi, tıpkı kuyudan gelen çın sesi ya da yapıştırılan taşın düşmeden durması gibi, manevi arzu ve talebin kabulünün somut bir yansıması olarak görülür.

Balıkesir'in Dursunbey ilçesinde ve İzmir'in Tire ilçesinde görülen uygulamalar ise taşla dilek dileme pratiklerinin yaratıcı bir boyutunu temsil eder. Dursunbey'de Hıdırlık Tepesi'ne çıkanlar ev, araba, iş ya da çocuk gibi arzularına kavuşmak için yöreden topladıkları taşları kullanarak, istedikleri şeyin şeklini oluştururlar. Örneğin, ev isteyen biri taşlardan küçük bir ev şekli yapar ve bunun, niyetinin kabulü için etkili olacağına inanır (Semerci, 2024: 90). Benzer şekilde, İzmir Tire'de Ali Baba Türbesi'ne gelen ev sahibi olmak isteyen ziyaretçiler, türbenin bahçesindeki taşlar aracılığıyla ev şekilleri yaparak dileklerini sembolize ederler (Aydınoglu, 2005: 114). Nevşehir'de Hacibektaş Külliyesi'nde bulunan Ziyaret Tepe'de de benzer uygulamalar yapılmaktadır. Bu pratiklerde taş, sembolik bir temsille dilek aracı olarak kullanılır. Dilek sahibi, somut bir şekil yaratma yoluyla arzusunu nesnelleştirir ve duasını gözle görülür bir forma büründürür. Böylece taşlarla oluşturulan figürler, dileklerin kabulüne ilişkin umut ve beklentinin birer göstergesine dönüşür.



Resim 1.16. *Hacıbektaş'taki Ziyaret Tepede bulunan dilek taşları (Salahaddin Bekki Arşivi).*

Taşlarla yapılan dilek dileme pratiklerinin en yaygın örneklerinden birisi de taşların üst üste dizilmesidir. Taşların üst üste dizilerek dilek tutulması, Türk kültüründe oldukça eski dönemlere dayanan bir ritüel biçimidir. Bu uygulamanın kökeni Orta Asya Türk topluluklarına kadar uzanır. Taşların üst üste dizilmesi genellikle dileklerin veya duaların evrene bırakılması anlamına gelir. Örneğin Aksaray'ın Hacıbektaş ilçesinde görülen taş yığma pratiği, bu geleneğin bir yansımasıdır. Çilehane olarak anılan mağara çevresinde ziyaretçiler, taşları üst üste dizerek niyetlerini somutlaştırırlar. Taşları dizdikten sonra da dileklerinin kabulü için adak adarlar (Öztapan, 2023: 65). Taş yığma eylemi, halk inanışlarında çoğunlukla birikim ve süreklilik sembolizmiyle ilişkilendirilir. Adak adanması ise niyetin karşılıklılık esasına dayandığını gösterir.

Tunceli'deki Düzgün Baba Ziyareti'nde yer alan “Düzgün Kayası” etrafında gerçekleştirilen ritüel, Anadolu'daki taş merkezli dilek pratiklerinin özgün bir örneğidir. Ziyaretçiler, kutsal kabul edilen bu kayanın etrafında toplanarak önce hürmetle kayayı öper, ardından yanlarında getirdikleri çıra veya mumları yakıp dualarını ederler. Maddi imkânı olan ziyaretçiler, burada kurban keserek etini ihtiyaç sahiplerine dağıtır veya cemevine bağışlarlar. Kesilen hayvanın boynuzları ise mumlarla birlikte kayanın üzerine yerleştirilir (Demirel, 2022: 38). Bu uygulama Düzgün Kayasının, insanla kutsal arasındaki karşılıklı ilişkinin bir temsil alanı olduğunu gösterir. Boynuzların kaya üzerine bırakılması, kurbanın ruhani bir iz bırakması arzusuyla bağlantılıdır. Bu pratik, aynı zamanda eski Türk kültüründeki yer-su iyelerine sunulan kurban geleneğini anımsatan bir sürekliliğe işaret eder.



Resim 1.17. Tunceli’de Düzgün Baba Ziyaretinde bulunan Düzgün Kayası (Demirel, 2022: 100).

Nevşehir’de Bektaş Efendi Türbesi yakınındaki “At Kaya” adı verilen kaya etrafında gerçekleştirilen ritüeller ise bedensel temasın ve kişisel arınmanın öne çıktığı bir örneği temsil eder. Ziyaretçiler, bu kayanın yanında dilek dileyip adak adarlar. Bu pratiğin devamında ellerini önce kayaya sonra yüzlerine sürerler ve son olarak kayayı öperler (Zeinelov, 2018: 146). Bu eylemler zinciri, kutsalın fiziksel bir nesne aracılığıyla kişiye dokunması ve onunla bütünleşmesi inancını yansıtır. Kayanın öpülmesi, arkaik inançlardaki yer-su iyelerine saygının bir yansıması olarak düşünülebilir. Elin kayaya dokunduktan sonra yüze sürülmesi ise kutsal enerjinin bedene aktarıldığı inancını yansıtır.



Resim 1.18. Nevşehir Hacıbektaş’ta bulunan At Kaya (Zeinelov, 2018: 172).

Nevşehir’in Hacıbektaş ilçesindeki “Beştaşlar” ziyaretgâhında gerçekleştirilen uygulama da Anadolu’daki taş merkezli dilek pratiklerine bir örnek oluşturur. Ziyaretçiler, kutsal kabul edilen Beştaşlar’ı ziyaret ederek dilek dilerler. Daha sonra Beştaşlar’ın dibinden beş küçük taş alarak evlerine götürürler. Dileğin gerçekleşmesi halinde taşları aldıkları yere iade ederler (Zeinelov, 2018: 145). Ritüelin gerçekleştirildiği Beştaşlar adı ile anılan mekânın Alevi-Bektaşî inancında Âl-i Abâ³ kapsamına giren “Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’i” temsil ettiği söylenebilir. Bu mekândan alınan beş taşın eve götürülmesi de Âl-i Abâ’yı temsilen yapılan bir pratik olarak görülebilir. Nitekim Âl-i Abâ

³ Âl-i Abâ: Hz. Muhammed’in abasının altına alarak dua ettiği Ehl-i Beyt’i temsilen kullanılan bir ifadedir (Uludağ, 1989: 306-307).

kavramı Hz. Muhammed'in evinde yaşayan Ehl-i Beyt'i temsilen beş kişiyi kapsamına alır (Öz, 1994: 499). Bu bağlamda Beştaşlar'dan alınan taşların eve götürülmesi, Ehl-i Beyt'in manevi himayesini yaşam alanına taşıma ve kutsal ile gündelik hayat arasında bağ kurma amacı taşır. Bu pratikte taşlar, ziyaretgâhın kutsiyetinin ev ortamına aktarılmasını sağlayan birer bereket nesnesi işlevi görür. Aynı zamanda taşların evde saklanması, dileğin kabulüne kadar geçen süreçte bireyin niyazını somutlaştıran ve sabrı temsil eden bir ritüel boyutu içerir.



Resim 1.19. Nevşehir Hacıbektaş Külliyesi'ndeki Beştaşlar Ziyaretgâhı (Köse, 2019: 316).

Tunceli'nin Nazimiye ilçesinde bulunan “Hızır Taşı” ve Ovacık karayolundaki dilek taşı örnekleri de taş merkezli dilek pratiklerine ev sahipliği yapar. Nazimiye'deki Hızır Taşı'na gelen ziyaretçiler, dileklerinin kabulü için öncelikle bir adak sözü verirler. Niyetlerinin gerçekleşmesi durumunda ise bu sözü taşın yanında kurban keserek yerine getirirler (Demirel, 2022: 59). Bu pratikte adak adanması, kutsalla kurulan ilişkiyi şarta bağlı bir sözleşmeye dönüştürür. Kurbanın kanının kayanın dibine akıtılması eski Türk kültüründeki yer-su iyeleri sunulan kurban pratiklerini anımsatır. Kurbanın kanı taşın kutsallığını besleyen bir unsur olarak düşünülebilir. Tunceli-Ovacık karayolundaki dilek taşı ise daha minimalist bir işleve sahiptir. Ziyaretçilerin dileklerini doğrudan taşta emanet etmesi, bu nesneyi bir iletişim kanalı olarak kullandıklarını gösterir.



Resim 1.20. Tunceli Ovacık karayolu üzerinde bulunan Dilek Taşı (Demirel, 2022: 105).

Balıkesir'in Karesi ilçesindeki Arap Dede Yatırı'nda görülen pratik de Hızır Taşı'ndaki kurban pratiğine benzer şekilde gerçekleştirilir. Ziyaretçiler, dualarının kabulü

hâlinde adaklarını bizzat taşın üzerinde kesmek suretiyle niyetlerini somutlaştırırlar (Yaman, 2023: 63). Bu uygulama, taşın üzerinde gerçekleştirilen kesim eylemiyle onu kutsal bir sunak olarak konumlandırır. Kanın taşla teması, arkaik dönemlerdeki yer-su ruhlarına sunulan kanlı adakların izlerini taşır. Burada taş, kurbanın kutsalla buluşma zemini olarak işlev görür.



Resim 1.21. Balıkesir'in Karesi ilçesinde bulunan Arap Dede Yatırı adak kesim taşı (Yaman, 2023: 65).

Balıkesir'in Karesi ilçesindeki “Dede Taşı Yatırı” olarak anılan kaya da dilek pratiklerine ev sahipliği yapar. Ziyaretçiler, dileklerini diledikten sonra kayanın yanına para atarak adakta bulunur (Yaman, 2023: 57). Bu uygulama, Tunceli'deki pratiklerden farklı olarak, arılık (para) bırakma eylemi sayesinde kutsal ile kurulan ilişkiyi somut bir mübadele temeline oturtur. Atılan paralar bir teşekkür ifadesi ve kutsalın hizmetine sunulan sembolik bir karşılık olarak işlev görür.



Resim 1.22. Balıkesir'in Karesi ilçesinde bulunan Dede Taşı Yatırı (Yaman, 2023: 58).

Siirt'teki Şeyh Araç (Topal) ziyaretinde görülen ritüel ise taş merkezli pratiklerde bedensel taklit ve simgesel hareket unsurlarının öne çıktığı farklı bir boyut sunar. Ziyaretçiler, büyük bir taşla başka bir taşla vurarak dilek dilerler. Ritüelin devamında Şeyh Araç'ın topallığına atfen taşın etrafını topallayarak yedi kez dönerler (Karakaş, 2014: 114). Bu ritüelde taşın vurulması, kutsalın dikkatini çekme veya enerjiyi harekete geçirme amacı taşır. Taşın etrafında yedi kez dönme, kutsal mekânlarda gerçekleştirilen tavaf ritüellerini anımsatır. Topallama eylemi ziyaret yerinde yatan Şeyh Araç'la empati kurma ve onun manevi mertebesine saygı gösterme amacını taşır.

Şanlıurfa'daki Şahabeddin Ahmet Türbesi'nde görülen pratik ise maddi bir iz bırakmak amacıyla kınanın kullanıldığı farklı bir örnek sunar. Ziyaretçiler, türbedeki mezarların etrafında yedi kez dönerek başladıkları ritüeli, dileklerinin kabulü hâlinde kınayı taşlara sürme eylemiyle tamamlarlar (Borazan, 2005: 25). Yedi tur atma, Siirt'teki Şeyh Araç ritüelindeki gibi kutsal mekânlarda gerçekleştirilen tavaf ritüellerini anımsatır. Kına sürme eylemi ise niyetin fiziksel bir izle belgelenmesi amacını taşır. Türbe kapısındaki taşlara sürülen kına kutsalla kurulan bağın kalıcı bir işareti olarak işlev görür. Kınanın taş üzerinde bıraktığı iz, tıpkı taş yapıştırma pratiklerindeki gibi niyetin kabulünü somutlaştırır. Aynı zamanda türbe taşlarının kırmızımsı renk tonlarıyla kaplanması, mekânın kolektif hafızasını da yansıtır.



Resim 1.23. Şanlıurfa'da taşlarına kına yakılan Şahabeddin Ahmet Türbesi (Borazan, 2005: 136).

Anadolu'daki dilek pratiklerinde mezar taşlarının kullanımı da dikkat çekicidir. Örneğin Elazığ'ın Baskil ilçesindeki Şeyh Ahmed Dede Türbesi'ne gelen ziyaretçiler, dileklerini diledikten sonra mezar taşına çaput bağlarlar (Kıyak, 2010: 173). Benzer şekilde Düzcce'nin Hacıaliler köyündeki yatır ziyaretinde de mezar taşına çaput bağlama geleneği sürdürülür (Kaplan, 2021: 199). Bu örneklerde mezar taşı manevi bir aracılık işlevi üstlenir. Çaput bağlama eylemi, ziyaretçinin niyetini dokunulabilir bir sembole dönüştürürken mezar taşını da yaşayan bir ritüel nesnesi hâline getirir. Bu pratik, ağaçlara bez bağlama geleneğinin farklı bir versiyonunu yansıtır.

Mezar taşının bir ritüel nesnesi olarak kullanıldığı Balıkesir ve Elazığ'daki pratikler ise eğitimle ilgili dileklerin merkezinde olmaları bakımından dikkat çekicidir. Balıkesir Karesi ilçesindeki Pir Ali Efendi Türbesi'nde çocuklarının zeki ve âlim olmasını isteyen aileler, ilk olarak türbedeki taşa su dökerler. Daha sonra bu suyu çocuklarına içirir ve taşın etrafına buğday bırakırlar (Yaman, 2023: 41). Türbedeki mezar taşıyla temas ettirilen suyun çocuğa içirilmesi, kutsalın lütfunu su aracılığıyla aktarma inancını yansıtır. Bu suyun, taşın

manevi enerjisini taşıdığı varsayılır. Taşın etrafına bırakılan buğday ise eski Türk kültüründeki saç pratiklerinin bir yansıması olarak okunur.

Elazığ'daki Harput Meteris Mezarlığı'nda ise Beyzade Ali Rıza Efendi'nin mezar taşı, eğitim kaygılarıyla ilişkilendirilen bir ritüel alanına dönüşür. Sınava girecek öğrenciler, kalem ve silgi gibi araçları mezar taşına sürerek bu nesnelerin kutsal bir uğur kazanacağına inanır (Kıyak, 2010: 60). Bu pratik, Balıkesir'deki pratikle aynı temayı paylaşırsa da gündelik nesnelerin kutsanması yönüyle farklılık gösterir. Nitekim kalem ve silginin ritüel nesneleri olarak kullanılması geleneğin modern ihtiyaçlara adapte edildiğini gösterir. Mezar taşının yüzeyine sürülen kalem, sınav esnasında kutsalın desteğinin hissedilmesini sağlar.

Anadolu'daki dilek ritüellerinde delikli taşlar ise kutsalın insanı ahlaki bir sınavdan geçirdiği özgün mekânlar olarak karşımıza çıkar. Örneğin Nevşehir Hacıbektaş'ta bulunan ve Hacı Bektaş Veli'nin çile çektiğine inanılan mağaradaki delikli taş, ziyaretçiler için günahkârlık testine dönüşür. İnsanlar, bu delikten geçebilmelerinin fiziksel zayıflıkla değil manevi saflıkla ilişkili olduğuna inanır. Taşın, günahsız olanı geçirip günahkârı engelleyeceği düşünülür (Zeinelov, 2018: 144). Benzer şekilde Osmaniye Kadirli'de bulunan Hasan Dede yatırındaki delikli taş da fiziksel bir engeli aşmanın manevi onay sayıldığı bir ritüel sunar. Burada da geçiş başarısı, kişinin günahsızlığıyla doğrudan ilişkilendirilir (Doğaner, 2013: 381). Bu pratiklerde delikli taş, ilahi adaletin somutlaşmış bir denetim mekanizması olarak konumlandırılır. Delikli taşın genişleyeceği veya daralacağı düşüncesi, eski Türk inançlarındaki taşların canlı bir ruha sahip olduğu düşüncesiyle paralellik gösterir. Ritüelin temelindeki geçiş eyleminin aynı zamanda dileklerin kabulüyle ilişkilendirilmesi kültürel ve dini inanç sistemlerindeki arındırıcı eylemin ilahi lütfu da beraberinde getireceği düşüncesini yansıtır. Delikten geçen kişinin manen temiz kabul edildiği düşüncesi, niyetin de kutsal bir onayla destekleneceğine işaret eder.



Resim 1.24. *Hacıbektaş'ta bulunan Delikli Taş (Salahaddin Bekki Arşivi).*

Anadolu'daki taş merkezli pratiklerin ilginç bir örneği ise Tekirdağ'da görülür. Tekirdağ'ın Elmalı köyünde eşlerinin kendilerine olan sevgisini artırmak isteyen kadınlar ilk olarak deniz kenarından topladıkları 41 çakıl taşının her birine Yâsin suresini okurlar. Daha sonra taşları mangal veya ocaklığa gömerler (Kumartaşlıoğlu, 2012: 471). Bu pratikte taşların ocağa gömülmesi, ısı kaynağıyla temas ederek aile bağlarının ısınmasına metaforik bir gönderme yapar.

Anadolu'nun birçok bölgesinde hac ziyaretinin kendilerine de kısmet olmasını isteyenler, hacı adaylarına verdikleri bir taşı kutsal topraklara bırakmasını isterler (Tarhan, 2024:108). Hacı adayının taşı Mekke'ye götürmesi, niyet sahibi ile kutsal mekân arasında manevi bir köprü kurulmasını sağlar. Yine Türk halk kültüründe gurbete çıkan birinin arkasından su dökme veya taş atma pratikleri de niyetin sembolik bir eyleme dönüşmesini yansıtır (Şenesen, 2015: 426). Suyun akışkanlığı kişinin hızlı dönüşünü simgelerken, taşın sabitliği onun kalıcı yerleşimini temsil eder.

Anadolu coğrafyasında taşlar, insanın manevi arzularını somutlaştıran ve kutsalla kurduğu bağı pekiştiren temel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilek ve uğur inanışlarında taşın kullanımı yapıştırma, yığma, şekillendirme, kaldırma veya delikli taşlardan geçme gibi çeşitli ritüellerle zengin bir kültürel çeşitlilik sergilemektedir. Bu pratiklerde taş niyetin iletme aracı ve fiziksel bir sınav aracı olarak işlev görmüştür. Kutsal mekânlarda taşlarla gerçekleştirilen eylemler, bireyin inançla eylemi birleştirerek manevi bir deneyim yaşamasını sağlamıştır. Öte yandan taşların sembolik anlamları, Orta Asya Türk kültüründen Anadolu'ya uzanan derin bir tarihsel sürekliliğe işaret etmektedir. İster bir kuyuya atılan taşla dileğin evrene bırakılması, ister delikli taştan geçerek günahlardan arınma inanışı olsun, bu uygulamalar insanın kutsal olanla kurduğu ilişkiyi somutlaştırmıştır.

Taş bu bağlamda insanın umutlarını, çabalarını ve inancını nesnelleştiren bir araç olarak kültürel hafızanın canlı bir parçasını oluşturmuştur.



BÖLÜM II

2. HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINDA TAŞ

İnsanoğlu, dünya üzerinde var olduğu ilk andan itibaren yaşamını olumsuz yönde etkileyen hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Modern teşhis ve tedavi yöntemlerinin henüz oluşmadığı tarihin erken dönemlerinde insanlar, hastalıkların sebepleri hakkında çeşitli öngörülerde bulunmuşlardır. Bu öngörülerden hareketle de hastalıklardan korunabilmek ya da onlardan kurtulabilmek için imkânları dâhilinde çareler aramışlardır. Bu arayışın neticesinde ilk dönemlerde doğayı ve onun unsurlarını kullanarak şifa arayan insanlar, din faktörünün devreye girmesiyle doğal unsurların yanında sihir, büyü, kurban gibi eylemlere de başvurmaya başlamışlardır. Toplulukların kültürel birikimlerinin artmasıyla da farklı tedavi yöntem ve teknikleri geliştirilmiştir. Tedavide kullanılan bu yöntem ve teknikler, tarihi süreç içerisinde deneme yanılma yoluyla elde edilen tecrübeler sonucu halk tarafından benimsenmiş ve nesilden nesile aktarılarak devamlılığı sağlanmıştır. Böylelikle halk tıbbı, geleneksel tıp, geleneksel tababet, folklorik tıp ve halk sağaltmacılığı gibi adlarla da anılan halk hekimliği gelişmiştir.

Bir kavram olarak halk hekimliği, insanların hastalıkların nedenleri, belirtileri ve teşhisiyle ilgili görüş ve inanışlarıyla hastalıkların tedavisinde kullandıkları yöresel ilaçların ve geleneksel uygulamaların tümüdür (Örnek, 1973: 32). Halkın olanaklarının bulunmadığı ya da doktora gidemediği durumlarda, hastalıklarına tanı koyma ve sağaltma amacıyla başvurdukları yöntem ve teknikleri kapsamaktadır (Boratav, 1984: 122).

Halk hekimliğinde kullanılan yöntemlerin tedavi etme boyutu “sağaltım” kavramıyla karşılık bulurken tedavileri kendilerine has yöntemlerle gerçekleştiren kişiler için “şaman, kam, baksı, emçi, otacı, ocaklı, halk hekimi, izinli, üfürükçü, afsunlu, orumçu, veli, evliya, şeyh, hoca, kocakarı, kırık-çıkıkçı, sınıkçı” gibi çeşitli adlandırmalar yapılır (Tekel, 2020: 824). Halk hekimliği görevi üstlenen bu ocakların yanı sıra çeşitli hastalıklara şifa bulmak amacıyla ziyaret edilen yatırlar, su kaynakları, ağaçlar, taşlar ve kayalar da “ocak” olarak adlandırılır (Kumartaşlıoğlu, 2012: 211).

Halk hekimliğinde kullanılan tedavi yöntem ve tekniklerinin tüm dünyada ortak ve değişmez olduklarını söylemek mümkün değildir. Her toplum hastalıkların tedavisinde, kültürel ve sosyolojik yapısına uygun geleneksel tedavi yöntemleri geliştirmiştir. Bu noktada Türklerin Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar uzanan oldukça geniş bir coğrafyada geliştirdiği halk hekimliği birikimi, yaşadıkları topraklar kadar çeşitli ve tarihleri kadar eski bir mirastır.

Göçebe, yarı göçebe ve yerleşik yaşam tarzları arasında geçişler yapmaları, farklı dönemlerde kendine özgü kültürler oluşturmalarına zemin hazırlamış, bu durum hastalıklarla mücadele yöntemlerine de benzersiz bir çeşitlilik kazandırmıştır (Bekki, 2017: 198). Her coğrafyanın ihtiyaçlarına uyum sağlayarak şekillenen bu uygulamalar, iklimden inançlara, bitki örtüsünden sosyal yapıya kadar tüm yerel dinamiklerle harmanlanarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Orhan Acıpayamalı, Türkiye’de tespit ettiği bu halk hekimliği uygulamalarını altı grupta toplamıştır:

“1) Irvasa yoluyla yapılan sağaltmalar: Vücutla herhangi bir teması gerektirmeyen, ilaç kullanılmayan, hastayı etkileme amacı güden, telkin yoluyla yapılan tedavilerdir.

2) Parpılama yoluyla yapılan sağaltmalar: Hastaların vücutlarını çizerek, delerek, dağlayarak, keserek, sıvazlayarak ya da vücutlarına değneklerle vurarak yapılan tedavilerdir.

3) Dinsel yolla yapılan sağaltmalar: Din ve büyüünün ön planda olduğu mistik yollarla yapılan tedavilerdir.

4) Bitki kökenli emlerle yapılan sağaltmalar: Tedavi edici ana unsurun bitki olduğu uygulamalardır. Bitkinin kökü, gövdesi, kabuğu, yaprağı, meyvesi, çiçeği ya da tohumu birtakım işlemlerden geçirildikten sonra hastalara ilaç olarak verilir.

5) Hayvan kökenli emlerle yapılan sağaltmalar: Tedavi edici ana unsurun hayvansal bir madde olduğu uygulamalardır. Hayvansal ürünler, oldukları gibi ya da birtakım işlemlerden geçirildikten sonra hastaya ilaç olarak verilir.

6) Maden kökenli emlerle yapılan sağaltmalar: Tedavi edici ana unsurun herhangi bir maden veya toprak olduğu uygulamalardır. Bu uygulamalarda taş, demir, altın, gümüş, bakır, cıva, su gibi maddeler tedavilerde önemli işlevlere sahiptir.” (1989: 2-5).

Çalışmanın konusu olan taş, parpılama, dinsel yollarla ve maden kökenli emlerle yapılan sağaltmalarda kullanılır. Anadolu’nun birçok bölgesinde insanlar, taşları toz haline getirip suyla içerek, merhem olarak kullanarak, ağrıyan yerlerine sürerek, suda kaynatıp buharına durarak ya da kutsal taşları ziyaret ederek hastalıklarına şifa ararlar. Anadolu’nun farklı bölgelerinde taşla bağlı sağaltma pratikleri ağrı gibi yaygın rahatsızlıklardan yılancık gibi geleneksel adlandırmalara tabi tutulmuş spesifik hastalıklara kadar uzanan bir dizi rahatsızlıkta uygulanır. Bu uygulamalarda kullanılan taşların kutsal, sembolik ve işlevsel özelliklerini her bir hastalık özelinde toplumsal hafızadan derlenen somut örneklerle birlikte değerlendirmek uygun olacaktır.

2.1. AĞRI

Ağrı vücudun herhangi bir yerinde çeşitli sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan şiddetli acıdır. Halk hekimliği uygulamalarında ağrının tedavisi için doğal yöntemler sıklıkla tercih edilir. Bu yöntemlerden biri de taş kullanımıdır. Taşların enerjisi ve şifalı özellikleri olduğuna inanılır. Bu nedenle ağrıyı hafifletmek veya tamamen gidermek amacıyla taşın kullanıldığı farklı pratikler uygulanır.

Ağrının tedavisi için başvurulmuş en yaygın yöntem türbelerde bulunan “şifa taşı” adı verilen taşların vücudun ağrılı bölgelerine sürülmesidir. Örneğin Elazığ’ın Akdemir köyünde yer alan Musa Hevrani Türbesi’nde sanduka üzerindeki taşlar, ağrıyan bölgelere sürülerek şifa amaçlı kullanılır (Kıyak, 2010: 166). Benzer şekilde Şeyh Hasan köyündeki Derviş Ali Türbesi’ne gelen ziyaretçiler, çeşitli hastalıklar için dua ettikten sonra türbede bulunan taşları ağrılı bölgelerine sürerek şifa ararlar (Sarıaydın, 2021: 81-82).



Resim 2.1. Elazığ Şeyh Hasan köyündeki Derviş Ali Türbesi’nde bulunan şifa taşları (Kıyak, 2010: 357).

Aynı köyde bulunan Hızır Baba Nişangâhında da ziyaretçiler, hastalıklarından kurtulmak için türbedeki taşları “*Ya Allah Ya Muhammed Ya Ali*” diyerek ağrılı bölgelerine sürerler (Kıyak, 2010: 187). Şeyh Ahmed Dede Türbesi’nde de “şifa taşı” olarak adlandırılan taşlar, aynı ritüel eşliğinde kullanılır (Kıyak, 2010: 173-175; Sarıaydın, 2021: 81). Teslim Abdal Türbesi’nde de sandukalar üzerindeki taşlar, ziyaretçiler tarafından ağrılı bölgelere sürülerek şifa niyetiyle kullanılmaktadır (Kıyak, 2010: 183; Sarıaydın, 2021: 80).



Resim 2.2. Elazığ Şeyh Hasan köyündeki Teslim Abdal Türbesi'nde bulunan şifa taşı (Kıyak, 2010: 358).

Bu uygulamalar Anadolu'nun diğer bölgelerinde de yaygındır. Diyarbakır'ın Kesentaş köyündeki “Kırmızı Taş” ziyaretinde, özellikle çarşamba günleri, taşlar ağrıyan bölgelere sürülür (Akın, 2022: 704). Şanlıurfa'nın Eyyüb Nebi köyündeki Eyyüb Peygamber Türbesi'nde, Hz. Eyyüb'den kaldığına inanılan taş dualarla ağırlı yerlere sürülür (Borazan, 2005: 88). Hatay'daki Hz. Hızır Türbesi'nde de şifa taşları, benzer şekilde ağırlı uzuvlara uygulanır (Küçük, 2016: 62).



Resim 2.3. Hatay'ın Antakya ilçesinde bulunan Hz. Hızır Türbesi'ndeki şifa taşları (Küçük, 2016: 338).

Çorum'daki Çelebi Gazi Türbesi'nde ise yuvarlak bir taş, ağrıyan bölgeye üç kez sürülerek sancının giderileceğine inanılır (Tanyu, 2007: 129). Çankırı'nın Mimar Sinan Mahallesi'ndeki türbede yer alan “Karataş” da aynı amaçla kullanılmaktadır (Kolcu, 2007: 99). Bu örnekler, Anadolu kültüründe taşların manevi bir şifa aracı olarak da kullanıldığını göstermektedir. Özellikle türbelerde bulunan taşların kutsal bir nitelik kazandığı görülmektedir. Bu taşlar, türbelerin manevi atmosferiyle temas ederek adeta birer kutsal emanet haline gelir. Ziyaretçilerin bu taşlara dokunurken dualar eşliğinde hareket etmesi, taşların kutsal bir güce sahip olduğuna dair inancı pekiştirir. Bu durum, taşların kutsal bir bağlantı unsuru olarak da görüldüğünü gösterir. Kutsalla ilişkilendirilen taşlar, bireylerin inanç dünyasında önemli bir yer tutar ve bu sayede tedavi sürecine manevi bir boyut katar.

Dolayısıyla türbelerdeki taşların kullanımı, inanış ve pratiğin iç içe geçtiği bir tedavi yöntemi sunar.

Türbelerdeki şifa taşı uygulamalarına benzer şekilde mezar taşlarına el sürülerek yapılan uygulamalar da vardır. Örneğin Elazığ Harput Meteris Mezarlığı'nda bulunan Beyzade Ali Rıza Efendi'nin mezarı, özellikle ağrı şikâyeti olan ziyaretçiler için önemli bir merkez haline gelmiştir. Burada uygulanan ritüelde ziyaretçiler önce Fatiha, İhlâs ve Yasin surelerini okuyarak manevi bir hazırlık yapar. Ardından ellerini mezar taşına sürerek ağrılı bölgelerde gezdirirler. Bu eylemi üç Cuma boyunca tekrarlayarak şifa ararlar (Kıyak, 2010: 60). Bu pratik, tıpkı diğer örneklerde olduğu gibi kutsalla ilişkilendirilen taşların şifa verici etkisine dair inanışı yansıtır. Zira mezar taşları da tıpkı türbe taşları gibi manevi enerjiyi bedene aktaran bir araç olarak görülmektedir.

Kutsal mekânlardaki şifa pratiklerinin farklı bir tezahürü, Hatay'ın Kırıkhan ilçesinde yer alan Kara Ziyareti'nde görülür. Ağrı şikâyeti olan ziyaretçiler, burada önce Kur'an okuyup mezarın etrafında dönerek manevi bir bağ kurarlar. Ardından, şifa niyetiyle bir taşla bez bağlayarak ziyaretin üzerine bırakırlar (Küçük, 2016: 192). Bu bez bağlama ritüeli, hastalığın sembolik olarak taşla nakledildiğini ortaya koyar. Taşla bağlanan bez, fiziksel ağrının sembolik olarak taşla hapsolmasını yansıtır. Böylece ziyaretçi, bedensel sıkıntılarını kutsal mekânda bırakarak manevi bir arınma yaşar.

Çankırı'nın Kavaklı köyündeki Yağlı Dede Türbesi'nde ise dikili ve oyuk bir taş, şifa pratiğinin merkezine yerleşir. Buradaki uygulamada, yağmur duası sırasında kurban edilen hayvanın yağı, türbenin içindeki oyuklu taşın çukuruna yerleştirilir. Zaman içinde bu yağ, ziyaretçiler tarafından çeşitli hastalıkların tedavisi için ağrıyan bölgelere sürülür (Kolcu, 2007: 114). Yağın burada saklanması, ataların ruhani varlığına bir adak sunma ve onların koruyucu gücünü muhafaza etme amacı taşır. Zaman içinde ziyaretçilerin bu yağla hastalıklı bölgelere sürmesi ise ataların manevi enerjisinin taş aracılığıyla şifaya dönüştüğüne dair derin bir inanışı yansıtır.

Anadolu halk hekimliğinde ağrı tedavisinde kullanılan yaygın yöntemlerden biri de ısıtılmış kiremit taşı uygulamalarıdır. Pişmiş topraktan üretilen bu taş, özellikle kırsal bölgelerde ağrı tedavisinde sıklıkla kullanılır. Kış aylarında soba üzerinde ısıtılan taş, doğrudan ağrılı bölgeye yerleştirilerek ısının ağrı kesici etkisinden yararlanılır (Alptekin ve Alptekin, 2017: 60). Ancak zaman içinde modern tıbbın yaygınlaşmasıyla birlikte, bu geleneksel yöntem yerini pratik sıcak su torbalarına bırakmıştır.

Anadolu halk hekimliğinde taşın ağrı tedavisindeki rolü, fiziksel ve metafizik boyutların iç içe geçtiği zengin bir kültürel dokuyu yansıtmaktadır. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, türbe taşlarından mezar taşlarına, bez bağlama ritüellerindeki sembolik taşlardan yağla kutsanan oyuk taşlara ve ısıtılmış kiremit uygulamalarına kadar uzanan bu pratikler, taşın halk kültüründe nasıl çok katmanlı bir şifa aracına dönüştüğünü göstermiştir. Bu çeşitlilik içinde ortak olan unsur, taşın doğal özellikleri ile kutsalla kurduğu sembiyotik ilişkidir. Taşlar, türbelerin manevi atmosferiyle, mezar taşlarının uhrevi enerjisiyle veya ritüellerle yüklenen sembolik anlamlarla canlı bir nesne halini almıştır. Öte yandan ısıtılmış kiremit gibi uygulamalar taşın pratik kullanımını ortaya koysa da modern tıbbın gelişimi bu geleneksel bilgiyi gölgede bırakmıştır. Sonuç olarak, ağrı tedavisindeki taş kullanımı, Anadolu insanının doğayı, kültür ve inançla nasıl dönüştürdüğünün çarpıcı bir kanıtıdır.

2.1.1. Baş Ağrısı

Baş ağrısı halk arasında en sık görülen rahatsızlıklardandır. Sinüzit, migren ve stres gibi çeşitli sebeplerle ortaya çıkabilmektedir. Halk arasında baş ağrısını geçirmek için taşların kullanıldığı bazı uygulamalar yapılır. Baş ağrısına yönelik taşların kullanıldığı bu geleneksel yaklaşımlar, kültürel mirasın bir parçası olarak farklı bölgelerde çeşitli biçimlerde karşımıza çıkar. Örneğin Gaziantep yöresinde baş ağrısı tedavisi için yarı değerli bir taş olan “akik taşı” tercih edilir (Gökçe Şentürk, 2019: 94). Halk inanışlarında özellikle kahverengi ve kırmızı tonlu akik çeşitlerinin kan dolaşımını düzenlediğine ve ağrıları hafiflettiğine inanılır. Kullanım şekli genellikle taşın doğrudan ağrıyan bölgeye temas ettirilmesi, bazen de kolye olarak sürekli taşınması şeklindedir. Bu uygulama, halk hekimliği pratiklerinde doğal taşların kullanımına bir örnek oluşturmaktadır.

Anadolu’nun farklı bölgelerinde baş ağrısının tedavisi için kutsallık atfedilen bazı özel taşların kullanıldığı da görülür. Örneğin Konya’da, hac dönüşü getirilen ve “yılancık taşı” olarak adlandırılan özel bir taş, dua eşliğinde hastanın başına yerleştirilerek ağrı hafifletilmeye çalışılır (Çevik, 2008: 151). Tedavide kullanılan taşın kutsal topraklardan getirilmiş olması, taşın sembolik bir güç atfedildiğini gösterir. Kutsal bir nitelik yüklenen taşın başa temas ettirilmesi ise etkinin doğrudan bedensel temas yoluyla aktarılacağı inanışına işaret eder.

Gaziantep’te ise baş ağrısı olanlar Şihcan Camisinde bulunan Karataş sütununa ağrıyan başlarını dokundurarak şifa beklerler. Sütunun, caminin inşası sırasında kutsal topraklar olan Hicaz’dan kendi kendine gelerek yerini aldığına inanılır (Tanyu, 2007: 136).

Bu inanış, taşa atfedilen kutsiyeti vurgularken, tıpkı Anadolu’da bazı ağaç ve taşların keramet sahibi olduğuna dair yaygın anlatılarda olduğu gibi, Türk kültüründeki kendiliğinden hareket eden kutsal nesneler motifini yansıtır. Hastaların baş ağrılarını dindirmek için taşa başlarını dokundurmaları, kutsal bir mekânla bütünleşmiş olan taşın, kötü enerjiyi emme gücüne olan inanışı somutlaştırır.

Baş ağrısının tedavisinde taşlarla yapılan bu sembolik uygulamalar, Hatay’da da kendine özgü bir ritüelle karşımıza çıkar. Baş ağrıyan kişinin Dört Yol ilçesinin Kuzuculu mevkiindeki iki kara taşın arasından geçirilmesiyle ağrının geçeceğine inanılır (Ünal, 2019: 45). Ritüelin sabit bir mekânda gerçekleşmesi, Türk kültür coğrafyasında özel taş ve ağaçların yatır olarak kutsanmasını hatırlatır. Öyle ki bu yerlerde, toprağın ve taşların şifa gücünün yoğunlaştığı düşünülür. Taşların arasından fiziksel geçiş eylemi, hastalığın taşlara aktarıldığı inanışını yansıtır. Nitekim hastanın dar bir boşluktan geçirilmesi, darlıktan genişliğe çıkma temasıyla hastalıktan arınmayı simgeler.

Anadolu’daki bu çeşitli pratikler içinde Balıkesir’deki Töm Dede Türbesi’ne özgü bir uygulama dikkat çeker. Bu türbede bulunan bir duvar taşı, baş ağrısına karşı koruyucu bir ritüelin merkezini oluşturur. Ziyaretçiler, bu taşı saat yönünün tersine üç tam tur çevirerek bir yıl boyunca baş ağrısı çekmeyeceklerine inanırlar (Semerci, 2024: 93). Taşın türbe duvarında konumlanması, kutsal mekânın şifa verici gücünün taş aracılığıyla bedene aktarıldığı inanışını yansıtır. Bu uygulamada ters yönde döndürme eylemi ise ağrının geri çevrilmesi veya ortadan kaldırılması şeklinde sembolik bir anlam taşır. Üç sayısının kutsallığı ise ritüelin tamamlayıcı unsuru olarak karşımıza çıkar.

İsparta’da baş ağrısını gidermek için öncelikle soğuk suda bekletilmiş yassı taşlar doğrudan baş bölgesine yerleştirilir. Ardından soğuk suyla ıslatılmış temiz bir bez parçası, bu taşların üzerine sarılarak uygulama tamamlanır (Arslan, 2022: 48). Bu yöntemde taşların soğukluğu ve bezin nemli etkisiyle ağrının hafiflemesi hedeflenir. Nitekim soğukun damarları daraltarak ağrıyı hafiflettiği bilinmektedir.

Anadolu’nun zengin halk hekimliği geleneğinde baş ağrısının tedavisi için taşların kullanımı, geleneksel şifa anlayışının özgün bir yansımasını oluşturmuştur. Akik taşından yilancık taşına, kutsal sütunlardan türbe duvarındaki taşlara kadar çeşitlenen bu pratikler, sembolik ve manevi bir şifa arayışını somutlaştırmıştır.

2.1.2. Bel Ağrısı

Bel ağrısı, ağırlık kaldırma veya herhangi bir travma sonucu ortaya çıkabilen bir kas iskelet sistemi sorunudur (Özgen, 2020: 660). Bu tür ağrıların tedavisinde modern tıbbi yaklaşımların yanı sıra halk hekimliği uygulamalarına dayanan alternatif yöntemler de yaygın olarak kullanılmaktadır. Özellikle bel ağrısında taşlarla tedavi, Anadolu’da taşların termal özellikleri ve enerjisinden yararlanılan çeşitli yöntemlerle uygulanır.

Bu geleneksel yöntemlerden biri, özellikle kutsal mekânlardaki belirli taşlarla yapılan tedavidir. Bu pratik, hastaların ağrıyan bel bölgelerini bu taşlara temas ettirerek veya yaslayarak şifa aramalarını içerir. Türbe gibi mekânların, kutsiyet atfedilen kişilerin manevi gücünü barındırdığına inanılır. Bu mekânlardaki taşlar ise adeta birer emanet edilmiş şifa aracı olarak görülür. Örneğin, Çorum’daki Kandil Baba Türbesi’nde bulunan özel bir taş, bel ağrısı çekenler tarafından bu amaçla sıkça kullanılır. Hastalar bel bölgelerini bu taşla yaslamak suretiyle ağrıların hafifleyeceğine inanırlar (Tozlu, 2017: 61). Ziyaretçiler bu taşlara temas ettiklerinde mekânın kutsal kimliğinden kaynaklanan enerjiden faydalandıklarını düşünürler. İyileşmenin, bireyin inancıyla mekânın manevi atmosferinin etkileşiminden doğduğu kabul edilir.

Sırtı taşa yaslayarak uygulanan bu şifa pratiğinin farklı tezahürleri, Siirt’te de karşımıza çıkar. Ulus Mahallesi’ndeki kutsal kabul edilen bir taş, bel ve sırt ağrısı çeken bireyler sırtlarını yaslayarak dinlenirler (Çara, 2022: 44). Bu pratik, tıpkı Çorum’daki örnekte olduğu gibi, tedavi edici gücün ona atfedilen kutsallık ve kolektif inanıştan kaynaklandığı prensibine dayanır. Zira bu tür taşlar, halk nezdinde görünmez şifa güçlerinin somutlaşmış hali olarak algılanır. Bu taşla temas edilmesi ise taşın sağlamlık ve sertlik gibi niteliklerinin bireye aktarılması amacını yansıtır.



Resim 2.4. Siirt Ulus Mahallesi’ndeki bel ve sırt ağrılarına iyi geldiği düşünülen taş (Çara, 2022: 169).

Benzer bir uygulama, Siirt'in Taşlı köyündeki Hayır Ehli Türbesi'nde de görülür. Burada bel veya sırt ağrısı çekenler, mezar alanındaki taş bellerini yaslayarak şifa ararlar (Çara, 2022: 44). Bu pratikle taşın sertlik ve duruş sağlamlığı gibi niteliklerinin bedene aktarıldığına inanılır. Zira halk inanışında taşın bu somut özelliklerinin, ağrılı bölgeye geçerek kemik-kas yapısını güçlendireceği varsayılır. Bu durum, taşın maddi karakterinin sembolik olarak içselleştirilmesiyle sırtın taş gibi sabit ve güçlü olması arzusunun cisimleştirir.



Resim 2.5. Siirt'teki Hayır Ehli Türbesi'nde bulunan ve sırt ağrısı için ziyaret edilen taş (Çara, 2022: 171).

Siirt'in Tillo ilçesinde de bu pratiklerin özgün örnekleriyle karşılaşılır. İkizbağlar köyündeki Şeyh Muhammed Tomanî Türbesi'nin yakınında bulunan taş, bel ağrısı çekenler tarafından şifa amacıyla kullanılır. Hastalar sırtlarını bu taş a yaslayarak ağrıların geçeceğine inanırlar (Çara, 2022: 44). Benzer şekilde, Tillo'daki Ulu Camide İsmail Fakirullah'ın inziva mekânındaki taş da bel, sırt ve hatta baş ağrısı çekenler için bir şifa nesnesi işlevi görür. Hastalar bu taş a sırtlarını yaslayarak oturur ve iyileşmeyi bekler (Çara, 2022: 58). Bu iki örnekte de taşların konumu dikkat çekicidir. Biri bir türbenin yakınında, diğeri ise bir inziva mekânının girişinde yer alır. Bu durum, taşların şifa gücünün, bulundukları mekânların manevi kimliğiyle doğrudan ilişkili olduğunu gösterir. Özellikle Ulu Camideki taşın baş ağrılarını da kapsayan geniş bir kullanım alanına sahip olması, bu pratiğin farklı rahatsızlıklara yönelik esnek bir tedavi aracı olarak görüldüğünü ortaya koyar.

Siirt'in Yuvalı köyünde de bu şifa pratiğinin bir benzerini görmek mümkündür. Köyde bulunan ve şimşek düşmesiyle ikiye ayrılmış olan taş, bel ve sırt ağrısı çekenler tarafından şifa amacıyla kullanılır. Hastalar sırtlarını bu taş a yaslayarak ağrıların geçeceğine inanırlar (Çara, 2022: 93-94). Bu örnekte, taşın şifa gücünün kaynağı olarak doğal bir fenomenin yarattığı olağanüstülük vurgulanır. Şimşegin düşmesiyle taşın ikiye bölünmesi, halk nezdinde onun kutsal veya şifalı kabul edilmesine yol açmıştır. Aynı

zamanda şimşek gibi güçlü bir doğa olayının taşa nüfuz ettiği düşüncesi, taşın enerji veya güç barındırdığı inancını pekiştirir.

Bel ağrısının tedavisi için yaygın olarak kullanılan halk hekimliği uygulamalarından bir diğeri ise ısıtılmış taşları ağırlı bölgelere koymaktır. Örneğin Konya’da bel ağrısı çekenler, sobada ısıtılmış taşları ağırlı bölgelere yerleştirerek şifa ararlar (Çevik, 2008: 48). Benzer bir uygulama Gaziantep’te de karşımıza çıkar. Burada da ısıtılmış taşların belin ağrıyan kısımlarına konulduğu ve sıcaklığın ağrıyı hafifleteceğine inanıldığı görülür (Bozyiğit, 2011: 39). Mersin’de ise ateşte ısıtılan düzgün bir taş, bir bezle sarılarak ağrıyan bölgeye uygulanır (Çağlar, 2017: 222). Bu pratiklerde taşın sıcaklığının kasları gevşeterek ağrıyı azalttığı düşünülür. Aynı zamanda ısının yarattığı rahatlatıcı etkinin psikolojik olarak da iyileşmeye katkı sağladığı kabul edilir. Kutsal mekânlardaki taşlarla yapılan tedavilerden farklı olarak, bu yöntemler taşın fiziksel özelliklerine ve termal etkisine odaklanır. Ancak her iki yaklaşımda da taş, şifa sürecinde merkezi bir rol oynar.

Bel ağrısının tedavisi için Hıdırellez kutlamalarında taşlarla yapılan ritüeller de dikkat çekicidir. Edirne’nin Alibey köyünde bel ağrısı çekenler, bellerine taş bağlayarak Hidrellez ateşi üzerinden üç kez atlar ve son atlayışta taşı ateşe atarlar (Kumartaşlıoğlu, 2012: 295). Tekirdağ’ın Kumbağ ilçesinde ise “ateş taşlama” adı verilen bir uygulama görülür. Bel ağrısından şikayetçi olanlar, “*Hastalıklar, kötülükler, dağlara taşlara olsun.*” diyerek taşları Hidrellez ateşine atar (Kumartaşlıoğlu, 2012: 295). Ateşin arındırıcı gücüyle birleşen bu ritüellerde taş, hastalığın sembolik olarak bedenden uzaklaştırılması işlevi görür. Hıdırellez gibi mevsimsel döngülerle ilişkili kutlamalarda yapılan bu uygulamalar, taşın şifa sürecindeki rolünün kültürel ve ritüelistik boyutunu ortaya koyar.

Tokat yöresinde ise bel ağrısı tedavisinde taşların kullanımına dair farklı bir yöntem dikkat çeker. Burada ağrı çeken kişinin sırtı sıvazlanır ve ardından taşlar sırta dizilir. İnancıya göre sorunlu bölgeye taşlar kendiliğinden yapışarak ağrıyı çeker (Dillice, 2022: 104). Bu uygulama, taşların hastalığı emme gücüne olan inancı yansıtır. Sıvazlama hareketiyle başlayan süreç, taşların sırta yerleştirilmesiyle devam eder ve sonunda taşların ağrıyı üzerine alarak bedenden uzaklaştırdığı düşünülür.

Bel ağrısının tedavisinde taşların şifa amaçlı kullanımı yalnızca yukarıdaki uygulamalarla sınırlı değildir. Bazı bölgelerde taşların içilerek bir em gibi tüketildiği yöntemler de mevcuttur. Örneğin, Bilecik’in Pazaryeri ilçesinde bel ağrısı için “kespik taşı” ezilir ve limonla karıştırılarak her gün aç karnına bir yemek kaşığı yenir (Demir, 2024a:

121). Bu uygulama, taşın içsel bir şifa aracı olarak kullanıldığını gösterir. Kespik taşının ezilip limonla karıştırılması, taşın mineral içeriğinin vücut tarafından emilerek ağrıyı gidereceği inanışına dayanır. Bu yöntem, diğer taşla tedavi pratiklerinden farklı olarak taşın kimyasal bileşenlerinin metabolizma üzerindeki etkisine odaklanır. Aynı zamanda limonun asidik yapısının taşın etkisini artırdığına inanılır.

Anadolu'da bel ağrısının tedavisine yönelik taşlarla yapılan şifa uygulamaları, taşların fiziksel özelliklerinden yararlanmanın yanı sıra taşların kutsallık atfedilen enerjisinden faydalanmayı da amaçlamıştır. Kutsal türbelerdeki taşlardan Hıdırellez ateşine atılan taşlara, ısıtılarak kullanılanlardan ezilip içilenlere kadar çeşitlilik gösteren bu yöntemler, halk hekimliğinin yaratıcı boyutunu ortaya koymuştur. Bu uygulamaların ortak noktası, taşın bir araç olarak şifa sürecinde merkezi bir rol üstlenmesidir. Ancak her bir yöntem, farklı bir iyileşme mantığına dayanmaktadır. Kimi zaman taşın enerjisi, kimi zaman termal etkisi, kimi zaman da sembolik anlamı öne çıkmıştır. Bu çeşitlilik, Anadolu insanının doğayla kurduğu derin bağı ve sağlık sorunlarına çözüm ararken geliştirdiği kültürel birikimi yansıtmaktadır.

2.1.3. Boğaz Ağrısı

Boğaz ağrısı, kişinin vücut direncinin azalmasına, yutkunurken zorlanmasına ve ateşlenmesine sebep olan mikrobik bir hastalıktır. Bu rahatsızlık, özellikle mevsim geçişlerinde ve soğuk havalarda sıkça görülür. Modern tıbbın sunduğu çözümlerin yanı sıra boğaz ağrısının tedavisi için halk hekimliği uygulamalarına da sıklıkla başvurulur. Bu geleneksel yöntemler arasında taşın sağaltma unsuru olarak kullanıldığı uygulamalar pratik ve doğal bir tedavi seçeneği olarak dikkat çeker.

Anadolu'da boğaz ağrısının tedavisi için taşların bir em olarak kullanıldığı çeşitli uygulamaları görmek mümkündür. Örneğin, Afyonkarahisar'ın Dinar ilçesinde göktaş ve şap, eski bir tepsi veya çanak içinde ateş üzerinde yakılarak hazırlanır. Bu karışıma daha sonra karanfil eklenir ve havanda dövülerek ilaç haline getirilir. Elde edilen em, bir kamyş yardımıyla boğaza üflenerek uygulanır (Baştürk Soydemir, 2019: 50). Bu yöntem, taşların ve bitkisel unsurların birlikte kullanıldığı geleneksel bir tedavi şeklidir. Göktaş ve şapın antimikrobiyal özellikleri ile karanfilin yatıştırıcı etkisi birleştirilerek boğaz ağrısının hafifletilmesi amaçlanır.

Diyarbakır yöresinde de benzer şekilde boğaz ağrısı tedavisi için şap taşı kullanıldığı görülmektedir. Bu uygulamada, yatmadan önce şap taşı ağza alınarak emilir ve sabah

kalkıldığında boğaz ağrısının geçtiği gözlemlenir (Aslan, 2018: 35). Şap taşının antiseptik özelliğinin, boğazdaki enfeksiyonun azalmasına ve tahrişin giderilmesine yardımcı olduğu inanılır.

Mersin’de ise boğaz ağrısı tedavisi için ocaklı adı verilen geleneksel şifacılar başvurur. Ocaklı, sağ eliyle hastanın boğazını yukarıdan aşağıya doğru sıvazlar. Bu işlem sırasında, “*Yerin değil, yurdun değil, ulu ağaç dibine, köklü taş dibine kalk göç.*” gibi ritüel sözler söylenir. Bu uygulama, hastalığın sembolik olarak doğaya veya taşlara aktarıldığı inancına dayanır. Ritüelin psikolojik rahatlama sağladığı ve hastanın iyileşme sürecine olumlu katkıda bulunduğu düşünülür.

Anadolu’nun farklı yörelerinde boğaz ağrısı tedavisi için taşların kullanıldığı zengin bir geleneksel şifa kültürü bulunmaktadır. Bu uygulamalar, yüzyılların deneyimine dayanan ve toplumsal hafızada yer etmiş yöntemler olarak karşımıza çıkmıştır. Taşların antimikrobiyal özellikleri ile bitkisel karışımların birleştirildiği bu pratikler, halk hekimliğinin çeşitliliğini ve yaratıcılığını ortaya koymuştur. Ancak bu geleneksel yöntemlerin etkinliğinin bilimsel olarak kanıtlanmamış olduğu ve ciddi sağlık sorunlarında yetersiz kalabileceği unutulmamalıdır. Sağlık sorunlarında en doğru yaklaşım, bu tür geleneksel yöntemleri destekleyici unsurlar olarak değerlendirmekle birlikte, asıl tedavi için uzman hekimlere başvurmaktır.

2.1.4. Böbrek Ağrısı

Böbrek ağrısı, böbreklerdeki çeşitli rahatsızlıklardan dolayı meydana gelen ağrılardır. Bu ağrılar böbrek taşları, enfeksiyonlar, idrar yolu tıkanıklıkları veya diğer böbrek hastalıkları gibi nedenlerle ortaya çıkabilir. Tıbbi tedavilerin yanı sıra halk hekimliği de böbrek ağrısını hafifletmek için çeşitli yöntemler sunmaktadır. Bu yöntemler arasında özellikle taşların kullanımı dikkat çekicidir.

Halk arasında, sıcak taş uygulamalarının böbrek ağrısını azaltmada ve böbrek fonksiyonlarını desteklemede etkili olduğuna inanılır. Örneğin Gaziantep yöresinde böbrek ağrısının tedavisinde kiremit taşı kullanılmaktadır. Isıtılan kiremit taşının ağrıyan böbrek bölgesine uygulanmasıyla ağrının hafiflediği gözlemlenmiştir (Gökçe Şentürk, 2019: 94). Benzer şekilde Erzurum’da böbrek ağrısı çeken hastaların ayaklarının altına sıcak taş konularak ağrının hafifletildiği belirtilmektedir (Diş, 2019: 78). Bu uygulamalar, sıcak taş terapilerinin böbrek ağrısını azaltmada etkili bir yöntem olabileceğini göstermektedir.

Halk hekimliğinde böbrek ağrısının tedavisi için kullanılan sıcak taş uygulamaları, kültürel ve geleneksel birikimin önemli bir yansımasıdır. Gaziantep ve Erzurum gibi farklı bölgelerde benzer yöntemlerin uygulanması, bu terapilerin yaygın bir şekilde kabul gördüğünü göstermiştir. Sıcak taşların lokal olarak uygulanmasının ağrıyı hafifletme etkisi, ısının kas gevşetici ve dolaşımı artırıcı özellikleriyle açıklanabilir.

2.1.5. Diş Ağrısı

Diş ağrısı dişin çürümesi, diş etlerinin iltihaplanması veya bunlara benzer nedenlerden kaynaklanır (Dağ, 2019: 89). Bu ağrılar, bireylerin yaşam kalitesini düşürerek acil çözüm ihtiyacını beraberinde getirir. Anadolu’da insanlar doğal kaynaklardan ve geleneksel yöntemlerden yararlanarak bu tür rahatsızlıklarla başa çıkmaya çalışmıştır. Halk hekimliği, bu süreçte önemli bir rol oynamış ve insanlar çeşitli malzemelerin tedavi edici özellikleri üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda diş ağrısını hafifletmek amacıyla taşların kullanıldığı farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır.

Örneğin Gaziantep yöresinde diş ağrısının tedavisi için iki taş arasında yakılan ateşin üzerine orak yerleştirilir. Orak kızgın hale gelene kadar bekletilir. Ardından, kızgın oranın üzerine konulan kuyruk yağının çıkardığı buhar, hasta tarafından bir huni yardımıyla solunur. Bu sırada, kişinin başına üç kez süpürgeyle hafifçe vurularak tedavi tamamlanır. Bu geleneksel yöntemin, diş iltihabı ve ağrısını hafiflettiğine inanılmaktadır (Dağ, 2019: 89). Bu uygulamada doğal malzemelerin kullanımı, geleneksel tedavi yöntemlerinin doğayla olan güçlü bağını göstermektedir. Ateş ve kızgın orak gibi unsurlar, ısının tedavi edici gücüne olan inancı yansıtır. Kuyruk yağının buharı ise solunum yoluyla alınarak lokal bir etki hedeflenir. Süpürgeyle başa vurma ritüeli ise halk hekimliğinde sıkça rastlanan sembolik uygulamalardan biridir. Bu sayede kötü enerjinin uzaklaştırılması hedeflenir.

Diş ağrısını gidermek için Gaziantep yöresinde uygulanan bir başka yöntemde ise yedi adet çakmak taşı cezvede kaynatılır. Ardından elde edilen suyla gargara yapılır. Bu uygulamanın, diş ağrısını dindirdiği ve dişleri taş gibi sağlamlaştırdığına inanılır (Bozyiğit, 2011: 48). Çakmak taşının suda kaynatılmasıyla elde edilen sıvının antiseptik veya mineral içerikli bir etkiye sahip olabileceği düşünülebilir. Gargara uygulaması sayesinde bu sıvı, ağız içindeki iltihaplı bölgeye direkt temas ederek lokal bir etki yaratır.

Gaziantep’in Nizip ilçesinde ise diş ağrısı çeken çocuklara yönelik farklı bir uygulama dikkat çeker. Bu yöntemde, ağrıyan dişe çakmak taşı ile yedi kez dokunularak ağrının geçeceğine inanılır (Bozyiğit, 2011: 48). Bu uygulama, taşların doğrudan temas

yoluyla tedavi edici gücüne olan inancı yansıtır. Nitekim çakmak taşının sert yapısı dişe temas ettirilerek benzetme büyüğü ilkesiyle dişin de taş gibi sağlam olması amaçlanır. Yedi sayısının kullanımı ise halk hekimliğinde sıkça rastlanan ritüelistik bir unsurdur ve genellikle şifa sürecinin etkisini arttırmayı simgeler.

Bu örnekler, Anadolu halk hekimliğinde diş ağrısı tedavisinde taşların ne kadar çeşitli ve sembolik şekillerde kullanıldığını ortaya koymuştur. Ateş, buhar, su ve doğrudan temas gibi farklı yöntemlerle uygulanan bu tedaviler, halkın doğal kaynaklarla kurduğu derin bağı ve pratik çözüm arayışını yansıtmaktadır. Bu uygulamaların temelinde, doğanın sunduğu malzemelerin şifa verici gücüne olan köklü bir inanış yatmaktadır. Ateşin arındırıcı ve dönüştürücü gücü, kuyruk yağının yatıştırıcı etkisi veya çakmak taşının mineral içeriği, halkın gözlem ve deneyimlerine dayanan bir bilgi birikiminin ürünüdür. Ritüellerdeki sayısal sembolizm ve benzetme büyüğü gibi unsurlar ise kültürel inanışların şifa sürecine nasıl yansıdığını göstermiştir.

2.1.6. Karın Ağrısı

Karın ağrısı, karın bölgesinde şiddetli ya da hafif şekilde ortaya çıkan ağrılardır. Karın ağrısı birçok etmene bağlı olarak gelişebilir. Bu ağrılar, sindirim sistemi bozuklukları, enfeksiyonlar, stres veya diğer fizyolojik faktörlerden kaynaklanabilir. Halk hekimliği, bu tür rahatsızlıkların tedavisinde doğal yöntemlere sıklıkla başvurmuştur. Özellikle taşların iyileştirici gücüne olan inanış, karın ağrısının tedavisinde de taşların etkin bir şekilde kullanılmasını sağlamıştır.

Anadolu halk hekimliğinde, ısıtılmış taş uygulamaları karın ağrısının giderilmesinde yaygın bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Örneğin Gaziantep yöresinde karın ağrıyan kişiler, ısıtılmış taşın üzerine oturtularak tedavi edilir (Gökçe Şentürk, 2019: 78). Kırıkkale’de ise ısıtılmış tuğla karın üzerine koyulur (Tekel, 2021: 232). Bu uygulamaların temelinde, taşın yaydığı sıcaklığın kasları gevşeterek ağrıyı hafiflettiği ve sindirim sistemini rahatlattığı inancı yatmaktadır. Benzer şekilde Mersin’de de “kayrak taşı” ısıtılarak ıslak bir beze sarılır ve karın üzerine konur (Çağlar, 2017: 222). Bu yöntemde, taşın sıcaklığı ile nemin birleşimi, ağrının giderilmesinde etkili olduğu düşünülen bir tedavi yaklaşımı sunar. Konya’da ise sobada ısıtılan sıcak taş, doğrudan karna yerleştirilir veya ayağın altına konularak uygulanır (Çevik, 2008: 82-84). Bu teknik, vücudun farklı bölgelerine yayılan ısı etkisiyle ağrının daha geniş bir alanda hafifletilmesini amaçlar. Bu üç farklı uygulama, Anadolu halk hekimliğinde karın ağrısı tedavisinde ısıtılmış taşların kullanımının ne kadar

çeşitli olduğunu göstermektedir. Günümüzde ise bu geleneksel yöntemlerin yerini büyük ölçüde sıcak su torbaları almıştır. Sıcak su torbaları, taşlara kıyasla daha pratik, güvenli ve kontrol edilebilir bir ısı kaynağı sunarak benzer bir etki sağlar. Özellikle modern yaşamın getirdiği kolaylıklar nedeniyle sıcak su torbaları geleneksel taş uygulamalarının yerini almış olsa da bu yöntemlerin temelindeki mantık ve ısı tedavisinin prensipleri aynı kalmıştır.

Anadolu'da karın ağrısının tedavisi için kutsal mekânlarla ilişkilendirilen taşların kullanıldığı yöntemler de vardır. Örneğin, Konya'daki İmam-ı Begavî Türbesi'nin köşesinde bulunan ucu sivri büyük bir taş, karın ağrısı çekenler için şifa kaynağı olarak görülmektedir. Karın ağrıyan kişiler, bu taşla karınlarını dayayarak ağrıların geçeceğine ve bir daha ağrı çekmeyeceklerine inanırlar (Çevik, 2008: 172). Türbelerdeki taşlar, velilerin veya ermiş kişilerin manevi enerjisini taşıdığı düşüncesiyle şifa verici kabul edilir. Bu taşlara dokunmanın veya onlarla temas kurmanın, kişiyi fiziksel ve ruhsal olarak arındırdığına inanılır.

Afyonkarahisar'ın Dinar ilçesinde ise mide ağrısı çekenler için farklı bir taş uygulaması görülmektedir. Burada ağrı çeken kişiler, midelerini ovaladıktan sonra ortası oyuk bir taşı mide bölgesine yerleştirip bağlarlar (Baştürk Soydemir, 2019: 42). Bu uygulama, Anadolu halk hekimliğinde taşların özel şekilleriyle de tedavi amaçlı kullanıldığını gösteren önemli bir örnektir. Taşın oyuk yapısının, ağrının toplanması veya emilmesi gibi sembolik bir işlev gördüğü düşünülür.

Anadolu halk hekimliğinde karın ağrısının tedavisi için geliştirilen taş uygulamaları, bölgesel çeşitlilik ve kültürel derinlik açısından oldukça zengin bir mirası yansıtmaktadır. Isıtılmış taşların kullanıldığı yöntemlerden kutsal mekânlardaki taşlara kadar uzanan bu uygulamalar, fiziksel rahatsızlıkların giderilmesinde doğal ve manevi unsurların bir arada kullanıldığını göstermiştir. Özellikle taşların şekilsel özelliklerine atfedilen anlamlar, halkın yaratıcı tedavi yöntemleri geliştirme konusundaki becerisini ortaya koymuştur.

2.1.7. Kas Ağrısı

Kas ağrıları, özellikle ani ve aşırı hareketler sonucunda ortaya çıkan ve halk arasında yel girmesi olarak adlandırılan durumlarla sıkça karşılaşılan bir sağlık sorunudur. Bu tür ağrılar, genellikle kasların yorulması ve yıpranmasıyla ilişkilendirilir. Yorulan kaslar, zamanla işlevlerini yerine getirmekte zorlanır ve eğer gerekli müdahaleler yapılmazsa daha ciddi kas rahatsızlıklarına dönüşebilir (Zorluer, 2018: 109). Halk hekimliği, bu tür kas ağrılarının tedavisinde doğal yöntemlere başvurarak çözümler sunmuştur. Özellikle taşlar,

kas ağrılarını hafifletmek ve iyileşme sürecini hızlandırmak amacıyla sıklıkla kullanılmıştır. Taşların ısı tutma özellikleri sebebiyle, kaslardaki gerginliği azaltarak kan dolaşımını artırdığı ve ağrının hafiflemesine yardımcı olduğu düşünülür.

Yozgat yöresinde uygulanan bir yöntemde, kasılan veya ağrıyan kaslar için taş veya kiremit sobada ısıtılarak kullanılır. Isıtılan taş veya kiremit, ağrılı bölgeye sıcakken masaj yapılarak uygulanır. Bu uygulama, kaslardaki gerginliğin azalmasını sağlar ve kan dolaşımını hızlandırarak ağrının hafiflemesine yardımcı olur (Zorluer, 2018: 109). Bu yöntemde taşların ısı tutma özelliği, kasların gevşemesini kolaylaştırıp iyileşme sürecini destekler. Ancak modern yaşamın getirdiği pratik ihtiyaçlar ve teknolojik gelişmeler, sıcak su torbaları gibi daha kullanışlı alternatiflerin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Sıcak su torbaları, taş veya kiremit gibi malzemelerin ısıtılması ve uygulanması sürecindeki zahmeti ortadan kaldırarak benzer etkileri daha kolay ve güvenli bir şekilde sağlamaktadır.

2.1.8. Kulak Ağrısı

Kulak ağrısı çeşitli sebeplere bağlı olarak kulakta meydana gelen ağrıdır. Kulak çınlaması, kulak kaşıntısı, kulak şişmesi gibi durumlarla beraber de ortaya çıkabilmektedir (Epren, 2019: 82). Özellikle geleneksel tıp uygulamalarında, doğal malzemeler kullanılarak kulak ağrısının giderilmesine yönelik çeşitli pratikler geliştirilmiştir. Bu pratiklerden biri de taş kullanımıdır.

Anadolu halk hekimliğinde kulak ağrısının tedavisi için kullanılan yaygın yöntemlerden biri çeşitli taşların kulaklara takılmasıdır. Örneğin Bingöl yöresinde dere kenarlarında bulunan beyaz taşların kulak ağrısını hafiflettiğine inanılır ve bu taşların kulağa takılması yaygın bir uygulamadır (Epren, 2019: 83). Bu yöntem, taşların soğuk etkisiyle ağrıyı dindirdiği veya enerjisiyle iyileşmeyi desteklediği düşüncesine dayanmaktadır. Bingöl'deki bir diğer geleneksel uygulamada ise “şifa boncuğu” adı verilen taş, soğan suyu ile ıslatılarak kulağa bağlanır (Epren, 2019: 83). Bu yöntemde, soğan suyunun antiseptik özellikleri ile taşın şifalı gücü birleştirilerek ağrının giderilmesi hedeflenir. Soğan suyunun iltihap önleyici etkisi ve taşın enerjisinin birlikte kullanımı, halk hekimliğindeki pratik ve bütüncül tedavi anlayışını yansıtmaktadır.

Artvin yöresinde ise yeni doğan bebeklerin kulak ağrılarını gidermek için “kulak taşı” adı verilen özel bir taş kullanılmaktadır. Yöre halkı, bu taşların gökten düştüğüne ve şimşek çaktığında veya yıldırım düştüğünde ortaya çıktığına inanır. Bu nedenle, yıldırım düştüğü yerlerde aranarak bulunur. Bu taşın, bebeklerin boynuna asılmasının kulak ağrısını

geçirdiği ve kaba kulak gibi rahatsızlıklara iyi geldiği düşünülür (Saltaş Kokrmaz, 2024: 163). Bu uygulamanın en dikkat çekici yönü, taşın kökenine dair inanıştır. Yöre halkı, kulak taşlarının yıldırımla birlikte gökten düştüğüne inanmaktadır. Bu nedenle, yıldırımın düştüğü yerlerde bu taşlar aranır ve bulunduğu şifalı bir nesne olarak değerlendirilir. Bu inanış, taşlara atfedilen doğaüstü güçlerle bağlantılıdır ve animistik bir dünya görüşünün izlerini taşır. Benzer şekilde, birçok kültürde yıldırım düşen yerlerin kutsal sayılması veya bu tür olayların ardından ortaya çıkan nesnelere özel anlamlar yüklenmesi yaygın bir durumdur.

Anadolu halk hekimliğinde kulak ağrısının tedavisi için kullanılan taş uygulamaları, kültürel inanışların ve geleneksel tıbbın birleşiminden doğan bir mirası yansıtmaktadır. Bingöl'de beyaz taşların ve şifa boncuğunun kullanımı, Artvin'de ise gökten düştüğüne inanılan kulak taşlarının tercih edilmesi, bu pratiklerin bölgesel çeşitliliğini gözler önüne sermiştir. Bu yöntemler, taşların fiziksel özelliklerinin ve onlara atfedilen şifalı güçlere olan inancın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Halk hekimliğinin bu örnekleri, insanların sağlık sorunlarına karşı geliştirdikleri yaratıcı çözümleri gözler önüne sermektedir.

2.1.9. Kulunç Ağrısı

Halk dilinde yel girmesi olarak da adlandırılan kulunç ağrısı özellikle sırtta, boyunda ve omuzlarda kasların kasılması ile ortaya çıkabilir. Bu ağrı, günlük yaşamı olumsuz etkileyen ve hareket kabiliyetini kısıtlayan bir rahatsızlık olarak karşımıza çıkar. Geleneksel halk hekimliğinde kulunç ağrısının tedavisi için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Bunlardan biri de taşların kullanımıdır.

Mersin yöresinde uygulanan bir yöntemde, kulunç ağrısı için öncelikle ağrılı bölgeye kupa çekilir ve yağlanır. Ardından düz, ince ve yassı yapıdaki say taşları közde ısıtılır. Közden alınan taşların üzerine bir bez serilerek hasta bu bölgeye yatırılır (Çağlar, 2017: 222). Bu uygulama, ısının kasları gevşeterek ağrıyı hafifletmesi ve kan dolaşımını artırması prensibine dayanır. Taşların yaydığı sıcaklık, kas spazmlarını çözmede etkili olurken kupa çekme işlemi de bölgedeki toksinlerin atılmasına yardımcı olabilir.

Ankara yöresinde ise kulunç ağrısı için farklı bir taş uygulaması dikkat çeker. Burada taşlar kırılarak toz haline getirilir ve bu toz, ağrılı bölgeye masaj yapılarak uygulanır (Temizsoylu, 2012: 107). Taş tozunun ciltle temasının, bölgedeki kan dolaşımını hızlandırarak kasların rahatlamasını sağladığı düşünülür. Aynı zamanda, taşın mineral yapısının cilt tarafından emilerek şifa verdiğine inanılır.

Kulunç ağrısının tedavisinde halk hekimliğinin geliştirdiği taş kullanımına dayalı yöntemler, bölgesel farklılıklara rağmen ortak bir şifa anlayışını yansıtmaktadır. Mersin'deki sıcak taş uygulaması ve Ankara'daki taş tozu masajı, ağrının giderilmesine yönelik ortak bir amaca hizmet etmiştir.

2.2. ALERJİ

Alerji, herhangi bir maddeye karşı vücudun anormal duyarlılık göstermesi olarak tanımlanabilir. Bu durum, bağışıklık sisteminin çeşitli maddelere aşırı tepki vermesiyle ortaya çıkar ve kaşıntı, kızarıklık, hapşıрма, nefes darlığı gibi belirtilerle kendini gösterir. Modern tıp, alerjilerin hafifletilmesinde çeşitli tedaviler kullanırken halk hekimliği de alternatif çözümler sunmaktadır. Bu çözümlerden biri de taşların şifalı gücünden yararlanmaktır.

Örneğin, Artvin'de böcek ısırması sonucu ciltte oluşan kabarıklık ve kaşıntı gibi alerjik reaksiyonların giderilmesi için dere kenarından alınan bir taş kullanılmaktadır. Bu taş, derede iyice yıkandıktan sonra kabaran bölgeye bastırılır ve işlem birkaç kez tekrarlanır. Bu uygulama sonucunda kaşıntı ve kabarıklığın ortadan kalkacağına inanılır (Aktaş Küçükay, 2019: 33). Bu yöntem, doğal taşların cilt üzerindeki yatıştırıcı ve iyileştirici etkilerine dair halk arasındaki inanışı yansıtmaktadır.

Türkiye'nin farklı yörelerinde arı sokması sonucu oluşan şişlik ve ağrının giderilmesi için sıcak taş kullanımına dayanan geleneksel tedavi yöntemleri de uygulanmaktadır. Bingöl'de, arının soktuğu bölgeye sıcak taş konularak şişliğin önleneceğine inanılır (Epren, 2019: 116). Siirt'te ise arının iğnesi çıkarıldıktan sonra güneşte ısınmış bir taş sokulan yere bastırılır ve bu yöntemin ağrıyı gidereceği düşünülür (Altındağ, 2021: 218). Adana'da uygulanan yöntemde, sıcak taş arı sokulan bölgeye bastırılır ve ardından zehrin çıkarılması için arının soktuğu yer sıkılır (Özgen, 2007: 47). Adıyaman'da ise güneşte ısınmış çakmak taşı arı sokulan yere bastırılır ve soğuyan taşın yerine yenisi konularak bu işlem üç-dört kez tekrarlanır. Bu sayede zehrin yakılarak etkisiz hale getirildiğine inanılır (Çifçi, 2019: 119). Mersin'de közde ısıtılan taş arı sokulan bölgeye konulur (Çağlar, 2017: 223), Isparta'da ise kızgın taş aynı amaçla kullanılır (Ayhan, 2013: 171). Bu uygulamaların ortak noktası, sıcak taşın lokal etkisiyle zehrin etkisiz hale getirildiği düşüncesidir. Sıcak taşın lokal ısı etkisi, bölgedeki kan dolaşımını hızlandırarak zehrin dağılmasını kolaylaştırabilir ve böylece şişlik ile ağrının azalmasına yardımcı olabilir. Bu uygulamalar, halk hekimliğinin doğal malzemelerle ani rahatsızlıklara çözüm üretme becerisini gösteren önemli birer örnektir.

Ancak, özellikle alerjik bünyelerde bu tür geleneksel yöntemlerin yanı sıra tıbbi müdahalenin de gerekli olabileceği unutulmamalıdır.

Halk hekimliğinde taşların kullanımı, özellikle arı sokması ve böcek ısırıkları gibi ani rahatsızlıkların tedavisinde dikkat çekici bir yöntem olarak karşımıza çıkmıştır. Bu uygulamaların temelinde, sıcak taşın lokal ısı etkisiyle zehrin nötralize edilmesi, kan dolaşımının artırılması ve böylece şişlik ile ağrının hafifletilmesi prensibi yatmaktadır. Taşların bir sağaltım unsuru olarak kullanıldığı bu uygulamalar halkın doğal kaynaklara olan güvenini ve pratik çözümler üretme becerisini yansıtmaktadır. Ancak, bu yöntemlerin etkinliği büyük ölçüde deneyimsel gözlemlere dayanmakta olup bilimsel araştırmalarla desteklenmesi gerekmektedir. Özellikle alerjik reaksiyonlar gibi ciddi durumlarda, geleneksel yöntemlerin yanı sıra tıbbi müdahalenin şart olduğu unutulmamalıdır.

2.3.APSE

Apse, çizikler ve yaralanmalar sonucu vücuda giren bakterilerin o bölgede şişlik ve kızarıklık oluşturmaya neden olan mikrobik bir rahatsızlıktır (Çetinel, 2019: 86). Bu rahatsızlık, özellikle hijyen koşullarının yetersiz olduğu durumlarda sıkça karşılaşılan bir sağlık sorunudur. Halk hekimliği, bu tür rahatsızlıkların tedavisinde doğal malzemelerin kullanımını ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda, apse tedavisinde taş kullanımı halk hekimliğinin dikkat çekici uygulamalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Apse tedavisinde taşın kullanıldığı uygulamaların bir yansıması, Mersin’de görülür. Mersin yöresinde, apseli bölge önce tereyağı ile ovularak yumuşatılır ve ardından üzerine sıcak taş yerleştirilir (Çetinel, 2019: 86). Bu uygulamanın temelinde, tereyağının nemlendirici ve yatıştırıcı etkisi ile sıcak taşın lokal ısıtma özelliğinin birleşerek apse üzerinde iyileştirici bir etki yarattığı düşünülmektedir. Sıcak taşın, bölgedeki kan dolaşımını artırarak iltihabın dağılmasına yardımcı olduğuna ve ağrıyı hafiflettiğine inanılır. Bu yöntem, halk hekimliğinin doğal ve pratik çözümler sunma becerisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

2.4. ARPACIK

Halk arasında itdirseği olarak da bilinen arpacık, göz kapağı kenarında ağrı, kızarıklık ve şişkinlikle birlikte ortaya çıkan küçük yuvarlak bir sertliktir (Dağ, 2019: 121). Bu rahatsızlık, genellikle göz kapağındaki yağ bezlerinin tıkanması sonucu oluşan lokal bir enfeksiyondur. Halk hekimliğinde arpacığın tedavisi için farklı geleneksel tedavi yöntemleri uygulanmaktadır. Bu geleneksel yöntemlerden biri de taş kullanımıdır. Özellikle belirli

taşların arpacık üzerine sürülmesiyle veya bölgeye temas ettirilmesiyle iyileştirici etki sağlandığına inanılmaktadır.

Arpacığın tedavisi için yaygın olan geleneksel uygulamalardan birisi belirli taşların göze sürme niyetiyle çekilmesidir. Örneğin Van yöresinde, taş öğütülerek un haline getirilir ve sürme olarak göze çekilir. Bu sayede arpacığın geçeceğine inanılır (Şevli, 2023: 80). Benzer şekilde Şanlıurfa'da da taş sürme kırılarak elde edilen toz, arpacığa sürülür (Dağ, 2019: 122). Bu uygulamalar, taşın iyileştirici özelliklerine olan inancın bir yansımasıdır. Ayrıca taşın bölgeye sürülmesiyle arpacığın küçüleceğine ve enfeksiyonun hafifleyeceğine inanılır.

Siirt'te gözünde arpacık çıkanların başvurduğu uygulama ise kurban kanının kayaların üzerine akıtılması bakımından dikkat çekicidir. Arpacıktan kurtulmak için Şirvan yolundaki bir mağaraya giden hastalar, burada horoz keserek kanın kaya üzerine akmasını sağlarlar. Horoz kanı sayesinde, kayanın içinden daha önce damlamayan bir su damlar. Hasta, bu damlayı gözüne sürerek şifa diler (Karakaş, 2012: 2156). Bu uygulama, eski Türk inançlarının izlerini taşır. Eski Türk kültüründe diğer doğa unsurları gibi kayaların da bir ruhu olduğu kabul edilir. Bu ruhların kutsal enerjisinden yararlanabilmek için kanlı ya da kansız kurbanlar adandığı bilinmektedir. Bu uygulamada kurban kanının kaya üzerine akıtılması da benzer bir inanın yansımasıdır. Hastalar kayaların koruyucu ve şifa verici gücünden faydalanmak için horoz kurban ederler. Kesilen kurban sayesinde kayadan şifalı bir damla su damlar. Bu suyun arındırıcı özelliği sayesinde arpacığın geçeceğine inanılır.

Türk halk hekimliğinde arpacık tedavisi için taş kullanımı, köklü bir kültürel ve inançsal arka plana dayanmaktadır. Van ve Şanlıurfa gibi yörelerde taşın toz haline getirilerek göze sürülmesi, Siirt'te ise horoz kurbanıyla birlikte kutsal kabul edilen bir kayadan akan suyun şifa niyetiyle kullanılması, bu geleneğin çeşitli biçimlerde yaşatıldığını göstermiştir. Bu uygulamalar, doğal unsurların iyileştirici gücüne duyulan inancın bir yansımasıdır. Aynı zamanda Türk kültüründeki animistik ve İslamî unsurların harmanlandığı bu yöntemler, halk hekimliğinin kültürel kimlikteki derin izlerini ortaya koymuştur.

2.5. AY ÇARPMASI

Ay çarpması, özellikle Anadolu kültüründe yaygın olarak bilinen ve Ay'ın güzel çocukları kıskanması sonucu ortaya çıktığına inanılan bir rahatsızlıktır. Bu inancı göre Ay'ın güzel çocukları kıskanması sonucu ortaya çıkan nazar etkisi, çocuklarda ağır kokulu

kusma, ishal ve halsizlik gibi belirtilere yol açmaktadır (Altındağ, 2021: 198). Halk arasında bu durumun tedavisi için çeşitli yöntemler geliştirilmiş olup bunlardan biri de taş kullanımıdır.

Güneydoğu Anadolu’da yaz aylarında insanların damlarda yatması, çocukların Ay’a daha fazla maruz kalmasına neden olmaktadır. Bu nedenle Ay’ın hilal şeklinde olduğu zamanlarda, çocukları korumak için özel bir ritüel uygulanır. Bu ritüelde, bir veya birkaç taş toplanarak Fatih ve İhlas sureleri okunur. Ardından “*Ay! Sana taş attım bak, sana doğru geliyor.*” denilerek taşlar Ay’a doğru atılır (Altındağ, 2021: 199). Bu uygulama, Ay’ın nazar etkisini bertaraf etmek ve çocukları korumak amacıyla yapılır. Taşların bu ritüeldeki rolü, sembolik bir savunma mekanizması olarak görülebilir. Halk inanışlarına göre, taşların atılmasıyla Ay’ın olumsuz etkileri geri püskürtülmekte ve çocukların sağlığı korunmaktadır. Bu tür uygulamalar, halk hekimliğinin doğaüstü güçlerle mücadele etme yöntemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siirt’te Ay çarpması sonucu hastalanan çocuklar için taşın kullanıldığı başka bir uygulama daha mevcuttur. Çocuğun göremeyeceği şekilde bir taş alınarak boynuna veya omzuna tutturulur (Altındağ, 2021: 198). Bu uygulama, taşın negatif enerjiyi emdiği ve çocuğu Ay’ın zararlı etkilerinden koruduğu inanışına dayanır.

Ay çarpması inanışı ve buna bağlı geliştirilen halk hekimliği pratikleri, insanların doğayla ve evrenle kurduğu ilişkinin bir yansımasıdır. Ay’ın nazar etkisine dair inanış, doğal olayların insan yaşamı üzerindeki etkisini açıklama ihtiyacından doğmuş ve bu ihtiyacı karşılayacak sembolik çözümler geliştirilmiştir. Taşların kullanıldığı ritüeller, bu inanışın somut yansımaları olarak karşımıza çıkmıştır. Bu uygulamalarda taşlar koruyucu ve tedavi edici bir işlev üstlenmiştir. Ay’a taş atma veya çocuğun üzerine taş bağlama gibi uygulamalar, halkın doğaüstü güçlerle başa çıkma çabasının birer göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2.6. AYAK ÇATLAKLARI

Ağır iş yapmak, iklimin kurak olması veya cildin kuru olması sebebiyle el ve ayaklarda çatlaklar oluşabilir (Altındağ, 2021: 126). Özellikle ayak altlarındaki çatlaklar için, halk arasında “topuk taşı” adı verilen “ponza taşı” yaygın olarak kullanılır. Ponza taşı, volkanik kökenli doğal bir taş olup ciltteki sert ve ölü dokuların temizlenmesinde etkilidir.

Anadolu'nun farklı yörelerinde çatlakların giderilmesi ve cildin yenilenmesi amacıyla ponza taşının kullanıldığı görülür. Örneği Siirt'te ayak çatlaklarının tedavisinde önce vazelin sürülerek cildin yumuşaması sağlanır. Ardından ponza taşı ile ölü deri temizlenir (Altındağ, 2021: 126). Erzurum ve Adana'da ise topuk çatlaklarının giderilmesi için banyo sonrasında topuk taşı uygulanır (Diş, 2019: 124; Özgen, 2007: 48). Bu yöntemde, sıcak suyla yumuşayan cildin ponza taşı ile daha kolay ve etkili bir şekilde temizlendiği düşünülür. Bu uygulamaların ortak noktası, doğal bir malzeme olan ponza taşının, ciltteki ölü derileri temizlemek amacıyla kullanılmasıdır.

2.7. AYDAŞ

Aydaş, Anadolu'da belirli bir yaşa gelmiş olmasına rağmen fiziksel açıdan yaşlıtlarına göre gelişimini tamamlayamamış çocuklar için kullanılan bir terimdir. Bu durum halk arasında özellikle kötü ruhların etkisiyle ilişkilendirilmiştir (Özkan, 2019: 37; Yolcu, 2021: 230). Halk hekimliği, bu tür durumların sağaltımında doğal unsurların ve ritüellerin kullanımını ön plana çıkarmıştır. Özellikle taşlar, fiziksel ve kutsal özellikleri nedeniyle Aydaş sağaltımında önemli bir rol oynamaktadır.

Anadolu'da aydaş çocukların tedavisi için yapılan yaygın uygulamalardan biri, çocuğun delikli taşlardan geçirilmesidir. Delikli taşlar, Anadolu'da kült taşları olarak bilinir ve taşın deliği, şifa veya koruma amaçlı kullanılır. Çocuğun delikten geçirilmesi beden hastalıklardan arınması ve yeni bir başlangıç yapılması olarak yorumlanır. Örneğin, Isparta'daki Andık Dede Türbesi'nin yanında bulunan delikli taş, bu geleneğin somut bir örneğidir. Burada özellikle zayıf ve hasta çocuklar, delikli taşın önüne getirilir. Ardından karşılıklı iki kişi tarafından üç kez “*Çürüğü al, sağlamı ver.*” denilerek taşın deliğinden geçirilir (Arslan, 2022: 92). Bu uygulama, çocuğun bedenindeki kötü enerjilerin veya hastalıkların taşa aktarıldığına ve çocuğun sağlıklı bir şekilde yeniden doğduğuna inanılarak gerçekleştirilir. Benzer bir uygulama, Isparta'daki Abdülkadir Türbesi'nde de görülmektedir. Burada aydaş çocuklar, türbenin yanında bulunan delikli taştan “*Al çürüğü, ver sağı.*” denilerek geçirilir (Bali, 2015: 224). Bu ritüel, tıpkı Andık Dede Türbesi'ndeki uygulamada olduğu gibi, çocuğun bedenindeki olumsuzlukların taşa aktarıldığına ve sağlıklı bir yaşama adım atmasına yardımcı olduğuna inanılan bir şifa yöntemidir.

Sinop Boyabat'taki “Aydaş Kayası” adı verilen delikli taş da gelişmemiş çocukların tedavisi amacıyla sıklıkla ziyaret edilmektedir. Burada gelişmemiş çocuklar için üç farklı ritüel uygulanır. İlkinde, çocuğun çamaşırları kırk (erkek) veya otuz dokuz (kız) gün kayada

yıkanır. Çocuğun annesi yıkanan elbiseleri orada bırakır ve ardına bakmadan hızla oradan uzaklaşır. İkinci uygulamada çocuk doğrudan kayada yıkanır. Ardından bir çarşafa sarılır ve konuşmadan eve götürülür. Üçüncü ritüelde ise çamaşırların üzerine kalbur, kalburun üzerine bir kedi, kedinin üzerine de bir taş konularak çocuk yıkanır. Bu işlem, çocuğun taş gibi sağlam olması ve hastalığın geçmesi amacıyla yapılır (Acar, 2022: 105-107). Bu uygulamalar da diğer pratiklerde olduğu gibi, çocuğun bedenindeki olumsuzlukların sembolik bir aktarım yoluyla uzaklaştırılması ve çocuğun sağlıklı şekilde yeni bir başlangıç yapması inanışına dayanmaktadır.



Resim 2.6. Sinop Boyabat'taki Aydaş Kayası (Acar, 2022: 171).

Isparta'daki Uyuolu Tekkesi'nin karşısında bulunan delikli taş da bu geleneğin bir başka önemli örneğidir. Burada da zayıf ve hasta çocukların, delikli taştan geçirilerek şifa bulacaklarına inanılır (Arslan, 2022: 93). Benzer bir ritüel, Isparta'nın Şarkikaraağaç ilçesinde de görülmektedir. Burada aydaş çocuk, delikli taşın bulunduğu ocağa götürülür ve iki kişi tarafından “*Ya öl ya on (şifa bul)!*” denilerek üç kez taşın içinden geçirilir. Bu süreçte çocuk, karşılıklı olarak bir kişiden diğerine verilir (Dolunay, 2017: 165). Osmaniye'nin Kadirli ilçesinde de aydaş çocuklar delikli taştan geçirilir (Çeribaş, 2021: 96). Bu uygulamalar diğer örneklerde olduğu gibi, çocuğun bedenindeki olumsuzlukların taşla aktarıldığına ve şifa bulacağına dair derin bir inanışı yansıtır.

Isparta'nın Gelincik köyünde ise bu ritüel daha detaylı bir şekilde uygulanır. Burada delik taşın iki tarafına geçen iki kişi, aydaş çocuğu “*Al çürüğünü, ver sağımı.*” diyerek üç kez karşılıklı olarak verir. Ritüelin sonunda taşın yanına iki çivi çakılır ve ayrılmadan önce buğday, bulgur gibi yiyecekler aralıklı olarak serpilir (Arslan, 2022: 53). Bu uygulama, diğer örneklerden farklı olarak çivi çakma ve yiyecek sunma gibi ek ritüeller içermektedir. Çivilerin çakılması, şifanın kalıcı olmasına dair bir niyeti somutlaştırır. Yiyeceklerin sunulması ise eski Türk kültüründeki kutsal kabul edilen mekânlarda yapılan saçı (kansız kurban) pratiklerinin bir yansımasıdır.



Resim 2.7. Isparta'nın Gelincik köyünde bulunan Delikli Taş (Arslan, 2022: 109).

Delikli taşların aydaş tedavisinde kullanımı, Anadolu'nun farklı bölgelerinde de görülmektedir. Örneğin Mersin'de aydaş çocuklar için uygulanan ritüel, “kıyık ocağı” adı verilen özel bir mekânda gerçekleştirilir. Bu ocak, genellikle dağ başı gibi izole bir yerde bulunur ve burada delikli bir taş yer alır. Çocuk, bu taşın içinden üç kez geçirildikten sonra taşın çevresinde dolandırılır ve dualar edilir (Çetinel, 2019: 178). Bu uygulama, Isparta'daki örneklerden farklı olarak taşın çevresinde dönme ve dua etme gibi ek unsurlar içerir. Taşın çevresinde dolanma hareketi, kötülüklerden arınma ve kutsal bir koruma çemberi oluşturma inancını yansıtır.

Bolu'nun Aktaş köyündeki çocuk kayası ise bu geleneğin daha farklı ve sembolik bir yorumunu sunar. Burada Hz. Ali'nin ayak izinin bulunduğu inanan bir kaya ve küçük çocukların sığabileceği genişlikte bir delik bulunur. Gelişemeyen çocuklar, bu delikten üç kez geçirilir. Çocuk delikten geçerken ağlarsa çocuğun yaşayacağına, ağlamazsa çocuğun öleceğine inanılır. Bu nedenle anneler, çocuklarının ağlamasını sağlamak için bazen onların canını acıtma yoluna bile başvurur (Kaplan, 2021: 181). Bu uygulama, diğer delikli taş ritüellerinden farklı olarak bir tür kader okuma boyutu içerir. Aynı zamanda, kutsal bir figürle ilişkilendirilmiş olması, bu tür ritüellerin dini inançlarla iç içe geçtiğinin göstergesidir.

Muğla'nın Fethiye ilçesinde de benzer bir uygulama biçimi karşımıza çıkar. Burada aydaş çocuğun annesi delikli taşın bir tarafına, el almış bir kadın da diğer tarafına geçer. Ocaklı kadın İhlas suresini okuyarak çocuğu “*Al aydaşımı.*” diyerek annesine uzatır. Anne ise “*Ver semizimi.*” diyerek çocuğu geri alır. Bu işlem aynı dua ve sözlerle yedi kez tekrarlanır (Şenese, 2015: 378). Bu uygulama, diğer örneklerden farklı olarak İhlas suresi okunmasını ve ritüelin yedi kez tekrarlanmasını içerir. Yedi sayısının kutsallığı ve İhlas suresinin şifa verici gücüne olan inanış, bu ritüelin manevi boyutunu güçlendirir. Ayrıca annenin ve şifacı kadının karşılıklı diyalogu, çocuğun bedenindeki olumsuzlukların taşla aktarılması ve yerine sağlıklı bir bedenin verilmesi inancını simgeler.

Antalya'nın Burmağan köyündeki uygulama da bu geleneğin farklı bir versiyonunu sunar. Burada aydaş çocuklar delikli taştan üç kez geçirilir. Bu ritüelin tekrarıyla çocuğun rahatsızlığından kurtulacağına inanılır (Şimşek, 2013: 246-247). Üç sayısının kutsallığı, burada inanç sisteminin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Anadolu'nun farklı bölgelerindeki bu ritüeller, delikli taşların şifa amaçlı kullanımının ne kadar çeşitlilik gösterdiğini ortaya koyar.



Resim 2.8. Antalya'nın Burmağan köyünde bulunan Delikli Taş (Şimşek, 2013: 246).

Anadolu'da aydaş sağaltımı için yaygın olarak başvurulmuş bir diğer uygulama, “aydaş aşısı pişirme” adı verilen sembolik ritüellerdir. Çanakkale Bayramiç'te bu gelenek oldukça ilginç bir şekilde uygulanır. Zayıf ve çelimsiz çocuklar için dört yolun ortasına üç taş dizilir. Ardından bu taşların arasına bir kazan yerleştirilir. Çocuk, annesi tarafından boş kazanın içine oturtulduktan sonra, yoldan geçenler anneye ne yaptığını sorar. Anne de aydaş aşısı pişirdiğini söyler. Bunun üzerine yoldan geçenler, kazanın altına birer çomak sokarak ritüele katılır (Meriç, 2019: 85). Bu uygulama, dört yol ağzı gibi liminal bir eşikte yapılması bakımından dikkat çekicidir. Yol ağzı, toplumsal düzenin sınırları dışında kalan ve bu nedenle tehlikeyle korumanın iç içe geçtiği bir eşik alanıdır. Burada sembolik olarak hazırlanan ocak, ritüelin arındırıcı etkisini simgeler. Aydaş çocuğun sembolik olarak bu ocaktaki kazanda pişirilmesi, kötü ruhların uzaklaştırılarak çocuğun sağlığına kavuşması amacına dayanır. Bu uygulama aynı zamanda toplumsal katılımı ön plana çıkarır. Yoldan geçenlerin ocak altına çomak sokma eylemi, çocuğun güçlenmesi için kolektif bir enerji aktarımını simgeler.

Aydın'da da benzer bir ritüel karşımıza çıkar. Burada üç yol ağzına üç taş yerleştirilir ve üzerine boş bir kazan konulur. Aydaş çocuk kazanın içine oturtulduktan sonra, altına üç odun yerleştirilir. Odunlar yakılmadan, üç İhlas ve bir Fatiha suresi okunarak odunların yeri üç kez değiştirilir. Bu sembolik işlemin ardından çocuğun gelişim gösterip aydaşlıktan kurtulacağına inanılır (Ülger, 2012: 153). Çanakkale'deki uygulamadan farklı olarak burada dini metinlerin okunması öne çıkar. Bu ritüel, ateşin arındırıcı gücünü sembolik olarak

kullanırken İslamî unsurlarla da bütünleşir. Okunan surelerin koruyucu ve şifa verici niteliği, çocuğun bedenindeki olumsuzlukların giderilmesini amaçlar.

Adana’da ise ocaklı, üç taş üzerine boş bir kazan yerleştirir ve aydaş çocuk kazanın içine oturtulur. Yedi kişi tarafından kazan kepçeyle karıştırılır. Ardından biri kazanı kaldırırken diğeri çocuğu alarak kazanın altından üç kez geçirir. Çocuk tekrar kazana konulduktan sonra ocaklı tarafından annesine teslim edilir. Anne, arkasına bakmadan oradan ayrılırken kazanın içine bir miktar para (arılık) bırakır (Ateş, 2015: 107-108). Bu uygulama da sembolik olarak ateşin arındırıcı etkisinden faydalanmayı amaçlar. Yedi kişinin kazanı karıştırması, kolektif enerjinin çocuğa aktarılmasını simgeler. Kazanın altından geçirme eylemi ise arınma ve yeniden doğuş temasını vurgular. Annenin arkasına bakmadan gitmesi, kötülüklerin geride bırakılması inancıyla bağlantılıdır. Para bırakma geleneği ise şifacıya verilen bir tür karşılık olarak yorumlanabilir.

Adana’daki bir başka uygulamada ise farklı nesnelerin ritüelde kullanılması dikkat çeker. Bu uygulamada, üç taş üzerine yerleştirilen kazanın içine bir kilo tuz ve arılık için demir para atılır. Ocaklıya ne pişirdiği sorulduğunda, aydaş aşı pişirdiğini söyler. Ardından çocuk kazana konulur ve ocaklı tahta kaşıkla karıştırma hareketi yapar. Ritüel sonunda çocuk annesine teslim edilir ve anne arkasına bakmadan evine döner (Ateş, 2015: 108). Bu uygulama, diğer örneklerden farklı olarak tuz ve para gibi maddi unsurları öne çıkarır. Tuz, Anadolu kültüründe arındırıcı ve koruyucu bir unsur olarak kabul edilir. Demir para ise şifacıya bir karşılık ve bereket sembolü olarak ritüele dahil edilir.

Anadolu’daki aydaş ritüellerinin bir başka çeşidi de kazanın ters çevrilmesiyle gerçekleştirilen uygulamalardır. Bu ritüelde, kazanın altına üç taş ile odun yerleştirilir. Çocuk kazanın içine oturtulduktan sonra, pişiren kişiye ne pişirdiği sorulur. Aydaş aşı pişirdiğini söyleyen kişiyle bu diyalog birkaç kez tekrarlanır. Ardından odun ve taşlar dağıtılarak kazan ters çevrilir. Çocuk bu ters kazanın altında bırakılır. Çocuğun ağlaması, iyileşeceğine dair bir işaret olarak yorumlanır (Yolcu, 2008: 43). Bu uygulama, diğer bölgelerdeki ritüellerden farklı olarak ters çevirme sembolizmini öne çıkarır. Ters çevrilen kazan, çocuğun içindeki kötülüklerin dışarı atılmasını ve yeniden doğuşu simgeler. Çocuğun ağlaması ise ritüelin başarısına dair somut bir kanıt olarak görülür.

Aydaş aşı pişirme ritüelleri göz önüne alındığında taş, fiziksel ve sembolik işlevleriyle öne çıkar. Fiziksel olarak ocak işlevi gören taş, kazanın yerleştirilmesine temel

oluşturur ve ritüelin gerçekleştiği mekânı belirler. Sembolik açıdan ise taş, sağlamlığı ve dayanıklılığıyla çocuğun bedensel güçlenmesine atıfta bulunur.

Anadolu’da aydaş çocuğun sağlığına kavuşturulması için kırklama ritüellerini andıran uygulamalara da sıklıkla başvurulur. Örneğin Hatay’da bu ritüellerden biri, aydaş çocuğun yıkandığı suyun içine mavi boncuk, delikli paralar ve taş gibi nesnelerin konulmasıdır (Ünal, 2019: 103). Mavi boncuk, nazara karşı koruyucu bir unsur olarak kullanılırken delikli paralar bereket ve şans simgeleri. Taş ise fiziksel özelliklerine atıfla çocuğun da taş gibi sağlam olması amacıyla kullanılır. Bu uygulama, suyun arındırıcı özelliğiyle nesnelerin sembolik anlamlarını birleştirerek çocuğun bedensel ve ruhsal olarak sağlığına kavuşmasını amaçlar.

İsparta’da ise aydaş çocuk için uygulanan ritüel, yumurta kabuğu ve taşların sembolik kullanımıyla dikkat çeker. Çiğ yumurtanın bir tarafı delinerek içi boşaltılır. Ardından kırk çakıl taşı toplanıp yıkanır. Taşların konulduğu kaba, yumurta kabuğu kırk kez suyla doldurulup boşaltılarak ritüel suyu hazırlanır. Çocuk yıkandıktan sonra bu su, başından aşağı dökülür (Dolunay, 2017: 165). Bu uygulamada yumurta kabuğunun kullanılması, yeniden doğuşu simgeler. Kırk çakıl taşının kullanılması ise taşın fiziksel özelliklerinin çocuğun bedenine aktarılmasını amaçlar.

Mersin’de yapılan bir başka uygulamada kırk pınardan yumurta kabuğuyla toplanan su, içinde kırk çakıl taşı bulunan bir kaptaki biriktirilir. Ardından çocuk, ocaklı tarafından üç yol ağzına götürülür. Aydaş çocuk birbirine çatılmış üç taşın üzerinde, toplanan suyla yıkanır. Bu sırada yoldan geçenler ocaklıya ne yaptığını sorar. Ocaklı, “*Aydaş çimdiririm.*” yanıtını verir. Ritüel sonunda çocuğun giysileri orada bırakılır ve aile, farklı bir yoldan arkasına bakmadan eve döner. Kullanılan su kabı ise ters çevrilerek üzerine üç taş yerleştirilir (Çağlar, 2017: 215). Bu uygulamada kırk pınardan su alınması, kırk sayısının Türk kültüründeki tamamlanmışlık anlamını yansıtır. Bu suyun kullanılması ise çocuğun bedensel ve ruhsal açıdan arınmasını amaçlar. Suyun yumurta kabuğuyla toplanması yeniden doğuşu simgelerken içine konulan kırk çakıl taşı, taşın dayanıklılığının çocuğa aktarılmasını hedefler. Ters çevrilen su kabının üzerine üç taş yerleştirilmesi ise kötülüklerin kapana kısılarak çocuktan uzaklaştırılmasını sembolize eder. Giysilerin bırakılması ve ailenin arkasına bakmadan ayrılması, hastalığın geride bırakıldığına dair bir inancı pekiştirir.

Antalya'nın Alanya ilçesinde ise aydaş çocuklar için uygulanan ritüel, Türk halk inanışlarındaki kutsal mekânlar ve doğa kültleriyle derin bir bağ taşır. Çocuklar, Memiş Dayı Türbesi'ne götürülerek içine kırk taş konmuş suyla yıkanır. Bu taşlar daha sonra bir bidona yerleştirilip türbe yolundaki ağaçlardan birine asılır (Ünal, 2021: 155). Bu uygulama, Türk kültüründeki ağaç kültü ve yer-su iyeleri inancıyla doğrudan ilişkilidir. Ağaç, eski Türk inanışlarında yaşam ağacı motifiyle kutsal kabul edilmiştir. Kült niteliği kazanan bu ağaçların gökyüzü ve yeryüzü arasında bir köprü işlevi gördüğüne inanılmıştır. Bu bağlamda bidonun ağaca asılmasının, ağacın koruyucu ve taşıyıcı gücüne sığınmayı simgelediği söylenebilir. Aynı zamanda bidonun ağaca asılması, kötülüklerin çocuktan uzaklaştırılıp doğaya teslim edilmesi anlamına gelir. Kırk taşın kullanımı ise tamamlanmışlık ve arınma sembolizmini pekiştirir.

Antalya'nın Alanya ilçesinde aydaş çocuklar için uygulanan farklı bir ritüel, çarşamba günleri özel bir hazırlıkla gerçekleştirilir. İhlas suresi okunarak kutsanan kırk çakıl taşı, ritüelin temel unsurlarından birini oluşturur. Musalla taşının üzerinden dökülen su, arınmanın sembolü olarak bir kovada toplanır. Bu suyun içine kırk taşın eklenmesiyle oluşturulan karışım, üç yol ağzı gibi liminal bir mekânda çocuğun yıkanmasında kullanılır (Ünal, 2021: 99). Bu uygulama, Türk kültüründeki sayı sembolizmini, suyun arındırıcı gücünü ve yol ağzının eşik niteliğini bir araya getirir. Musalla taşından akan su, ölümle yaşam arasındaki geçişi hatırlatır. Üç yol ağzı ise toplumsal düzenin sınırlarını aşan bir arınma alanı sunar. Çarşamba gününün seçilmesi, halk inanışlarında bu güne atfedilen şifa özellikleriyle bağlantılı olabilir. Ritüel, bedensel ve ruhsal arınmayı hedefleyerek çocuğun aydaşlıktan kurtulmasını amaçlar.

Konya'nın Akkise köyündeki uygulama ise musalla taşının şifa verici niteliğini farklı bir bağlamda ortaya koyar. Bu uygulamada aydaş çocuk, köyün merkezindeki musalla taşının etrafında üç kez dolaştırılır. Bu sırada üç İhlâs ile bir Fatıha okunur. Ardından sadaka taşının deliğine ihtiyaç sahiplerinin alması için para bırakılır (Çevik, 2008: 40). Çocuğun musalla taşı etrafında üç kez döndürülmesi, fiziksel ve ruhsal bir arınma sürecini başlatır. Musalla taşının bu bağlamdaki işlevi, bir geçiş ve dönüşüm aracı olarak karşımıza çıkar. Üç İhlâs ve bir Fatıha'nın okunması, İslamî öğelerle beslenen koruyucu bir çerçeve oluşturur. Sadaka taşına para bırakma eylemi ise toplumsal dayanışmayı pekiştirir.

Antalya'nın Akseki ilçesindeki uygulama ise aydaşlıkla mücadelede farklı bir ritüel yaklaşımını ortaya koyar. Burada aydaşlığın nedeni olarak komşuların peş peşe çocuk sahibi olması gösterilir. Bu durumun etkisini kırmak için gizlilik içinde bir ritüel gerçekleştirilir.

Aile, gece vakti kimseye görünmeden ve konuşmadan, komşunun evinin çevresini sessizce dolaşır. Bu sırada evden bir taş, yonga veya yakacak bir parça alınır. Taş çocuğun beşiğine konur. Ardından yonga yakılarak dumanı beşiğe tutulur. Bu sayede arınma sağlanır (Şenesen, 2015: 377). Bu uygulama, diğer bölgelerdeki delikli taş veya musalla taşı ritüellerinden farklı olarak gizlilik ve sessizlik gibi unsurları öne çıkarır. Alınan taş veya yonga, üst komşunun evinin gücünü sembolik olarak aktarır. Dumanla yapılan arınma ise kötü etkilerin uzaklaştırılmasını amaçlar.

Trabzon’da ise aydaş çocukların tedavisinde farklı bir ritüel dikkat çeker. Burada çocuk, ocaklı tarafından her cuma günü tartılır. Ancak tartı sonucu yedi hafta boyunca gizli tutulur. Yedinci haftada çocuğun aldığı kilo annesine söylenir. Ardından çocuk taşlarla tekrar tartılır. Bu taşlar, dört yol ağzında her bir caddeye denk gelecek şekilde bölünerek dağıtılır (Yılmaz, 2019: 218). Bu ritüel, diğer bölgelerdeki uygulamalardan farklı olarak zaman ve mekânın özel bir kombinasyonunu içerir. Cuma gününün seçilmesi, İslamî kültürde bu günün bereket ve şifa ile ilişkilendirilmesiyle bağlantılı olabilir. Yedi haftalık süreç ise tamamlanmışlık ve döngüsellik fikrini vurgular. Taşların dört yol ağzında dağıtılması, kötülüklerin sembolik olarak dört yöne savrulması ve çocuğun sağlığının korunması amacını taşır.

Anadolu halk hekimliğinde aydaş çocukların sağaltımında taşların kullanımı, kültürel ve inançsal kökleri derinlere uzanan bir gelenek olarak karşımıza çıkmıştır. Delikli taşlardan geçirme, musalla taşı etrafında dönme, kırk taşla arınma veya aydaş aşı pişirme gibi ritüeller, taşların fiziksel ve sembolik gücüne duyulan sarsılmaz bir inancı yansıtmaktadır. Bu uygulamalar, çocuğun bedenindeki kötü enerjilerin taşa aktarıldığı, arınmanın sağlandığı ve yeniden doğuşun simgelendiği bir şifa süreci olarak işlev görmüştür. Aynı zamanda, İslamî öğelerle Türk kültüründeki animist ve Şamanist unsurların iç içe geçtiği bu ritüeller, Anadolu’nun zengin kültürel mozağini ortaya koymuştur.

2.8. BASUR

Tıp dilinde hemoroit olarak bilinen basur, kalın bağırsağın son kısmında bulunan anüs bölgesindeki damarların genişlemesi veya şişmesi sonucu oluşan bir sağlık sorunudur (Akpınar, 2020: 122). Bu rahatsızlık, özellikle modern tıbbın gelişmediği dönemlerde, halk hekimliği uygulamalarıyla tedavi edilmeye çalışılmıştır. Halk arasında basur tedavisinde kullanılan yöntemlerden biri de taşların ağrıyı hafifletmek, iltihabı azaltmak ve kan dolaşımını düzenlemek amacıyla kullanılmasıdır.

Örneğin Konya yöresinde uygulanan bir geleneksel yöntemde, kenevir büyüklüğündeki göktaş, siyah kuru üzümün içine konularak günde bir kez tok karna yutulur. Bu sayede basurun geçeceğine inanılır (Çevik, 2008: 45). Bu uygulama, taşın bir em olarak kullanılması bakımından dikkat çekicidir. Göktaşın üzümle birlikte tüketilmesi, taşın enerjisinin vücuda geçmesi ve sindirim sistemi üzerinde iyileştirici bir etki yaratması amacını taşımaktadır. Özellikle siyah kuru üzümün kullanılması, muhtemelen kan dolaşımını düzenleyici ve antioksidan etkileriyle ilişkilendirilmiş olabilir.

Benzer şekilde, Hatay ve Adana yörelerinde basur tedavisi için geleneksel bir yöntem olarak sey taşı (şap) kullanılmaktadır. Bu yöntemde, sey taşı kaynayan suya atılarak eritilir ve elde edilen su içilir (Ünal, 2019: 50; Özgen, 2007: 80). Şapın büzücü ve antiseptik özellikleri, halk arasında iltihabı azaltıcı ve kanamayı durdurucu bir etkiye sahip olduğuna inanılmasını sağlamıştır. Bu uygulama, taşın suyla birlikte tüketilerek vücuda alınması sayesinde sindirim sistemi üzerinde iyileştirici bir etki yaratmayı hedeflemektedir.

Halk hekimliğinde basur tedavisi için taş kullanımı, Anadolu'nun farklı yörelerinde benzer şekillerde uygulanmaktadır. Konya'da göktaşın üzümle tüketilmesi, Hatay ve Adana'da ise sey taşının suda eritilerek içilmesi gibi yöntemler, taşların fiziksel ve sembolik özelliklerine dayanan bir tedavi anlayışını yansıtmaktadır. Bu uygulamalar, genellikle ağrıyı hafifletme, iltihabı azaltma ve kan dolaşımını düzenleme gibi amaçlarla kullanılsa da bilimsel temelleri henüz tam olarak kanıtlanmamıştır. Bu tür rahatsızlıkların tedavisi için uzman bir hekime danışmakta fayda vardır.

2.9. BOYUN FITIĞI

Boyun fıtığı, boyun omurları arasındaki disk adı verilen yapının yer değiştirerek omurilik kanalına doğru taşması ve burada sinir köklerine veya omuriliğe baskı yapması sonucu ortaya çıkan bir rahatsızlıktır (Zorluer, 2018: 92). Bu durum boyun ağrısı, kollarda uyuşma, karıncalanma veya güç kaybı gibi belirtilere yol açabilir. Modern tıp, bu rahatsızlığın tedavisinde fizik tedavi, ilaç kullanımı veya cerrahi müdahale gibi yöntemleri önerir. Halk hekimliği uygulamalarında ise doğal malzemelerle alternatif tedavi yöntemleri geliştirilmiştir. Bu bağlamda, özellikle Anadolu'nun bazı yörelerinde boyun fıtığı tedavisi için taşların kullanıldığı görülmektedir.

Yozgat yöresinde uygulanan geleneksel bir yöntemde, boyun fıtığının tedavisi için taş veya kiremit soba üzerinde ısıtılır. Ardından üzerine bez veya havlu örtülerek boyun bölgesine uygulanır (Zorluer, 2018: 92). Bu uygulama, ısının ağrıyı hafifletme ve kasları

gevşetme etkisine dayanmaktadır. Halk arasında, ısıtılmış taşın bölgedeki kan dolaşımını artırarak sinir sıkışmasından kaynaklanan rahatsızlıkları giderdiğine inanılır. Bu yöntem, özellikle kırsal kesimlerde modern tıbbi imkanlara ulaşımın sınırlı olduğu dönemlerde yaygın olarak kullanılmıştır. Günümüzde ısıtılan taşların yerini sıcak su torbaları almıştır.

Halk hekimliğinde boyun fıtığı tedavisi için Yozgat yöresinde uygulanan ısıtılmış taş yöntemi, modern tıbbın fizik tedavi uygulamalarıyla benzerlik gösteren ve ağrıyı hafifletmeyi hedefleyen geleneksel bir yaklaşımdır. Bu tür uygulamalar, halkın doğal malzemelerle sağlık sorunlarına çözüm arayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

2.10. BURUN KANAMASI

Halk hekimliği, binlerce yıllık deneyim ve gözlemlere dayanan, doğal yöntemlerle sağlık sorunlarını çözmeyi amaçlayan bir bilgi birikimidir. Burun kanaması gibi yaygın görülen durumlar da bu geleneksel yaklaşımların hedefi olmuştur. Özellikle taşların, burun kanamasını durdurmak amacıyla kullanımı, halk hekimliğinde dikkat çeken uygulamalardan biridir.

Anadolu'nun bazı bölgelerinde burun kanamasını durdurmak için kutsal mekânlarla ilişkilendirilen taşlar kullanılır. Örneğin Çorum'da bulunan Lenduha Sultan ve Yetik Dede Türbesi'nde uygulanan yöntem, bu duruma önemli bir örnektir. Burun kanaması şikâyeti olan kişiler, kanlarını türbe yanındaki taşlara damlatarak dua ederler. Ayrıca, hastanın elbisesi kabrin üzerine serilir ve elbisenin durumuna göre iyileşme süreci yorumlanır. Eğer elbiseler düz durursa hastanın iyileşeceği, buruşursa iyileşmeyeceğine inanılır (Tozlu, 2017: 108). Bu ritüel, fiziksel bir tedavi yönteminden ziyade manevi bir şifa arayışını yansıtır. Nitekim Anadolu'da türbe ve yatırlar, halkın manevi ihtiyaçlarını karşılayan ve şifa arayışlarına cevap veren mekânlardır. Bu tür mekânlarda bulunan taşlar, su kaynakları veya diğer nesneler kutsal kabul edilir ve çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılır. Bu pratikler, genellikle bir veli ile ilişkilendirilir ve bu kişilerin manevi gücünün, hastalara şifa verebileceğine inanılır. Burun kanaması gibi fiziksel bir sorunun, bu tür manevi yöntemlerle tedavi edilmeye çalışılması Türk kültüründeki şifa anlayışının derinliklerini gösterir. Elbisenin kabrin üzerine serilmesi ve durumunun yorumlanması, hastanın iyileşme sürecinin bir nevi ilahi işaret ile belirlendiği fikrini yansıtır.

Mersin'de uygulanan çakmak taşı yöntemi ise halk hekimliğinin daha fiziksel ve pratik bir yaklaşımını ortaya koyar. Mersin'de burun kanamasını durdurmak için çakmak taşı dövülür. Ardından tülbentte elenir ve buruna çekilir (Çağlar, 2017: 223). Çakmak taşının

dövölerek tülbentte elenmesi ve buruna çekilmesi, bu taşın kan durdurucu özelliklerine olan inancı yansıtır. Çakmak taşının mineral yapısı, kanamayı durdurmak için bir tür doğal ilaç olarak görülür.

Anadolu'daki bu iki farklı uygulama, toplumun sağlık sorunlarına çözüm bulma konusundaki yaratıcılığını ve deneyimsel bilgisini ortaya koymuştur. Bir yanda türbelerdeki manevi ritüellerle şifa arayışı, diğer yanda çakmak taşı gibi doğal malzemelerle fiziksel müdahale, toplumun sağlık sorunlarına yaklaşımındaki derinliği gözler önüne sermiştir.

2.11. ÇIBAN

Çıban, kıl köklerinde bazı bakterilerin sebep olduğu iltihaplı bir deri hastalığıdır (Sarıaydın, 2021: 34). Halk hekimliğinde çıbanın sağaltılması için çeşitli geleneksel yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemler arasında özellikle taşların kullanımı dikkat çekicidir.

Anadolu'nun farklı bölgelerinde, çıbanın iyileştirilmesi amacıyla çakmak taşlarının sıklıkla kullanıldığı görülür. Örneğin Kütahya yöresinde uygulanan geleneksel bir çıban tedavi yönteminde, küçük çakmak taşları kullanılmaktadır. Bu uygulamada ocaklı, hasta kişinin çıbanlı bölgesine doğru taşları birbirine vurarak kıvılcım çıkartır. Bu ritüelde, çıbanın ateşle korkutularak iyileştirileceğine inanılır. Tedavi sürecinde ayrıca üç İhlas ve bir Fatiha okunur (Baysan, 2016: 159). Kütahya'da uygulanan bu yöntemde, taşlardan çıkan kıvılcımın sembolik olarak kullanımı dikkat çeker. Ocaklı, çakmak taşlarını birbirine vurarak çıkardığı kıvılcımla hastalığı korkutarak uzaklaştırmayı amaçlar. Bu uygulama, ateşin arındırıcı ve kötülükleri kovucu gücüne olan inancı yansıtır. İhlas ve Fatiha surelerinin okunması ise şifa sürecinin manevi boyutunu ortaya koyar.

Yozgat yöresinde de çıban tedavisi için geleneksel bir yöntem olarak ocaklılara başvurulmaktadır. Bu tedavi sürecinde, ocaklı önce iki çakmak taşını birbirine vurarak kıvılcım çıkarır. Çıkan kıvılcımla çıbanın yakıldığına ve bu şekilde iyileştiğine inanılır. Tedavinin son aşamasında ocaklı, tükürüğünü çıbanın üzerine sürerek işlemi tamamlar (Zorluer, 2018: 94). Bu uygulama, fiziksel ve sembolik unsurların birleştiği bir şifa ritüelidir. Çakmak taşlarıyla çıkan kıvılcım, hastalığın kötü enerjisini uzaklaştırma amacı taşır. Tükürüğün kullanımı ise şifalı veya arındırıcı bir özelliğe sahip olduğuna dair inanışla ilişkilendirilebilir. Ancak bu tür uygulamaların bilimsel bir temeli olmadığı gibi, steril olmayan koşullarda yapılması da enfeksiyon riski taşıyabilir.

Aydın yöresinde ise çıban tedavisinde çakmak taşlarının kullanımı daha yalın bir şekilde karşımıza çıkar. Burada, çakmak taşlarının birbirine vurulmasıyla çıkan ateşin çıbanları iyileştireceğine inanılır (Ülger, 2012: 44). Aydın'daki uygulama, ateşin doğrudan şifa verici bir unsur olarak kabul edildiği daha basit ve pratik bir yaklaşımı yansıtır. Ancak bu yalınlığa rağmen temelde yatan mantık diğer bölgelerle benzerdir. Bu durum aynı geleneksel yöntemin farklı bölgelerde nasıl çeşitlilik gösterdiğini ve yerel inanışlara göre şekillendiğini ortaya koyar.

Elazığ yöresinde ise çıban tedavisinde farklı bir taş türü kullanılmaktadır. Burada, göz çıbanlarının tedavisinde “göz taşı” adı verilen yeşil ve parlak bir taşın kullanıldığı görülür. Bu taşın çıbanın üzerine bırakılmasıyla iyileşme sağlanacağına inanılır (Sarıaydın, 2021: 34). Çakmak taşlarının aksine, göz taşının kullanımı daha basit bir yöntemdir. Ateş veya fiziksel müdahale içermez. Bu uygulama, taşların soğuk ve yatıştırıcı özelliklerine duyulan inanışla ilişkilendirilebilir. Özellikle göz gibi hassas bir bölgede çıkan çıbanlar için bu yöntemin tercih edilmesi, halk hekimliğinin vücudun farklı bölgelerine özgü çözümler üretebildiğini gösterir. Ancak tıpkı diğer geleneksel yöntemlerde olduğu gibi, göz taşı uygulamasının da steril olmayan koşullarda yapılması enfeksiyon riski taşıyabilir ve modern tıbbi tedavilerin yerini tutması beklenmemelidir.

Anadolu halk hekimliğinde çıban tedavisi için kullanılan taş yöntemleri, bölgesel çeşitlilik ve kültürel derinlik açısından önemli bir zenginlik sunmuştur. Kütahya, Yozgat, Aydın ve Elazığ gibi farklı yörelerde uygulanan bu yöntemlerde taşlar, çeşitli nitelikleri sebebiyle şifa sürecine dahil edilmiştir. Özellikle çakmak taşının kıvılcım çıkarma özelliğinden sıklıkla yararlanılmıştır. Çıkan kıvılcımın sembolik olarak çıbanı yakarak iyileştirdiği düşünülmüştür.

2.12. ÇIKIK

İskelet sisteminde düşme, çarpma veya kaza gibi dış etkenlerin yol açtığı travmalar sonucu eklemlerin normal pozisyonundan ayrılmasına çıkık denir (Bozyiğit, 2011: 68). Bu durum şiddetli ağrı, şişlik ve hareket kısıtlılığı gibi belirtilerle kendini gösterir. Modern tıpta çıkık tedavisi, eklem yeniden yerine oturtulmasının ardından alçı veya atelle sabitlenmesi şeklinde uygulanır. Halk hekimliğinde ise yüzyıllardır uygulanan geleneksel yöntemler önemini korur. Bu yöntemler arasında özellikle taşların kullanımı dikkat çekici bir yer tutar.

Gaziantep yöresinde aşık kemiği çıkıklarının tedavisi için geleneksel bir yöntem uygulanır. Bu yöntemde, hastanın ayağının altına büyük bir taş yerleştirilir. Hasta ayakta dururken ocaklı yumrukla ayakucuna vurur. Bu sayede çıkığın yerine oturmasını sağlar. Ardından sıcak hamurla hazırlanan bir macun çıkık bölgesine uygulanarak bağlanır (Bozyiğit, 2011: 68). Bu geleneksel yöntem, halk hekimliğinde taşların tedavi edici rolünü gösteren önemli bir örnektir. Taş, çıkığın düzeltilmesi sırasında stabilite sağlamak amacıyla tercih edilir. Sıcak hamur ise bölgedeki şişliği azaltmak ve iyileşmeyi hızlandırmak için kullanılır.

Mersin yöresinde çıkık tedavisi için uygulanan geleneksel yöntemde ise taş közde ısıtılarak tedavi amaçlı kullanılır. Isınan taş, burkulan bölgenin üzerine yerleştirilir (Çağlar, 2017: 223). Bu uygulama, ısının etkisiyle bölgedeki kan dolaşımını artırarak ağrıyı hafifletmeyi ve iyileşme sürecini hızlandırmayı hedefler. Bu yöntem, halk hekimliğinde taşların şifa verici özelliklerine olan inanın bir yansımasıdır. Isıtılmış taşın lokal olarak uygulanması, modern tıpta sıcak kompres tedavisiyle benzerlik gösterir.

Gaziantep yöresinde olduğu gibi Mersin’de de taşların çıkık tedavisinde kullanılması, Anadolu’nun farklı bölgelerinde halk hekimliği uygulamalarının çeşitliliğini ortaya koymuştur. Bu uygulamalar, modern tıp teknikleriyle kısmen benzerlik gösterse de etkinliklerinin ve güvenilirliklerinin bilimsel araştırmalarla desteklenmediği unutulmamalıdır.

2.13. DALAK KESME

Dalak hastalığı, karın şişmesi, karın ya da dalağın ağrması şeklinde ortaya çıkan ve hastayı ciddi rahatsızlıklara sürükleyen bir hastalık türüdür. Bu hastalığa yakalanan kişilerin acı sancılar içinde kıvrandığı, iştahlarının kesildiği ve günden güne zayıflayarak hareket edemez hale geldiği gözlemlenir (Ateş, 2015: 110-111). Geleneksel halk hekimliğinde, bu tür rahatsızlıkların tedavisi için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Bu tedavi yöntemleri arasında taşların kullanımı önemli bir yer tutar.

Anadolu’nun birçok yöresinde, dalak hastalığının tedavisinde dalak kesme ocağı olarak bilinen ocaklılara başvurulur. Bu ocaklılar, hastalığın tedavisinde genellikle belirli taşları kullanarak ritüeller gerçekleştirirler. Örneğin Konya yöresinde dalak rahatsızlıkları için Burhan Dede Türbesi’ne gidilir. Burada ocaklı olarak bilinen kişi, hastayı türbenin sandukası başında tedavi eder. Ritüelde, sandukanın yanında bulunan bir bıçak ve taş

kullanılır. Önce taş, hastanın dalağının üzerine konur. Ardından bıçakla bu taş kıyılarak sembolik bir şekilde dalağın kesildiği ifade edilir. İşlemin sonunda Burhan Dede'nin ruhuna Fatiha okunur ve ocaklıya bir miktar para verilir. Bu uygulamanın ardından hastanın iyileşeceğine inanılır (Kartal, 2017: 167). Bu tedavi yöntemi, fiziksel ve manevi unsurların iç içe geçtiği bir şifa ritüelidir. Taşın kıyılması, hastalığın sembolik olarak ortadan kaldırılmasını temsil eder. Uygulamanın türbe gibi bir mekânda gerçekleştirilmesi ve Fatiha okunması ise inanç temelli bir iyileşme sürecini yansıtır.

Adana yöresindeki dalak kesme ritüelinde ise ocaklı, hastayı sırt üstü yatırarak karnına bir taş veya tahta yerleştirir. Elindeki keserle aniden bu nesneye vurarak şok etkisi yaratır. Bu sembolik hareket, hastalığın kesilerek yok edildiği inancını temsil eder. Ritüel, dualar eşliğinde sonlandırılır (Özgen, 2007: 37). Bu uygulama da tıpkı Konya'daki örnekte olduğu gibi fiziksel eylemlerle manevi unsurların iç içe geçtiği bütüncül bir şifa anlayışını yansıtır. Anadolu'nun farklı yörelerinde görülen bu benzer pratiklerde taş, bıçak ve keser gibi nesnelerin kullanımı, hastalığın sembolik bir şekilde ortadan kaldırılmasına yönelik derin bir sembolizm içerir.

Ankara yöresinde ise dalak tedavisi için farklı bir yöntemle başvurulur. Burada ocaklı, hastanın karnının sol tarafını (dalağın bulunduğu bölgeyi) İhlas suresi okuyarak üç veya yedi kez soğanla ovar. Bu sırada, "*Benim elim değil, Fadime anamın eli. Benim elim değil dalak kesenlerin eli.*" diyerek işlemi manevi bir kimliğe büründürür. Ovma işleminin ardından soğan, hastanın dalağının üzerine bağlanır. Sabah olduğunda hasta, bu soğanı su kenarında bir taşın altına koyar. Soğanın kurumasıyla birlikte dalağın da iyileşeceğine inanılır. Tedavi sonrasında hastanın yedi gün boyunca acı ve bulgur yememesi, su içmemesi ve mayasız ekmek tüketmesi gerekir (Özkan, 2012: 118-119). Ankara'daki bu uygulama, taşın halk hekimliğindeki kullanımına ilginç bir örnek teşkil eder. Ritüelin son aşamasında hastanın soğanı su kenarında bir taşın altına koyması, taşın şifa sürecindeki sembolik rolünü ortaya koyar. Taş burada hastalığın transfer edildiği bir nesne olarak işlev görür. Soğanın taş altında kurumasıyla birlikte hastalığın yok olacağına inanılır. Bu da taşın arındırıcı ve dönüştürücü gücüne atfedilen anlamla ilişkilidir.

Adana yöresinde uygulanan bir başka tedavi yönteminde ise "çay taşları" ısıtılarak hastanın dalağının üzerine konulur. Isınan taşların etkisiyle hasta terler ve bu sayede dalağın şişinin ineceğine inanılır (Ateş, 2015: 113). Bu uygulama, taşların şifa amaçlı kullanımında ısı tedavisi yöntemine dayanan farklı bir yaklaşım sergiler. Çay taşlarının ısıtılarak

uygulanması, bölgedeki kan dolaşımını hızlandırmayı ve böylece hastalığın hafifletilmesini hedefler. Diğer yörelerdeki sembolik ritüellerden farklı olarak bu yöntem, taşın ısı tutma özelliğinden doğrudan yararlanmaya dayanır.

Anadolu halk hekimliğinde dalak hastalığının tedavisinde taş kullanımı, bölgelere göre farklılık gösteren ancak ortak bir sembolizm ve inanç sistemi etrafında şekillenen zengin bir gelenektir. Konya'daki bıçakla taş kırma ritüeli, Adana'daki keserle vurma veya ısıtılmış çay taşları uygulaması ve Ankara'daki hastalığı taşa göçürme yöntemi, taşın fiziksel ve manevi bir şifa aracı olarak nasıl çeşitlendiğini göstermiştir. Taş, bu süreçte bazen bir aktarıcı, bazen bir arındırıcı, bazen de fiziksel etki yaratan bir araç olarak karşımıza çıkmıştır.

2.14. DOLAMA

Dolama, tıp dilinde “paronişi” olarak adlandırılan parmak boğumlarında bakteri üremesi sebebiyle meydana gelen iltihaplı bir hastalıktır (Akpınar, 2020: 119). Bu rahatsızlık, özellikle el ve ayak parmaklarında ağrı, şişlik ve kızarıklık gibi belirtilerle kendini gösterir. Dolama tedavi edilmediği takdirde ciddi enfeksiyonlara yol açabilir. Modern tıpta antibiyotikler ve cerrahi müdahalelerle tedavi edilen dolama, halk hekimliğinde ise geleneksel yöntemlerle sağaltılmaya çalışılır. Bu yöntemler arasında doğal taşların kullanımı dikkat çeker.

Şanlıurfa yöresinde dolama olan parmağa akik taşlı yüzük takılırsa hastalığın iyileşeceğine inanılır (Dağ, 2019: 65). Bu uygulama, taşların şifalı etkilerine olan güvenin bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Halk arasında akik taşının, iltihap giderici ve ağrı kesici özelliklere sahip olduğuna inanılır. Dolayısıyla dolamanın neden olduğu rahatsızlıkların hafifletilmesinde de etkili olduğu düşünülmüştür. Ancak bu tür geleneksel uygulamaların bilimsel bir temeli olmadığı ve ciddi enfeksiyon durumlarında modern tıbbi müdahalelerin gerekli olduğu unutulmamalıdır.

2.15. EGZAMA

Egzama, ciltte kuruluğa, pullu bir görünüme ve yoğun kaşıntıya sebep olan bir cilt rahatsızlığıdır (Eprem, 2019: 89). Bu rahatsızlık, yaşam kalitesini önemli ölçüde düşürebilir. Modern tıpta egzama tedavisi için nemlendiriciler ve çeşitli ilaçlar kullanılsa da halk hekimliğinde doğal ve geleneksel yöntemler tercih edilir. Bu yöntemler arasında taşların kullanımı dikkat çeker.

Bingöl’de yaygın olarak uygulanan bir geleneksel yöntemde, egzama tedavisi için ocaklı kişilere başvurulur. Ocaklı, türbeden getirilen taşlara dualar okur. Bu taşlar daha sonra suya konularak kutsal bir karışım elde edilir. Hasta, çarşamba günleri bu suyla egzama olan bölgeleri yıkayarak tedavi sürecini sürdürür (Eprem, 2019: 90). Bu uygulamada türbeden getirilen taşların kullanıldığı görülür. Türk kültüründe özellikle türbeler, erenlerin ve evliyaların ruhani gücünün yaşadığına inanılan mekânlar olarak kabul edilir. Bu nedenle türbelerden alınan taşların, ocaklılar tarafından okunarak hastalıkların tedavisinde kullanılması yaygın bir uygulamadır. Bingöl’deki egzama tedavi ritüeli de bu geleneğin bir yansımasıdır. Çarşamba gününün seçilmesi ise halk inanışında, çarşamba günlerinin duaların kabul edildiği bir zaman dilimi olarak düşünülmesiyle ilişkilidir. Ayrıca, suyun Türk kültüründe arındırıcı ve şifa verici bir unsur olarak kabul edilmesi, bu tedavi yönteminde taşların suyla birleştirilmesinin altında yatan önemli bir faktördür.

Bingöl’de egzama tedavisi için başvuru alan bir diğer geleneksel yöntemde, ocaklı kadınlar önemli bir rol oynar. Ocaklı kadın, hastanın şifa bulması için özel olarak seçilmiş bir taşın üzerine ayetler yazar (Eprem, 2019: 90). Bu uygulama, Türk-İslam sentezinin tipik bir örneğidir. Ayet yazma eylemi İslamî inançla bütünleşirken, taşın şifalı gücüne duyulan inanış eski Türk kültüründeki yer-su iyeleri inancını yansıtır. Yazılan ayetlerle taşta aktarılan kutsal enerji sayesinde egzamanın semptomlarının hafifleyeceği düşünülür. Ayrıca bu yöntemde taşın üzerine yazılan ayetlerin seçimi de önemlidir. Genellikle şifa ile ilişkilendirilen ayetler tercih edilir ve bu da uygulamanın dinî referanslarla desteklenmiş bir tedavi yöntemi olduğunu gösterir. Hastalar, ocaklı kadının rehberliğinde bu taşı suyla temas ettirerek veya doğrudan egzamalı bölgeye sürerek şifa arar.

Karabük’te egzama tedavisi için alazlama ocağına gidilir. Tedavide Mekke’den getirilmiş 7 taş kullanılır. Ocaklı taşları çeşitli sureler okuyarak hastalıklı bölgeye yapıştırır. Taşlar belli bir süre kaldıktan sonra kendiliğinden düşer (Yılmaz ve Korkmaz, 2024: 51). Bu uygulama, geleneksel şifa yöntemlerinin dini ve kültürel unsurlarla nasıl iç içe geçtiğini gösterir. Mekke’den getirilen yedi taşın kullanılması, tedaviye kutsal bir nitelik kazandırır. Aynı zamanda taşların sureler eşliğinde hastalıklı bölgeye yapıştırılması, tedavinin manevi boyutunu ortaya koyar. Taşların belli bir süre sonra kendiliğinden düşmesi ise hastalığın taşlar tarafından emildiği inanışını yansıtır. Bu durum Anadolu halk hekimliğinde yaygın olan hastalığın nesneye göçürülmesi temasıyla örtüşür. Taşların yapışıp düşme süreci, tedavinin işe yarayıp yaramadığının bir göstergesi olarak kabul edilir.



Resim 2.9. Karabük'teki alazlama ocağında kullanılan taşlar (Yılmaz ve Korkmaz, 2024: 147).

Zonguldak Ortaköy'de içi oyuk şekilde büyükçe bir taş bulunmaktadır. Bu taş ve taşın üzerinden akan kutsal su bir şifa kaynağı konumundadır. Egzama hastaları, bu kutsal taşı ziyaret ederek üzerinden akan suyla yaralı bölgelerini yıkarlar. Taşın ve suyun kutsallığına dair inanış, bölgede anlatılan bir hikâyeyeyle daha da pekişir. Geçmişte taşın yerini değiştirmeye çalışan kişinin başına çeşitli musibetlerin geldiği söylenir. Bu olay, taşın ve suyun manevi gücünün toplum nezdinde kabul görmesine ve korunmasına yol açmıştır (Günaydın, 2019: 238). Bu uygulama Türk halk kültüründe doğal nesnelerin ve suyun şifalı gücüne duyulan inanışı yansıtır.



Resim 2.10. Zonguldak Ortaköy'de bulunan şifalı su ve taş (Günaydın, 2019: 351).

Türk halk hekimliğinde egzama tedavisi için taşın kullanıldığı uygulamalar, kökleri Şamanist dönemlere uzanan ve İslamî dönemle harmanlanan zengin bir kültürel mirası yansıtmaktadır. Taşların ve suyun şifalı gücüne duyulan inanış, eski Türk kültüründeki yer-su iyeleri inancının bir tezahürüdür. Bingöl'de ocaklıların türbe taşlarını dualarla kutsaması, Zonguldak'ta kutsal taş ve suyun iyileştirici kabul edilmesi bu geleneğin farklı coğrafyalarda benzer inanç sistemleriyle yaşatıldığını göstermiştir. Bu bağlamda egzama tedavisinde taşın kullanıldığı uygulamalar, Türk-İslam sentezinin halk hekimliğindeki yansımaları olarak değerlendirilebilir.

2.16. FELÇ

Beyne giden kan akışının azalması veya tamamen durması durumunda, beyin dokusunun oksijen alımı engellenir ve bu da felce yol açar. Felcin etkilediği bölgedeki

fonksiyonlarda geçici ya da kalıcı hasarlar ortaya çıkabilir. Modern tıpta felç tedavisi, acil müdahale ve rehabilitasyon süreçlerini içeren kapsamlı bir yaklaşım gerektirir. Ancak Anadolu'nun geleneksel halk hekimliğinde, bu durumun etkilerini hafifletmek veya iyileşme sürecini desteklemek amacıyla doğal yöntemlere de başvurulduğu görülür.

Anadolu halk hekimliğinde felç tedavisi için kullanılan yöntemlerden biri taşlarla yapılan buhar uygulamasıdır. Çorum'da kırk adet taş, ateşte kızdırılır. Ardından üzerlerine nane ve su dökülerek hastanın çıkan buhara maruz kalması sağlanır. Bu uygulama sırasında taşlardan ses gelirse hastanın iyileşeceğine inanılır (Santur, 2018: 313). Bu ritüel, fiziksel ve ruhsal iyileşmeyi hedefleyen bütüncül bir yaklaşım sergiler. Su buharı ve nane ferahlatıcı etkisi, hastanın zihnini canlandırmayı amaçlar. Burada kullanılan taşların işlevi ise suyun buharlaşmasını sağlamasıdır. Taşla temas eden suyun buharlaşarak hastanın bedenine yayılması, aynı zamanda sembolik olarak hastanın taş gibi sağlam olması amacını da yansıtır. Anadolu halk hekimliğinde felç tedavisi için taşın kullanıldığı bu uygulama, modern tıbbın sunduğu tedavilerin yanında alternatif bir destek olarak kullanılmıştır.

2.17. GELİNCİK

Halk arasında gelincik olarak adlandırılan rahatsızlık, daha çok küçük bebeklerde görülen sebepsiz yaralar, morarmalar ve ateşlenme hallerine verilen addır (Temizsoylu, 2012: 55). Genellikle nazarın sebep olduğuna inanılan bu hastalığın tedavisi, gelincik kesme ocakları tarafından yapılmaktadır. Bu tedavilerde çeşitli taşların kullanımı dikkat çeker. Örneğin Ankara'da gelincik tedavisi için Mekke veya Medine'den getirilen "gelincik taşları" kullanılır. Bu taşlar yara üzerine konur. Belli bir süre sonra taşlar kendiliğinden düşer. Bu işlem sayesinde gelincik hastalığının geçeceğine inanılır (Temizsoylu, 2012: 55). Bu uygulama, Anadolu halk kültüründeki derin inanç sistemlerinin ve kutsal mekânlara atfedilen şifalı güçlerin bir yansımasıdır. Mekke ve Medine gibi kutsal şehirlerden getirilen taşların kullanılması, İslamî kültürde bu mekânların manevi gücüne duyulan güvenle yakından ilişkilidir. Geleneksel inanışlara göre taşın yara üzerine yapışması ve sonra kendiliğinden düşmesi, hastalığın taşa geçtiği ve böylece bedenden uzaklaştığı şeklinde yorumlanır. Halk inanışları ve uygulamalarında oldukça yaygın bir şekilde görülen hastalık göçürme, bir kişideki rahatsızlığın sembolik olarak doğadaki bir unsura aktarılmasıdır. Bu bağlamda uygulama, Anadolu kültüründe yaygın olan hastalık göçürme inanışıyla örtüşmektedir.

Çankırı'nın Yapraklı ilçesinde de gelincik hastalığının tedavisi için geleneksel bir yöntem uygulanır. Bu tedavi, “gelincik ocağı” olarak adlandırılan özel bir mekânda ve ocaklı tarafından gerçekleştirilir. Tedavi için gelincik ocağında bulunan özel taşlar kullanılır. Ocaklı, bu taşları hastalığın neden olduğu yaraların üzerine yerleştirir ve iyileşmeyi sağlamak için dualar okur. Taşlar bir süre yaraların üzerinde bekletildikten sonra ocaklı tarafından toplanır (Torun, 2002: 59). Bu uygulama Ankara'daki örnekle benzer şekilde, taşların şifa verici gücüne ve hastalığı üzerine çekme kabiliyetine olan inancı yansıtır. Her iki uygulama da Anadolu halk hekimliğinde taşların fiziksel ve sembolik anlamda nasıl bir şifa aracı olarak görüldüğünü ortaya koyar.

Gelincik hastalığının tedavisinde taşın kullanıldığı bu pratikler, halk hekimliğinin zengin ve çeşitli uygulamalarına bir örnek oluşturmaktadır. Ankara ve Çankırı'da ocaklılar tarafından gerçekleştirilen tedaviler, taşların hastalığı üzerine çektiğine dair benzer bir mantık etrafında şekillenmiştir. Bu uygulamalar, toplumun manevi ve kültürel değerlerinin bir yansıması olarak da önem taşımaktadır. Kutsal mekânlardan getirilen taşların kullanımı İslamî kültürün etkisini yansıtmaktadır. Kutsal bir nitelik atfedilen bu taşlar sayesinde hastalığın bedenden uzaklaştırılacağı düşünülmüştür.

2.18. GUATR

Guatr, tiroid bezinin hormonal dengesizlik nedeniyle anormal şekilde büyümesi sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Bu rahatsızlık, boğazda belirgin bir şişkinlik ve yutkunma güçlüğü gibi semptomlarla kendini gösterir (Çetinel, 2019: 145). Tıbbi tedavi yöntemlerinin yanı sıra Anadolu'nun geleneksel halk hekimliğinde de guatrın tedavisi için çeşitli pratikler geliştirilmiştir. Bu pratikler arasında özellikle taşların kullanımı dikkat çekmektedir. Örneğin Çorum yöresinde hastalar, şikâyetlerinin azalması amacıyla akik taşından yapılmış kolye takarlar (Tozlu, 2017: 66). Bu tür uygulamalar, taşların enerjisi ve iyileştirici gücüne olan inanışla şekillenmiş geleneksel bir tedavi yöntemi olarak karşımıza çıkar. Özellikle guatr tedavisinde akik taşının tercih edilmesi, Anadolu halk hekimliğinde belirli taşların belirli hastalıklara iyi geldiği yönündeki geleneksel bilgiyle de uyumludur. Bu taşların bir aksesuar olarak vücutta taşınması, taşın enerjisinden sürekli olarak faydalanmayı amaçlamıştır.

2.19. İSHAL

İshal, bireyin normalden daha sık dışkılaması ve dışkının sulu veya yumuşak kıvamda olması durumudur (Diş, 2019: 98). Bu durum, genellikle sindirim sistemindeki bir

bozukluk veya enfeksiyon nedeniyle ortaya çıkar ve vücudun sıvı kaybına yol açabilir. İshal gibi yaygın sağlık sorunlarına karşı halk hekimliği, doğal yöntemler ve geleneksel tedavi uygulamaları geliştirmiştir. Bu uygulamalarda taşların kullanıldığı örnekleri de görmek mümkündür. Örneğin, Erzurum yöresinde ishal tedavisi için taşlar ısıtılarak hastanın altına yerleştirilir (Diş, 2019: 98). Bu yöntemin, vücut ısısını dengeleyerek sindirim sistemini rahatlatığı ve ishal semptomlarını hafiflettiği düşünülmektedir. Taşın ısı etkisiyle bölgedeki kan dolaşımının artması ve bağırsak hareketlerinin düzenlenmesi, bu geleneksel uygulamanın temelini oluşturur.

Halk hekimliğinde ishal tedavisi için taş kullanımı, hastalara pratik çözüm sunan bir yöntemdir. Bu uygulama, taşın ısı etkisiyle vücut dengesini düzenlemeyi ve sindirim sistemi rahatsızlıklarını hafifletmeyi amaçlamıştır. Taşın kolay ulaşılabilir olması ve sıcak su torbası gibi modern araçlara benzer şekilde kullanılabilmesi, bu yöntemi özellikle kırsal kesimlerde ve acil durumlarda tercih edilen bir tedavi seçeneği haline getirmiştir.

2.20. KAN EKSİKLİĞİ

Tıp literatüründe “anemi” olarak bilinen kansızlık, vücutta organ ve dokulara yeterli oksijen taşınmasını sağlayan kırmızı kan hücrelerinin yetersizliği sonucu ortaya çıkar. Bu durum halsizlik, iştah kaybı, baş dönmesi ve üşüme gibi çeşitli semptomlarla kendini gösterebilir (Çetinel, 2019: 145). Halk hekimliğinde kan eksikliğinin giderilmesi için doğal ve geleneksel uygulamalar kullanılır. Bu uygulamalar arasında taşların kullanımı dikkat çeker.

Anadolu’da kan eksikliğinin giderilmesi için “kan taşı” kullanıldığı görülür. Kan taşı, kansızlık sorunu yaşayan bireylerin kan ihtiyacını karşıladığına inanılan bir taştır. Kan taşının özellikle vücudun ağrıyan ve uyuşan bölgelerindeki damarların üzerine yerleştirilerek kan dolaşımını hızlandırdığı düşünülür (Alptekin ve Alptekin, 2017: 60). Kan taşının kullanımı, halk arasında kan eksikliğinin giderilmesi için destekleyici bir yöntem olarak görülmüştür. Taşın fiziksel temas yoluyla enerji verdiğine ve vücuttaki dengeyi sağladığına inanılmıştır.

2.21. KANSER

Tıp literatüründe kanser, belirli bir organdaki hücrelerin kontrolsüz şekilde çoğalması veya yapısal bozulmaları sonucu ortaya çıkan ciddi bir hastalıktır. Bu süreç, hücrelerin normal işlevlerini kaybetmesine ve çevre dokulara yayılmasına yol açabilir. Akciğer, prostat, pankreas, lösemi ve meme kanseri, en yaygın görülen kanser türleri

arasında yer alır (Çetinel, 2019: 156). Modern tıpta kanser tedavisi cerrahi müdahaleler, kemoterapi ve radyoterapi gibi yöntemlerle gerçekleştirilirken halk hekimliğinde alternatif tedavi arayışları önemli bir yer tutar. Bu arayışlar arasında özellikle taşların kullanımı dikkat çeker.

Siirt yöresinde kanserin tedavisi için geleneksel bir yöntem olarak “alaza taşı” kullanılır. Büyükbaş hayvanların öd kesesinde nadiren bulunan bu taş, toz haline gelene kadar havanda dövülür. Elde edilen toz, hakiki bal ve limon suyu ile karıştırılarak macun kıvamına getirilir. Hazırlanan bu karışım, aç karna günde bir kez tüketilir (Altındağ, 2021: 181-182). Bu uygulama, alaza taşının kanserli hücreler üzerinde iyileştirici etkisi olduğuna dair yerel inanışlara dayanmaktadır. Alaza taşının kullanımı, halk hekimliğinde kanser tedavisine yönelik doğal ve destekleyici bir yöntem olarak görülmektedir. Özellikle bal ve limon suyu gibi doğal malzemelerle birleştirilmesi, karışımın bağışıklık sistemini güçlendirdiği ve vücuttaki toksinleri temizlediği düşüncesini desteklemektedir. Ancak bu geleneksel yöntemin etkinliğinin bilimsel olarak kanıtlanmamış olduğu ve ciddi sağlık sorunlarında yetersiz kalabileceği unutulmamalıdır. Sağlık sorunlarında en doğru yaklaşım, bu tür geleneksel yöntemleri destekleyici unsurlar olarak değerlendirmekle birlikte, asıl tedavi için uzman hekimlere başvurmaktır.

2.22. KIZAMIK

Kızamık, özellikle çocuklarda görülen ve oldukça bulaşıcı olan viral bir enfeksiyon hastalığıdır. Hastalık, deride karakteristik kırmızı döküntülerle kendini gösterir. Yüksek ateş, şiddetli öksürük, halsizlik gibi semptomlarla seyrederek (Bulut, 2018: 106). Modern tıpta kızamık tedavisi, semptomların hafifletilmesine yönelik destekleyici yöntemlerle ele alınır. Halk hekimliğinde ise bu hastalığın tedavisi için çeşitli geleneksel uygulamalara başvurulur.

Halk hekimliğinde taşların şifa verici özelliklerine olan inanış, kızamık gibi enfeksiyon hastalıklarının tedavisinde de kendini gösterir. Örneğin Gaziantep yöresinde, “kızamık taşı” adı verilen bir taşın kızamık hastalarına iyi geldiğine inanılır. Bu taşın yenilmesiyle hastaların kızamığı daha hafif atlatacağı düşünülür (Bozyiğit, 2011: 118). Bu uygulama, halk hekimliğinde taşların tedavi edici gücüne olan inanışın bir yansımasıdır. Kızamık taşının bir em olarak tüketilmesi, semptomları hafiflettiği düşüncesiyle yapılmıştır. Ancak bu geleneksel yöntemin etkinliği ve bilimsel temelleri konusunda yeterli çalışma olmadığı unutulmamalıdır.

2.23. KONUŞMA BOZUKLUKLARI

Konuşma bozuklukları, çocuklarda dil gelişiminin gecikmesi veya yetişkinlerde konuşma becerisinin kaybı şeklinde ortaya çıkabilir. Bu durum nörolojik, psikolojik veya fizyolojik nedenlerden kaynaklanabilir. Halk hekimliğinde bu sorunun çözümüne yönelik çeşitli geleneksel yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemler arasında özellikle taşların kullanımı, dikkat çekici bir yer tutar.

Örneğin Erzurum yöresinde konuşma zorluğu çeken kişiler için taşın kullanıldığı geleneksel bir yöntem uygulanır. Bu yöntemde, hastanın dilinin üzerine bir taş yerleştirilir ve bu sayede konuşma yeteneğinin düzeleceğine inanılır (Diş, 2019: 64). Bu uygulama, taşın fiziksel temas yoluyla dil kaslarını uyardığı veya psikolojik olarak iyileşmeyi tetiklediği düşüncesine dayanmaktadır. Erzurum'un Halilçavuş köyündeki farklı bir uygulama ise kutsal kabul edilen bir mekânda yapılması bakımından dikkat çekicidir. Halilçavuş köyünde bir yaşına gelen çocuğun konuşması beklenir. Çocuk bir yaşından sonra uzun süre konuşamazsa, geleneksel bir tedavi yöntemi uygulanır. Bu süreçte çocuk, köydeki ziyaret yerlerine götürülür ve buradan alınan taşlar bir süre çocuğun ağzında tutulur. Bu uygulamanın ardından çocuğun konuşmaya başlayacağına inanılır (Akdağ, 2023: 62). Bu pratik, taşların konuşma becerisini tetikleyici bir araç olarak kullanıldığını gösterir. Ziyaret yerlerinden alınan taşların, kutsal veya şifalı kabul edilen özellikler taşıdığı düşünülür. Çocuğun ağzında taş tutulması, taşın enerjisinin veya manevi gücünün, dilin bağını çözeceği ve konuşmayı kolaylaştıracağı inanişine dayanır.



Resim 2.11. Konuşamayan bir çocuğun Erzurum Halilçavuş köyündeki ziyarete niyazı (Akdağ, 2023: 62).

Nevşehir'de ise konuşma zorluğu çeken çocuklar için Hacıbektaş Külliyesi'ndeki Beştaşlar'dan beş adet taş getirilerek farklı bir yöntem uygulanır. Bu taşlar, su dolu bir kabin içine konulur ve bu su çocuğa içirilir. Çocuk konuşmaya başladıktan sonra taşların tekrar yerine götürülmesi gerekir. Aksi takdirde çocuğun yeniden sessizleşeceğine inanılır

(Yılmaz, 2020: 90). Bu uygulama, taşların fiziksel ve sembolik bir şifa aracı olarak kullanıldığını gösterir. Suyun içine konulan taşların kutsal bir mekândan alınmış olması, onların manevi bir güç taşıdığı inancını pekiştirir. Aynı zamanda taşların yerine iade edilmesi gerekliliği, bu pratiğin ritüelistik boyutunu ortaya koyar. Taşların şifa verici özelliğinin ancak bu şekilde sürdürülebileceği düşünülür.

Anadolu halk hekimliğinde konuşma bozukluklarının tedavisi için geliştirilen geleneksel yöntemler, taşların şifa aracı olarak kullanımının ne kadar çeşitli ve derin bir kültürel arka plana sahip olduğunu ortaya koymuştur. Erzurum’da dil üzerine taş yerleştirme, Halilçavuş köyünde kutsal mekânlardan alınan taşların ağızda tutulması ve Nevşehir’de kutsal taşların temas ettiği suyun içilmesi gibi uygulamalar, taşların fiziksel temas ve manevi güçleri aracılığıyla iyileştirici etkisine olan inancı yansıtmaktadır. Bu yöntemlerin ortak noktası, taşların kutsal veya şifalı bir enerji taşıyıcısı olarak görülmesidir. Ritüellerle desteklenen bu pratikler, toplumun sağlık sorunlarına yaklaşımında inanç, doğa ve kültürün iç içe geçtiğini göstermiştir.

2.24. KORKU

Korku, bir tehdit veya tehlike algısı karşısında hissedilen yoğun endişe ve panik duygusudur. Bu duygu, fizyolojik ve psikolojik tepkilere yol açarak bireyin günlük yaşamını olumsuz etkileyebilir. Modern psikolojide korkuyla başa çıkmak için terapi ve ilaç tedavileri uygulanır. Halk hekimliğinde ise bu durumun üstesinden gelmek için köklü ve sembolik yöntemler kullanılır. Bu yöntemler arasında, taşların koruyucu ve sakinleştirici gücüne dayanan uygulamalar öne çıkar.

Antalya yöresinde korku belirtileri gösteren çocuklar için taşın kullanıldığı geleneksel bir tedavi yöntemi uygulanmaktadır. “Yedikardeş kanı” adı verilen ve denizden çıkarılan kırmızı renkli bir taş, bu tedavinin merkezinde yer alır. Çocuk herhangi bir şeyden korkup titremeye başladığında, bu taş bıçakla kazınarak toz haline getirilir. Ardından bu toz suya karıştırılarak çocuğa içirilir (Gönenç, 2011: 48). Bu uygulama, taşın fiziksel ve sembolik bir koruyucu güç taşıdığı inancına dayanır. Kırmızı rengiyle dikkat çeken Yedikardeş kanı taşının, korkuyu emdiği ve çocuğu sakinleştirdiği düşünülür. Taşın suyla birleştirilerek içirilmesi de bedeni ve ruhu arındırmayı amaçlar. Benzer şekilde Konya’da da korku tedavisi için denizden çıkarılan “kardışkanı” adı verilen taş kullanılır. Bu taş, su dolu bir kabın içinde bekletilir ve taşın rengini verdiği kırmızı su, korku yaşayan kişiye içirilir (Çevik, 2008: 90). Konya’daki bu yöntem, Antalya’da uygulanan pratikle benzerlik gösterir.

Her iki yöntemde de taşlar suyla karıştırılarak korku gibi psikolojik durumların tedavisindeki kullanılır.

Konya yöresinde korku yaşayan kişiler için dini ve kültürel açıdan önem taşıyan bir başka uygulama daha mevcuttur. Konya’da çeşitli sebeplerden dolayı korkuya kapılanlar için Hac’dan getirildiği söylenen “yedikardeş kanı” adı verilen taş kullanılır. Bu gözenekli taş, suda bekletilerek çıkan kırmızı renkli su korkan kişiye içirilir (Çevik, 2008: 90). Diğer uygulamalarda denizden çıkarıldığı belirtilen Yedikardeş kanı adlı kırmızı mercanın, bu uygulamada Hac’dan getirildiği söylenmesi dikkat çekicidir. Bu farklılık, taşın kökenine dair anlatının bölgesel inanış sistemleriyle şekillendiğini gösterir. Deniz kökenli olarak tanımlanan mercanın Hac menşeli sayılması, kutsal addedilen bir mekânla ilişkilendirilerek taşı sembolik açıdan güçlendirme amacı taşıyor olabilir. Nitekim Hac ibadetiyle ilişkilendirilmesi, taşa atfedilen şifa gücünün manevi boyutunu öne çıkararak tedaviye olan güveni artırır. Böylece taşın şifa verici özelliği, doğal ve dini bir nitelik kazanmış olur. Konya’daki bu uygulama, Antalya’daki Yedikardeş kanı taşı tedavisiyle benzer mekanizmalara sahip olsa da taşın kökenine dair anlatıların kültürel ve dini bağlamlara göre nasıl dönüştüğünü gösteren ilginç bir örnektir.

Aksaray yöresinde de korku hallerinin tedavisinde dini nitelik taşıyan bir uygulama dikkat çekmektedir. Hac ve Umre ziyaretleri dönüşünde getirilen “kandaşı” adlı taş, suyla karıştırılarak korkan kişiye içirilir (Akpınar, 2020: 124). Bu uygulama, kutsal topraklardan getirilen taşın manevi gücüne duyulan inanışla şekillenmiştir. Kandaşının, Hac ibadetinin bereketiyle yüklü olduğu düşünülerek, korkunun fiziksel ve ruhsal etkilerini ortadan kaldırdığına inanılır. Bu yöntem, Konya’daki Hac menşeli yedikardeş kanı taşı uygulamasıyla benzerlik gösterse de taşın isimlendirilmesi bakımından farklılık arz eder. Her iki uygulamada da taşın kutsal bir mekânla ilişkilendirilmesi, tedavinin etkinliğine olan inanışı pekiştirir.

Hatay’daki korkudan kurtulmak için yapılan uygulama ise diğer bölgelerdeki taş temelli uygulamalardan farklı olarak fiziksel bir geçiş ritüelini merkeze alır. Hatay’ın Dört Yol ilçesine bağlı Kuzuculu mevkiinde, korku yaşayan çocuklar için geleneksel bir tedavi yöntemi uygulanır. Bu yöntemde, bölgede bulunan iki kara taşın arasından çocuğun geçirilmesiyle korkularının yok olacağına inanılır (Ünal, 2019: 80). Bu uygulama, taşların koruyucu ve arındırıcı gücüne dayanan sembolik bir ritüeldir. Kara taşların arasından geçme eylemi, çocuğun korkularını fiziksel olarak arkada bırakması şeklinde yorumlanır. Taşların doğal yapısı ve mekânın kutsal addedilmesi, bu uygulamaya manevi bir derinlik katar.

Korkuyla başa çıkmada halk hekimliğinin benimsediği taş temelli uygulamalar, bölgesel inanış sistemleri ve kültürel kodlarla şekillenerek zengin bir çeşitlilik sunmaktadır. Antalya ve Konya’da taşların suyla karıştırılarak içirilmesi, Konya ve Aksaray’da Hac menşeli taşların manevi gücüne duyulan inanış, Hatay’da ise fiziksel geçiş ritüeli, korku tedavisinde doğal ve sembolik unsurların nasıl kullanıldığını göstermiştir. Bu yöntemler, toplumların psikolojik iyileşme süreçlerine dair derin bir bilgelik barındırmaktadır. Taşların rengi, kökeni ve uygulama biçimlerindeki farklılıklar, korku gibi evrensel bir duygunun yerel pratiklerle nasıl dönüştürüldüğünü ortaya koymuştur.

2.25. KURDEŞEN

Kurdeşen, özellikle çocuklarda sık rastlanan ciltte kaşıntı, kızarıklık ve kabarıklık şeklinde kendini gösteren bir dermatolojik rahatsızlıktır. Bu durum alerjik reaksiyonlar, enfeksiyonlar veya stres gibi faktörlerin tetiklemesiyle ortaya çıkabilir (Çevik, 2008: 93). Halk hekimliğinde bu rahatsızlığın tedavisi için doğal ve sembolik unsurlara dayanan geleneksel yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemler arasında taşların kullanımı öne çıkmaktadır. Özellikle belirli taşların kurdeşen semptomlarını hafiflettiğine ve iyileşme sürecini hızlandırdığına dair inanışlar yaygındır. Örneğin Adıyaman’da kurdeşenin tedavisi için göz taşı kullanılır. Bu yöntemde, “göz taşı” adı verilen taş ocaklı tarafından öğütülerek toz haline getirilir. Ardından arpa ve ceviz içi kavrularak aynı şekilde öğütülür ve göz taşı ile karıştırılır. Elde edilen karışım yoğurt kıvamına geldiğinde, tavuk tüyü kullanılarak kurdeşenli bölgeye sürülür (Çifçi, 2019: 248). Göz taşının kurdeşen üzerindeki etkisi, taşın soğutucu ve yatıştırıcı özelliklerine atfedilir. Arpa ve ceviz içinin kavrularak kullanılması, bu karışımın cilt üzerindeki tahrişi azaltmaya yönelik olduğunu düşündürür. Tavuk tüyüyle sürme işlemi ise geleneksel inanışlara göre hastalığın tüy gibi hafifçe atılmasını sembolize eder.

Halk hekimliğinde kurdeşen tedavisi için geliştirilen bu yöntem, taşların soğutucu ve yatıştırıcı özelliklerine duyulan inanışı yansıtmaktadır. Ancak kurdeşen gibi yaygın dermatolojik rahatsızlıkların tedavisinde kullanılan bu yöntemin etkinliğine dair herhangi bir bilimsel çalışmanın bulunmadığını hatırlatmak gerekir. Bu tarz dermatolojik rahatsızlıklar için uzman bir hekime başvurulmalıdır.

2.26. MANTAR

Mantar enfeksiyonları, tek hücreli mantarların neden olduğu ve ciltte kaşıntı, kızarıklık ve pullanma gibi belirtilerle ortaya çıkan bulaşıcı bir hastalık grubudur (Bulut,

2018: 44). Halk hekimliğinde mantar hastalıklarının iyileştirilmesi için çeşitli geleneksel yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemler arasında, taşların kullanıldığı uygulamaları da görmek mümkündür.

Kilis yöresinde mantar enfeksiyonlarının tedavisi için geleneksel bir yöntem olarak sey taşı ve kına karışımı kullanılmaktadır. Bu tedavi yönteminde, öncelikle sey taşı dövülerek toz haline getirilir ve yoğrulmuş kına ile karıştırılır. Elde edilen bu karışım, mantarın görüldüğü bölgeye sürülür ve üzeri bir gün boyunca kapatılarak bekletilir (Bulut, 2018: 34). Bu uygulama, taşın ve kınanın birlikte kullanımına dayanır. Sey taşının mineral yapısının ve kınanın antiseptik özelliklerinin, mantar enfeksiyonlarının tedavisinde etkili bir kombinasyon oluşturduğu düşünülür. Karışımın bir gün boyunca kapalı kalması ise aktif maddelerin cilt tarafından daha iyi emilmesini sağlar. Halk hekimliğinde mantar tedavisi için kullanılan sey taşı ve kına karışımı, geleneksel tedavi yöntemlerinin doğal kaynaklarla nasıl bütünleştiğini gösteren önemli bir örnektir.

2.27. NASIR

Nasır, derinin kalınlaşarak sertleşmesiyle oluşan bir durumdur. Özellikle ayaklarda görülen nasır, dar veya uygun olmayan ayakkabıların giyilmesi gibi nedenlerle ortaya çıkabilir (Eprem, 2019: 93). Bu rahatsızlık, günlük yaşamı olumsuz etkileyen ağrı ve rahatsızlıklara yol açabilir. Taşların nasır tedavisinde kullanımı, geleneksel tedavi yöntemleri arasında öne çıkan bir uygulamadır.

Anadolu halk hekimliğinde nasır tedavisi için ponza taşının yaygın olarak kullanıldığı görülür. Örneğin Van'da nasırlı bölge önce sıcak su ile yıkanır. Daha sonra ponza taşı ile on dakika masaj yapıp hint yağı sürülür. Bu işlem iyileşme olana kadar her gün tekrar edilir (Şevli, 2023: 67). Nasır tedavisinde ponza taşı kullanımı, derinin ölü tabakalarını yumuşatarak etkili bir sonuç verir. Sıcak su ile yıkama işlemi, nasırlı bölgenin yumuşamasını sağlar. Ardından ponza taşı ile yapılan masaj da kalınlaşmış derinin incelmeye yardımcı olur. Hint yağı ise nemlendirici özelliği sayesinde cildin yenilenmesini destekler. Bu yöntem, düzenli uygulandığında nasırın zamanla azalmasını ve rahatsızlığın hafiflemesini sağlar.

Bingöl'de ise nasır tedavisi için farklı bir yöntem uygulanır. Bu yöntemde önce nasırlı bölgeye vazelin sürülür ve poşetle sarılarak yumuşaması sağlanır. Ardından nasırlı bölge taş ile ovulur (Eprem, 2019: 93). Vazelinin nemlendirici özelliği, nasırın yumuşamasını kolaylaştırır. Poşetle sıcak tutma aşaması ise tedavinin etkinliğini artırarak

derinin daha kolay işlenebilir hale gelmesini sağlar. Taş ile yapılan ovma işlemi de kalınlaşmış derinin incelmesine yardımcı olur. Bingöl’de uygulanan bir başka yöntemde ise nasır tedavisi için doğayla iç içe bir ritüel gerçekleştirilir. Bu uygulamada kişi, bir derenin kenarına giderek yıldızları sayar. Ardından vücudundaki nasır sayısı kadar taş toplayarak bu taşları nasırlı bölgelere sürer (Epren, 2019: 93). Bu yöntem, taşların sembolik ve ritüelistik bir şifa aracı olarak kullanıldığını gösterir. Yıldızları sayma eylemi, tedavi sürecine manevi bir boyut katarak iyileşme sürecine katkıda bulunur. Toplanan taşların nasır sayısı kadar olması ise tedavinin kişiye özgü ve dikkatle uygulandığını yansıtır. Taşların nasırlı bölgelere sürülmesi, fiziksel temas yoluyla derinin sertleşmiş dokusunun incelmelerini amaçlar. Van ve Bingöl’deki diğer yöntemlerden farklı olarak, burada gökyüzü ve su gibi doğal unsurlarla kurulan bağ da öne çıkar.

Halk hekimliğinde nasır tedavisi için taş kullanımı, Anadolu’nun farklı yörelerinde benzer şekillerde uygulanmıştır. Bu uygulamaların ortak noktası ponza taşı gibi gözenekli taşların, kalınlaşan deriyi inceltmek için kullanılmasıdır. Bu geleneksel yöntemler, modern tıbbın tamamlayıcısı olarak değerlendirildiğinde pratik çözümler sunmaktadır.

2.28. NEDENİ BİLİNMEYEN HASTALIKLAR

Nedeni bilinmeyen hastalıklar, tıbbi testlere rağmen kesin bir tanıya ulaşılamayan ve genellikle karmaşık semptomlarla seyreden sağlık sorunlarıdır. Bu tür hastalıklar, modern tıbbın sınırlarını zorlayarak hastalar ve hekimler için büyük bir mücadele alanı oluşturur. Halk hekimliği, bu tür rahatsızlıkların tedavisinde alternatif bir yaklaşım sunar. Özellikle taşların kullanımı, nedeni bilinmeyen hastalıkların tedavisinde önemli bir rol oynar.

Artvin yöresinde nedeni bilinmeyen hastalıkların tedavisi için “huto taşı” adlı taşın kullanımı, bu bağlamda dikkat çekici bir örnektir. Dualarla kutsanan huto taşı, suyun içine bırakılarak şifalı bir nitelik kazanır. Ardından bu su, tıbbi teşhis konulamayan ya da diğer tedavi yöntemlerinden sonuç alınamayan hastalara içirilir (Aktaş Küçükay, 2019: 79). Bu uygulama, taşın ve suyun birleşiminden doğan sembolik güce dayanır. Suyun, arındırıcı ve temizleyici gücü sayesinde hastalığın kökenindeki negatif enerjiyi uzaklaştırdığına inanılır. Türk kültüründe su, her zaman saflığın ve yeniden doğuşun sembolü olmuştur. Şamanist geleneklerde suyun kötü ruhları kovduğuna, İslamî dönemde ise fiziksel ve manevi kirlilerden arınmayı sağladığına inanılır. Taş ise doğanın en dayanıklı unsuru olarak görülür ve hastanın taş gibi sağlam olması metaforunu yansıtır. Taş ve suyun birlikte kullanımı hastanın fiziksel

ve ruhsal olarak iyileşmesine katkı sağlamayı amaçlar. Geleneksel inanışlara göre bu tür uygulamalar, hastalığın kökenindeki gizemli unsurları ortadan kaldırarak şifa sağlayabilir.

Artvin yöresindeki farklı bir uygulamada ise ilk kez kurban kesen kişiden alınan kurban gözünün, huto taşlarıyla birlikte kullanıldığı görülür. Bu uygulamada ilk kez kurban kesecek kişiden kurbanın gözü alınır ve huto taşları ile birlikte bir suya konulur. Hastalığı teşhis edilemeyen kişilere bu su içirilir (Aktaş Küçükay, 2019: 79). Kurban gözünün ritüele dahil edilmesi, şifa sürecine katılan sembolik anlamları daha da derinleştirir. Göz, birçok kültürde kötü nazardan korunma ile ilişkilendirilir. Kurban edilen hayvanın gözünün kullanılması, hastalığın görünmeyen nedenlerine ışık tutmayı ve hastanın içsel dengesini yeniden sağlamayı hedefler. Suyun içine konulan bu karışım sayesinde hastanın üzerindeki kötü enerjinin uzaklaştırıldığına inanılır.

Halk hekimliğinde nedeni bilinmeyen hastalıkların tedavisi için taş kullanımı, Türk kültürünün derin inanış ve sembolizm dünyasını yansıtmaktadır. Bu uygulamalarda, suyun arındırıcı gücü ve taşın dayanıklılığı birleşerek hastaların fiziksel ve ruhsal iyileşmesini amaçlamıştır. Bu uygulamalar Türk kültüründe, suyun saflık ve yeniden doğuş, taşın ise güç ve dayanıklılık sembolü olarak kabul görmesinden beslenmiştir. Ayrıca kurban gözü gibi unsurların eklenmesi, hastalığın görünmeyen nedenlerine ışık tutmayı ve kötü enerjileri uzaklaştırmayı hedeflemiştir. Bu geleneksel yöntemler, modern tıbbın yetersiz kaldığı durumlarda hastalara umut ve teselli sunmuştur.

2.29. ÖKSÜRÜK / BOĞMACA

Halk arasında boğmaca olarak da bilinen öksürük rahatsızlığı, çoğunlukla üst solunum yolu enfeksiyonlarına bağlı olarak ortaya çıkar. Özellikle çocuklarda daha şiddetli seyredebilen bu hastalık, sık ve uzun süreli öksürük nöbetleriyle kendini gösterir (Gönenç, 2011: 53). Bu rahatsızlığın tedavisi için modern tıp uygulamalarının yanı sıra çeşitli inanış ve pratiklere dayalı geleneksel uygulamalar da yapılır.

Anadolu’da öksürük tedavisi için halk arasında “öksürük kayası” olarak adlandırılan kayaların sıklıkla ziyaret edildiği görülür. Bu tür uygulamaların kökeni, eski Türk kültüründeki yer-su iyeleri inancına kadar uzanır. Eski Türkler, doğanın çeşitli unsurlarını kutsal kabul eder ve bu varlıkların ruhları olduğuna inanır. Yer-su iyeleri olarak adlandırılan bu ruhlar, insanların yaşamını doğrudan etkileyen koruyucu veya cezalandırıcı güçler olarak görülür. Taşlar da bu kutsal varlıklar arasında önemli bir yere sahiptir. Özellikle belirli şekillere sahip olan taşların şifa verici veya koruyucu özellikleri olduğuna inanılır. Eski Türk

kültürüne ait bu inanışın günümüzde de yansımalarını görmek mümkündür. Örneğin Isparta'daki "Öksürük Kayası", bu inanışın bir yansımasını barındırır. Bu kaya, çocuklarında uzun süreli öksürük şikâyeti olan aileler tarafından ziyaret edilir. Uygulama, çocuğun kayanın etrafında üç kez döndürülmesi, ardından kayaya tükürülmesi ve tükürüğün üzerine bir taş yapıştırılmasıyla gerçekleştirilir. Aileler, bu işlemten sonra arkalarına bakmadan evlerine döner ve öksürüğün geçeceğine dair bir inanışla beklemeye başlarlar (Özkan, 2019: 103). Bu uygulama, eski inanç sisteminin günümüze yansıyan bir devamı niteliğindedir. Kayanın üzerine tükürülmesi, hastalığın tükürük yoluyla kayaya göçürülmesi amacına dayanır. Tükürüğün üzerine taş yapıştırılması ise hastalığın kaya üzerinde hapsedilerek geri dönüşünün engellenmesini amaçlar. Ayrıca, ritüelin ardından arkalarına bakmadan dönmek, hastalığın geride bırakıldığı inanışının bir yansımasıdır.

Benzer bir inanış, Afyonkarahisar'ın güneyindeki bir dağda yer alan Öksürük Kayası'nda da görülür. Bu kayanın ortasında bir insanın geçebileceği büyüklükte bir delik bulunur. Hastaların, bu delikten birkaç kez geçerek öksürükten kurtulacağına inanılır (Tanyu, 2007: 111). Gaziantep'in Örtülü köyünde de hastalar "Öksürük Kayası" olarak adlandırılan bir delikli taşın içinden geçirilir (Gökçe Şentürk, 2019: 40). Bu uygulamalar, delikli taşların şifa verici gücüne olan inanışın bir tezahürüdür. Eski Türk kültüründe delikli taşlar, geçiş ve arınma sembolü olarak kabul edilir. Hastanın delikten geçmesi, bedenindeki kötülüklerden veya hastalıktan arınması anlamına gelir. Delikli taşın şifa verici özelliği, yer-su iyeleri inancıyla da uyumludur. Taşın deliğinin, adeta bir geçit veya köprü işlevi görerek hastayı iyileştiren ruhlarla buluşturduğuna inanılır.

Çorum Sungurlu'da bulunan "Öksürük Kayası" da bu geleneğin önemli bir örneğini oluşturur. Uzun süre öksürük şikâyeti olan kişiler, bu delikli kayanın içinden geçtikten sonra delik ağzına boncuk, düğme veya metal para atarlar (Kumartaşhoğlu, 2012: 252). Bu uygulama, diğer öksürük kayası pratikleriyle benzerlik göstermekle birlikte, adak niteliğindeki nesnelerin bırakılmasıyla farklı bir boyut kazanır. Eski Türk inanç sisteminde, doğaya bırakılan bu tür nesnelerin, yer-su iyelerine sunulan birer armağan olduğu ve karşılığında şifa beklenildiği düşünülür. Boncuk, düğme veya para gibi küçük eşyaların bırakılması, aynı zamanda hastalığın sembolik olarak bu nesnelerle birlikte kayada bırakılması ve iyileşmenin sağlanması amacını taşır.

Gaziantep'in İslâhiye ilçesinde bulunan "Boğmaca Taşı" da bu geleneğin önemli bir parçasını oluşturur. Öksürük rahatsızlığı olan kişiler, bu taşın içinden geçerek şifa bulacaklarına inanır (Dağı, 2013: 278). Bu uygulama, diğer delikli taş ritüelleriyle benzer

bir mantık taşır. Hastanın taşın deliğinden geçmesi, bedenindeki hastalığın orada bırakılması ve arınma sürecinin tamamlanması anlamına gelir.



Resim 2.12. Gaziantep'in İslâhiye ilçesinde bulunan Boğmaca Taşı (Dağı, 2013: 354).

Malatya'nın İsa köyünde ve Ankara'nın Emrem Sultan köyünde de benzer şifalı taş uygulamaları görülmektedir. İsa köyündeki delikli taş, öksürük hastalarının içinden geçerek şifa buldukları bir mekân olarak kabul edilir (Gaspak, 2017: 222-223). Ankara'nın Emrem Sultan köyündeki delikli taş ise özellikle çocuklar için kullanılır. Hasta çocuklar taşın deliğinden geçirilirken üç İhlas suresi okunur (Tanyu, 2007: 113). Bu ritüeller, diğer bölgelerdeki öksürük kayası uygulamalarıyla temelde aynı inancı paylaşır. Hastanın delikli taştan geçmesi, bedenindeki kötülüklerden arınmasını ve hastalığın taşa hapsedilmesini sağlar. Ancak Emrem Sultan köyündeki uygulama, dini bir unsur olan İhlas suresinin okunmasıyla diğerlerinden ayrılır. Bu durum, geleneksel inanışların İslamî öğelerle harmanlanarak sürdürüldüğünü gösterir.

Şanlıurfa'nın Halfeti ilçesindeki "Öksürük Kayası" da bu geleneğin dikkat çekici bir örneğini teşkil eder. Öksürük şikâyeti olan çocuklar, bu delikli taşın içinden üç kez geçirilir. Ritüelin sonunda, çocuğa ait bir ilaç şişesi taşın yanında yere vurularak kırılır. Bu sembolik eylemle, çocuğun öksürüğünün kesileceğine ve iyileşeceğine inanılır (Karakoç, 2010: 84-85). Bu uygulama, diğer delikli taş pratikleriyle benzer bir arınma mantığı taşıırken, ilaç şişesinin kırılmasıyla farklı bir boyut kazanır. Şişenin kırılması, hastalığın artık geri dönmek üzere yok edildiği inancını yansıtır. Aynı zamanda, bu eylem modern tıbbın bir unsuru olan ilacın bile geleneksel şifa yöntemleriyle birleştirilebildiğini gösterir.

Adıyaman'ın Sarıharman köyündeki Üryan Baba Türbesi'nde görülen uygulama, öksürük tedavisinde kutsal mekânların ve delikli taşların nasıl bir arada kullanıldığını gösteren önemli bir örnektir. Boğmacaya yakalanan çocuklar, tedavi için türbenin bahçesindeki delikli taşın içinden üç kez geçirilir. Bu ritüelin ardından çocuğun iyileşeceğine

inanılır (Çifçi, 2019: 236). Bu uygulama, türbe gibi kutsal bir mekânla ilişkilendirilmesiyle diğer delikli taş pratiklerinden ayrılır. Türbe gibi dini bir mekândaki bu uygulama, geleneksel şifa yöntemlerinin İslamî öğelerle nasıl iç içe geçtiğinin de bir kanıtıdır. Üryan Baba Türbesi'ndeki bu örnek, delikli taşların türbe gibi kutsal alanlarda da şifa aracı olarak kullanıldığını ortaya koyar.

Şanlıurfa'nın Siverek ilçesindeki Cerrah Baba Türbesi'nde uygulanan ritüel de bu geleneğin bir başka özgün örneğini oluşturur. Öksürük şikâyeti olan çocuklar, türbe avlusundaki delikli taşın altından üç defa geçirilir. Bu işlem üç çarşamba günü üst üste tekrarlanır. Üçüncü çarşambanın sonunda çocuğun iyileşeceğine inanılır (Borazan, 2005: 74). Cerrah Baba Türbesi'ndeki bu pratik, kutsal mekânların ve belirli zaman dilimlerinin şifa sürecine dahil edildiğini gösterir. Aynı zamanda üç sayısının kullanımı ve Çarşamba günlerinin vurgulanması, ritüelin sembolik derinliğini artırarak inananlar üzerindeki psikolojik etkisini güçlendirir.

Hatay'ın Yukarı Döver köyündeki Yedi Türbe'de bulunan delikli taş da bu geleneğin farklı bir örneği olarak karşımıza çıkar. Musalla taşını andıran bu delikli taşın altından öksürük şikâyeti olan çocukların üç kez geçirilmesiyle iyileşeceklerine inanılır (Küçük, 2016: 188). Taşın üzerinde yer alan buhur kapları, ritüelin tütsüyle yapılan manevi bir temizlenmeyi de içerdiğini gösterir.



Resim 2.13. Hatay Defne'de bulunan Yedi Türbe'deki Delikli Taş (Küçük, 2016: 285).

Şırnak'ın Silopi ilçesinde görülen öksürük tedavi pratiği ise bu geleneğin ilginç bir versiyonunu oluşturur. Kuru öksürük şikâyeti olanlar için un, yağ ve su karışımından hazırlanan helva, delikli bir taşın ön ve arka yüzeyine sürülür. Hastalar, taşın deliğinden geçerken önce ön taraftaki helvaya dilini değdirir, ardından arka taraftaki karışıma dilini dokundurur. Bu ritüelin sonunda öksürüğün geçeceğine inanılır (Elçe, 2022: 64). Bu uygulama, diğer delikli taş pratikleriyle temelde aynı arınma mantığını paylaşıyor da helva

kullanımıyla benzersiz bir nitelik kazanır. Helvanın kullanılması, Anadolu kültüründe helvanın bereket ve şifa sembolü olarak görülmesiyle bağlantılıdır. Bu uygulama, delikli taş geleneğinin ne kadar çeşitli ve yaratıcı biçimlerde uygulandığını gösteren önemli bir örnektir.

Artvin'in Murgul ilçesinde görülen “boğmaca taşı” uygulaması ise bu geleneğin sıra dışı örneklerinden birini teşkil eder. Kırkı çıkmamış bebeklerde görülen nefes darlığı veya hırıltılı solunum durumlarında, özel bir taş bebeğin elbisesinin yakasına asılır. Bu taşın içinde “yılancık” adı verilen ve bebeğin nefes almasına yardımcı olduğuna inanılan bir yılan yavrusu bulunduğu düşünülür. Taşın ismi asla telaffuz edilmez. Zira adının söylenmesi halinde bebeğe zarar vereceğine inanılır. Taş, üç gün boyunca bebeğin üzerinde kalır ve bu süre sonunda evden uzaklaştırılır. Eğer taş zamanında çıkarılmazsa, içindeki hayvanın bebeği boğarak öldüreceğinden korkulur. Taşın yere düşürülmemesine özen gösterilir. Taşın yere düşmesi durumunda içindeki yılanın öleceğine ve şifasının kaybolacağına inanılır. Taşın üzerindeki damar benzeri şekiller, yılanın dış dokusu olarak yorumlanır. Bu taş, ilçede sadece birkaç kişide bulunur ve ihtiyaç halinde ödünç alınır. Kullanımdan önce yıkanan taşın, bu işlemle içindeki yılanın uyandığı ve bebeğe yardım etmeye başladığı düşünülür (Çelikarslan, 2018: 242-243). Murgul'daki bu uygulama, taşların içinde yaşayan ruhani varlıklara dair derin bir inancı yansıtır. Yılancık taşının şifa verici gücüne olan bu inanış, eski Türk mitolojisindeki yılan sembolizmiyle bağlantılıdır. Ritüelin katı kuralları (taşın adının anılmaması, belirli bir süre sonunda çıkarılması, yere düşürülmemesi), taşın içindeki varlığın tehlikeli olabileceğine dair inanışı da ortaya koyar. Bu örnek, geleneksel şifa yöntemlerinin ruhsal ve sembolik boyutlarının ne kadar derin olduğunu gösterir.

Anadolu'nun farklı bölgelerinde görülen öksürük ve boğmaca tedavisinde taş kullanımı, kökleri eski Türk inanç sistemine dayanan zengin bir kültürel mirası yansıtmaktadır. Yer-su iyeleri inancıyla bağlantılı olan bu gelenek, zamanla İslamî öğelerle harmanlanarak günümüze kadar ulaşmıştır. Öksürük kayaları ve delikli taşlar, toplumsal hafızanın ve inanç sistemlerinin bir yansıması olarak önem taşımaktadır. Delikli taşlar, kutsal kayalar ve özel ritüellerle şekillenen bu uygulamalar, hastalığın sembolik olarak doğaya aktarılmasını ve arınma sürecini temsil etmiştir. Bu pratikler, Anadolu halk hekimliğinin zenginliğini ve insan-doğa ilişkisinin derinliğini anlamak açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

2.30. PİŞİK

Cildin sıcak, idrar veya benzeri dış faktörler nedeniyle tahriş olması sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Bu durum, ciltte hafif kabarıklık ve kızarıklık şeklinde kendini gösterir (Çetinel, 2019: 94). Özellikle bebeklerde ve hassas cilt yapısına sahip bireylerde sıkça görülen pişik, günlük yaşamı olumsuz etkileyen rahatsızlıklardan biridir. Modern tıpta kremler ve koruyucu önlemlerle tedavi edilen bu durum, halk hekimliğinde ise doğal yöntemlerle hafifletilmeye çalışılır. Bu bağlamda, taşların pişik tedavisinde kullanımı önemli bir yer tutar.

Diyarbakır'da uygulanan bir geleneksel yöntemde, dağdan toplanan büyük beyaz taşlar toz haline getirilerek pişik olan bölgeye sürülür (Aslan, 2018: 54). Bu uygulama, taşların cilt üzerindeki yatıştırıcı ve iyileştirici etkisine olan inanın bir yansımasıdır. Beyaz taşın seçilmesi ise temizlik ve saflık sembolü olarak görülmesiyle bağlantılı olabilir. Beyaz taşın toz haline getirilmesi, cildin tahriş olmuş bölgesine uygulanarak kurutucu ve rahatlatıcı bir etki sağlamayı amaçlar. Diyarbakır'daki bu pratik, taşların şifa verici özelliklerine dair yerel inanışların bir örneğini oluşturur.

2.31. ROMATİZMA

Romatizma, eklemler ve çevresindeki dokularda ağrı, şişlik ve hareket kısıtlılığına yol açan, kronik bir rahatsızlıktır (Diş, 2019: 115). Bu rahatsızlık, özellikle ileri yaşlarda ve soğuk iklimlerde yaşayan bireylerde daha sık görülür. Romatizmadan kaynaklı ağrıların hafifletilmesi için halk hekimliğinde bazı tedavi yöntemleri geliştirilmiştir. Bu tedavi yöntemlerinde taşlar, romatizma ağrılarını hafifletmek ve eklem fonksiyonlarını iyileştirmek amacıyla sıklıkla kullanılır.

Anadolu halk hekimliğinde romatizma tedavisi için yaygın olarak başvuru alan yöntemlerden biri, kutsal kabul edilen mekânlarda taşlarla yapılan uygulamalardır. Örneğin Şanlıurfa'nın Ziyaret köyündeki Şeyh Müslüm Türbesi'nde bulunan ve "Hacer-ül Esved Taşı"nın bir parçası olduğuna inanılan siyah taş, romatizmalı hastalar için önemli bir şifa kaynağı olarak görülür. Türbeyi ziyaret eden hastalar, önce namaz kıyıp dua ederler. Ardından ağrıyan bölgelerini türbedeki silindir şeklindeki taşla ovarlar. Bu ritüelin sonunda yüzlerine su serpilen hastalar, Hacer-ül Esved taşının bir parçası olduğu düşünülen siyah taşın bakarlar (Borazan, 2005: 81-82). Şeyh Müslüm Türbesi'ndeki bu pratik, Anadolu'daki kutsal mekânların ve taşların romatizma tedavisindeki rolünü gösteren önemli bir örnektir. Hacer-ül Esved'in bir parçası olduğuna inanılan taş, İslamî geleneklerle bağlantılı olarak

kutsal kabul edilir. Bu inanış, hastalar üzerinde psikolojik bir rahatlama sağlar. Aynı zamanda su serpmeye ve taşla bakma gibi sembolik eylemler, ritüelin manevi boyutunu güçlendirir.

Diyarbakır'ın Demirkuyu köyündeki Gırkuvi Türbesi de romatizma tedavisi için önemli bir ziyaret mekânıdır. Özellikle mart ve nisan aylarında buraya gelen hastalar, taşları ateşte ısıtarak ağrıyan bölgelerine sürerler (Aslan, 2018: 6). Bu uygulama, ısıtılmış taşların romatizma ağrılarını hafiflettiğine ve eklemlerdeki sertliği giderdiğine dair bir inanışa dayanır. Gırkuvi Türbesi'ndeki bu tedavi yöntemi, Anadolu'nun farklı bölgelerindeki benzer romatizma tedavi gelenekleriyle büyük bir uyum içindedir. Şanlıurfa'daki Şeyh Müslüm Türbesi'nde olduğu gibi, burada da taşların şifa verici özelliklerine olan inanış ön plandadır. Ancak Gırkuvi Türbesi'ndeki uygulama, taşların ısıtılarak kullanılmasıyla farklılık gösterir. Bu yöntem, ısı terapisiyle romatizma ağrılarını azaltma mantığına dayanır. Ayrıca mart ve nisan aylarının tercih edilmesi, bahar döneminde doğanın canlanmasıyla birlikte şifa arayışının da arttığını gösterir.

Nevşehir Hacıbektaş'taki "Kulunç Kaya" ise romatizma tedavisinde farklı bir yaklaşım sunar. Üst kısmı meyilli olan bu kayanın yüzeyinde oluşan sarı ve kaygan katman, ziyaretçilerin sırt üstü yatarak kaymasına olanak tanır. Romatizma hastası olanlar, bu ritüelin ağrıları hafiflettiğine inanır (Zeinelov, 2018: 146). Kulunç Kaya'nın kullanımı, fiziksel ve sembolik bir arınmayı içerir. Kayanın meyilli yapısı ve kaygan yüzeyi, adeta doğal bir terapi aracı işlevi görür. Bu pratik, diğer kutsal mekânlardaki uygulamalarla benzer şekilde, hastaların inanç ve umutla şifa arayışını yansıtır.



Resim 2.14. Nevşehir Hacıbektaş'ta bulunan Kulunç Kaya.

Ordu'da ise romatizma hastalığından kurtulmak için Belalan Mahallesi'ndeki acı su pınarına gidilir. Burada yakılan ateşte taşlar kızdırılıp suya atılır. Romatizması olan kişiler bu suya girerek iyileşeceklerini düşünür (Engin, 2019: 85). Bu pratik, Anadolu'daki halk hekimliği pratiklerinin çeşitliliğini yansıtan bir başka örnektir. Diğer bölgelerdeki pratiklerden farklı olarak, burada suyun şifa verici gücü de işin içine katılır. Ateşte kızdırılan

taşların suya atılması, dönüşüm ve yenilenme sembolizmi taşır. Aynı zamanda taşların sertliği, hastanın taş gibi sağlam ve dayanıklı olması metaforunu yansıtır.

Siirt'in Eğlence köyündeki uygulama ise romatizma tedavisinde taşın ve suyun şifalı gücüne dayanan farklı bir örnek teşkil eder. Bu uygulama, köyün karşı yakasındaki içi yarım metre oyuk olan bir taşın etrafında şekillenir. Oyuk taşın içinde bulunan suyun, romatizma hastalığına iyi geldiğine inanılır (Çara, 2022: 96). Eğlence köyündeki uygulama, taşın doğal bir hazne işlevi görmesi ve suyun iyileştirici özellikleriyle birleşmesi bakımından diğer bölgelerdeki tedavi yöntemlerinden ayrılır. Oyuk taşın içindeki suyun mineral yapısı veya soğukluğunun ağrıları dindirdiği düşünülür.

Anadolu'da romatizma hastalığının sağaltılması için ocaklılara başvurulduğu da görülür. Örneğin Yozgat'ta romatizma tedavisi için romatizma ocağına gidilir. Burada ocaklı tarafından okunmuş taş ve toprak suya konularak bir gün boyunca bekletilir. Elde edilen çamur kıvamındaki karışım, ocaklı tarafından ağırlı bölgelere ovularak sürülür. Tedavi sonrasında, uygulama yapılan bölgenin bir gün boyunca suyla temas etmemesi gerekir (Uyar, 2013: 54). Okunmuş taş ve toprağın kullanımı, ritüelin manevi boyutunu güçlendirir. Taş ve toprağın suda bekletilmesi ve elde edilen karışımın ağırlı bölgelere sürülmesi, doğal malzemelerle yapılan bir terapi şeklidir. Bu yöntemin fiziksel rahatlama sağladığına inanılır.

Erzurum'da ise romatizma ağrısını hafifletmek için ısıtılmış bir taş ayağın altına yerleştirilir (Diş, 2019: 116). Bu uygulamada ısıtılmış taşın, romatizma kaynaklı sertleşmiş eklem ve kasları gevşeterek rahatlama sağladığı inanışına dayanır. Aynı zamanda, taşın topraktan gelen şifalı bir enerji taşıdığına dair inanış da bu pratiği destekler.

Anadolu halk hekimliğinde romatizma tedavisinde taş kullanımı, fiziksel ve manevi boyutları olan köklü bir geleneği yansıtmaktadır. Kutsal mekânlardaki taşlarla yapılan ritüeller ve ısıtılmış taşlar romatizma ağrılarını hafifletmek için uygulanmıştır. Bu yöntemler, taşların şifa verici gücüne duyulan inanışın yanında doğayla kurulan derin bağın da bir göstergesidir. İslamî ve yerel inançlarla harmanlanan bu pratikler, hastalar üzerinde fizyolojik ve psikolojik bir rahatlama sağlamıştır. Dolayısıyla romatizma tedavisindeki taş kullanımı, halk hekimliğinin zenginliğini ve insan-doğa etkileşiminin derinliğini anlamak için değerli bir kaynak teşkil etmektedir.

2.32. Sanci

2.32.1. Doğumdan Sonra Oluşan Sanci

Doğumdan sonra oluşan sancılar, rahmin eski haline dönme sürecinde kasılmalar yapmasıyla ortaya çıkan ağrılardır. Şiddetli bir şekilde hissedilen bu sancılar, lohusalık dönemini zorlaştırabilir. Halk hekimliğinde doğumdan sonra ortaya çıkan sancıların hafifletilmesi için taşın kullanıldığı bazı pratikler uygulanır. Örneğin Konya yöresinde lohusa sancılarının hafifletilmesi için yassı taşlar ısıtılarak kasık bölgesine yerleştirilir (Çevik, 2008: 67). Bu uygulamada ısının etkisiyle kasıklardaki ağrıların hafiflemesi ve rahmin toparlanma sürecinin hızlanması hedeflenir. Taşların yaydığı sıcaklık, kasılmaları azaltarak kan dolaşımını artırır. Bu yöntem, halk hekimliğinde ısı terapisi olarak bilinen ve özellikle kas ağrılarında yaygın şekilde kullanılan bir tedavi yaklaşımını yansıtır. Aynı zamanda taşların doğal yapısının şifa verici bir unsur olarak görülmesi, bu uygulamaya kültürel bir derinlik katar.

Mersin’de ise doğum sonrası oluşan sancıların hafifletilmesi amacıyla içinde ardıç yaprağı ve say taşı bulunan kaynamış suyun buğusuna durulur (Çağlar, 2017: 215). Isıtılmış taş uygulamasından farklı olarak bu yöntem, taşın doğrudan temas yerine buhar yoluyla etki etmesi bakımından dikkat çekicidir. Ardıç yaprağının rahatlatıcı özelliği ve say taşının mineral içeriği birleştirilerek şifalı bir buhar oluşturulur. Bu buharın etkisiyle kasık bölgesindeki ağrıların hafifleyeceğine inanılır.

Halk hekimliğinde doğum sonrası sancıların hafifletilmesi için taş kullanımı, bölgesel farklılıklara rağmen ortak bir amaca hizmet etmiştir. Bu bağlamda taşların, ağrıyı azaltmak ve rahmin toparlanma sürecini desteklemek amacıyla kullanıldığı görülmüştür.

2.32.2. Regl Sancısı

Regl sancısı, kadınların regl döneminde ortaya çıkan karın bölgesindeki kramplardır (Çetinel, 2019: 135). Bu sancılar, hormonal değişimler ve rahim kasılmaları nedeniyle oluşur. Bazı kadınlarda günlük aktiviteleri engelleyecek kadar şiddetli olabilir. Bu sancıların hafifletilmesi için halk hekimliğinde doğal ve geleneksel yöntemlere başvurulur. Bu bağlamda, taşların regl sancılarını azaltmada kullanımı önemli bir yere sahiptir.

Anadolu halk hekimliğinde regl sancısının hafifletilmesi için kullanılan en yaygın yöntem sıcak taş uygulamalarıdır. Örneğin Mersin’de regl sancılarının giderilmesine yönelik iki farklı sıcak taş uygulaması dikkat çeker. Birinci yöntemde, ayağın altına yerleştirilen sıcak taşlarla ağrının hafifletilmesi hedeflenir. İkinci yöntemde ise doğrudan sancılı bölgenin

üzerine sıcak taş koyulur. (Çetinel, 2019: 135). Ayak tabanına uygulanan yöntem, vücuttaki enerji akışını düzenleyerek genel bir rahatlama sağlar. Karın bölgesine yapılan uygulama ise doğrudan rahim kaslarını gevşetmeye yöneliktir. Taşların doğal yapısı ve ısıyı uzun süre muhafaza etme özelliği, bu yöntemleri etkili kılan unsurlardan biridir. Ancak zaman içinde taşların kullanıldığı bu geleneksel yöntem yerini pratik sıcak su torbalarına bırakmıştır.

Rize’de ise regl sancılarına yönelik farklı bir yaklaşım dikkat çeker. Bu yöntemde sancı şiddetlendiği zaman karnın üzerine soğuk taş koyulur (Sinoğlu, 2017: 119). Soğuk taş uygulaması, modern tıpta kullanılan buz tedavileriyle benzer bir işlev görür. Özellikle ağrının yoğun olduğu durumlarda, soğüğün sinir uçlarını uyuşturarak ağrıyı hafifleteceği düşünülür.

Anadolu halk hekimliğinde regl sancılarının hafifletilmesi için taş kullanımı, kadınların bu dönemde yaşadığı rahatsızlıklara pratik ve doğal çözümler sunmuştur. Sıcak taş uygulamaları, vücuttaki enerji akışını dengelemeyi ve kasları gevşetmeyi hedeflemiştir. Soğuk taş uygulamaları ise ağrıyı uyuşturarak geçici rahatlama sağlamıştır. Bu yöntemler, taşların doğal özelliklerine ve ısıyı muhafaza etme kapasitelerine duyulan güvenle şekillenmiştir.

2.33. SARILIK

Sarılık, yeni doğan bebeklerde “bilirubin” adlı pigmentin kanda artış göstermesi sonucu, cildin normal renginden daha sarı bir ton alması durumudur (Çetinel, 2019: 176). Bu rahatsızlık, geleneksel olarak ocaklılar tarafından tedavi edilebilmektedir. Halk hekimliğinde sarılığın tedavisi için taşın kullanıldığı parpılama pratikleri yaygın olarak görülmektedir. Örneğin Kütahya’da sarılık tedavisinde geleneksel bir yöntem olarak “düven taşı” kullanılır. Düven taşıyla hastanın kulak kepçesinin arkası çizilir ve kanatılır. Sağ kulaktan alınan kan, sol gözün etrafına daire şeklinde uygulanır. Sol kulaktan alınan kan da sağ gözün etrafına aynı şekilde sürülür. Bu işlem sırasında ocaklı tarafından Fatiha, İhlas ve Ayetel Kürsi sureleri okunur (Baysan, 2016: 201). Bu uygulamada taşın işlevi, hastanın kulak kepçesinin arkasını çizerek kanatma işlemini gerçekleştirmektir. Kanın göz çevresine uygulanması ise sembolik bir koruma ve iyileştirme yöntemi olarak görülür. Uygulama sırasında okunan sureler, tedavinin manevi bir boyut kazanmasını sağlar.

Kütahya’da uygulanan bir başka sarılık tedavi yönteminde ise ocaklı, abdest aldıktan sonra hastanın iki kaşının ortasını düven taşı ile çarpı şeklinde çizerek kanatır. Buradan çıkan kana yedi diş sarımsak ve yedi kesme şeker sürer. Hastaya yedi gün boyunca günde bir diş

sarımsak ve bir adet şeker yemesi tavsiye edilir. Tedavi sırasında Felak, Nas ve Ayetel Kürsi sureleri okunur (Baysan, 2016: 201). Bu uygulamada düven taşıyla yapılan çizme işlemi, hastalığın bedenden atılmasına yardımcı olan bir ritüel olarak görülür. Sarımsak ve şekerin kana sürülmesi, halk hekimliğinde şifalı olduğuna inanılan bu maddelerin iyileştirici gücünden yararlanmayı amaçlar. Okunan sureler ise tedaviye dini bir boyut katarak hastanın beden ve ruhen şifa bulmasını hedefler.

Kütahya'daki farklı bir uygulamada ise çakmak taşının parpılama aracı olarak kullanıldığı görülür. Bu yöntemde, çakmak taşıyla hastalıklı bölge kesilerek kan akıtılır. Akan kan sayesinde vücudun temizleneceğine inanılır (Baysan, 2016: 110). Bu yöntemin temelinde yatan inanış, hastalıklı kanın vücuttan atılmasıyla iyileşmenin sağlanacağıdır. Çakmak taşının keskin yapısı, hassas bir şekilde kan akıtma işlemi gerçekleştirmek için kullanılır.

Anadolu halk hekimliğinde sarılık tedavisi için kırlangıç yuvasıyla ilgili ilginç bir inanış ve uygulama da bulunmaktadır. Mersin'de, kırlangıç yuvası bulunur ve sarı bir kalemin ucu yuvanın içindeki taşa değdirilir. Daha sonra bu kalemin ucu hiçbir yere değdirilmeden sarılık olan bölgeye sürülür. Bu uygulamanın temelinde, kırlangıçların yavruları hastalandığında Hindistan'dan şifalı bir taş getirdiği ve bu taşın sarılığı iyileştirdiği inanışı yatar (Çetinel, 2019: 177). Kalemin taşa değdirilmesiyle taştaki şifalı maddenin kaleme geçtiği, ardından da sarılıklı bölgeye aktarıldığı düşünülür. Sarı rengin kullanımı ise sarılık hastalığıyla renk sembolizmi üzerinden bir bağ kurma amacı taşır. Kırlangıç yuvasındaki taşın şifalı olduğu inanışı, halk hekimliğindeki doğa ve hayvanlara atfedilen mistik güçleri gösterir.

Sarılık tedavisinde su ve taşın birlikte kullanıldığı çeşitli uygulamalar da vardır. Örneğin Kütahya'da uygulanan bir yöntemde ocaklı, sarı bir taşı su dolu bir kabın içine dualar okuyarak atar. Taş, bu suda bir gün bekletildikten sonra ocaklı tarafından su hastaya içirilir (Baysan, 2016: 202). Diğer yöntemlerden farklı olarak burada, taşın doğrudan teması yerine suyun aracılığıyla şifa aktarımı söz konusudur. Sarı taşın kullanımı, sarılık hastalığıyla renk uyumuna dayalı bir sembolizmi yansıtır. Suyun bir gün bekletilmesi, taşın iyileştirici özelliklerinin suya geçmesi için gerekli süre olarak görülür. Duaların okunması ise tedaviye manevi bir derinlik katarak hastanın fiziksel ve ruhsal olarak şifa bulmasını amaçlar.

Bilecik'in Pazaryeri ilçesinde ise sarılık tedavisi için Hac'dan getirilen özel bir taş kullanılır. Bu taş, su dolu bir kapta bekletilir ve ardından bu su hastaya içirilir (Demir, 2024a: 132). Bu uygulama, kutsal mekânlardan getirilen nesnelerin şifa verici gücüne olan inancı yansıtır. Hac ibadetiyle ilişkilendirilen taşın kullanımı, tedaviye dini bir boyut katar ve hastanın iyileşeceğine dair bir güven oluşturur. Suyun, taşın bu özelliklerini emdiğine ve hastaya aktardığına inanılır.

Anadolu halk hekimliğinde sarılık hastalığının tedavisi için kırklama pratiklerini andıran uygulamalar görülür. Örneğin Artvin'de yeni doğan bebeklerin sarılık olmasını engellemek amacıyla gökyüzünden düştüğüne inanılan sarı renkli bir taş kullanılır. “Sarılık taşı” olarak adlandırılan bu taş, suda bekletildikten sonra elde edilen suyla bebek yıkanır. Bu sayede sarılığın geçeceğine inanılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 164). Bu uygulama, gökten gelen nesnelere atfedilen kutsal ve şifalı güçlere olan inancı yansıtır. Taşın gökyüzünden düşmesi, onun doğaüstü bir kaynağa sahip olduğu düşüncesini pekiştirir. Taşın sarı renkte olması da sarılık hastalığıyla renk sembolizmi üzerinden bir bağ kurar. Suyun, taşın şifalı özelliklerini emdiği ve bu özellikleri bebeğe aktardığı düşünülür. Diğer yöntemlerden farklı olarak burada, tedavi doğrudan yıkanma yoluyla gerçekleştirilir. Bu da suyun arındırıcı ve iyileştirici gücüne vurgu yapar.

Sarılık hastalığının tedavisi için taşların em olarak kullanıldığı uygulamalar da vardır. Örneğin Aydın'da sarılık tedavisi için “Yedikardeş kanı taşı” adı verilen özel bir taş limon suyuyla ıslatılarak içilir. Uygulamanın etkili olması için hastanın bu karışımı bir hafta boyunca sabahları aç karnına içmesi istenir (Ülger, 2012: 106). Bu uygulamada Yedikardeş kanı taşının kullanımı halk arasındaki, taşın çok sayıda mineral içerdiği ve şifa verici özelliklere sahip olduğu inancına dayanır. Limonun asidik yapısının taşın mineral içeriğini çözerek şifalı bir karışım oluşturduğu düşünülür.

Adana'da ise ocaklı tarafından tedaviye başlamadan önce sarı bir taş ve iki adet yorgan iğnesi temin edilir. Bu malzemeler bakır bir tasın içine konularak üzerine temiz su eklenir. Bu suya ocaklı tarafından dua okunur. Ardından iğneler delikli kısımlarından tutularak çıkarılır. İğne dualar eşliğinde hastanın burun hizasından başlayarak alınına ve başına parpılama yöntemiyle sürülür. Bu işlemin ardından ocaklı tekrar dua okuyarak hastanın yüzüne ve suya üfler. İğneler tekrar suya bırakılarak üç gün bekletilir. Bu süre boyunca hasta her gün beş dakika iğnelere bakar. Üç gün sonunda suyun renginin sarılığın şiddetine göre sapsarı olacağına inanılır (Ateş, 2019: 80-81). Bu uygulama demir, taş ve suyun birlikte kullanıldığı bir tedavi yöntemini yansıtır. Bakır tasın seçilmesi, bakırın şifalı

özelliklere sahip olduğu inancıyla ilişkilendirilebilir. Yorgan iğnelerinin kullanımı ise hastalığın sembolik olarak iğneye göçürüleceği inancını yansıtır.

Anadolu’da sarılık tedavisinde hastalığın rengiyle özdeşleştirilen sarı tonlardaki taşların takı olarak kullanıldığı da görülür. Örneğin Erzurum’da sarılık olan bebeklerin boynuna sarı renkli bir taş asılır ve bu taşın hastalığı çekeceğine inanılır (Diş, 2019: 118). Sivas ve Artvin’de de benzer uygulamalara rastlanır (Santur, 2018: 308; Saltaş Korkmaz, 2024: 164). Bu uygulamalar, renk sembolizmi ve taşın koruyucu gücüne olan inancı yansıtır. Sarı taşın bebeğin bedeniyle doğrudan temas etmesi, hastalığın taşa geçeceği veya taşın iyileştirici enerjisinin bebeğe aktarılacağı düşüncesine dayanır.

Anadolu halk hekimliğinde sarılık tedavisi için taşların kullanımı, köklü bir kültürel mirasın yansımasıdır. Bu uygulamalarda taşlar vasıtasıyla hastalığın bedenden uzaklaştırılması amaçlanmıştır. Düven taşı, çakmak taşı, kırılma taşı gibi farklı taşların kullanımı, bölgesel çeşitliliği göstermiştir. Bu geleneksel yöntemler, modern tıbbın yanında halkın alternatif şifa arayışlarının bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir. Ancak bu uygulamaların etkinliği ve güvenilirliği bilimsel olarak kanıtlanmamıştır. Bu nedenle, özellikle yeni doğan sarılığı gibi ciddi durumlarda mutlaka uzman hekimlere başvurulması gerektiği unutulmamalıdır.

2.34. SEDEF

Tıpta “psoriasis” olarak bilinen sedef hastalığı, deride beyaz renkli, kalın, kuru ve parlak kepeklenmelerin görüldüğü bir cilt rahatsızlığıdır (Tuğra, 2019: 35). Bu hastalık, bağışıklık sisteminin anormal çalışması sonucu ortaya çıkar ve zaman zaman alevlenmeler göstererek hastaların yaşam kalitesini önemli ölçüde etkiler. Modern tıpta çeşitli ilaçlarla tedavi edilen sedef hastalığı, halk hekimliğinde ise doğal yöntemlerle hafifletilmeye çalışılır.

Gaziantep’te sedef hastalığının semptomlarını hafifletmek için göz taşının kullanıldığı geleneksel bir yöntem uygulanır. Bu uygulamada katran ile göz taşı karıştırılarak bir macun hazırlanır. Bu macun sedefli bölgeye sürülür. Macunun ciltte 4-5 saat bekletilmesiyle, sedefin neden olduğu pullanma ve kaşıntının azaltılması hedeflenir (Bozyiğit, 2011: 47). Bu yöntem, halk hekimliğinin doğal malzemeleri kullanarak pratik çözümler üretme becerisini yansıtır. Özellikle katranın cilt hastalıklarında kullanımı, modern tıpta da bilinen bir yaklaşımdır. Ancak göz taşının bu bağlamda kullanımı, Gaziantep yöresine özgü bir uygulama olarak karşımıza çıkar. Sedef hastalığının semptomlarını hafifletmeye yönelik uygulanan bu pratikte, göz taşının deriyi yatıştırdığı düşünülür.

2.35. SITMA

Sıtma, dişi sivrisineklerin ısırması sonucu bulaşan ve titreme, baş ağrısı, kusma gibi semptomlarla kendini gösteren bulaşıcı bir hastalıktır (Çetinel, 2019: 147). Özellikle tropikal bölgelerde yaygın olan bu hastalık, tarih boyunca insan sağlığını tehdit eden önemli bir sorun olmuştur. Halk hekimliğinde bu hastalık doğal ve geleneksel yöntemlerle iyileştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, taşların sıtma tedavisinde kullanımı, Anadolu halk hekimliğinde önemli bir yer tutar.

Örneğin Konya’da sıtma hastalığından kurtulmak niyetiyle Mursaman Türbesi’nin tavanında bulunan küçük taş hevenklerine, hastalar tarafından bez parçaları bağlanmış küçük taşlar asılır (Çevik, 2008: 177). Bu ritüel, hastalığın sembolik olarak taşa aktarılacağı ve böylece kişinin sıtmadan kurtulacağı inanışına dayanır. Türbe gibi kutsal mekânların şifa verici gücüne duyulan inanış, bu uygulamayı manevi bir tedavi yöntemi haline getirir. Taşın tavan gibi yüksek bir yere asılması, hastalığın bedenden uzaklaştırılmasıyla ilişkilendirilir. Bez parçasının kullanımı ise hastalığın bağlanarak taşa hapsedildiği şeklinde yorumlanabilir. Bu yöntem, Anadolu halk hekimliğinde kutsal mekânların, taşların ve sembolik eylemlerin bir arada kullanıldığı bütüncül bir şifa anlayışını yansıtır.

Gaziantep’in İslâhiye ilçesinde ise sıtma tedavisi için Toplama ve Katrancı köyleri arasında bulunan delikli taşa gidilir. Bu delikli taşın altından sıtmalılar çocuklar geçirilir ve bu şekilde iyileşeceklerine inanılır (Gökçe Şentürk, 2019: 47). Delikli taşın kullanımı, Anadolu’nun farklı bölgelerindeki benzer şifa uygulamalarıyla paralellik gösterir. Bu tür uygulamalarda delikli taşların kötülükleri uzaklaştırdığına veya negatif enerjileri emdiğine inanılır. Sıtma hastalığının tedavisinde de taşın delikli yapısının hastalığı süzdüğü veya temizlediği düşünülür. Çocuğun taşın deliğinden geçirilmesi, hastalığın bedenden atılmasını sembolize eder. Bu ritüel, halk arasında fiziksel bir arınma eylemi olarak görülür.

Diyarbakır’ın Ergani ilçesinde ise sıtma hastaları için özel bir taş kullanılır. “Sıtma taşı” olarak adlandırılan bu taşın yanına götürülen hastalar, burada yatırılır ve başları yıkanır (Uçak, 2007: 102). Bu uygulama, taşın iyileştirici gücüne ve suyun arındırıcı etkisine olan inanışı birleştirir. Halk arasında taşın bulunduğu mekânın kutsal olduğu düşünülür. Bu tür yerler genellikle şifa kaynağı olarak görülür. Hastanın taşın yanında yatırılması, taşın şifa verici etkisinden yararlanma amacı taşır. Başın yıkanması ise hastalığın sembolik olarak uzaklaştırılmasını hedefler. Diyarbakır’daki bu yöntem, hastalığın tedavisinde manevi boyutların öne çıktığı bir şifa anlayışını ortaya koyar.

Hatay’da sıtma tedavisi için sıtma ocağına gidilir. Ocaklı, küçük bir çalıyı taşla bastırırken “*Sıtma bu iti tutma, tutarsan da bırakma.*” şeklinde bir söz söyler. Ardından çalıyı taşla sabitleyip bir direğe ip bağlar. Bu sayede sıtmanın iple bağlandığına inanılır (Ünal, 2019: 86). Bu uygulama, hastalığın sembolik olarak bağlanarak kontrol altına alınacağı düşüncesine dayanır. Çalı ve taşın kullanımı, doğal unsurların şifa sürecine aktif olarak dahil edilmesini yansıtır. Yapılan uygulama sırasında söylenen “*Sıtma bu iti tutma, tutarsan da bırakma.*” sözüyle hastanın sağlığına kavuşması için dilekte bulunulur. İple bağlama eylemi, sıtmanın artık hastaya zarar veremeyeceği inancını pekiştirir.

Hatay’da bir başka sıtma tedavi yönteminde ise küçük bir taş suda ıslatılarak bu su hastaya içirilir (Ünal, 2019: 86). Suyun taşla teması ve içilmesi, sembolik bir şifa yöntemi olarak karşımıza çıkar. Taşın suda bekletilmesiyle, mineral veya şifalı özelliklerinin suya geçtiği düşünülür. Hastanın bu suyu içmesi ise taşın gücünün doğrudan vücuda alınmasını sağlar. Böylelikle hastanın taş gibi sağlam olması ve sağlığına kavuşması amaçlanır.

Anadolu halk hekimliğinde sıtma tedavisi için taş kullanımı, hastalığın fiziksel ve manevi boyutlarına yönelik bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir. Taşlar etrafında şekillenen bu yöntemler, taşların şifa verici gücüne ve kutsal mekânların iyileştirici etkisine duyulan derin inancı yansıtmaktadır. Bu uygulamalar, hastalığın sembolik olarak taşla aktarılması, doğal unsurlarla arındırılması veya manevi güçlerle kontrol altına alınması gibi farklı stratejilerle şekillenmiştir.

2.36. SİĞİL

Siğil, bir çeşit virüsün neden olduğu ve derinin üst tabakasında enfeksiyon şeklinde ortaya çıkan cilt sorunudur. Halk arasında, yıldızları saymanın veya kurbağa öldürmenin siğile yol açacağına dair yaygın inanışlar vardır (Epren, 2019: 92). Halk hekimliğinde siğilleri kurutmak ve iyileştirmek amacıyla taşların kullanıldığı bazı uygulamalar yapılır.

Anadolu halk hekimliğinde siğillerin kaybolması için mezar taşları etrafında yapılan pratikler yaygın olarak görülür. Örneğin Bingöl’de siğillerin mezar taşına sürüldükten sonra zamanla yok olacağına inanılır (Epren, 2019: 92). Bu uygulama, siğilin taşla aktarıldığı ve böylece kişinin bedeninden uzaklaştırıldığı düşüncesine dayanır. Mezar taşının bu bağlamda bir tür şifa aracı olarak kullanıldığı görülür. Benzer şekilde Antalya’da da akşamüstü mezarlığa giden kişi, karanlık çöktükten sonra bir mezar taşına siğilini sürer. Bu sırada üç İhlas ile bir Fatıha okur. Ardından, “*Yerin değil, yurdun değil, sen buradan uç!*” diyerek siğilin bedeninden ayrılacağına inanır (Gönenç, 2011: 68). Mezar taşına dokunma eylemi,

siğilin sembolik olarak taşla aktarılmasını sağlar. Okunan dualar ve söylenen sözler ise uygulamaya manevi bir boyut kazandırır. “*Yerin değil, yurdun değil, sen buradan uç!*” ifadesi, siğilin bedenden tamamen ayrılması ve bir daha geri dönmemesi dileğini yansıtır.

Ankara’nın Musular köyündeki mezarlıkta yer alan bir taşla yapılan siğil tedavi uygulaması da bu geleneğin bir örneğidir. Siğili olan kişi, önce mezarlığa yakın bir yerde durarak niyet eder ve taşın olduğu yere kadar sağına soluna bakmadan yürür. Taşın yanına vardığında, etrafında üç kez dönerken her dönüşte üç İhlas ve bir Fatıha okur. Ardından taş üç kez ısırır ve yanında getirdiği nohut veya tuzu taşın dibine gömer. Son olarak niyet ettiği yere kadar yine sağına soluna bakmadan geri döner (Ateş, 2010: 103). Taşın etrafında dönme ve ısırma eylemleri, siğilin taşla aktarılmasını ve böylece bedenden ayrılmasını amaçlar. Nohut veya tuzun gömülmesi ise eski Türk kültüründeki saç pratiklerini hatırlatır. Okunan dualar ve taşın kutsal bir nesne olarak görülmesi, bu yöntemin dini ve sembolik boyutlarını ortaya koyar.



Resim 2.15. Ankara Musular köyünde siğil tedavisinde kullanılan taş (Ateş, 2010: 249).

Anadolu’da siğilin kurutulması için ağaç yaprakları ve taşların kullanıldığı bazı pratikler de vardır. Örneğin Şırnak’ın Silopi ilçesinde siğil tedavisi için mezarlıkta bulunan bir ağacın yaprağı kullanılır. Siğili olan kişi, ağacın yaprağını kopararak bir taşın altına koyar ve yaprağın kurumasını bekler. Yaprak kurudukça siğilin de yok olacağına inanılır (Elçe, 2022: 66). Bu uygulama, siğil ve yaprak arasında kurulan bir benzetme büyüsü mantığı taşır. Yaprığın taş altında kurutulması, siğilin de aynı şekilde kuruyup kaybolacağına dair sembolik bir bağlantı kurar. Taşın buradaki rolü, yaprağın kurumasını sağlayan fiziksel bir destek olmasıdır. Benzer bir uygulama Afyonkarahisar’ın Dinar ilçesinde de karşımıza çıkar. Ocaklı, siğilin üzerine tükürdükten sonra siğile çam yaprağı sürer. Ardından bu yaprağı bir taşın altına yerleştirir. Uygulama sonunda “*Şifa benden değil Allah’tan, inşallah fayda görürsün.*” diyerek arkasına bakmadan oradan ayrılır. Taşın altındaki çam yaprağının kurumasıyla birlikte siğilin de geçeceğine inanılır (Baştürk Soydemir, 2019: 96). Bu uygulama, tükürüğün şifa verici gücüne, bitkilerin iyileştirici özelliklerine ve taşların

sembolik rolüne olan inancı birleştirir. Tükürük, halk hekimliğinde sıklıkla arındırıcı ve şifa verici bir unsur olarak kullanılır. Çam yaprağının siğil üzerine sürülmesi ise siğilin yaprağa göçürüleceği düşüncesiyle bağlantılıdır. Bu yaprağın taşın altına konulması, siğilin yaprakla birlikte doğaya bırakılacağı inancını yansıtır. Ocaklının sözleri ise şifanın kaynağının ilahi olduğunu vurgulayarak uygulamaya dini bir boyut katar. Arkasına bakmadan ayrılma eylemi, siğilin geride bırakılacağı inancını simgeler.

Antalya’da ise siğili olan kişi, çam fidanının tepesini gövdesinden tutarak bükür. Bu bükülmüş kısmı siğile sürdükten sonra üç defa İhlas suresi okur. Ardından fidanın bükülen kısmının üzerine bir taş koyulur. İşlemin sonunda arkaya bakmadan eve dönülür (Gönenç, 2011: 68). Bu uygulamada fidanın bükülmesi ve siğile temas ettirilmesi, hastalığın bitkiye aktarılacağı inancını yansıtır. Taşla sabitleme eylemi ise bu aktarımın kalıcı olmasını amaçlar.

Anadolu’nun farklı bölgelerinde ağaç dalları ve taşların kullanıldığı benzer siğil tedavi yöntemleri görülmektedir. Rize’de çam ağacının ince yapraklı dalı kırılarak birkaç kez bükülür ve bir taşın altına konur. Dalın kurumasıyla siğilin de geçeceğine inanılır (Sinoğlu, 2017: 171). Ankara’da ise kuşburnu dalı bükülerek üzerine taş konulur. Dalın kurumasıyla siğilin kuruyacağı düşünülür (Özkan, 2012: 92). Bitki dallarının bükülmesi, taş altına konulması veya ağaca temas ettirilmesi yoluyla siğilin sembolik olarak doğaya aktarılacağına inanılır. Dalın kuruması, siğilin de kuruyup yok olacağı inancını pekiştirir. Bu pratikler, Anadolu halk hekimliğinde doğal unsurların şifa sürecine aktif olarak dahil edildiğini ve hastalığın sembolik yollarla doğaya geri gönderildiğini gösterir. Siğil tedavisi için yapılan uygulamalar, bölgeler arasında küçük farklılıklar gösterse de temelde benzer bir mantık ve inanç sistemine dayanır.

Konya’nın Hadim ilçesinde ise ardıç ağacı, siğil tedavisinde merkezi bir rol oynar. Bu uygulamada siğili olan kişi ağaca bir taş yapıştırmaya çalışır. Eğer taş ardıç ağacına yapışırsa siğilin kaybolacağına inanılır (Kartal, 2017: 95). Bu yöntem, Anadolu’daki kutsal mekânlara taş yapıştırarak dilek dileme pratiklerini hatırlatır. Nitekim halk arasında ardıç ağacı, ağaç kültü bağlamında kutsal kabul edilir. Taşın ağaca yapışması ise siğilin geçeceğine dair bir işaret olarak yorumlanır. Konya’daki bu pratik, diğer bölgelerdeki taş ve bitki kullanımıyla benzerlik gösterse de taşın ağaca yapıştırılması gibi özgün bir detayla farklılaşır. Bu da Anadolu halk hekimliğindeki çeşitliliği ve yaratıcılığı gösteren önemli bir örnektir.

Anadolu'nun farklı yörelerinde siğil tedavisi için ay ve taşlarla yapılan ritüeller de yaygındır. Mersin'de kızılçam fidanı yanında üç taşa İhlas suresi okunur. Taşlardan biri, fidanın dalı etrafında aya bakılarak çevrilirken “*Siğilimi boşadım, sen al.*” denir. Ardından taş aya doğru atılır. Aynı işlem diğer iki taş için de tekrarlanır (Çağlar, 2017: 223). Benzer şekilde Mersin'de ayın yedisinde aya bakılarak “*Aydır taşladım, ben bu siğili boşladım.*” denir. Daha sonra aya doğru üç taş atılır. Her taş atılışında aynı sözler tekrarlanır ve siğilin üzeri el ile sıvazlanır (Çağlar, 2017: 223). Konya'da ise dolunay karşısında üç İhlas ve bir Fatiha okunduktan sonra, üç taş balkondan aşağı atılır. Bir hafta içinde siğillerin kaybolacağına inanılır (Çevik, 2008: 108). Bu ritüellerde ortak olan nokta, taşların birer araç olarak kullanılması ve ayın iyileştirici gücüne olan inanıştır. Taşların atılması siğilin fiziksel olarak fırlatılıp atıldığı anlamını taşır. Ayın evrelerinin ve duaların bu sürece dahil edilmesi ise tedaviye manevi bir boyut katar.

Anadolu'nun farklı bölgelerinde, su ve taşların iyileştirici gücüne dayanan siğil tedavi yöntemleri de görülür. Giresun'da doğal olarak oyulmuş taşlarda biriken yağmur suları, siğillerin tedavisi için kullanılır. Bu suyun şifa verici özelliği olduğuna inanılır ve siğiller bu suyla yıkanır (Avcıoğlu, 2022: 150). Rize'de ise derenin içinden alınan bir taş, siğile sürülerek tedavi edici bir etki sağlanmaya çalışılır. Taşın doğal enerjisinin siğili yok edeceğine inanılır (Sinoğlu, 2017: 170). Bu uygulamalar, su ile taşların arındırıcı gücüne duyulan inancı yansıtır. Giresun'daki yöntem, yağmur suyunun temizleyici ve iyileştirici özelliğini vurgular. Rize'deki uygulama ise taşın doğal enerjisinin siğili uzaklaştıracağı fikrine dayanır. Her iki pratik de suyun ve taşların kullanımı, siğilin bedenden uzaklaştırılması ve doğaya geri döndürülmesi amacını taşır.

Anadolu'nun çeşitli yörelerinde, siğil tedavisinde taşların ve bitkilerin kullanıldığı farklı yöntemler de dikkat çeker. Aydın'da siğil, önce hocaya okutulduktan sonra üzerine sıcak taş basılarak tedavi edilir (Ülger, 2012: 53). Bu uygulamada taşın sıcaklığıyla oluşacak ısınnın siğili kurutacağı düşünülür. Kilis'te ise zımpara şeklindeki bir taşla siğilin üzeri temizlenir. Ardından dövülmüş çeti kökü ve çeti badıcı karışımı siğilin üzerine uygulanır (Bulut, 2018: 41). Bu yöntemde taşın gözenekli yapısı siğilin temizlenmesi amacıyla kullanılır.

Anadolu'nun bazı yörelerinde ise siğil tedavisi için hayvanların kullanıldığı ilginç yöntemler görülür. Örneğin Hatay'da siğilden kurtulmak için bir kurbağa ters çevrilir ve üzerine büyükçe bir taş konulur. Kurbağanın kurumasıyla birlikte siğilin de yok olacağına inanılır (Ünal, 2019: 36). Çorum'da ise bir kaplumbağa öldürülerek eti taşla ezilir ve ısıtılır.

Ardından bu et, ayaktaki siğilin üzerine sarılır. Bu yöntemin siğili iyileştireceği düşünülür (Tozlu, 2017: 59). Bu uygulamalar, halk hekimliğinde hayvanların sembolik ve fiziksel rolünü ortaya koymaktadır. Her iki pratik de hastalığın hayvana aktarıldığı inancını yansıtır. Ancak bu uygulamaların günümüz etik ve ekolojik değerlerine uygun olmadığı unutulmamalıdır.

Anadolu halk hekimliğinde siğil tedavisi için taşların kullanımı, derin bir sembolizm ve inanç sistemiyle şekillenmiştir. Bu pratiklerde taşlar, siğilin bedenden doğaya aktarılmasını sağlayan birer araç olarak işlev görmüştür. Aynı zamanda taşlar, kutsal ve şifa verici nesneler olarak kabul edilmiştir. Taşların kullanıldığı bu yöntemler, bölgesel farklılıklar gösterse de temelde hastalığın sembolik olarak doğaya geri gönderilmesi mantığına dayanmıştır.

2.37. SİNEĞİN KURT ATMASI

Kurt atması, sineğin göze veya boğaza larva bırakması sonucu ortaya çıkan ve boğazda yanma, gıcık hissi gibi belirtilerle kendini gösteren bir rahatsızlıktır. Bu rahatsızlık, özellikle hayvancılıkla uğraşan kişilerde daha sık görülür (Çetinel, 2019: 100). Geleneksel tedavi yöntemlerinde, kurt atması rahatsızlığının giderilmesi için doğal malzemeler kullanılır. Örneğin Mersin’de kurt otunun tohumu iç yağıyla karıştırılarak topaç şeklinde hazırlanır. Bu karışım, kızgın bir taşla birlikte hastalıklı bölgeye uygulanır. Bu yöntemin rahatsızlığın geçmesine yardımcı olduğu düşünülür (Çetinel, 2019: 100). Kızgın taşın kullanılması, bölgedeki rahatsızlığı azaltma ve iyileşme sürecini hızlandırma amacı taşır. Kurt otu ve iç yağı karışımı ise rahatlatıcı ve iyileştirici özellikleriyle geleneksel tıbbın bir parçası olarak kabul edilir. Kurt atması tedavisinde taş kullanımı, Anadolu’nun zengin halk hekimliği birikiminin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

2.38. TEMRE

Temre, deride kaşıntı, kabarıklık ve kızarıklık şeklindeki küçük döküntülerle tanımlanan bir cilt rahatsızlığıdır. Halk arasında genellikle nazarın sebep olduğuna inanılır (Bulut, 2018: 44). Temrenin tedavisinde modern tıbbın yanı sıra geleneksel yöntemler de uygulanır. Özellikle taşların temre tedavisinde kullanımı, Anadolu’da yaygın bir şekilde görülür. Sivas’ın Gölveren köyünde, temre tedavisi için başvuru alan “Temre Ocağı” bu geleneksel uygulamaların en dikkat çekici örneklerinden biridir. Taş yığını ve çalılardan oluşan bu kutsal mekâna gelen hastalar, siyah bir tavuk keserek kanını toprakla karıştırırlar. Ardından bu karışımı temreli bölgelere sürerler (Kumartaşlıoğlu, 2012: 252). Bu uygulama, eski Türk

kültüründeki yer-su iyelerine sunulan kurban ritüellerinin bir yansımasıdır. Nitekim Temre Ocağı'ndaki taş yığını, Orta Asya Türk kültüründeki kutsal taş kümeleri (oboo) ile benzerlik gösterir. Bu taş yığınları, genellikle ruhlara adak adanan ve dilek dilenen mekânlardır. Bu mekânda siyah tavuğun kurban edilmesi, kökleri eski Türk kültürüne kadar uzanan kurban pratiklerinin İslamî dönemdeki bir devamıdır. Toprakla karıştırılan kanın temreli bölgeye sürülmesi sayesinde temrenin geçeceğine inanılır.

Isparta'da ise temre tedavisi için hastalığın sembolik olarak taşla aktarıldığı farklı bir uygulamaya başvurulur. Ocaklı, hastadan bir taşın üzerine tükürmesini ister. Ardından bu taş, rüzgârlı bir alana götürülerek bırakılır. Bu sayede hastalığın taşla geçtiğine, oradan da rüzgârla dağılarak yok olacağına inanılır (Özkan, 2019: 77). Bu ritüel, hastalığın somut bir nesneye göçürüldüğü inancı üzerinden şekillenir. Taşın tükürükle teması, hastalığın maddesel bir nesneye yüklenmesini sağlar. Taşın rüzgârlı bir yere bırakılması da temrenin doğal unsurlar aracılığıyla uzaklaştırılmasını simgeler.

Anadolu halk hekimliğinde temre tedavisi için taşın kullanıldığı parpılama pratikleri de görülür. Örneğin Kilis'te ocaklı, temreli bölgeyi bir taşla çizer. Temrenin taşla çizilmesi sayesinde hastalığın geçeceğine inanılır (Bulut, 2018: 44). Bu uygulama, taşın sembolik gücüne ve ocaklının şifa yeteneğine duyulan inancı yansıtır. Temrenin taşla çizilmesiyle, hastalığın işaretlenerek bedenden atılacağına inanılır.

Anadolu'nun geleneksel şifa uygulamalarında, temre tedavisi için bitkisel ve mineral karışımlardan yararlanılan yöntemler de dikkat çeker. Örneğin, temre tedavisi için sinir otu yaprağının suyu, gül suyu, şap ve sülümen (değerli bir taş) birlikte dövülerek bir karışım hazırlanır. Bu karışım, suyla birleştirilip kaynatıldıktan sonra süzülür. Ardından temreli bölgelere uygulanır (Dinçer Bahadır, 2024: 503). Bu yöntem, bitkilerin ve minerallerin iyileştirici gücünün bir arada kullanıldığı bir tedavi şeklidir. Sinir otu ve gül suyunun yatıştırıcı etkisi, şapın antiseptik özelliğiyle birleşerek ciltteki tahrişin giderilmesine yardımcı olur. Sülümen taşının eklenmesi ise değerli taşların şifa verici enerjisine duyulan inancı yansıtır. Bu karışımın kaynatılması sayesinde bitkilerin ve minerallerin özü suya geçer.

Anadolu halk hekimliğinde temre tedavisi için taşların kullanımı, köklü bir inanç sisteminin izlerini taşımaktadır. Taşlar, temrenin bedenden uzaklaştırılmasında sembolik bir araç olarak işlev görmüştür. Taş yığını yanındaki kurban ritüelleri, taşın üzerine tükürerek hastalığı aktarma veya taşla çizme gibi uygulamalar, Anadolu'daki halk hekimliği

pratiklerinin özgün örneklerini oluşturmaktadır. Ayrıca bitkisel ve mineral karışımlarda taşların kullanımı, doğal unsurların şifa verici gücüne duyulan inancı pekiştirmiştir.

2.39. TOPUK DİKENİ

Topuk dikenini, topuk kemiğinin alt kısmında oluşan yürürken batma hissi ve ağrıya neden olan kemiksi çıkıntıdır. Genellikle aşırı yüklenme, uzun süre ayakta kalma veya yanlış ayakkabı kullanımı sonucu gelişir (Çetinel, 2019: 92). Bu rahatsızlık, modern tıpta fizik tedavi ve cerrahi müdahalelerle tedavi edilir. Halk hekimliğinde ise alternatif yöntemler uzun yıllardır uygulanmaktadır. Özellikle halk arasında “topuk taşı” adı verilen ponza taşının şifa amaçlı kullanımı, topuk dikenini tedavisinde öne çıkan geleneksel yöntemlerden biridir. Örneğin Hatay’da topuk dikenini olan kişiler, ağırlı bölgeye topuk taşı sürterek rahatlamaya çalışır (Ünal, 2019: 41). Bu yöntem, taşın mekanik etkisiyle bölgedeki sert dokunun yumuşatılmasını ve ağrının hafifletilmesini amaçlar. Yozgat’ta ise topuk dikenini için banyo sırasında topuk taşı ile masaj yapılır (Zorluer, 2018: 98). Bu uygulama, suyun yatıştırıcı etkisiyle birleştirilerek taşın daha etkili bir şekilde kullanılmasını sağlar. Masaj, kan dolaşımını artırarak iyileşme sürecini hızlandırmayı hedefler. Her iki yöntem de taşın gözenekli yapısı sayesinde topuktaki sert dokunun azaltılması amaçlanmıştır.

2.40. UÇUK

Uçuk, bir çeşit virüsün neden olduğu ve genellikle ağız bölgesinde ortaya çıkan enfeksiyondur. Halk arasında, korku veya stres gibi durumların uçuga yol açtığına dair yaygın bir inanış vardır (Çetinel, 2019: 93). Halk hekimliğinde uçuk tedavisi için bazı alternatif yöntemler uygulanır. Bu yöntemler arasında belirli taşların kullanıldığı da görülür. Örneğin Yozgat’ta uçuk üzerine göz taşı sürülerek tedavi edilmeye çalışılır (Zorluer, 2018: 104). Benzer şekilde Rize’de de uçuk tedavisi için göz taşı kullanılır (Sinoğlu, 2017: 180). Bu uygulamalar, göz taşının mineral özelliklerine duyulan güveni yansıtır. Göz taşı, geleneksel olarak cilt problemlerinde yaygın şekilde kullanılan doğal bir maddedir. Uçuk üzerine sürülmesi, enfeksiyonun yayılmasını önlemeyi ve iyileşme sürecini hızlandırmayı amaçlar. Her iki yörede de benzer şekilde uygulanan bu yöntem, halk hekimliğindeki ortak bilgi birikiminin bir göstergesidir.

Anadolu’nun farklı yörelerinde uçuk tedavisi için sıcak veya soğuk taşların kullanıldığı uygulamalar da vardır. Örneğin Van’da derenin içinden alınan soğuk bir taş, uçuga sürülür (Şevli, 2023: 72). Bu yöntemde, soğuk taşın uçuktaki yanma hissini azaltması ve enfeksiyonun yayılmasını engellemesi hedeflenir. Siirt’te ise tam tersi bir uygulama göze

çarpar. Bu uygulamada güneşte ısınmış bir taş, uçuğa bastırılır (Altındağ, 2021: 217). Burada, ısının uçuğun kuruyup iyileşmesini hızlandırdığına inanılır. Bu iki yöntem, taşların sıcaklık özelliklerinden yararlanarak uçuk tedavisinde nasıl kullanıldığını gösterir. Soğuk taşın yatıştırıcı etkisi ile sıcak taşın kurutucu etkisi, halk hekimliğindeki tedavi yöntemlerine birer örnek oluşturur.

Mersin’de ise uçuk tedavisi için çakmak taşının kullanıldığı bir uygulama dikkat çeker. Burada ocaklı, dualar eşliğinde iki çakmak taşını hastanın dudağı önünde çakarak kıvılcım çıkarır. Çıkan kıvılcım sayesinde uçuğun geçeceğine inanılır (Çağlar, 2017: 224). Bu uygulama, ateşin arındırıcı gücüne olan inanışa dayanır. Çakmaktaşlarından çıkan kıvılcımların, uçuğa neden olan kötü enerjiyi uzaklaştıracağı düşünülür. Aynı zamanda okunan dualar, tedaviye manevi bir boyut katarak iyileşme sürecini destekler.

Anadolu halk hekimliğinde uçuk tedavisi için taş kullanımı, fiziksel ve manevi şifa anlayışının birleştiği özgün uygulamalar sunmaktadır. Yozgat ve Rize’de göz taşının kullanımı, Van’da soğuk taşın yatıştırıcı etkisi, Siirt’te sıcak taşın kurutucu gücü ve Mersin’de çakmak taşıyla yapılan sembolik uygulamalar, taşların şifa sürecindeki çok yönlü rolünü ortaya koymuştur. Bu yöntemler, taşların doğal özelliklerine duyulan güveni yansıtmaktadır.

2.41. UYUZ

Uyuz, deri altına yerleşen bir parazitin neden olduğu ve şiddetli kaşıntı ile kendini gösteren bulaşıcı cilt hastalığıdır (Çetinel, 2019: 92). Anadolu’da bu rahatsızlığın tedavisi için çeşitli geleneksel yöntemler geliştirilmiştir. Bunlar arasında taşların kullanıldığı uygulamalar da görülmektedir. Örneğin Rize’de uyuz tedavisi için göz taşının kullanıldığı bir yöntem uygulanır. Göz taşı dövülerek ince bir kum haline getirilir ve çeşitli bitkilerle karıştırılır. Elde edilen bu karışım, hastanın tüm vücuduna sürülerek tedavi edilmeye çalışılır (Sinoğlu, 2017: 191). Bu uygulama, göz taşının antiseptik ve büzücü özelliklerinden yararlanarak uyuz parazitinin etkisini azaltmayı hedefler. Bitkilerle zenginleştirilen karışım, cildi yatıştırır ve kaşıntıyı hafifletir. Antalya’da ise uyuz tedavisi için farklı bir mineral karışımı kullanılır. Burada, zeytinyağı ile “cehennem taşı” olarak bilinen gümüş nitrat karıştırılarak bir merhem hazırlanır. Hazırlanan merhem, uyuzun görüldüğü bölgelere uygulanır (Gönenç, 2011: 53). Bu yöntem, gümüş nitratın mineral özellikleriyle uyuz parazitini hedef alır. Zeytinyağının yatıştırıcı etkisi de cildin tahriş olmasını engellemeyi amaçlar.

Mersin yöresinde ise uyuz hastalığının tedavisinde geleneksel bir yöntem olarak göktaş ve Arap sabunu kullanılır. Bu uygulamada, öncelikle uyuzlu bölgenin üzerine göktaş sürülür. Ardından, bölge Arap sabunu ile yıkanarak temizlenir (Çağlar, 2017: 224). Göktaşın, ciltteki tahrişi azaltıcı ve kaşıntıyı hafifletici bir etkiye sahip olduğuna inanılır. Arap sabunu sayesinde cildin arınması ve uyuz etkenlerinin uzaklaştırılması hedeflenir.

Anadolu halk hekimliğinde uyuz tedavisi için taş kullanımı, doğal malzemelerin kullanıldığı pratik uygulamalardan oluşmaktadır. Rize’de göz taşı ve bitkisel karışımların, Antalya’da cehennem taşı ve zeytinyağının, Mersin’de ise göktaş ve Arap sabununun kullanıldığı yöntemler, taşların mineral özelliklerinden faydalanarak uyuzun belirtilerini hafifletmeyi amaçlamıştır. Bu geleneksel yöntemler, Anadolu insanının pratik zekâsının ve doğayla uyumlu yaşam anlayışının birer göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu tür sağlık sorunlarında uzman bir hekime başvurmak gerektiği unutulmamalıdır.

2.42. ÜŞÜTME

Üşütme, özellikle mevsim geçişlerinde olmak üzere virüslerin yol açtığı, öksürük, hapşırık, ateş ve halsizlik gibi belirtilerle seyreden bulaşıcı bir solunum yolu enfeksiyonudur (Çetinel, 2019: 119). Modern tıpta bu rahatsızlık ilaç ve vitamin takviyeleriyle tedavi edilir. Halk hekimliğinde ise bu rahatsızlığın tedavisine yönelik pek çok geleneksel yöntem bulunur. Bu geleneksel yöntemlerde taşların şifalı özelliklerinden de yararlanılır.

Anadolu’nun farklı yörelerinde üşütme tedavisi için taşların ısı özelliklerinden yararlanan benzersiz yöntemler uygulanır. Örneğin, Adıyaman’da üşüten kişi sıcak bir taşa yakın tutulur veya taşın üzerine oturtulur. Ardından hastanın terlemesini sağlamak için üzeri yorgan ve battaniyelerle örtülür. Bu uygulamada, hastalığın ter yoluyla vücuttan atılacağına inanılır (Çifçi, 2019: 197). Mersin’deki bir başka yöntemde ise ateşte ısıtılan say taşları kullanılır. İki tarafı düzgün ve ince olan bu taşların üzerine kızılçam pürü serilir ve su dökülerek buğu oluşturulur. Hasta, bu taşların üzerine yatırılır ve battaniyeyle sarılır. Say taşlarından yayılan buğunun, hastalığı vücuttan attığına ve iyileşmeyi hızlandırdığına inanılır (Çağlar, 2017: 224). Bu uygulamalar, taşların ısı tutma ve yayma özelliklerinin halk hekimliğinde nasıl şifa amaçlı kullanıldığını gösteren önemli örneklerdir. Sıcak taşlarla yapılan tedaviler, vücut ısını dengelemeyi ve terlemeyi sağlayarak toksinlerin atılmasını hedefler. Bu yöntemler, halkın doğayla uyumlu şifa anlayışını ve pratik çözümler üretme becerisini ortaya koymaktadır.

2.43. YANIKLAR

Cilt yanığı, cildin yüksek ısı, güneş ışınları, elektrik akımı, radyasyon veya kimyasal maddelere maruz kalması sonucu oluşan doku hasarıdır (Çetinel, 2019: 97). Anadolu’da yanık tedavisi için çeşitli geleneksel yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemler arasında taşların kullanıldığı uygulamalar da vardır. Örneğin Diyarbakır’da yanık tedavisi için kireç taşı kullanılarak hazırlanan özel bir karışım uygulanır. Kireç taşı suyun içine atılarak eritilir ve ardından üstte kalan, kireç karışmamış berrak su alınır. Bu su, zeytinyağı ile karıştırılarak yanık bölgesine sürülür (Aslan, 2018: 103). Bu yöntem, kireç taşının mineral özellikleriyle yanık bölgesindeki enfeksiyon riskini azaltmayı ve iyileşme sürecini hızlandırmayı hedefler. Zeytinyağı ise cildin nemlenmesini sağlayarak yanığın neden olduğu kuruluğu ve tahrişi hafifletir.

Anadolu halk hekimliğinde yanık tedavisi için taşların kullanımı, doğal kaynaklardan faydalanan bir şifa yöntemidir. Kireç taşı gibi minerallerle hazırlanan karışımların, yanık bölgesini enfeksiyondan koruduğuna inanılmıştır. Ancak, bu geleneksel yöntemlerin etkinliği bilimsel olarak kanıtlanmamıştır. Bu nedenle, ciddi yanık vakalarında mutlaka modern tıbbi müdahalelere başvurulması gerektiği unutulmamalıdır.

2.44. YARA

Yaralanmalar, vücut bütünlüğünün kesici, delici, kırıcı veya yakıcı etkenler nedeniyle bozulması sonucu ortaya çıkan hasarlardır (Çetinel, 2019: 96). Anadolu halk hekimliği, yüzyıllar boyunca insanların doğal kaynaklarla sağlık sorunlarını çözmek için geliştirdiği zengin bir bilgi birikimine sahiptir. Bu geleneksel uygulamalarda, yaraların tedavisi için çeşitli bitkiler, mineraller ve özellikle taşlar kullanılır.

Anadolu halk hekimliğinde yaraların tedavisi için yapılan uygulamalarda çakmak taşının sıklıkla kullanıldığı görülür. Örneğin Gaziantep’te, çocukların kulak arkasındaki yaralar için ocaklılar çakmak taşıyla hafifçe kanatma işlemi yapar. Çıkan kan, yaraların üzerine sürülerek iyileşmenin sağlandığına inanılır (Gökçe Şentürk, 2019: 95). Yaranın üzerinin taşla çizilmesi, halk hekimliğindeki parpılama pratiklerine bir örnek oluşturur. Yozgat’ta ise sulu yaraların tedavisinde beyaz çakmak taşının kıvılcımı kullanılarak yaralar dağlanır (Zorluer, 2018: 139). Bu yöntemde, kıvılcımın yarayı kuruttuğu ve enfeksiyonu önlediği düşünülür. Mersin’de yüz, el ve çenedeki yaraların tedavisi için ocaklılar, iki çakmak taşını birbirine sürterek ateş çıkarır. Bu ateşle yarayı yakarak üç defa tükürür (Çağlar, 2017: 224). Benzer şekilde Uşak’ta da yüzdeki iltihaplı yaralar için çakmak taşı

çakılarak tedavi uygulanır (Santur, 2018: 303). Bu uygulamalar, çakmak taşının ateş ve kıvılcım çıkarma özelliğinin halk hekimliğinde nasıl şifa amaçlı kullanıldığını gösterir. Kıvılcım veya ateşle yapılan müdahalelerin, yaraları kurutarak enfeksiyonu önlediği veya iyileşmeyi hızlandırdığı düşünülür. Ayrıca, kanın veya tükürüğün yaraya sürülmesi gibi ritüelistik unsurlar da bu tedavilere eşlik eder.

Anadolu halk hekimliğinde yaraların tedavisi için kullanılan bir diğer yöntem, göktaşın çeşitli malzemelerle karıştırılarak kullanılmasıdır. Örneğin Konya’da, katran ateşte eritildikten sonra içine kına, balmumu, ketentohumu ve göktaş eklenerek diş macunu kıvamına gelinceye kadar karıştırılır. Bu karışım, özellikle sulu yaraların tedavisinde kullanılır (Çevik, 2008: 121). Bu tür merhemler, yaraların kurummasını ve iyileşme sürecini hızlandırmayı amaçlar. Göktaşın mineral özellikleri ve diğer bileşenlerin yarayı koruyucu etkisi, bu geleneksel uygulamaların temelini oluşturur.

Yaraların tedavisi için taşların farklı formlarda kullanıldığı bir diğer örnek de Mersin’de karşımıza çıkar. “Gargatuzu” olarak bilinen yumuşak taş, dibekte dövülerek toz haline getirilir ve tülbentten elenir. Elde edilen ince toz, yaranın üzerine serpilerek tedavi edici bir etki sağlaması amaçlanır (Çağlar, 2017: 224). Bu uygulama, taş tozlarının da yaraların iyileşmesine katkı sağladığına dair bir inancı yansıtır. Gargatuzu adı verilen taşın mineral içeriği sayesinde yaraların temizlenmesinde etkili olduğu düşünülür.

Anadolu halk hekimliğinde, ağız içi yaraların tedavisinde de taşların özel bir yeri vardır. Örneğin Diyarbakır’da beyaz şap taşı cilt yaraları için kullanılırken mavi şap taşı ağız yaralarının tedavisinde tercih edilir (Aslan, 2018: 104). Şap taşının antiseptik ve büzücü özellikleri, ağız içindeki yaraların iyileşme sürecini hızlandırdığına inanılır. Benzer şekilde Mersin’de, ağız içinde oluşan yaraların tedavisinde göktaş kullanılır (Çağlar, 2017: 224). Göktaşın sürülmesiyle yaranın kurumması ve enfeksiyon riskinin azaltılması hedeflenir. Bu uygulamalar taşların farklı renk ve türlerinin, vücudun çeşitli bölgelerindeki yaralar için özelleştirilmiş şekilde kullanıldığını gösterir. Ayrıca bu yöntemlerde taşların yara üzerine doğrudan temas ettirilmesi halk hekimliğindeki parpılama pratiklerine bir örnek oluşturur.

Anadolu halk hekimliğinde yara tedavisi için taşların kullanımı, bölgenin zengin kültürel ve doğal mirasının bir yansımasıdır. Çakmak taşı, göktaş, şap taşı ve gargatuzu gibi farklı taşlar, yaraların iyileştirilmesinde çeşitli şekillerde değerlendirilmiştir. Bu uygulamalarda taşlar ateş, kıvılcım veya doğrudan temas gibi yöntemlerle tedavi sürecine

dahil edilmiştir. Ayrıca bu yöntemlerin birçoğunda tükürük, kan ve kıvılcım gibi ritüelistik unsurların da yer alması, halk hekimliğinin inanç ve kültürel boyutunu da ortaya koymuştur.

2.45. YILAN SOKMASI

Yılanlar, zehirli ve zehirsiz olarak ikiye ayrılır. Zehirli yılanlar, dişlerindeki zehri ısırma yoluyla kurbanlarına aktarır. Yılan sokmasının etkileri kişinin yaşına, cinsiyetine ve vücut direncine bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Bu durumda yaygın belirtiler arasında kusma, şiddetli ağrı ve yüksek ateş yer alır (Çetinel, 2019: 109-110). Anadolu'nun zengin halk hekimliği geleneğinde, yılan sokması gibi acil durumlara yönelik çeşitli tedavi yöntemleri geliştirilmiştir. Bu yöntemler arasında taşların da kullanıldığı görülür. Örneğin Mersin'de yılan sokması durumunda uygulanan geleneksel bir yöntemde, çocuğun tüm vücudu yoğurtla sarılır. Ardından yılanın soktuğu bölgenin üzerine güneşte ısıtılmış sıcak taşlar yerleştirilir (Çetinel, 2019: 110). Bu uygulama, yoğurdun yatıştırıcı özelliğiyle tedavi sürecini hızlandırmayı amaçlar. Ayrıca sıcak taşların lokal ısı etkisiyle de kan dolaşımının hızlanması ve vücudun toksinleri atması hedeflenir.

Artvin'de ise yılan sokmalarına karşı “huto taşı” adı verilen özel taşlar kullanılır. Yedi adetten oluşan bu taşların mayıs ayının yedisinde gökten düştüğüne inanılır. Bir taşın huto taşı olup olmadığını anlamak için taş suda yıkanır ve bu suyla süt mayalanır. Eğer süt yoğurt haline gelirse taşın gerçek bir huto taşı olduğu kabul edilir. Yılan zehirlenmelerinde, bu taşın yıkandığı su süzülerek ısırılan bölgeye sürülür (Aktaş Küçükay, 2019: 79). Bu uygulama, taşların mucizevi güçlere sahip olduğuna dair derin bir inancı yansıtır. Huto taşının mayalama özelliği, onun şifalı gücünün bir kanıtı olarak görülür. Yılan zehirlenmelerinde kullanılan bu yöntem, taşın suya geçirdiği etkinin zehri nötralize edeceğine dair bir beklentiyle uygulanır. Bu tür ritüelistik uygulamalar, Anadolu halk hekimliğinde doğaüstü inanışlarla pratik tedavi yöntemlerinin nasıl iç içe geçtiğini gösteren örneklerdir. Ancak yılan sokmaları gibi hayati tehlike arz eden durumlarda bu geleneksel yöntemlerin modern tıbbi müdahalelerin yerine geçemeyeceği unutulmamalıdır.

2.46. YILANCİK

Yılancık hastalığı, tıbbi literatürde “erizipel” olarak bilinen deride ağrı, kızarıklık, şişlik ve ısı artışı gibi belirtilerle kendini gösteren bir deri enfeksiyonudur. En sık bacaklarda görülen bu hastalık, özellikle kış sonu ile bahar başlangıcına denk gelen yılanların uyanma döneminde görülür. Sancı sürekli yer değiştirdiği için halk arasında yılancık olarak adlandırılır. Ayrıca yılan öldüren kişilerin bu hastalığa yakalandıklarına dair yaygın bir

inaniş da bulunmaktadır (Bulut, 2018: 51). Yılcık hastalığının tedavisi, halk arasında “yılcık ocağı” adı verilen ocaklılar tarafından yapılmaktadır. Bu ocaklılar, bölgelere göre “yılcık kesen”, “yılcık sıkan”, “yılcıklı”, “çentici” veya “bıçakçı” gibi farklı isimlerle anılır (Acar, 2017: 70). Tedavi sürecinde ocaklılar bıçak, bozuk para, soğan, iğne ya da yılcık taşları gibi çeşitli araçlar kullanarak geleneksel yöntemler uygulatır.

Yılcık taşı, yılcık hastalığının teşhis ve tedavisinde önemli bir rol oynayan geleneksel bir malzemedir. Ocaklılar, bu taşların Mekke’den getirildiğini belirterek “Mekke taşı” olarak da adlandırır. Halk inanişına göre yılcık taşlarının canlı olduğu kabul edilir. Bu yüzden un, ekmek kırıntısı veya talaş dolu kaplarda muhafaza edilir. Ayrıca bu taşların dişi-erkek olarak ayrıldığı ve çoğalabildiği yönünde bir inaniş da mevcuttur. Ceviz büyüklüğündeki yılcık taşlarının bir yüzü düz, diğer yüzü yuvarlaktır. Düz tarafında bulunan spiral desen, yılanı andıran bir görünüm sağlar. Yılcık taşları, hastanın ağırlı bölgesine yapıştırılarak teşhis ve tedavi amacıyla kullanılır (Özkan, 2012: 76; Alptekin ve Alptekin, 2017: 63).



Resim 2.16. Un içerisinde muhafaza edilen yılcık taşları.

Karaman’da yılcık tedavisinde kullanılan yılcık taşları, bu geleneksel uygulamanın örneklerinden birini oluşturur. Kâbe’den geldiğine inanılan bu taşlar, saman veya ekmek kırıntıları arasında saklanır. Halk inanişına göre canlı kabul edilen bu taşların üreyebildiği ve uzun süre yaşayabildiği düşünülür. Tedavi sırasında ocaklı, taşları hastanın ağırlı bölgesine yerleştirir. Eğer bölgede yılcık yeli varsa taşlar o noktaya yapışır, yoksa düşer. Bu yöntemle taşların hastalığı çekip aldığına inanılır (Arslan, 2020: 134-135). Bu uygulama, eski Türk kültüründeki yer-su iyeleri inancının izlerini taşıyan sembolik bir uygulamadır. Eski Türk inanç sisteminde dağların, taşların ve ağaçların bir ruhu olduğu kabul edilir. Bu bağlamda yılcık taşlarının canlı olarak nitelendirilmesi ve hatta üreyebildiklerine dair inaniş, bu kadim düşünce yapısının günümüze uzanan bir

yansımasıdır. Taşların Kâbe'den geldiğinin belirtilmesi ise taşlara kutsal bir kimlik kazandırır. Bu sayede tedaviye manevi bir boyut eklenerek iyileşme süreci desteklenir. Tedavi sürecindeki ritüeller ise taşların, hastalığın teşhis ve tedavisinde aktif olarak kullanıldığını gösterir. Taşların ağırlı bölgeye yapışıp yapışmaması, hastalığın varlığını test etme yöntemi olarak görülür. Ayrıca taşların hastalığı emdiği inancı Türk kültüründeki, hastalıkların veya kötü enerjilerin bir nesneye göçürülmesi temasıyla paralellik gösterir.

Antalya'da yapılan yılancık tedavisi ise cinsiyete özgü ritüeller içerir. Tedavide erkek ve dişi yılancık taşları ağırlı bölgeye yapıştırılır. Hangi taşın vücutta kaldığına bağlı olarak, taş tülbentle sarılır. Kıyma işlemi sırasında kadın hastalara “*El benim elim değil, kayın validemin eli*”, erkek hastalara ise “*El benim elim değil, Kazım Ağa'nın eli*” denir. Hasta önce sol, sonra sırtüstü ve en son sağ tarafına yatırılarak dualar eşliğinde yılancık bıçağıyla kıyma işlemi uygulanır. Ardından hastaya su içirilir. Bardakta kalan su ise hastanın üzerine serpilir. Tedavi sonrasında hastaya, bir hafta boyunca çiğ soğan, sarımsak, nohut, bulgur, kuru fasulye, et, yumurta ve bal yememesi söylenir. Balık ve koyun etinden ise kırk gün uzak durması tavsiye edilir. Kıyma işleminin etkisini artırmak için bir sonraki haftaya kadar ocağa gidilerek üçleme yapılması gerekir. Tedavi tamamlandığında hasta, ocağa aralık bırakır (Kasapoğlu, 2020: 127-128). Bu uygulama, Antalya yöresindeki yılancık tedavisinin cinsiyet, beslenme ve ritüel disipliniyle şekillendiğini gösterir. Yılancık taşlarının kullanımı ise bu tedavi sürecinin en dikkat çekici unsurlarından biridir. Erkek ve dişi taşların ayrımı, Türk kültüründeki denge ve uyum inancından kaynaklanır. Bu inanışa göre her şeyin bir zıddı ve tamamlayıcısı olduğunu düşünülür. Hastalıkların, bu denge ve uyumun bozulmasından kaynaklandığına inanılır. Yılancık tedavisinde kullanılan dişi ve erkek yılancık taşı ayrımı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu ayrım tıpkı bitkilerde, hayvanlarda ya da bazı doğa unsurlarında olduğu gibi, taşlara da karşıtlık ve tamamlayıcılık yükleme düşüncesinden kaynaklanır. Farklı nitelikteki taşların bir arada kullanılması, bedensel ve ruhsal uyumu yeniden kurarak şifa sağlamayı amaçlar. Taşların ağırlı bölgeye yapışması, hastalığın taşa geçtiği inancına dayanır. Taşların un içinde saklanması ve canlı kabul edilmesi, animist kökenli inançlarla bağlantılıdır. Ayrıca taşların Mekke'den getirildiğine dair inanış, tedaviye kutsal bir kimlik kazandırarak hastanın iyileşme sürecine olan inancını güçlendirir. Bu bağlamda yılancık taşları, kültürel bellekteki derin anlamlarıyla birlikte şifa sürecinin merkezinde yer alır.

Kütahya'da ise yılancık tedavisinde ocaklı, elindeki yılancık taşlarını hastanın ağırlı bölgesine tükürüğü ile yapıştırır. Bu sırada üç İhlâs ve bir Fatıha suresi okur. Taşların

kendiliğinden düşmesiyle birlikte yilancık hastalığının geçeceğine inanılır (Baysan, 2016: 231). Kütahya'daki bu uygulamada tükürük, şifa verici bir unsur olarak kullanılır. Aynı zamanda taşların yapışmasını kolaylaştırır. Taşların kendiliğinden düşmesi ise animist kökenli canlı taş inancıyla bağlantılıdır. Hastalığın taş tarafından emildiği düşünülür. İhlâs ve Fatiha surelerinin okunması, tedaviye İslamî bir boyut katar. Bu durum, Anadolu'da İslamiyet'in kabulüyle birlikte eski inançların nasıl dönüşerek yaşamaya devam ettiğini gösterir.

Kütahya'daki farklı bir uygulamada ocaklı, yilancık tedavisine başlamadan önce abdest alarak şu duayı okur: *“Niyet ettim niyet eyledim Allah rızası için / Ayşe Fatma Anamızın eli / Merkez Efendinin izni ile / Ayşe kızı Emine kuluna girmiş nazardan ise / Akkurt ilinden ise / Kızılçık yelinden ise / Yilancık ilinden ise / Korku ile girmiş ise / Bilip bilmediğim her ne sebeple olmuş ise / Bismillahi şafi, bismillahi şafi, / Bismillahi kâfi, bismillahi ellezi.”*. Ardından yilancık taşlarının her birine İhlas, Fatiha, Felak ve Nas surelerini okuyarak hastanın ağrılı bölgelerine yerleştirir. Taşlar düşene kadar bekler ve tedavi sonunda hastanın ağrılı bölgelerini sıvazlar (Baysan, 2016: 231-232). Bu uygulama, Anadolu halk hekimliğinin dinî ve kültürel unsurlarını bir arada barındıran bir ritüeldir. Okunan dua ve sureler, tedaviye İslamî bir kimlik kazandırır. Ayrıca ocaklının abdest alması ve belirli bir niyetle işe başlaması, bu pratiğin bir tür kutsal görev olarak görüldüğünü gösterir. *“Bismillahi şafi”* (Şifa veren Allah'ın adıyla) gibi ifadeler, manevi bir şifa arayışını yansıtır. *“Akkurt ilinden”* gibi tabirler eski Türk kültüründeki doğaüstü varlıklara atıfta bulunur. Taşların düşmesiyle hastalığın çekildiği inancı ise Türk halk kültüründeki “hastalığın nesneye göçürülmesi” temasını tekrar eder. Tedavi sonundaki sıvazlama hareketi de hastalığın geçeceğine dair bir güven duygusu yaratır.



Resim 2.17. Yilancık ocağında, yilancık taşlarıyla yapılan bir tedavi (Baysan, 2017: 1875).

Adıyaman'da ise yilancık tedavisi uygulayan ocaklı, Mekke'den getirilen yuvarlak yilancık taşlarını hastanın vücudunda gezdirir. Bu sayede, hastalığın yilancık taşlarından kaçarak vücuttan çıktığına inanılır (Çifçi, 2019: 207). Adıyaman'daki bu yöntem, diğer bölgelerdeki pratiklerle benzerlik gösterse de hastalığın kaçarak vücuttan uzaklaştığı

düşüncesi bakımından bazı farklılıklar barındırır. Bu durum Türk halk hekimliğinin dinamik yapısını yansıtır. Hastalığın bir varlık gibi algılanarak taşlarla kovulması, animist kökenli inançlarla bağlantılıdır.

Ankara’da yilancık tedavisi uygulayan ocaklılar, hastalığın tedavisinde iki farklı yöntem kullanır. İlk olarak, ocaklı yilancık taşının altını dilinin ucuna değdirerek hastanın ağrılı bölgesine tutar. Eğer taşlar yapışorsa, bu durum sulu yilancık olarak adlandırılır. Sulu yilancık tedavisinde ocaklı, taşları bastırarak yedi İhlas suresi okur. Taşların yapışmaması halinde ise kuru yilancık teşhisi konulur. Bu durumda ocaklı, bildiği duaları okuyarak hastanın ağrılı bölgesini sıvazlar (Özkan, 2012: 99-100). Taşların yapışıp yapışmamasına göre hastalığın türünün belirlenmesi, halk hekimliğindeki gözlem ve deneyime dayalı teşhis yöntemlerini yansıtır. Sulu ve kuru yilancık ayrımı, hastalığın farklı formlarına göre özelleştirilmiş tedavi pratikleri geliştirildiğini gösterir.

Aksaray’da da yilancık taşlarının kullanıldığı benzer bir pratik karşımıza çıkar. Yilancık tedavisi uygulayan ocaklı, tedaviye başlamadan önce hastayı yanına oturtturarak üç İhlas ve bir Fatiha suresi okur. Ardından, un içinde muhafaza ettiği yilancık taşlarından birini alarak hastanın alnında gezdirir. Taşın, ağrının yoğun olduğu bölgeye yapışarak orada kalması beklenir. Tedavi sürecinde taşların kendiliğinden düşmesiyle birlikte hastanın ağrılarından kurtulacağına inanılır (Akpınar, 2020: 177). Aksaray’daki bu pratik, diğer bölgelerdeki yilancık tedavileriyle benzerlik göstermekle birlikte, un kullanımı ve taşların alnında gezdirilmesi gibi kendine özgü detaylarla farklılaşır. Taşların un içinde saklanması, halk inanışında taşların canlı kabul edilmesiyle ilişkilidir. Un, taşların korunması ve beslenmesi için bir araç olarak görülür. Taşların ağrılı bölgeye yapışması ve zamanla düşmesi, hastalığın taşlar tarafından emildiği inanışını yansıtır. Bu durum, Türk kültüründeki hastalığın nesneye göçürülmesi temasıyla örtüşür.

Mersin’deki yilancık tedavisi uygulaması ise farklı bir ritüel düzeni içerir. Sürekli ağrısı olan ve kendini kırgın hisseden hastalar için ocaklıya başvurulur. Hacdən gelen üç kişinin adı üç ayrı taşa yazılır. Ardından bu taşlar ağrılı bölgeye yapıştırılır. Belli bir süre sonra düşmeyen taşın üzerine, sahibi tarafından yedi defa Felak veya Nas suresi okunarak yilancık kıyılır (Çağlar, 2017: 222-223). Bu uygulamada hacı adlarının taşlara yazılması, tedaviye manevi bir boyut kazandırır. Taşların yapışması ve dualarla kıyılması, hastalığın somut bir nesneye göçürülerek bertaraf edildiği düşüncesine dayanır.

Aydın ve Çanakkale yörelerindeki yılancık hastalığının tedavisinde de benzer yöntemler izlenmektedir. Her iki bölgede de yılancık taşları, ağrılı bölgelere kendiliğinden yapışarak şifa sürecini başlatır. Taşların hastalıklı bölgeye yapışmasıyla birlikte, ağrı ve sızının taş tarafından emildiğine inanılır (Ülger, 2012: 77; Meriç, 2019: 112). Her iki yörede de yılancık taşlarının kullanımı, hastalığın somut bir nesneye aktarılarak bertaraf edildiği inanişına dayanır. Bu benzerlik, Anadolu halk hekimliğindeki ortak kültürel kodları gösterir.

Anadolu halk hekimliğinde yılancık tedavisi için kullanılan taşlar, kültürel ve dinî inançların iç içe geçtiği şifa pratiklerinin önemli bir parçasıdır. Yılancık taşlarının canlı kabul edilmesi, dişi-erkek ayrımı, un içinde saklanması, Mekke'den getirilmesi ve hastalığı emdiğine dair inanişlar, animist ve İslamî unsurların harmanlandığı bir şifa anlayışını yansıtmaktadır. Bu uygulamalar, çeşitli bölgelerde benzer temalar etrafında şekillenmiştir. Taşların hastalığı emdiği veya kovduğu inanişi, Türk halk kültüründeki hastalıkların nesneye göçürülmesi temasıyla örtüşmektedir. Bu bağlamda yılancık taşları, Anadolu insanının doğayla kurduğu ilişkiyi, kutsala olan bağlılığını ve şifa arayışındaki yaratıcılığını yansıtan önemli kültürel miras öğeleridir.

BÖLÜM III

3. ÇEŞİTLİ UYGULAMALARDA VE GELENEKLERDE TAŞ

3.1. SEMPATİK BÜYÜLERDE TAŞ

Büyü, belirli pratik hedeflere ulaşmak için yapılan, gelenekselleşmiş eylemler bütünüdür. İnsanın bilgisinin ve rasyonel tekniklerinin yetersiz kaldığı, şansın ve belirsizliğin devreye girdiği noktalarda, doğaüstü güçleri kullanarak sonucu etkileme çabasıdır (Malinowski, 1990: 22). Sedat Veyis Örnek, büyü pratiklerini işlev ve metotlarına göre “sempatik büyü, ak büyü, kara büyü, aktif büyü ve pasif büyü” olmak üzere beş kategoride sınıflandırmıştır (1966: 34). Bunlardan birisi olan sempatik büyüler, halkbilimde sıkça rastlanan ve “benzer benzeri doğurur” veya “temas yoluyla etki” ilkelerine dayanan uygulamalardır (Örnek, 1966: 34). Bu büyü türleri, bireylerin doğrudan müdahale etmedikleri olayları semboller, nesneler veya eylemler aracılığıyla etkilemelerine olanak tanır. Edward B. Tylor ve James Frazer gibi erken dönem antropologlar, sempatik büyüleri özellikle insan ile doğa arasındaki metaforik ilişki üzerinden açıklamış ve bu tür uygulamaların toplumsal, psikolojik ve ritüel işlevlerini vurgulamışlardır. Sempatik büyülerin temel özelliği, doğrudan fiziksel güç kullanmak yerine sembolik ya da mecazi yöntemlerle sonuç elde etmeye çalışmalarıdır (Frazer, 2004: 12-13). Bu nedenle halk kültüründe nesneler, figürler veya doğal unsurlar aracılığıyla gerçekleştirilen ritüeller büyük bir çeşitlilik gösterir.

Anadolu halk inanışlarında taşlar, sempatik büyülerin uygulanmasında oldukça önemli bir rol oynar. Taşlar fiziksel ve sembolik işlevleri nedeniyle büyüsel etkiler yaratmak için tercih edilen araçlar arasında yer alır. Çeşitli büyü türlerinde taşların kullanımı, onların dayanıklılığı, doğal formu ve insan yaşamıyla ilişkili kültürel anlamlarından kaynaklanır. Bu bağlamda taşlar, benzeme (taklit), temas (bulaşma) ve tersine çevirme büyülerinde aracılık işlevi görerek, büyüünün hedefi üzerinde doğrudan veya dolaylı etki sağlamak amacıyla ritüellerde yer alır. Bu bağlamda, çalışmanın birinci bölümünde yer verilen halk inanış ve uygulamaları burada sempatik büyüler özelinde değerlendirilmiştir.

3.1.1. Benzeme (Taklit) Büyüsü

Benzeme (taklit) büyüü, sempatik büyüünün iki temel türünden biri olarak, “benzer benzeri doğurur” ilkesine dayanır (Örnek, 1966: 35). Bu tür büyülerde amaç, arzulanan bir olayın veya durumun sembolik bir temsille taklit edilmesi yoluyla gerçeğe dönüştürülmesidir. Dolayısıyla nesneler, eylemler ya da semboller aracılığıyla doğadaki

süreçler yeniden canlandırılarak doğrudan bir etki yaratılacağına inanılır (Frazer, 2004: 10-13). Anadolu halk kültüründe bu inanç, özellikle doğum, bereket, sağlık, kismet ve yağmur gibi yaşam döngüsünü ilgilendiren alanlarda güçlü biçimde kendini gösterir. Benzeme büyüünde kullanılan nesnelerden biri olan taş, doğanın kalıcılığını ve insan yaşamındaki sürekliliği temsil eden sembolik bir araçtır. Taşın biçimi, rengi veya sertliği, çoğu zaman arzulanan sonucun fiziksel bir yansıması olarak seçilir. Bu nedenle taş, insanın niyetini somutlaştırdığı bir aktarım aracı işlevi görür. Anadolu’da özellikle çocuk sahibi olma, doğumun kolaylaşması, sütün artması ya da bereketin çoğalması gibi dileklerde taşın bu simgesel gücünden yararlanıldığı görülür. Nitekim aşağıda yer alan örneklerde de taşın doğurganlık ve bereketle ilişkilendirilerek beşik, bebek ya da rahim gibi figürlerle birleştirildiği; böylece benzeme (taklit) büyüünün halk inanışları içindeki işlevsel ve sembolik derinliğinin somut örneklerle yaşatıldığı dikkat çeker.

Çocuk sahibi olmak için yapılan pratiklerde benzeme (taklit) büyüü mantığı taşıyan uygulamaları görmek mümkündür. Anadolu’da çocuk sahibi olmak isteyenlerin yaygın olarak başvurduğu yöntemlerden biri, kutsal kabul edilen mekânlarda taşlarla sembolik bebek veya beşik figürleri oluşturmaktır. Örneğin Mersin’in Silifke ilçesinde çocuk isteyen kadınlar, Hürüler Tepesi’ne çıkarak buradan topladıkları küçük taşlarla yatırın kenarına bebek veya beşik şekilleri oluştururlar (Ağcalar, 2009: 40). Benzer şekilde Elazığ Harput’ta da Beşik Baba Türbesi’nin camlarına taşlarla hazırlanmış bebek ve beşik sembolleri bırakılır (Kıyak, 2010: 74). Gerçekleştirilen bu ritüellerde taş, doğurganlık arzusunun somutlaştırıldığı bir sembol olarak işlev görür. Nitekim benzer benzeri yaratır ilkesi kapsamında somut nesneler aracılığıyla soyut arzuların temsili, Anadolu coğrafyasında sık görülen bir pratiktir.

Benzer bir uygulama İzmir’in Tire ilçesinde Hıdırellez kutlamaları öncesinde görülmektedir. Çocuk sahibi olmak isteyen çiftler, bereketin ve yeniden doğuşun simgesi sayılan gül ağacının altında, taşları belirli bir düzen içinde dizerek beşik formu oluştururlar (Aydınoglu, 2005: 127). Bu ritüelin gül ağacının altında gerçekleşmesi, Anadolu kültüründe bitkinin sahip olduğu tazelenme ve üreme çağrışımlarıyla doğrudan ilişkilidir. Gül ağacının altına beşiği temsilen bırakılan taş ise çocuğun sağlıklı olması arzusunu yansıtır. Nitekim taşın sert ve dayanıklı yapısı, doğacak çocuğun sağlam olması için bir metafor olarak kullanılır.

Van yöresinde görülen uygulama ise ritüelin dinamik bir eyleme dönüşmesi bakımından dikkat çekicidir. Burada kutsal mekânlarda sabit olarak bulunan taş beşikler,

anne olmak isteyen kadınlar tarafından sallanır. Beşiğin devrilmemesi dileğin kabul edileceğine dair somut bir işaret olarak yorumlanır (Şevli, 2023: 89). Tokat'taki Melikgazi Türbesi'nde bulunan taş beşik de benzer amaçlarla kullanılır (Engin, 2019: 22). Taş beşiğin sallanması, dileğin gerçeğe dönüştüğü sahneyi yansıtan bir sembolizm içermektedir.

Ağaç dallarına ya da türbe parmaklıklarına bağlanan bez parçalarının içerisine, bebeği temsilen taş koyulması da yaygın bir gelenektir. Örneğin Siirt'in Taşlı köyündeki Muhammet Ali Türbesi'nde, çocuk isteyen kadınların türbe yakınındaki ağaca bezden bir beşik asarak içine taş yerleştirmesi bu bağlamda dikkat çekicidir (Çara, 2022: 65). Aynı ildeki Şeyh'et Zeynep Türbesi'nde de benzer şekilde, ağaca bağlanan bez beşiklerin içine bebek niyetine taş konulması, bu geleneğin bölgedeki kültürel derinliğini ortaya koyar (Akın, 2022: 347). Muğla'daki Arap Baba Türbesi'nde ise ağaç dallarına salıncak yapılır ve içerisine bebek elbiseleri giydirilen bir taş koyulur (Büyükokutan, 2005: 329). İzmir'in Kemalpaşa ilçesindeki Davut Dede Türbesi'nde ise türbe parmaklıklarına bezden beşikler asılarak içlerine taş yerleştirilir (Güzey, 2020: 163). Bu pratiklerin türbe gibi kutsal mekânların çevresinde yapılması, insanın doğum arzusu için kutsal bir aracı olarak kullandığını gösterir. Bu mekânlarda beşiğin ağaç dallarına asılması, niyetin kutsal enerji kaynaklarına iletilmesini sağlar. Nitekim hayat ağacı mitiyle bağlantılı olarak düşünülen ağaç, kökten dallara uzanan yaşam enerjisini taşa aktarır. Bebeği temsilen kullanılan bu taş vesilesiyle de dileğin gerçekleşeceğine inanılır. Bebeği temsilen kullanılan taş, aynı zamanda arzulanan çocuğun sağlam varlığını metaforik bir düzleme taşır. Taşın sağlam ve sert yapısı, doğacak çocuğun sağlıklı olmasıyla ilişkilendirilir.

Anadolu'da çocuk sahibi olmak isteyen kadınların delikli taşlar etrafında gerçekleştirdiği uygulamalar da dikkat çekicidir. Bu uygulamalarda delikli taşın, rahmi ve doğumu sembolize ettiği düşünülür. Kadının taşın deliğinden geçmesi veya kıyafetlerini bu delikten geçirmesi doğum anının sembolik bir taklidini yansıtır (Eliade, 2003: 229). Bu inanışın somut örneklerine Elazığ'da rastlanır. Elazığ'ın Altunuşağı köyündeki Kara Mağara mevkisinde bulunan delikli taşın altından geçen kadınların, çocuk sahibi olacağına inanılır (Kıyak, 2010: 189). Elazığ'ın Miyadun köyünde de benzer bir ritüelin uygulandığı bilinmektedir (Kabak, 2015: 640). Her iki örnekte de delikli taş kadının bedensel ve ruhsal arınmasını simgeleyen bir ritüel alanı olarak işlev görür. Çocuk sahibi olamayan kadınların kutsal kabul edilen bu taşların deliğinden geçirilmesi, rahmin açılmasına ve doğumun gerçekleşmesine dair mitolojik bir metaforu somutlaştırır. Bu sayede kısırlıktan doğurganlığa evrilen bir dönüşümün gerçekleştiğine inanılır.

Aksaray’ın Saratlı beldesinde ise çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, Şaban Dede Türbesi’nde bulunan bir oyuğa ellerini sokarak taş çıkarmaya çalışırlar. Oyuktan taş çıkarabilen kadınlar, çocuklarının olacağına inanır (Bekdemir, 2023: 50). Burada oyuğun dar yapısı, rahim metaforuyla ilişkilendirilebilir. Nitekim oyuktan çıkarılan taş, doğacak çocuğun rahimden çıkışının sembolik bir taklidini yansıtır. Taşın çıkarılması, kadının doğurganlık kapasitesinin ritüelistik aktivasyonu anlamı taşır. Başarılı bir şekilde taş çıkarma eylemi, aynı zamanda türbede medfun bulunan zatın rızasının da fiziksel kanıtı sayılır. Başarısızlık durumu ise kaderin henüz olgunlaşmadığı şeklinde yorumlanır.

Anadolu’da çocuk sahibi olma ritüelleri bağlamında, mezar taşlarının şekilsel özellikleriyle doğrudan bağlantılı pratikler de görülür. Manisa’nın Selendi ilçesindeki Nurullah Efendi Mezarı’nda bulunan ve bebek formunu andıran taş, bu bağlamda dikkat çekici bir örnektir. Çocuk arzusu taşıyan kadınlar, mezarın başında yer alan bu taşı kuşakla sırtlarına bağlayarak “*Böyle bebek istiyorum.*” niyazıyla mezar etrafında üç kez döner. Doğum gerçekleştiğinde ise çocuk, yedi yıl boyunca her sene bu taşı öpmek üzere mezara getirilir (Acar, 2018: 21). Bu uygulamada taşın bebek formu, somutlaştırılmış bir arzu nesnesi olarak işlev görür. Aynı zamanda taşın sert yapısı, doğacak çocuğun da sağlıklı olması için bir metafor olarak algılanır. Bu taşı sırta bağlama eylemi, bebeğin kundaklanarak sırta taşınmasını andırarak dileğin gerçeğe dönüştüğü bir sahneyi yansıtır.

Van’da yapılan bir uygulama ise hamamdaki göbek taşının kullanımı bakımından dikkat çeker. Van’da çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, yanlarında getirdikleri yumurtayı hamamdaki göbek taşına koyarak üzerine otururlar. Daha sonra bu yumurtayı havanda döverek aç karna içerler (Yergin, 2021: 28). Bu uygulamada, çocuk isteyen kadınlar göbek taşını doğurganlığın sembolü olarak kullanır. Taşın yuvarlak ve ısı tutan yapısı rahmi andırdığı için üzerine oturulur. Taşın sıcaklığı ve formunun, bedenle enerji alışverişi yaptığına inanılır. Kadınlar, yanlarında getirdikleri yumurtayı bu taşın üzerine koyarak dilek tutar. Yumurta, burada kuluçkaya yatırılmış bir yaşam potansiyeli metaforudur. Yumurta, yaşamın başlangıcını temsil eden bir nesne olarak taşla temas ettirilir. Sonrasında, yumurta kabuğu havanda dövülür. Bu işlem, kabuğun kırılarak içindeki yaşam gücünün serbest kaldığı şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda yapılan pratiğin bir benzetme (taklit) büyüsü mantığı taşıdığı görülür.

Doğum sırasında yapılan birtakım pratiklerde de benzeme (taklit) büyüsüne başvurulduğu görülür. Örneğin Artvin’de kadının kolay doğum yapması için ocağın üzerinden taş düşürülür (Kumartaşlıoğlu, 2012: 331). Bu uygulamada taşın düşürülmesi,

benzetme büyüğü ilkesiyle uyumlu şekilde, taşın düşüş hareketinin bedensel bir açılmayı tetikleyeceği inanişını temsil eder. Taşın düşüşü, doğum kanalındaki tıkanıklığın fiziksel bir eylemle aşılabacağı metaforunu taşır. Taşın yere değmesi, sürecin sonlanma anına dair sembolik bir öngörü sunar. Bunun yanında ocağın kültürel anlamı, aile birliğı ve sürekliliğın merkezi olmasıyla ilişkilidir. Ocağın fiziksel bütünlüğünün geçici olarak bozulması, doğumun tamamlanmasıyla yeniden inşa edilecek bir düzeni kurgular.

Afyonkarahisar'ın Sultandağı ilçesinde doğum sırasındaki sancı az olsun diye kadının başının üzerinde iki taş birbirine vurularak kırılır (Topal, 2020: 153). İki taşın birbirine vurularak kırılması, doğum kanalının açılma sürecini tetikleyeceği inanişına dayanır. Taşın kullanılması, dayanıklılık ve direnç imgesiyle ilişkilidir. Kırılma anı, maddenin sertliğinin aşılabılır olduğunu göstererek, kadına psikolojik bir motivasyon sağlar. Taşların çarpışma anındaki kırılması, benzetme büyüğü ilkesiyle uyumlu şekilde, dışarıdaki fiziksel değışimin içerideki bedensel değışimi yönlendireceğı varsayımını taşır. İki taş, anne ile çocuk veya engel ile çözüm gibi karşıtlıkların bir arada varoluşunu temsil eder. Kırılma eylemi, çatışmanın sonlanarak yeni bir bütünlüğün ortaya çıkışını (doğum) simgeler.

Yeni doğum yapmış kadının sütünün arttırılması için yapılan pratiklerde de benzeme (taklit) büyüğüne başvurulduğu görülür. Anadolu'da emzirme dönemindeki annenin sütünün arttırılması, doğal nesnelerin sembolik gücüne dayanan bir dizi inanişla şekillenir. Sütün azalması veya kesilmesi, bedenin kutsal işlevindeki bir aksama olarak görülür. Bu durum, annenin toplumsal rolünü ve çocuğun yaşam hakkını tehdit etmektedir. Bu durumun önüne geçmek için pratiklerde “süt taşı” adı verilen ve rengi sayesinde sütü andıran beyaz taş kullanımı öne çıkar. Mersin'de (Bali, 2015: 194, 418), incir ağacına taş atma, süt taşı takma ve yastık altına taş koyma gibi uygulamalar, bitki ve taşların üretkenlikle ilişkilendirilen enerjisini kullanır. İncir ağacı, antik dönemden beri bereket sembolü olarak bilinir. Taş atma eylemi, ağacın verimliliğini annenin bedenine aktarma mantığı taşır. Beyaz süt taşı ise rengiyle saflığı ve sütün beyazlığını taklit ederek bir benzetme büyüğü işlevi görür. Gaziantep'te (Avcı, 2015: 254), beyaz süt taşının boyuna takılması da benzer şekilde taşın rengiyle sütün beyazlığını taklit etme amacı taşır. Artvin'de (Saltaş Korkmaz, 2024: 163; Çelikarslan, 2018: 243), süt taşının annenin eteğine veya kıyafetine asılması, taşın bedenle temasını artırarak etki gücünü pekiştirir. Burada taş, statik bir nesne olmaktan çok, aktif bir enerji kaynağı gibi ele alınır.

Çocuğun ilk dişini çıkardığında yapılan uygulamalarda da benzeme (taklit) büyüğü pratiklerine rastlanır. Anadolu halk kültüründe çocuğun ilk dişinin çıkması, büyüme

sürecinin kritik bir eşiği olarak kabul edilir. Bu dönemde gerçekleştirilen ritüeller, dış sağlığının korunması, gelecekteki fiziksel dayanıklılık ve doğal unsurlarla bağ kurma amacını taşır. İlk dişin düşmesi veya çıkması, bedensel bir değişimden öte, çocuğun toplumsal varlığının pekiştirildiği ve kolektif korumanın devreye sokulduğu bir an olarak görülür. Bu pratiklerde taş, bitki ve hayvan imgeleri, dayanıklılık ve sağlık sembolleri olarak kullanılır. Mersin’de (Bali, 2015: 218), düşen ilk dişin beyaz bir beze sarılarak kutsal bir taşın altına gömülmesi, eski Türk kültüründeki yer-su iyelerine sunulan kansız kurbanları anımsatır. Bu bağlamda çocuğun ilk dişinin, kutsalın himayesine emanet edildiği düşünülür. Yapılan uygulama sırasında söylenen “*Ak koyun dişi gibi ak bit, köpek dişi gibi sık bit, köklü taş gibi köklü bit.*” sözüyle hayvanların güçlü diş yapısı taklit edilirken, taşın sertliğinin vurgulanmasıyla çocuğun yeni dişinin sağlam ve kalıcı olması için dilekte bulunulur.

Anadolu halk kültüründe çocuğun yürümesinin gecikmesi durumunda da benzeme (taklit) büyüsüne başvurulur. Bu durumda taş, demir ve delikli kaya gibi unsurlar, dayanıklılık, koruma ve dönüşüm sembolleri olarak kullanılarak çocuğun fiziksel ve ruhsal açıdan güçlendirilmesi hedeflenir. Giresun’daki uygulamada (Avcıoğlu, 2022: 228), büyük bir taşa at nalı çakılıp çocuğun bu taş etrafında üç kez döndürülmesi, demirin koruyucu gücü ile taşın sabitliğinin birleşimine dayanır. At nalı, şans ve kötülüklerden korunma sembolü olarak ritüel pratiklerde sıklıkla kullanılır. Taşın etrafında üç tur atılması, kutsal sayıların tamamlayıcı etkisini ve döngüsel hareketle enerjinin aktarımını sağlar. Bu ritüel, çocuğun taş kadar sağlam basması dileğini fiziksel bir eyleme dönüştürür. Isparta Eğirdir’de (Arslan, 2022: 57), yürümesi geciken çocuğu delikli taştan geçirme pratiği, arınma ve yeniden doğuş temasını öne çıkarır. Delikli taşlar, Anadolu’da kült taşları olarak bilinir ve delik şifa veya koruma amaçlı kullanılır. Çocuğun delikten geçirilmesi, metafizik engellerin fiziksel bir nesneyle temizlenmesi mantığına dayanır. Bu eylem, bedenın dar bir aralıktan geçirilerek sıkıntılarının sıyrılması ve yeni bir başlangıç yapılması olarak yorumlanır. Bu bağlamda doğum anının sembolik bir taklidini yansıttığı söylenebilir.

Anadolu’nun farklı yörelerinde taşların kullanımı üzerinden şekillenen kısmet açma ritüellerinde de benzeme (taklit) büyüsü mantığına dayanan pratikler vardır. Kars’ın Sarıkamış ilçesinde, birbirini seven ancak kavuşamayan iki genç, aynı anda bir dereye taş atarak evleneceklerine inanır (Saltaş Korkmaz, 2024: 85). Bu ritüel, taşın suyla buluşmasının birleşmeyi simgelediği kolektif bir inanışa dayanır. Ordu’da gerçekleştirilen bir başka ritüelde, taşın üzerine sevilen kişinin ismi yazılarak sobaya atılır. Taşın ateşte harlandığı her

gün, karşı tarafın sevgisinin artacağına inanılır (Engin, 2019: 51). Bu uygulama, ateşin dönüştürücü gücü ile taşın dayanıklılığını birleştiren bir taklit büyü niteliği taşır.

Kısmet açma ritüellerinde olduğu gibi kız isteme törenlerinde de taşın kullanıldığı benzeme (taklit) büyü niteliği taşıyan farklı uygulamalar vardır. Kız isteme törenlerinde taşın kullanımı, toplumsal inanışların ve evlilik sürecine dair beklentilerin somut bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Taş, sağlamlığı ve kalıcılığıyla evlilik bağının güçlü olması arzusunu simgeler. Farklı yörelerde çeşitli anlamlar kazanarak ritüellerin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Eskişehir’de kız istemeye gidenler, “*İp gibi dilleri bağlansın, taş kesilsin de kızı vermeyiz demesinler.*” diyerek yanlarında ip ve taş götürürler. İpi düğümleyip taşı da fark ettirmeden kız evine bırakırlar. Bu uygulama sözün bağlayıcılığını ve evlilik sürecinin sağlam temeller üzerine kurulmasını simgeler (Bali, 2015: 242). Burada taş, niyetin ciddiyetini ve kesinliğini vurgulayan bir nesne olarak karşımıza çıkar. Adana’da ise kız istemeye gidenlerin ceplerine taş koymaları, kızın verileceğine dair bir inanışa dayanır (Şenesen, 2015: 217). İzmir’in Karaburun ilçesinde ise taş, evlilik sürecinin sağlamlığına dair bir metafor olarak kullanılır. Kız istemeye gidildiğinde “*Bu iş taş gibi olsun.*” denilerek kapıya ağır bir taş konulur. Bu taş, gelin baba evinden çıkana kadar kaldırılmaz, böylece evliliğin kalıcı ve sağlam olması temenni edilir (Ceylan, 2023: 97). Bu bağlamda uygulamanın, taşın sağlamlığına ve kalıcılığına atıfla bir benzeme (taklit) büyü mantığı taşıdığı söylenebilir.

Düğün törenlerinde yapılan uygulamalarda da benzeme (taklit) büyü pratiklerine rastlamak mümkündür. Adana yöresindeki düğün törenlerinde gelin, duvağı açıldıktan sonra topladığı taşları ocağın etrafına dökerse onun doğurgan olacağına inanılır (Şenesen, 2015: 238). Bu uygulamanın temelinde yatan mantık, taşın bereket ve süreklilikle olan sembolik bağıdır. Ocak, evin merkezi ve aile birliğinin sembolü olarak kabul edilir. Taşların buraya dökülmesi, gelinin yeni evinde kök salması ve soyunun devam etmesi arzusunu ifade eder. Bu bağlamda taşların dökülmesi, gelinin doğurgan olmasına atıfla bir benzeme (taklit) büyü niteliği taşır.

Anadolu’nun farklı yörelerinde ölüm ve defin öncesi süreçlerde de taşın kullanıldığı benzeme (taklit) büyü pratikleri görülür. Aksaray Saratlı’da ölen kişi hayattayken hasretlik çektiği birisi varsa suyun ısıtıldığı ocak taşları birleştirilir (Bekdemir, 2023: 234). Taşların fiziksel olarak birleştirilmesiyle, ölümle ayrılan ruhların da birleşeceği düşünülür. Bu uygulamada ocak taşlarının kullanılması dikkat çekicidir. Türk kültüründe ocak, evin

merkezi ve aile birliğinin sembolü olarak kabul edilir. Bu bağlamda ocak taşlarının birleştirilmesi kavuşma anını sembolik olarak taklit eder.

Anadolu’da yapılan yağmur dualarında da benzeme (taklit) büyüşü mantığı taşıyan pratiklere rastlanır. Örneğin Balıkesir’in Karesi ilçesindeki Ziyaretli Türbesi’nde bulunan “sarıklı taş”, kuraklık dönemlerinde benzeme (taklit) büyüşü çerçevesinde kullanılır. Yağmur yağması için sabah namazı vaktinde türbeden alınan sarık formundaki taş, köy çeşmesinde yıkanır (Yaman, 2023: 55). Taşın sarık formu, İslamî geleneğe ait bir sembol olarak evliya kültüyle bağlantılıdır. Taşın gerek sarık formu gerekse türbeden alınmış olması, taşa kutsal bir emanet niteliği yükleyerek ritüelin merkezine yerleştirir. Taşın çeşmeden akan suyla yıkanması ise yağmurun arındırıcı ve yenileyici gücüne atıfta bulunur. Bu bağlamda yağmur yağdığındaki taşların ıslanma anı taklit edilmiş olur.

Balıkesir’in Karabeyler Mahallesi’nde bulunan “yağmur duası taşı” da kurak dönemlerde, benzeme (taklit) büyüşü çerçevesinde kullanılır. Topluluk, şıfalı olarak nitelendirilen bir çeşmeden taşıdıkları suları bu kutsal taşın üzerine dökerek dualar eşliğinde yağmur talebinde bulunur (Yaman, 2023: 61). Bu ritüel, Türk kültüründeki suyun ve kayanın canlı bir varlık olarak algılandığı arkaik inanç katmanlarına işaret eder. Taşın üzerine şıfalı sudan dökme eylemi, İslam öncesi Türk inanç sisteminde Yer-su ruhlarına sunulan saçı geleneğinin dönuşmüş hâlidir. Aynı zamanda kayanın üzerine dökülen suyun, güneşin ısıyla buharlaşarak yağmura dönuşeceği düşüncesi de bu uygulamanın arka planını yansıtır.

Anadolu’nun bazı bölgelerinde yada taşının bir türevi olan “huto taşı”nın da benzeme (taklit) büyüşü mantığıyla kullanıldığı görülr. Artvin yöresinde yağmur yağdırmak için kadim bir pratik olarak kullanılan huto taşı, bu yönüyle yada taşı ile benzerlik gösterir. Bu taşın gökyüzünden düştüğüne inanılır ve doğaüstü bir güç taşıdığı kabul edilir. Tören sırasında huto taşı ya suya atılır ya da iki taş birbirine sürtölerek yağmur çağırısı yapılır. Topluluk, bu eylemlerin bulutları harekete geçirip yağmuru tetikleyeceğine inanır. Özellikle kurak geçen yaz aylarında köy halkı bir araya gelerek bu taşla birlikte dualar eder (Saltaş Korkmaz, 2024: 173). İnanışa göre taşın gökten gelmiş olması, onun tanrısal bir bağlantıya sahip olduğunu ve insanların duasını göğe ulaştırılabileceğini sembolize eder. Taşların birbirine vurulmasıyla çıkan ses de yıldırım sesini taklit eder.

Yağmur duası sırasında taşı havaya fırlatma gibi pratikler de yağmurun gökten düşme anını sembolik olarak taklit eder. Örneğin Elazığ’ın Baskil ilçesinde, ilkbaharın ilk

yağmuru sırasında ellerine bir taş alıp arkalarına doğru atan insanlar yağmurun bol olacağına inanırlar (Bali, 2015: 484). Bu uygulamada, yağmurun ilk damlalarıyla birlikte taşın geriye doğru fırlatılması, yağmurun gökten düştüğüne atıfla sembolik olarak kuraklığın uzaklaştırılması ve toprağın canlanmasına dair bir niyeti yansıtır. Artvin'in Yusufeli ilçesindeki uygulamada ise 40 ya da 99 taş dua okunarak elden ele dolaştırılır ve havaya atılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 160). Bu uygulamadaysa kırk veya doksan dokuz gibi sayıların seçimi, kültürel hafızada kutsal addedilen sayısal sembolizmle ilişkilidir. Nitekim kırk sayısı Anadolu'daki pek çok ritüelde karşılık bulurken, doksan dokuzun Allah'ın isimleriyle bağlantılandırılması muhtemeldir. Taşların elden ele dolaştırılması, toplumsal bütünlüğü ve duaların kolektif enerjisini temsil eder. Havaya fırlatma eylemi ise yağmurun gökten düşmesini temsilen sembolik olarak yapılır.

Anadolu'da bereketle ilişkilendirilen bazı uygulamaların da benzeme (taklit) büyüü mantığıyla işlediği görülür. Örneğin Adana'da meyve vermeyen ağaçların altına hamile bir kadının taş yerleştirmesi durumunda, ağacın meyve vereceğine inanılır (Şenesen, 2015: 457). Bu geleneksel uygulama, kadının doğurganlığı ile toprağın verimliliği arasında kurulan sembolik ilişkinin izlerini taşır. Burada taş, hamileliğin yaşam verici enerjisini taşıyan bir aracıya dönüşür. Taşın toprağa yerleştirilmesi, onu bir tür tohum gibi işlevselleştirir. Tıpkı rahimde büyüyen bebek gibi taşın da toprakta bereketi filizlendireceği düşünülür.

Kastamonu'da ise ilkbaharda gök gürlediği zaman ambar taşlanırsa o senenin bereketli olacağına inanılır (Delihasanoğlu, 2022: 102). Bu uygulama, gök gürültüsünün taşıdığına inanılan bereketi, ses ve eylem yoluyla taklit ederek sembolik olarak mahsulün saklandığı ambara yönlendirmek ve böylece o yılın bol ürünle geçmesini sağlamak amacıyla gerçekleştirilir.

Nazardan kurtulmak için yapılan kurşun dökme uygulamalarında da benzeme (taklit) büyüü mantığı taşıyan pratikler görülür. Gaziantep'te kurşun dökmek için hazırlanan kalburun içerisine ekmek, soğan kabuğu, kaya tuzu ve ayna gibi unsurların yanında taş da koyulur (Bozyiğit, 2011: 17). Bingöl'de de benzer şekilde içerisinde altın, yüzük, tarak ve taşın bulunduğu bir kalbur kullanılır (Durumlu, 2018: 20). Bu pratiklerde kalburun içerisine koyulan taşın, sertlik ve dayanıklılık gibi nitelikleri sayesinde nazarın etkisini hapsederek etkisiz kıldığı düşünülür. Aynı zamanda nazar değen kişinin taş gibi sağlam olması da amaçlanır. Bu bağlamda taşın sağlamlığı ile kişinin sağlığı arasında bir benzerlik ilişkisi kurulur.

Nazardan arınmak için benzeme (taklit) büyüüne başvurulmuş bir diğer uygulama Tarsus'ta görülür. Tarsus'ta nazardan kurtulmak için “taş kırma ocağı” olarak da bilinen sağıltıcıya gidilir. Sağıltıcı, evindeki ocak taşlarından kırk adet küçük parça kırar. İçinde su bulunan bir kaba önce bir kez Fatiha, ardından üç kez İhlâs suresi okuyarak bu taşları ikişerli şekilde atar. Taşların suya düşerken çıkardığı sesin varlığı, kişiye nazar değdiği bir kanıtı sayılır. Ritüelin devamında kaba, ocaktan alınan bir miktar kül eklenir ve hazırlanan bu karışımdan nazar değdiği düşünülen kişiye içirilir (Bali, 2015: 360). Bu uygulamada 40 taş kullanımı, kutsal sayı sembolizmiyle ilişkilidir. 40 sayısının hastalıkları sonlandırmayı ve arınmayı simgeleyen bir eşik olarak görülmesi, bu pratiğin temelini oluşturur. Ocak taşlarının kırılması ise nazarın kırılarak yok olmasını taklit eder. Ritüelin sonunda hastaya içerisinde kül ve taşların bulunduğu sudan içilmesi, bedeni içten arındırarak şifa sağlama amacı taşır.

Anadolu'daki dilek dileme uygulamalarında da benzeme (taklit) büyüü pratiklerine sıklıkla başvurulur. Örneğin Balıkesir'in Dursunbey ilçesinde ve İzmir'in Tire ilçesinde görülen uygulamalar, dilek dileme pratiklerinin yaratıcı bir boyutunu temsil eder. Dursunbey'de Hıdırlık Tepesi'ne çıkanlar ev, araba, iş ya da çocuk gibi arzularına kavuşmak için yöreden topladıkları taşları kullanarak istedikleri şeyin şeklini oluştururlar. Örneğin, ev isteyen biri taşlardan küçük bir ev şekli yapar ve bunun, niyetinin kabulü için etkili olacağına inanır (Semerci, 2024: 90). Benzer şekilde, İzmir Tire'de Ali Baba Türbesi'ne gelen ev sahibi olmak isteyen ziyaretçiler, türbenin bahçesindeki taşlar aracılığıyla ev şekilleri yaparak dileklerini sembolize ederler (Aydınoğlu, 2005: 114). Nevşehir'de Hacıbektaş Külliyesi'nde bulunan Ziyaret Tepe'de de benzer uygulamalar yapılmaktadır. Bu pratiklerde taş, sembolik bir temsille dilek aracı olarak kullanılır. Dilek sahibi, somut bir şekil yaratma yoluyla arzusunu nesnelleştirir ve duasını gözle görülür bir forma büründürür. Böylece taşlarla oluşturulan figürler, dileklerin kabulüne ilişkin umut ve beklentinin birer göstergesine dönüşür.

Siirt'teki Şeyh Araç (Topal) ziyaretinde görülen ritüel ise taş merkezli benzeme (taklit) büyüü pratiklerinde bedensel taklit ve simgesel hareket unsurlarının öne çıktığı farklı bir boyut sunar. Ziyaretçiler, büyük bir taşla başka bir taşla vurarak dilek dilerler. Ritüelin devamında Şeyh Araç'ın topallığına atfen taşın etrafını topallayarak yedi kez dönerler (Karakaş, 2014: 114). Bu ritüelde taşın vurulması, kutsalın dikkatini çekme veya enerjiyi harekete geçirme amacı taşır. Taşın etrafında yedi kez dönme, kutsal mekânlarda

gerçekleştirilen tavaf ritüellerini anımsatır. Topallama eylemi ziyaret yerinde yatan Şeyh Araç’la empati kurma ve onun manevi mertebesine saygı gösterme amacını taşır.

Anadolu’daki taş merkezli benzeme (taklit) büyüğü pratiklerinin ilginç bir örneğı ise Tekirdağ’da görülür. Tekirdağ’ın Elmalı köyünde eşlerinin kendilerine olan sevgisini artırmak isteyen kadınlar ilk olarak deniz kenarından topladıkları 41 çakıl taşının her birine Yâsin suresini okurlar. Daha sonra taşları mangal veya ocaklığa gömerler (Kumartaşlıoğlu, 2012: 471). Bu pratikte taşların ocağa gömülmesi, ısı kaynağıyla temas ederek aile bağlarının ısınmasına metaforik bir gönderme yapar. Bu yönüyle uygulama bir benzeme (taklit) büyüğü işlevi görür.

Sonuç olarak Anadolu halk inanışlarında taşların kullanıldığı benzeme (taklit) büyüğü, insanın doğa ile kurduğu sembolik ve işlevsel ilişkinin somut bir yansımasıdır. Bu tür uygulamalarda taş, kalıcılığı ve doğaüstü güçleri barındırdığı düşünülen yapısı nedeniyle büyüsel bir araç ve aracı unsur olarak öne çıkmıştır. Benzeme ilkesine dayanan bu pratiklerde, taş aracılığıyla temsil edilen varlık ya da durumun etkilenebileceğine inanılmıştır. Böylece fiziksel benzerlik, ruhsal veya metafizik bir bağın kurulmasını sağlamıştır. Bu yönüyle taş, insanın doğaya hükmetme arzusunu ve doğaüstüyle kurduğu inanç temelli etkileşimi simgelemiştir. Anadolu’nun farklı bölgelerinde görülen bu uygulamalar, büyüsel düşüncenin kültürel sürekliliğini ve halkın doğayı anlamlandırma biçimlerinin zenginliğini göstermiştir.

3.1.2. Temas (Bulaşma) Büyüğü

Temas (bulaşma) büyüğü, sempatik büyüğün iki temel türünden biri olup “temas eden şeyler arasında gizli bir bağ kalır” ilkesine dayanır. Bu anlayışa göre bir nesneyle fiziksel temas kurulduğunda, o nesnenin taşıdığı nitelikler, güçler veya enerjiler temas eden kişiye geçebilir (Örnek, 1966: 36-37). Halk inanışlarında taş, bu tür büyülerde sıklıkla aracı unsur olarak kullanılır. Çünkü taşın doğadaki kalıcılığı, dayanıklılığı ve enerjiyi muhafaza etme gücü, onu temas büyüğünün en uygun malzemelerinden biri hâline getirir. Anadolu halk kültüründe taşların kutsal varlıklarla, atalarla veya doğa ruhlarıyla ilişkilendirilmesi, onların maddi ve manevi bir güç taşıdığına dair inancı besler. Bu nedenle insanlar sağlık, bereket, doğurganlık, koruma ya da dilek gibi çeşitli amaçlarla taşlara dokunarak, taşla bedenleri arasında bir enerji aktarımı gerçekleştirdiklerine inanırlar. Taşın fiziksel temasıyla gerçekleşen bu aktarım, kimi zaman doğrudan bedenle temas (elde tutma, oturma, bağlama, takma), kimi zaman da su gibi diğer nesnelerle temas aracılığıyla dolaylı yoldan insana etki

etmesi biçiminde görülür. Anadolu halk inanışlarında taşların bu büyüsel temasa dayalı kullanımı, eski Türk inanç sistemlerinin yer-su kültürleriyle ve İslamî dönemden sonra gelişen türbe ve ziyaret kültürüyle iç içe geçmiştir. Aşağıda yer alan örnekler, taşın bu işlevinin Anadolu coğrafyasında nasıl yorumlandığını ve hangi toplumsal, sembolik veya dini anlamlar üzerinden sürdürüldüğünü göstermektedir.

Anadolu’da çocuk sahibi olmak için taşların kullanıldığı temas (bulaşma) büyüsi niteliği taşıyan birtakım pratikler yapılır. Örneğin Ordu’da çocuk sahibi olmak için yapılan uygulama, kutsal bir kayayla teması merkeze alması bakımından dikkat çekicidir. Ordu’da evliliklerinin üzerinden bir yıl geçmiş olmasına rağmen çocuk sahibi olamamış erkekler, Düzoba Yaylası’ndaki “Güç Taşı” adı verilen bir taşı ziyaret ederler. Ziyarete gelen erkeklerin bu güç taşına oturduktan sonra güçleneceklerine ve çocuklarının olacağına inanılır (Gürgentepe, 2019: 101). Bu bağlamda “Güç Taşı” adı verilen kutsal kaya, erkeğin fiziksel ve sembolik gücünü artırmaya yönelik bir ritüel mekânı olarak işlev görür. Erkeğin taşa oturmasıyla gerçekleşen bu pratik, taşın güç verici enerjisinin bedene aktarılacağı ve bu sayede çocuk sahibi olunacağı inanışı üzerinden şekillenir.

Anadolu’da çocuk sahibi olma ritüelleri arasında mezar taşıyla temas üzerinden şekillenen pratikler ise atalar kültürünün izlerini taşıması bakımından dikkat çekicidir. Bu pratiklerde mezar taşları, soyun devamının sağlanması için ataların manevi desteğinin alındığı bir köprü işlevi görür. Örneğin Konya’nın Ilgın ilçesindeki Dediği Sultan Türbesi’nde çocuk isteyenler, türbe bahçesindeki mezar taşlarına sarılarak bel kısımlarından bu taşa bağlanırlar (Kartal, 2017: 177). Afyonkarahisar’ın Bağlıca köyündeki Sinan Dede Türbesi’nde ise dilek taşı olarak anılan mezar taşına bağlanma geleneği dikkat çeker. Çocuk sahibi olamayan kadınlar, dua ile niyetlenip bu taşa bağlanırlar (Şahanoğlu, 2024: 331). Her iki örnekte de mezar taşı, toprak altındaki ataların ruhlarıyla kurulan bir iletişim kanalı olarak işlev görür. Bu taşlara temas edilerek ataların manevi desteğinin alınması amaçlanır. Nitekim mezar taşına bağlanma, kadınların doğurganlık arzusunun ataların manevi himayesine emanet edildiğinin bir göstergesidir.

Anadolu’da doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemek için yapılan pratiklerde de temas büyüüne başvurulduğu görülür. Örneğin Artvin’de “Kız Taşı” olarak adlandırılan bir taş bu doğrultuda kullanılır. Genellikle kız çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, gökyüzünden düştüğüne inanılan bu taşı boyunlarına takarlar. Artvin halkı tarafından bilinen ve kullanılan bu taşın üzerinde kız figürleri bulunmaktadır (Saltaş Korkmaz, 2024: 163). Taşın gökyüzünden düştüğüne inanılması, yerel kültürde taşın kutsal kabul edilmesini sağlar. Bu

sayede taş, ilahi iradenin yeryüzündeki temsilcisi olarak algılanır. Üzerindeki kız figürleri ise taşı dişil enerjinin yoğunlaştığı bir nesne olarak konumlandırır. Bu figürlerin, Türk mitolojisindeki Umay Ana (doğurganlık, annelik ve bereket tanrıçası) tasvirleriyle benzerlik taşıdığı düşünülebilir. Taşın takı olarak kullanılması, onun bedenle sürekli temas halinde olmasını sağlayarak dişil enerjinin kişiye aktarılmasını sağlar.

Artvin’de gökyüzünden düştüğüne inanılan bir başka taş da “Oğlan Taşı” olarak adlandırılan taştır. Bu taş erkek çocuk sahibi olmak isteyenler tarafından kullanılır. Doğumdan sonra erkek çocuk 5-6 yaşına gelene kadar çocuğun üzerine takıldığı da görülür (Saltaş Korkmaz, 2024: 164). Taşın şimşek ve yıldırım ile gökyüzünden düştüğüne dair inanış, onu ilahi iradenin fiziksel tezahürü olarak konumlandırır. Üzerindeki erkek bebek figürleri, taşı eril enerjinin somutlaşmış bir kaynağı haline getirir. Kadınların bu taşı üzerlerinde taşımaları, tıpkı Kız Taşı örneğinde olduğu gibi, taşın enerjisini bedensel temas yoluyla aktarma amacı taşır. Bu temas, taşın gökten gelen eril gücü, kadın bedenine aktardığı inanışını yansıtır. Kız Taşı uygulamasından farklı olarak, doğum sonrasında taşın bebeğe takılması ise taşın koruyucu bir tılsım olarak kullanılmasıyla ilişkilidir. Bebeğe takılan bu taş, ilahi koruma amacı taşır.

Nevşehir’de ise hamile kadınlar çocuklarının cinsiyetini belirlemek için türbelere gider ve buradan taş toplarlar. Uzun bir taş seçip onunla temas eden suyu içerlerse çocuğun erkek, kısa bir taş kullanırlarsa kız olacağına inanılır (Yılmaz, 2020: 26). Bu pratik, taşların şekliyle cinsiyet arasında sembolik bir bağ kurar. Uzun taş, erkeği temsil eden güçlü ve dayanıklı imajı yansıtır. Kısa taş, kadınlıkla ilişkilendirilir. Suyun taşla teması ise taşın özelliklerinin suya geçtiği ve böylece bedeni etkilediği varsayımına dayanır. Ritüel aynı zamanda belirsizliği kontrol altına alma ihtiyacının bir yansımasıdır. Ritüelde, cinsiyet gibi biyolojik bir gerçeklik, inanış ve sembollerle yönlendirilmeye çalışılır.

Halk kültüründe kadının hamilelik süresince nazar ve kötü ruhlar gibi metafizik tehditlere karşı savunmasız olduğu düşünülür. Anadolu’da hamile kadını bu tehlikelerden korumak için taşın kullanıldığı temas büyüsü niteliği taşıyan birtakım pratikler uygulanır. Örneğin Karabük Safranbolu’da kadınlar düşük yapmamak için üzerlerinde eski değirmen taşından bir parça taşırlar (Mazıcı, 2012: 177). Bu uygulamada kullanılan değirmen taşı, halk kültüründe bereketle ilişkilendirilen bir sembolizm barındırır. Aynı zamanda değirmen taşının fiziksel dayanıklılığı da gebeliğin kırılganlığına karşı bir tür simgesel kalkan işlevi görür. Bu bağlamda taşın bir parçasının bedende taşınması, koruyucu bir tılsım olarak kullanıldığını kanıtlar.

Anadolu halk kültüründe doğum süreci, biyolojik bir olay olmasının yanında kutsal ve sembolik bir dönüşüm olarak da algılanır. Bu süreçte annenin zorluk çekmeden doğumu gerçekleştirmesi ve çocuğun sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi için temas büyüsü niteliği taşıyan çeşitli halk inanış ve uygulamaları geliştirilmiştir. Bu uygulamalar, doğum sürecinin fiziksel ve metafizik tehlikelerden korunarak tamamlanmasını amaçlar. Ritüellerde taş gibi doğal unsurlara temas yoluyla koruma, arındırma ve bereket getirme amaçlanır. Örneğin Mersin’de doğum sırasında kadının avucuna bir taş koyularak doğumun kolaylaşması amaçlanır (Bali, 2015: 418). Doğumun kolaylaşması için kullanılan bu taşın adı Gevrekzâde Hasan Efendi’nin Netîcetü’l-Fikriyye adlı eserinde “hacerü’l ukab” (Kartal Taşı) olarak geçer (Gevrekzâde Hasan Efendi, 2019: 107). Taşın avuca yerleştirilmesi, maddenin dayanıklılık niteliğinin kadının bedenine aktarıldığı inanışına dayanır. Başka bir deyişle temas büyüsü ilkesi çerçevesinde, nesnenin gücünün doğrudan emilimi fikrini içerir. Taşın sıkılması, acıyı yönlendirmek için somut bir odak noktası işlevi görerek zihinsel konsantrasyonu artırır. Bu uygulama taşın sabit ve sarsılmaz yapısı sayesinde, doğumun tamamlanması hedefine yönelik bir temenniye cisimleştirir.

Doğumdan sonra kanamanın azaltılması için taşın kullanıldığı temas büyüsü pratikleri de vardır. Artvin Murgul’da “Kan Taşı” olarak bilinen ve içinde bir hayvan ruhu barındığı düşünülen taş, bu pratiklerin en çarpıcı örneklerindendir. İçinde hayvan olduğu düşünülen iki kan taşının aynı ortamda bulundurulması uygun görülmez. Aksi takdirde taşların içindeki hayvanların birbirini görüp öleceği düşünülür. Doğum yapan kadınlara takılan bu taşın, kanamayı azaltarak bedeni sıhate kavuşturduğuna inanılır (Çelikarslan, 2018: 243). Taşların içinde koruyucu bir ruhun bulunduğu düşüncesi, eski Türk kültüründeki yer-su iyeleri inancını yansıtır. Nitekim taşın içindeki bu koruyucu ruhun, temas yoluyla kadının bedenini sıhate kavuşturacağına duyulan inanış bu anlayışın bir yansımasını gösterir.

Göbek kordonunun taşla kesildiği pratiklerin de temas büyüsü mantığı taşıdığı görülür. Örneğin Adana’da kadın tek başına doğum yapar ve göbek kordonunu taşla keserse çocuğun korkusuz ve yiğit olacağına inanılır (Şenesen, 2015: 145). Bu uygulama maddi imkânların yetersiz olduğu dönemlerde veya bıçak veya makas gibi nesnelere ulaşamadığı durumlarda, taşın bu nesnelerin yerine kullanıldığını göstermektedir. Kordonun taşla kesilmesi, maddenin niteliklerinin insana aktarımına dayanan arkaik bir inanış da yansıtır. Taşın keskinliği ve dayanıklılığı, çocuğun yiğitlik vasfıyla özdeşleştirilerek, bu niteliklerin bedensel temas yoluyla aktarılacağı varsayımını besler. Temas büyüsü niteliğindeki bu

pratik, taşın göbek bağına fiziksel temasıyla maddenin sembolik özelliklerinin çocuğa geçişini sağlar.

Anadolu’da çocuğun ilk dişinin çıktığında yapılan uygulamalar da temas büyüsü mantığıyla işler. Örneğin Çukurova Yörüklerinde (Doğaner, 2013: 162), çakıl taşıyla dişe üç kez dokunma ve “*taştan diş*” sözünün tekrarlanması, üç sayısının kutsallığına ve taşın sertlik niteliğinin dişe aktarılacağına olan inanişe dayanır. Burada ritüel, temas büyüsü (taşın dişe değdirilmesi) ve sözlü büyünün (taştan diş) birleşimiyle gerçekleşir. Bu uygulamaların ortak özelliği, taşın dayanıklılığı ve sertliğiyle sembolik bir materyal olarak kullanılmasıdır.

Anadolu’da ölümle ilişkili halk inanış ve uygulamalarında da temas büyüsünü yansıtan pratikleri görmek mümkündür. Örneğin Mardin Savur’da ölen kadının dilinin altına “akik taşı” konulur (Çınar, 2021: 53). Kırşehir’de de herhangi bir cinsiyet ayrımı olmaksızın cenazenin ağzına akik taşı yerleştirilir (Kalafat, 1999: 244’dan aktaran Şenesen, 2015: 269). Bu pratikler, İslam’ın ölüm sonrası sorgu (kabir suali) inanışının bir yansımasıdır. İslamî öğretilerde ölümü takip eden kabir hayatında, Münker ve Nekir meleklerinin “*Rabbin kim? Peygamberin kim?*” gibi temel sorular yönelttiği ve kişinin bu sorguda verdiği cevapların ahiret hayatını belirlediği inanışı, bu pratiğin arka planını oluşturur. Akik taşının bu bağlamda kullanması, sorgu sırasında ölenin dilinin doğruyu söylemesini sağlama amacı taşır. Dil altına konulan akik taşının kötülüklerden koruduğuna dair inanışı, burada meleklerin sorgusunda kişiyi şaşırtacak vesveseleri (şeytani etkileri) engellemek şeklinde yorumlamak mümkündür.

Hatay’da defin için uzak mesafelere götürülen cenazenin başının altına taş konulması ise (Türkan, 2015: 479), ölünün yolculuk sırasında metafizik risklerine karşı korunması için geliştirilmiş bir koruma ritüelidir. Bu bağlamda taşın, cenazeyle temas ederek kötü ruhlardan koruyan bir kalkan görevi gördüğüne inanılır.

Taziye ziyaretlerinde yapılan bazı pratiklerin de temas büyüsü mantığıyla işlediği görülür. Örneğin Anadolu’nun bazı bölgelerinde taziye ziyaretini tamamlayan kişiler, ölü evinden ayrıldıktan sonra taşa oturur (Boratav, 1984: 195). Bu davranış ölümün yol açtığı görünmez ağırlığın, temas yoluyla insan bedeninden taşa aktarılmasına dair arkaik inanışı somutlaştırır. Taşın soğuk ve sabit niteliği sayesinde, üzerine yüklenen olumsuz enerjiyi zamana yayarak yok edeceği kabul edilir. Uygulama, bireyi ölümle temasın getirdiği potansiyel tehlikelerden korumayı amaçlar.

Askere gidecek gencin sağ salim geri gelmesi için yapılan bazı pratikler de temas büyüsü niteliği taşır. Örneğin Amasya'nın Başpınar köyünde askere giden gençler Şih Ahmet Türbesi'nden taş alırlar ve bu taşı askerlik boyunca ceplerinde taşırlar (Taştan, 2019: 100). Taş burada gencin, askerlik gibi belirsizliklerle dolu bir dönemde korunma ihtiyacını karşılayan bir tılsım olarak işlev görür. Taşın bedenle teması (cepte taşıma), temas büyüsü mantığıyla örtüşür. Bu sayede kutsal mekândan alınan taşın enerjisi, taşıyıcıya aktarılır.

Şanlıurfa Birecik'te de askere gidecek gençler bir türbeyi ziyaret ederek oradan aldıkları taşı cüzdanlarına koyarlar (Borazan, 2005: 54). Şeyh Salih Türbesi'nde gerçekleştirilen bu pratik, kutsal mekânın enerjisinin taş aracılığıyla askere aktarılması inancıyla yapılır. Türbe etrafından alınan taşın cüzdana konması, taşın koruyucu bir tılsım işlevi gördüğünü gösterir. Türbenin kutsallığının taşa aktarıldığı ve bedenle sürekli temas halinde olarak taşıyıcıyı koruduğuna inanılır.

Konya'nın Bozkır ilçesinde ise asker adayı mezarlığa giderek dua eder. Mezarlıktan ayrılırken küçük bir taş alır ve askerlik görevi bitinceye kadar yanında taşır (Yiğit, 2009: 106). Atalar kültürünün bir yansıması olan bu pratikte taşın mezarlıktan alınması, ataların manevi korumasını somutlaştırma amacı taşır. Burada taş, ataların koruyucu gücünü taşıyan bir tılsım olarak algılanır. Taşın cepte taşınması da bu düşünceyi destekler.

İzmir Seferihisar'da askere uğurlanan gençlerin valizine çörekotu, gül yaprağı ve köşe taşlarından hazırlanan bir nazarlık konulur (Venceli, 2023: 61). Özellikle köşe taşı olarak adlandırılan yapısal unsurların seçilerek gençle birlikte asker ocağına gönderilmesi, askerin gittiği yabancı coğrafyada kendi köklerinin sağlamlığını hatırlatarak askeri aidiyet duygusuyla donatır. Çörekotunun şifa, gül yaprağının sevgi sembolü ve taşın toprakla kurduğu bağ, askeri ana vatanın koruyucu gücüne emanet etme düşüncesini pekiştirir. Bu üçlü kombinasyon, genç askeri görünmez tehlikelere karşı savunmasız hissettiği yabancı bir ortamda, aidiyet duygusuyla güçlendirmeyi amaçlar.

Anadolu'daki yağmur duası uygulamalarında da temas büyüsü niteliği taşıyan pratikleri görmek mümkündür. Örneğin Ordu'daki yağmur duası ritüelinde Güllü veya Akıncı Türbesi'nden toplanan 4444 taş kullanılır. Yağmur duasına katılanlar Şûrâ Suresi'nin 28. ayetini okuyup parmaklarını dillerine sürerler. Daha sonra parmaklarını topladıkları taşlara dokundururlar. Bu işlem tamamlandıktan sonra toplanan taşlar ırmağa bırakılır (Engin, 2019: 86-87). Bu uygulamada taşlara Şûrâ Suresi'nin 28. ayetinin okunması, doğrudan ilahi rahmetle bağlantılı bir çağrıyı içerir. Katılımcıların parmaklarını dillerine

sürüp taşlara dokunması, bedensel temas yoluyla niyetin nesneye aktarılmasını sembolize eder. Bu eylem, tükürüğün kutsal metinlerle birleşerek taşta ilahi bir enerji yüklediği inanışına dayanır. Taş sayısının 4444 olması halk arasında, Salatı Tefriciye duası olarak bilinen duanın 4444 kez okunduğunda isteklerin gerçekleşeceğine dair inanışla paralellik gösterir. Nitekim duanın Türkçe mealinde geçen “*Hız. Muhammed’in yüzü suyu hürmetine yağmur istenir...*” sözü de yağmur duasına çıkanların niyetiyle örtüşür.

Anadolu’nun farklı bölgelerinde meteorolojik olaylarla eş zamanlı olarak taşları kullanan insanların, güçleneceğine dair inanışlar da vardır. Örneğin Ardahan’ın Çıldır ilçesinde yılın ilk gök gürültülü fırtınası yaşandığında, yerden alınan bir taşın sırt bölgesine hafifçe vurulmasıyla kişinin bedensel güç ve direnç kazanacağına dair bir inanış bulunmaktadır (Saltaş Korkmaz, 2024: 178). Bu uygulamada taşın sert ve sağlam yapısının bedenle temas ettirilerek kişiye aktarılacağı düşünülür. Ritüelin ilkbaharın habercisi olan gök gürültüsüyle eşzamanlı yapılması ise doğanın yeniden uyanışına atıfta bulunur.

Hıdırellez’de yapılan bazı pratiklerde de temas büyüsünün izlerini görmek mümkündür. Örneğin Balıkesir’de Hıdırellez gecesinde, insanlar bellerine taş bağlayıp derenin üzerindeki köprüden üç veya yedi defa geçerler. Bunu yapan insanların o yıl boyunca bel ağrısı çekmeyeceğine inanılır (Semerci, 2024: 38). Köprüden üç veya yedi kez geçme eylemi, kutsal sayıların koruyucu gücüne olan inancı yansıtır. Bu pratik sırasında bele bağlanan taş, hastalığın temas yoluyla taşta aktarıldığı inancını yansıtır. Ritüel tamamlandığında taş suya atılır. Böylece ağrının da suyla birlikte akıp gideceğine inanılır.

Hıdırellez günü taşların bereketle ilişkilendirilerek kullanıldığı uygulamalarda da temas büyüsü ön plana çıkar. Burdur’da Hıdırellez kutlamalarının gerçekleştiği alandan alınan taşlar, “*Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin.*” denilerek evdeki tahıl veya yiyecek saklanan kapların içine konulur (Şenesen, 2015: 353). Bu pratik Hıdırellez günü Hızır’ın gezdiği yerlere bolluk ve bereket getireceği inancıyla şekillenir. Taşın kullanımı ise sert ve dayanıklı yapısı sayesinde yiyeceklerin tükenmezliğini sembolize ettiği düşüncesini yansıtır.

İzmir Tire’de ise Hıdırellez öncesi zengin evlerinin bahçelerinden alınan taşlar, gül ağacının dibine bırakılır. “*Kendi evimiz de böyle zenginleşsin.*” dileğiyle yapılan bu pratik, maddi bolluğun sembolik bir nesne (taş) aracılığıyla aktarılacağı inancına dayanır (Aydinoğlu, 2005: 128). Taşın zengin ev bağlamından alınması, refahın fiziksel bir temsilini taşıdığı düşüncesini yansıtır. Zenginliğin kaynağıyla temas eden taş, aynı bereketi kendi

yaşam alanına çekme işlevi görür. Gül ağacı altına yerleştirme eylemi ise Hızır'ın gül bahçelerinde gezdiği inancıyla ve bitkinin bereket sembolizmiyle ilişkilidir.

Hatay'da Hıdırellez'den önceki gün kırlardan toplanan 41 çeşit ot, taş ve kekik su dolu kapta bir gün bekletilir ve Hıdırellez sabahı yüz bu suyla yıkanır (Türkan, 2015: 516). Bu uygulamadaki çeşitli otların birleşimi, doğanın şifa ve koruma gücüne duyulan inancı somutlaştırır. Taşların suyla teması, sert ve sağlam yapısıyla insana güç ve kuvvet vereceği inancıyla ilişkilidir. Bu pratiğin Hıdırellez sabahı yapılması, Hıdırellez'in yeniden doğuş temasıyla örtüşerek fiziksel temizliği ve hastalıklardan arınmayı hedefler.

Anadolu'da bereket amacıyla yapılan taşların kullanıldığı çeşitli ritüeller de temas büyüsü mantığına dayanır. Örneğin Tunceli'de bolluk ve bereket temennisiyle Düzgün Baba Türbesi'ne giden ziyaretçiler, Düzgün Baba'nın taşlarla çevrili mezarından üç adet taş alırlar. Ziyaretçiler bu taşlarla birlikte mezarın etrafını üç kez dönerek her turda bir taşı bırakıp dilek dilerler. Sonrasında mum veya çıra yakıp bunları mezarın çevresine yerleştirirler. Ziyaret sonrasında ise bu alandan küçük bir taş ve toprak alarak evlerine götürürler. Getirdikleri bu nesneleri evlerinde saklayarak, bunların hanelerine bolluk ve bereket getireceğine inanırlar (Demirel, 2022: 39). Düzgün Baba Türbesi'ndeki bu uygulama, taşın kutsal ve işlevsel boyutunun iç içe geçtiği bir pratiği yansıtır. Türbenin taşlarla çevrili olması ve ziyaretçilerin bu taşlarla fiziksel temas kurması, taşın bir sınır işareti ve enerji kaynağı olarak algılandığını gösterir. Ziyaretçilerin mezardan aldıkları üç taş, atalar kültürünü yansıtan bir inanışla, Düzgün Baba'nın ruhani gücünü barındırdığı düşünülen nesneler olarak ritüelin merkezine yerleşir. Üç kez dönme ve taş bırakma eylemi Türk kültüründeki üç sayısının kutsallığıyla ve döngüsel hareketin (doğum-yaşam-ölüm) sembolizmiyle ilişkilidir. Bu hareket, bireyin fiziksel eylemini manevi bir temenniye dönüştürerek taşın aracı rolünü pekiştirir. Mum veya çıraların yakılması ise ateşin saflaştırıcı ve iletici gücüne duyulan inancı gösterir. Ziyaret sonrası eve taş ve toprak götürme pratiği, kutsal mekânın bereketinin ev yaşamına aktarılacağına dair bir sembolizm içerir. Toprağın ve taşın eve taşınması, İslam öncesi Türk inançlarındaki yer-su kültürünün izlerini taşır. Nitekim doğal unsurların koruyucu ve bereket verici gücüne olan inancı, burada ev gibi gündelik bir mekânı kutsalla ilişkilendirme yoluyla yeniden üretilir. Ritüelin tamamında, taşın maddi varlığıyla manevi anlamı arasında kurulan bu ilişki, insanın kutsalla temasını somutlaştıran bir deneyime dönüşür.

Nevşehir'de ise Hacıbektaş Külliyesi'ni ziyaret edenler, bölgede bulunan mercimek boyutundaki taşları toplayıp bereket getireceği düşüncesiyle cüzdanlarında muhafaza ederler

(Zeinelov, 2018: 146-147). Yöre halkının, bu taşları gelen ziyaretçilere bahşiş karşılığı verdiği de görülür (Bekki, 2018: 196-197). Bu pratikte Hacı Bektaş Veli'nin manevi şahsiyetiyle ilişkilendirilen külliye'nin taşları, evliya kültürüne eklenerek kutsallık kazanır. Taşın cüzdana konulması, sembolik olarak bereketin gelişine işaret eder. Bu pratik aynı zamanda hızır metaforuyla da bağlantılıdır. Tıpkı Hızır'ın beklenmedik anda yardıma yetişmesi gibi taşın cüzdandaki varlığı da kişiyi maddi sıkıntılardan koruyan görünmez bir güvencedir.

Çukurova bölgesinde değirmenden alınan un çuvallarının üzerine bereketli olması amacıyla bir taş yerleştirilir (Saltaş Korkmaz, 2024: 162). Osmaniye'nin Kadirli ilçesinde ise buğday savrulurken veya ölçülürken buğday yığınının önüne “bereket taşı” adı verilen bir taş konur (Çeribaş, 2021: 96). Bu uygulamalar, taşın dayanıklılık ve kalıcılık gibi maddi özellikleriyle bereket beklentisini ilişkilendiren bir geleneği yansıtır. Bu pratiklerdeki taş, bereketin somutlaşmış hâli sayılır. Bu bağlamda taşla temas eden ürünlerin bereketli olacağı düşünülür.

Artvin'de “huto taşı” olarak bilinen taşlarla yoğurt mayalanırsa yoğurdun bereketli olacağına inanılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 162). Bu pratik, taşın üretim süreçlerine kattığına inanılan kutsal enerjiyi yansıtır. Benzer şekilde Ardahan'da gökten düştüğüne inanılan taşla yoğurt mayalanması, taşın kozmik bir kökene sahip olduğu düşüncesiyle ilişkilidir (Saltaş Korkmaz, 2024: 272). Bu taşlar, göksel güçlerle temas kurma aracı olarak sütün içine atılır. Bu sayede yoğurdun -sembolik anlamda- göklerin bereketiyle mayalandığına inanılır. Ardahan'da tereyağı yapılan yayığa taş atılması ise taşın fiziksel özelliklerinin (sertlik, ağırlık) temas yoluyla ürüne aktarılacağı inancını taşır (Saltaş Korkmaz, 2024: 254). Yağın taş gibi sert olması arzusuyla yapılan bu pratik, benzer benzeri yansıtır ilkesini de yansıtır.

Anadolu'nun birçok bölgesinde nazardan korunmak için yapılan pratiklerde de temas büyüünün kullanıldığı görülür. Örneğin Hatay'da seğ taşının beşiklere veya ev girişlerine asılması, nazarın etkisini önlemek için yaygın bir pratik olarak kaydedilir (Ünal, 2019: 82). Gaziantep'te seğ taşının çocukların üzerine takıldığı ve nazar durumunda taşın küçülerek koruyucu işlevini yerine getirdiği düşünülür (Avcı, 2015: 420; Karakoç, 2024: 139). Bu bağlamda seğ taşının temas yoluyla, nazarın kötü enerjisini emme ve yok etme işlevi gördüğü söylenebilir.

Siirt'te ise akik taşının boyuna takılarak kötü enerjiyi önlediğine ve nazardan koruduğuna inanılır (Altındağ, 2021: 194). Bu pratikte, taşın etkili olması için vücutla

temasının şart olduğu vurgulanır. Bu sebeple akik taşı kolye, bileklik veya yüzük formunda kullanılır. Vücutta taşınan akik taşının nazarı üzerine çektiğı ve yansıyan kötü enerjiyi geri iletteğı düşünülür. Taşın bu işlevini yerine getirdiğinin en somut göstergesi olarak, nazar değdiğinde taşın kırmızı rengini kaybedip ağarması gösterilir. Bu renk değişimi, taşın kötü enerjiyi emdiğinin ve taşıyan kişiyi koruduğunun fiziksel bir kanıtı sayılır.

Aydın'da ise nazardan korunmak için “çakmak taşı” veya “kuvars taşı” kullanılır (Ülger, 2012: 134). Çakmak taşının ateş çıkarma özelliğı, halk arasında onun kötülükleri yakıp uzaklaştıran bir nesne olarak görülmesine yol açar. Kuvars taşının şeffaf ve parlak yapısı ise nazarın olumsuz etkilerini içine çekerek yok ettiğı düşüncesiyle koruyucu olarak kullanılmasını açıklar. Bu taşların bedende taşınması nazara karşı koruyucu bir kalkan olarak kullanıldıklarını gösterir.

Anadolu'da dilek dilemek için yapılan uygulamalarda kutsalla ilişkilendirilen mekânlara temas etmenin önemli bir yer tuttuğı görülür. Bu geleneğin özgün bir örneğı, Elazığ'daki Fatih Ahmed Baba Türbesi'nde görülür. Ziyaretçiler, türbenin sol tarafında bulunan dilek duvarına taş yapıştırarak kutsalla manevi bir bağ kurarlar ve bu taşın tutması halinde dileklerinin kabul olacağına inanırlar (Kıyak, 2010: 66). Yine aynı şehirde, Seydiye Hanım Çeşmesi'nin yanında bulunan yeşile boyalı büyük kaya parçası da bu geleneğin sürdürüldüğü bir başka odak noktasıdır. Taşın kutsalla ilişkilendirilen bir renge boyanmış olması oldukça dikkat çekicidir. Ziyaretçiler, burada dileklerini tutarak taş yapıştırmakta ve taşın tutunmasını dileklerinin gerçekleşeceğine dair bir işaret olarak yorumlamaktadır (Kıyak, 2010: 106). Gaziantep'teki Çavuş Baba Türbesi'nde de türbe duvarlarına taş yapıştırılarak dilek dilenmektedir (Korkmaz, 2022: 302). Kırklareli'ndeki Liman Baba Türbesi'nde ise mezar taşına taş yapıştırılarak dilek dilenir (Öden, 2013: 21). Bu pratikler, bireyin manevi arzularını kutsalla temas ederek somut bir eyleme dönüştürme çabasının bir yansımasıdır.

Hatay'ın Değirmenyolu köyündeki Şeyh Muhammed Bağdadi Türbesi'nde ise duvara monte edilmiş özel bir dilek taşı, ziyaretçilerin ritüellerine ev sahipliğı yapar. Burada yöre halkı, diğer örneklerden farklı olarak buhur (tütsü) parçalarını dilek taşına sürterek dilek dilerler. Buhurun taşa yapışması durumunda dileğin kabul edildiğine, yapışmaması halinde ise reddedildiğine inanılır (Küçük, 2016: 98). Bu uygulama, Anadolu'daki taş merkezli dilek ritüellerine buhur parçalarının da katılımıyla farklı bir boyut kazandırır. Buhurun kullanımı, İslamî gelenekte tütsünün manevi arınma ve dua ortamı hazırlama işleviyle örtüşür. Kutsalla ilişkilendirilen taşla temas ise dileğin gerçekleşmesi için manevi bir arayışı yansıtır.

Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde yer alan külliye'deki dilek taşı ise Anadolu'daki taşla bağlantılı pratikler arasında bedensel katılımı öne çıkaran özgün bir örnektir. Ziyaretçiler iki ellerini birleştirerek taşı yukarıdan aşağıya doğru, ellerini hiç ayırmadan kucaklarlar. Bu hareketi başarıyla tamamlayanların günahlarının bağışlanacağına inanılır (Bekki, 2018: 194; Zeinelov, 2018: 145). Bu uygulamada kullanılan taş, arzu veya niyetin iletilme aracı olmasının yanında bir tür manevi arınmanın da simgesi hâline gelir. Hacıbektaş Veli Külliyesi gibi Anadolu'nun önemli inanç merkezlerinden birinde yapılan bu uygulama, bireysel çabanın ve bedensel bütünlüğün, ritüelin asli unsuru olarak kabul edildiğini gösterir. Elleri çözmeden taşı kucaklayabilmek irade, sabır ve niyetin bir parçası olarak algılanır. Bu bağlamda taş, inananlar için fiziki ve manevi bir sınav anlamı taşır. Taşla temas ise kutsalla manevi bir bağ kurma amacını yansıtır.

Nevşehir'deki dilek taşına benzer bir pratik de Çankırı'da görülür. Çankırı'da "Kucaklama Taşı" adı verilen taş etrafında gerçekleştirilen pratikte de insanlar dileklerini diledikten sonra taşı kucaklarlar. Taş kucaklandığında elleri birbirine kavuşanların dileklerinin kabul olacağına inanılır. Kırıkkale'de ise Karadonlu Canbaba Türbesi'ndeki taş sütun da benzer şekilde kullanılır (Tekel, 2021: 262). Nevşehir, Çankırı ve Kırıkkale'deki bu pratiklerde sütun formundaki taşlar fiziksel ve sembolik olarak kutsalın dünyevî alanla buluştuğu bir merkez işlevi görür. Axis mundi, insanın tanrısal/tinsel olanla temas kurduğu bir eksen veya bağlantı noktası olarak düşünüldüğünde, ritüellerdeki taşın bu rolü üstlendiği söylenebilir. Taşın sütun formu, axis mundinin klasik temsillerinden biri olan kozmik sütun imgeleriyle örtüşür (Bekki, 2003: 181-183). Bu form, göksel ve yersel olan arasında bir köprü işlevini sembolize eder. Her iki pratikte de taşla temas etmek ve ellerin taş etrafında kavuşması, bireyin bu eksen aracılığıyla kozmik düzene entegre olduğunu ve niyetinin bu merkezi güç tarafından onaylandığını gösterir.

Zonguldak'ta bulunan Abdullah Yeşil Dede Türbesi ise Anadolu'daki taş merkezli dilek pratiklerine duysal bir boyut kazandıran ilginç bir örnek sunar. Türbenin arkasındaki dilek taşını ziyaret edenler, sağ ellerinin avucunu taşın üzerine koyup dua ettikten sonra ellerini koklarlar. Eğer kişi avucunu kokladığında Kâbe kokusunu aldığını hissederse, bu durum dileğinin kabul edileceği şeklinde yorumlanır. Kâbe kokusu aldığını hisseden kişinin, bu deneyimini kimseyle paylaşmadan dileğinin gerçekleşeceği günü beklemesi gerektiğine inanılır (Günaydın, 2019: 275). Kâbe kokusunun alınması, kutsal kabul edilen mekân ve objelerin insanlar üzerindeki metafizik etkisine işaret eder. Başka bir deyişle kutsalın varlığını duyular aracılığıyla ortaya çıkarır. Böylelikle Abdullah Yeşil Dede Türbesi'ndeki

dilek taşı, bireyin iç dünyasında manevi bir yolculuğun başlangıcı ve kabulün sembolü olarak anlam kazanır.

Nevşehir’de Bektaş Efendi Türbesi yakınındaki “At Kaya” adı verilen kaya etrafında gerçekleştirilen ritüeller ise bedensel temasın ve kişisel arınmanın öne çıktığı bir örneği temsil eder. Ziyaretçiler, bu kayanın yanında dilek dileyip adak adarlar. Bu pratiğin devamında ellerini önce kayaya sonra yüzlerine sürerler ve son olarak kayayı öperler (Zeinelov, 2018: 146). Bu eylemler zinciri, kutsalın fiziksel bir nesne aracılığıyla kişiye dokunması ve onunla bütünleşmesi inancını yansıtır. Kayanın öpülmesi, arkaik inançlardaki yer-su iyelerine saygının bir yansıması olarak düşünülebilir. Elin kayaya dokunduktan sonra yüze sürülmesi ise kutsal enerjinin bedene aktarıldığı inancını yansıtır.

Anadolu’daki dilek pratiklerinde mezar taşlarıyla temas da dikkat çekicidir. Örneğin Elazığ’ın Baskil ilçesindeki Şeyh Ahmed Dede Türbesi’ne gelen ziyaretçiler, dileklerini diledikten sonra mezar taşına çaput bağlarlar (Kıyak, 2010: 173). Benzer şekilde Düzce’nin Hacıaliler köyündeki yatır ziyaretinde de mezar taşına çaput bağlama geleneği sürdürülür (Kaplan, 2021: 199). Bu örneklerde mezar taşı manevi bir aracılık işlevi üstlenir. Çaput bağlama eylemi, ziyaretçinin niyetini dokunulabilir bir sembole dönüştürürken mezar taşını da yaşayan bir ritüel nesnesi hâline getirir. Bu pratik, ağaçlara bez bağlama geleneğinin farklı bir versiyonunu yansıtır.

Mezar taşının bir ritüel nesnesi olarak kullanıldığı Balıkesir ve Elazığ’daki pratikler ise eğitimle ilgili dileklerin merkezinde olmaları bakımından dikkat çekicidir. Balıkesir Karesi ilçesindeki Pir Ali Efendi Türbesi’nde çocuklarının zeki ve âlim olmasını isteyen aileler, ilk olarak türbedeki taşla su dökerler. Daha sonra taşla temas eden bu suyu çocuklarına içirir ve taşın etrafına buğday bırakırlar (Yaman, 2023: 41). Türbedeki mezar taşıyla temas ettirilen suyun çocuğa içirilmesi, kutsalın lütfunu su aracılığıyla aktarma inancını yansıtır. Bu suyun, taşın manevi enerjisini taşıdığı varsayılır.

Elazığ’daki Harput Meteris Mezarlığı’nda ise Beyzade Ali Rıza Efendi’nin mezar taşı, eğitim kaygılarıyla ilişkilendirilen bir ritüel alanına dönüşür. Sınava girecek öğrenciler, kalem ve silgi gibi araçları mezar taşına sürerek bu nesnelerin kutsal bir uğur kazanacağına inanır (Kıyak, 2010: 60). Bu pratik, Balıkesir’deki pratikle aynı temayı paylaşıp da gündelik nesnelerin kutsanması yönüyle farklılık gösterir. Nitekim kalem ve silginin ritüel nesneleri olarak kullanılması geleneğin modern ihtiyaçlara adapte edildiğini gösterir. Mezar taşının yüzeyine sürülen kalem, sınav esnasında kutsalın desteğinin hissedilmesini sağlar.

Sonuç olarak yukarıda bahsedilen temas büyüğü pratiklerinde taş, bireyin yaşam döngüsünün doğum, bereket, korunma, sağlık ve ölüm gibi en kritik evrelerinde aracılık işlevi üstlenen güçlü bir sembol ve ritüel nesnesi olarak kullanılmıştır. Taşın kutsal enerjiyi, nitelikleri veya ruhani gücü fiziksel temas yoluyla insana aktarma kapasitesi, onu atalar kültü, yer-su iyeleri, İslamî motifler ve evliya kültüyle harmanlanarak oluşan senkretik inanç sisteminin somut bir taşıyıcısı haline getirmiştir. Bu bağlamda taşların kullanıldığı temas büyüğü, insanın doğayla, kutsalla ve görünmeyen güçlerle kurduğu kadim ilişkinin somut bir yansıması olmuştur. Taşın dayanıklılığı, kalıcılığı ve enerji barındırdığına dair inanç, onu fiziksel ve sembolik anlamda bir aracı nesne hâline getirmiştir. Doğumdan ölüme, bereketten korunmaya, dilekten sağaltmaya kadar taşın temas yoluyla etkili olacağına inanılması, büyüsel düşüncenin Anadolu kültüründeki sürekliliğini göstermiştir.

3.1.3. Tersine Çevirme Büyüğü

Tersine çevirme büyüğü, halkbilimde olumsuz güçlerin etkisini doğrudan yok etmek yerine, yönünü değiştirerek etkisiz hâle getirme ilkesine dayanan bir büyü türüdür. Bu yönüyle tersine çevirme büyüğünü de sempatik büyüğü arasında değerlendirmek mümkündür. Bu büyüde, ritüeller aracılığıyla kötücül enerjilerin kaynağına geri gönderilmesi, tersine çevrilmesi veya şaşırtılması amaçlanır (Örnek, 1966: 40). Bu büyü tipolojisi, bir eylemin, nesnenin ya da yönün bilinçli olarak normal akışının tersine çevrilmesi mantığına dayanır. Giysilerin ters giyilmesi, yürünen yolun değiştirilmesi veya kapların ters çevrilmesi gibi uygulamalar, tehdidin geldiği yöne geri gönderilmesi veya hedefini kaybetmesi prensibiyle işler. Anadolu halk kültüründe tersine çevirme büyüğü, doğumdan ölüme, günlük yaşamdan doğa olaylarına kadar farklı bağlamlarda uygulanır. Bu uygulamalar çoğunlukla taş, su, kemik, bitki veya giysi gibi somut nesneler üzerinden gerçekleştirilir. Taş, özellikle bu büyü pratiğinde sembolik bir kanal işlevi görür. Olumsuz enerjilerin taş aracılığıyla yönünün değiştirilmesi ve etkisizleştirilmesi düşüncesi, Anadolu'daki halk inanış ve uygulamalarında sıklıkla karşımıza çıkar.

Anadolu'da yeni doğan çocuğun kötücül varlıklardan korunması amacıyla tersine çevirme büyüğü niteliği taşıyan birtakım pratikler yapılmaktadır. Örneğin Alanya'nın Yenice Mahallesi'ndeki (Ünalan, 2021: 112) kırklama ritüelinde kırkılacak çocuk ilk olarak delikli taştan üç kez geçirilir. Bu eylem, taşın arınma portalı işlevi gördüğü inanışını yansıtır. Delik, kötü enerjilerin süzülmesi için kullanılan bir materyaldir. Delikli taşa giderken ve dönerken farklı yollar tercih edilir. Gidiş ve dönüşte farklı yönlerin seçilmesi, kötücül varlıklara çocuğun izini kaybettirme amacı taşır. Delikli taştan geçirildikten sonra

çocuk dört yol ağzına getirilir. Ritüel mekânı olarak dört yol ağzının seçilmesi Arnold Van Gennep'in geçiş ritleri teorisiyle örtüşür (2022: 23-51). Yol ağzı, toplumsal düzenin sınırları dışında kalan ve bu nedenle tehlikeyle korumanın iç içe geçtiği bir eşik alanıdır. Burada hazırlanan ılık su, ritüelin arındırıcı etkisini simgeler. Su, elek yardımıyla süzülerek yenidoğanın üzerine dökülür. Bu işlemin amacı kötü enerjilerin elek yardımıyla süzülerek arınmayı sağlamasıdır. Eleğin içerisine koyulan kırk taş, gök boncuk, hayvan kemikleri ve çam pürü arınmanın etkisini artırmayı amaçlar. Kırk İhlas okunmuş taşlar, taşın sağlamlığının yanına İslamî bir kutsallık eklenerek koruyuculuğun artmasını sağlar. Gök boncuklar, nazarı uzaklaştıran bir motif olarak kullanılır. Hayvan kemikleri, kemiklerin yaşam gücü taşıdığına dair arkaik inançlarla bağlantılıdır. Çam pürü, Anadolu'da kötü ruhları uzaklaştıran arındırıcı ve tılsımlı bir bitki olarak bilinir. Kırklama işlemi sırasında yenidoğanın iç çamaşırı ters giydirilir. Ters giysi, kimliği belirsizleştirerek kötü niyetli varlıkların hedef şaşırmalarını sağlar. Kemikler üzerine oturtma eylemi, atalar kültü ile ilişkilendirilebilir. Kemiklerin yaşam-ölüm döngüsünü temsil etmesi, çocuğun ataların bilgeliği ve korumasıyla çevrelenmesi amacını taşır. Bu ritüel, mekânın işlevi ve nesnelerin aktif katılımıyla alkması, nazar ve kötü ruhların enerjisinden arınmayı temsil eden bir temizlik süreci olarak görülür. Bu ritüelde görülen ters giydirmeye ve yön değiştirme gibi uygulamalar, olumsuz enerjilerin yönünü tersine çevirerek etkisiz kılma amacına yöneliktir. Bu nedenle söz konusu pratik, kötücül gücü şaşırtmak suretiyle nötralize etmeye çalışan sembolik eylemleriyle tersine çevirme büyüsü niteliği taşır.

Kırkların karışmasını önlemek için yapılan pratiklerde de tersine çevirme büyüsü niteliği taşıyan pratikler görülür. Anadolu halk kültüründe iki lohusanın karşılaşması, "kırkların karışması" olarak adlandırılan bir tabudur. Böyle bir durumda kadınların ve bebeklerin manevi bir tehlikeye maruz kalacağına inanılır. Bu inanışa göre 40 günlük lohusalık dönemi, anne ve bebeğin fiziksel ve ruhsal açıdan kırılma olduğu bir evredir. İki lohusanın bu süreçte temas etmesi, nazar gibi olumsuz enerjilerin çatışması veya kirin aktarımı yoluyla bebeklerde hastalık, gelişim geriliği veya ölüme kadar varan sonuçlara neden olabileceği düşünülür. Bu nedenle, karşılaşma durumunda tersine çevirme büyüsü mantığı taşıyan ritüel koruma mekanizmaları devreye sokulur. Anadolu'da yapılan bazı uygulamalarda (Çetin, 2021: 151), iki lohusanın para veya yerden alınan taşları değiş tokuş ederek arkalarına atması, kötü enerjinin nesnelere aktarılıp fiziksel olarak uzaklaştırılmasını hedefler. Taşların atılması, tehlikenin toprağa veya belirsiz bir mekâna geri gönderilmesi anlamını taşır. Çanakkale Bayramıç'te de benzer şekilde taş değişimi yapılır (Meriç, 2019:

84). Ancak buradaki vurgu, kırkların karışmasını önlemekten ziyade simgesel bir denge kurmaya yöneliktir. Taşların değişimi, iki lohusanın enerjilerinin eşitlenmesi ve korumanın sağlanması olarak yorumlanabilir. Aydın Yılmazköy'deki uygulama (Duman, 2019: 67) ise daha karmaşık bir ritüel içerir. Lohusanın değirmen taşına bebek bezini koyması ve taşın etrafında dönmesi, döngüsel hareketlerle kırkın olumsuz etkisini kırmayı amaçlar. Değirmen taşı, üretim ve dönüşümün simgesi olarak, kirliliği öğütme işlevi üstlenir. Arkaya bakmadan uzaklaşma, geçmişle bağı kesme ve ritüel tamamlanıncaya kadar tabuyu sürdürme mantığına dayanır. Bu uygulamalar, olumsuz enerjiyi veya tehlikeyi doğrudan yok etmek yerine, yönünü tersine çevirerek etkisizleştirme anlayışına dayanır. Taşların veya paraların arkaya atılması, kötülüğün geldiği yöne geri gönderilmesini simgeler. Değirmen taşının etrafında dönme ve arkaya bakmadan uzaklaşma gibi eylemler, büyüsel dengenin yeniden kurulmasını hedefler. Bu yönüyle söz konusu pratikler, karşıt eylem aracılığıyla tehlikeyi nötralize etmeye çalışan sembolik davranış biçimleri olduklarından, tersine çevirme büyüü kapsamında değerlendirilir.

Doğum sonrasında tekrar çocuk sahibi olmak istemeyen kadınların yaptıkları bazı pratikleri de tersine çevirme büyüü çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Plasenta gömme pratikleri, Anadolu halk kültüründe doğurganlığın kontrolü, yaşam döngüsünün sembolik yönetimi ve bedenle toprak arasındaki ontolojik bağ üzerine kurulu ritüellerdir. Plasenta, tıbben bir atık olarak görülse de kültürel kodlarda çocuğun ikizi veya ruhsal bağının fiziksel temsili kabul edilir. Bu nedenle plasentanın gömülme biçimi, çocuğun geleceği ve annenin doğurganlık durumuyla doğrudan ilişkilendirilir. Anadolu'daki bazı pratiklerde (Aydın ve Oskay, 2013: 1613), kadının plasentayı toprağa gömdükten sonra üzerine yedi taş koyması, taşların koruyucu gücüne olan inancı yansıtır. Yedi sayısı, Anadolu'da tamamlama, kutsal koruma ve evrensel dengeyi simgeleyen bir motif olarak sıklıkla kullanılır. Gömülen plasentanın üzerine yedi taş konması, sembolik bir bariyer oluşturur ve bu bariyer sayesinde yeni bir gebeliğin önüne geçmek veya doğurganlığı sınırlamak amaçlanır. Trabzon Şalpazarı Çepnilerinde (Yılmaz, 2019: 57) ise plasenta gömüldükten sonra üzerine bırakılan üç taş, üç yıl boyunca yeni bir gebeliği önleme niyetini ortaya koyar. Üç sayısı, tamamlanmış bir döngüyü ve sınırlamayı aynı anda temsil eder. Bu uygulamalar, doğumla birlikte açığa çıkan doğurganlık enerjisinin yönünü tersine çevirerek yeniden gebeliğin önüne geçmeyi amaçlar. Plasentanın gömülmesi ve üzerine taş konması, doğurganlığın kaynağını toprağa geri iade etme, yani yaşam döngüsünü geri döndürme ve kapatma anlamı taşır. Böylece ritüel, üretici gücün akışını tersine çevirip sembolik olarak

durdurarak, doğurganlık enerjisini nötralize etmeye çalışan bir tersine çevirme büyüsü niteliği kazanır.

Anadolu’da düğün törenlerinde kıskançlık ve nazarın etkisini önlemek için yapılan bazı uygulamalar da tersine çevirme büyüsü niteliği taşır. Örneğin Gaziantep’te yeni gelin, eve geldiğinde kaynanasının kıskançlık duymaması için göğsüne siyah bir taş koyar (Yıldız, 2023: 285). Bu pratikte siyah taşın renk ve yapı özellikleri önemli bir rol oynar. Siyah, kültürel kodlarda genellikle kötü ruhlar, kötü niyetli davranışlar veya güç ile ilişkilendirilir (Yıldırım, 2022: 141; Çoruhlu, 2002: 183). Bu bağlamda uygulamada kullanılan siyah taşın bir güç unsuru olarak düşünüldüğü söylenebilir. Taşın katı ve soğuk yapısı da negatif duyguları emen bir nesne olarak algılanmaktadır. Bu uygulama, gelin-kaynana ilişkisindeki gerilimi önlemeye yönelik bir tür sosyal düzenleme işlevi görmektedir. Bu uygulama, olası kıskançlık ve kötü niyetin etkisini taşa yönlendirerek tersine çevirmeyi amaçlar. Siyah taş, kıskançlık enerjisini emip dönüştüren bir aracı olarak kullanıldığından, duygusal gerilimin yönünü değiştiren sembolik bir işlev üstlenir. Bu yönüyle pratik, negatif enerjiyi kaynağına geri döndürmek veya etkisizleştirmek üzerine kurulu yapısıyla tersine çevirme büyüsü kapsamında değerlendirilebilir.

Anadolu’nun farklı yörelerinde ölüm ve defin öncesi süreçlerde de taşın kullanıldığı tersine çevirme büyüsü pratikleri görülür. Karadeniz bölgesinde cenazenin bulunduğu yere “*yerinde kal*” anlamında taş konulması (Bali, 2015: 285), ölümün nihai gerçekliğini vurgulayan ve ölenin ruhunun huzur bulmasını sağlamaya yönelik bir ritüeldir. Bu uygulama, ölümün ardından yaşam ile öte dünya arasındaki sınırı belirlemek ve ölenin ruhunun bu dünyada dolaşmasını engellemek amacı taşır. Taşın bu bağlamda bir sınır taşı işlevi gördüğü söylenebilir. Adana’da ölen kişinin vefat ettiği yere iki büyük taşın konulması (Avcı, 2015: 331), mekânı işaretleme amacı taşır. Bu taşlar ölümün kesinliğini ve ölenin ruhunun bu dünyayla olan bağlarının kopuşunu temsil eder. Osmaniye’de cenazenin kalktığı yere taş konularak ailenin geri kalanının ölümden korunacağına inanılması (Çeribaş, 2021: 96), taşın koruyucu ve önleyici işlevini ortaya koyan bir başka örnektir. Bu pratik, o evden başka bir cenaze çıkmasını önlemek ve yaşayanları kötülüklerden korumak amacıyla gerçekleştirilir. Taşın burada bir engelleyici olarak kullanılması, halkın ölümün yarattığı korku ve belirsizlikle başa çıkma stratejisini yansıtır. Artvin ve Tarsus’ta ölen kişinin yatağına taş konulması ve bu taşın daha sonra evin bir köşesine yerleştirilmesi (Saltaş Korkmaz, 2024: 118; Bali, 2015: 287), ölümün evden uzaklaştırılması ve ailenin geri kalanının korunmasına yönelik bir uygulamadır. Bu uygulamada taş, ölümün negatif

etkilerini emen ve evin geri kalan bireylerini koruyan bir nesne olarak işlev görür. Taşın evin bir köşesine konulması, ölümün etkilerinin kontrol altına alınması ve ailenin güvenliğinin sağlanması amacını taşır. Benzer şekilde Ardahan’da cenaze evden çıkarılırken tabutun kalktığı yere taş konulması, ölümün kötü enerjisinin taşta geçeceği ve arkasından kimseyi götürmeyeceği inanışına dayanır (Saltaş Korkmaz, 2024: 121). Bu uygulamalar taşın ölüm enerjisini içine hapseden ve yaşayanları koruyan bir nesne olarak kullanıldığını gösterir. Aynı zamanda taşın, ölümle ilişkili korkuları yatıştırmak ve ölenin ruhunun dünyevi bağlardan koparılmasını sağlamak amacıyla kullanıldığını ortaya koyar. Bu uygulamalar, ölümün yarattığı olumsuz enerjiyi veya ölüm bulaşmasını yaşayanlardan uzaklaştırmak ve yönünü tersine çevirmek amacına dayanır. Taşın cenaze yerinde veya evin bir köşesinde konumlandırılması, ölüm enerjisinin taş tarafından emilerek sabitlenmesi ve etkisizleştirilmesi anlamını taşır. Böylece ölümün devam eden etkisi tersine çevrilir, yaşam alanına geçmesi engellenir. Bu yönüyle söz konusu pratikler, negatif gücü durdurarak tersine çevirme ve dengeyi yeniden kurma amacı taşıdıkları için tersine çevirme büyüsü kapsamında değerlendirilebilir.

Anadolu’da cenazenin yıkanmasından sonra yapılan birtakım uygulamalar da tersine çevirme büyüsü mantığına dayanır. Örneğin Mersin Tahtacılarında ölü yıkama işleminden sonra suyun ısıtılması için kullanılan ocak taşlarının atılması (Kumartaşlıoğlu, 2012: 384), arınma kavramının somutlaşmış halidir. Bu uygulama ölümün yarattığı kirlenme duygusunun, taş aracılığıyla bertaraf edilmesini temsil etmektedir. Aynı zamanda bu ritüel, geçiş dönemlerinde toplumun kendini yeniden düzenleme çabasının bir yansımasıdır (Gennep, 2022: 173). Bu uygulama, ölümün ardından ortaya çıkan kirlenme ve uğursuzluk etkisini taş aracılığıyla tersine çevirip uzaklaştırma düşüncesine dayanır. Ocak taşlarının atılması, ölümle ilişkilendirilen olumsuz enerjinin geldiği yere geri gönderilmesi ve yaşam alanından çıkarılması anlamını taşır. Böylece ölümün kirlетici etkisi sembolik olarak nötralize edilerek düzen yeniden sağlanır. Bu yönüyle pratik, negatif gücü yön değiştirerek etkisiz kılma amacını taşıdığı için tersine çevirme büyüsü kapsamında değerlendirilebilir.

İzmir Tire’de ise cenaze yıkandıktan sonra kazan ters çevrilip üzerine taş koyulur (Aydınoğlu, 2005: 87). Benzer şekilde Balıkesir’de de cenaze yıkama işinde kullanılan kaplar ters çevrilir ve üzerine birer taş koyulur (Şenesen, 2015: 262). Bu pratikler, ölümün kirlettiği nesnelerin kullanım dışı bırakılması gerektiği inancıyla ilişkilidir. Kazanın veya kapların ters çevrilmesi, onların artık gündelik yaşamda kullanılamayacağını ve ölümle ilişkilendirildiğini gösterir. Bu pratik aynı zamanda, halk inanışlarında sıkça rastlanan bir

engelleme sembolizmi de içerir. Kazanın ve kapların ters çevrilmesi ölümün geri dönüşünü engellemeyi amaçlar. Üzerine konulan taş ise bu engelleme eylemini pekiştiren ve kalıcı kılan bir unsur olarak işlev görür. Kazanın ters çevrilmesi, onun işlevsel ve sembolik düzenini altüst ederek, onu gündelik kullanım alanından çıkarmakta ve ölüm gibi kirlenmiş sayılan bir olguyla temas eden kazanı etkisizleştirmektedir. Bu, nesnenin artık normal akışa dahil olmasını engelleyen ve ölümün olumsuz etkisinin geri dönüşünü tersine çevirerek bertaraf etmeyi hedefleyen bir müdahaledir. Taş koyma ise bu tersine çevrilmiş durumu sabitleyerek, büyüünün kalıcılığını sağlayan bir mühür işlevi görür.

İğdir yöresinde ise ölen kişinin uğursuzluğunun geride kalanlara bulaşmaması ve aynı ailede bir başka ölümün yaşanmaması için cenazenin gittiği yola taş atılır (Kara, 2019: 97). Bu uygulama, ölümün olumsuz etkilerini uzaklaştırmaya yönelik bir korunma ritüelidir. Yola atılan taş, ölümün izlediği yolu keserek onun geri dönüşünü sembolik olarak engellemeyi amaçlar. Bu pratik, ölümün tekrarını önlemek için geliştirilmiş bir savunma mekanizmasıdır. Bu uygulama, ölümün olumsuz etkilerini geride kalanlardan uzaklaştırmak ve enerjisini tersine çevirmek amacı taşır. Yola atılan taş, ölümün izlediği yolu keserek onun geri dönüşünü engeller ve etkisini nötralize eder. Bu yönüyle pratik, ölüm enerjisinin yönünü tersine çevirerek koruma sağlamaya yönelik bir sembolik eylem olarak, tersine çevirme büyüü kapsamında değerlendirilebilir.

Yağmur duası amacıyla yapılan bazı ritüellerin de tersine çevirme büyüü mantığıyla yapıldığı görülür. Örneğin Safranbolu’da kuraklık yaşandığında erkekler, ortasından kesilmiş bir değirmen taşına benzeyen ve üzerinde silik figürler bulunan yağmur taşı etrafında toplanır. Din adamının okuduğu ilahiler eşliğinde, taşın çevresinde üç kez dönerek yapılan duaya âmin diye karşılık veren köylüler, ardından taşı yıkayıp resimli tarafını yağlarlar. Aşırı yağış durumunda ise kadınlar, erkeklerin yağladığı taşı resimli yüzü yere gelecek şekilde devirip yağın silerek ritüeli tersine çevirirler (Mazıcı, 2012: 165-166). Bu uygulamada kayanın ritüel merkezi olarak konumlanması, Şamanizm’deki ongun işlevini üstlenerek insan-doğa-kutsal iletişiminin somutlaştığı bir kült nesneye dönüşümünü yansıtır. Din adamının okuduğu ilahilerle kayayı kutsaması, eski Türk kamlarının rolünün İslamî figürlere devredildiğini işaret eder. Bu bağlamda uygulama, Türklerdeki eski kamlık pratiklerinin İslamî kültürle harmanlanarak sürdürüldüğünü gösteren tipik bir örnektir. Taşın figürlü yüzeyinin temizlenmesi ve yağlanması, yağmurun kontrolüne dair arkaik bir sembolizm barındırır. Yağ sürme eylemi, Altay Şamanizm’inde ruhlara sunulan adak yağı geleneğinin izlerini taşır. Taşın etrafında üç kez dönülmesi, Türk mitolojisindeki üç alem

(gök, yeryüzü, yeraltı) döngüsünü çağrıştırır. Kadınların taşı ters çevirmesi ise Anadolu'da tersine ritüellerle aşırılıkları dengeleme çabasının bir yansımasıdır. Taşın resimli yüzünün ters çevrilmesi ve yağının silinmesi, yağışın yönünü ve miktarını kontrol etmeye yönelik sembolik bir müdahale olarak işlev görür. Bu yönüyle ritüel, doğa enerjisinin yönünü değiştirme ve dengesini yeniden sağlama amacını taşıdığı için tersine çevirme büyüsü kapsamında değerlendirilebilir.

Yağmurun yağması niyetiyle yapılan halk inanış ve uygulamaları haricinde, meteorolojik olayları durdurma veya kontrol etme amacıyla yapılan pratiklerde de tersine çevirme büyüsünün izleri görülür. Örneğin Ardahan'da aşırı yağmuru durdurmak için mezardan alınan taşın ateşe konulması, insanın doğa olaylarıyla sembolik bir mücadele kurma çabasını yansıtır (Saltaş Korkmaz, 2024: 161). Bu uygulama, ölümün metafizik gücü ile ateşin arındırıcı enerjisini birleştiren bir ritüeldir. Mezardan alınan taşın ateşe konulması pratiği, su ve ateşin evrensel karşıtlığına dayanır. Bu pratikte, insanın ritüel aracılığıyla doğal sürece müdahale iddiası, ölüm alanından (mezar) alınan nesnenin yaşam alanına (ateş) aktarılmasıyla somutlaşır. Artvin'de ise dolu taneleri taşla ezilip üzerine tuz serpildiğinde dolunun durdurulacağına inanılır (Saltaş Korkmaz, 2024: 171). Taşla ezme eylemi, dolunun gücünü kırarak onu etkisiz hale getirme niyetini taşır. Taş burada sertliğinden dolayı kullanılan bir araç işlevi görür. Tuzun kullanımı ise Türk kültüründeki arındırma ve kötülük savma pratikleriyle bağlantılıdır. Tuzun buz üzerindeki eritici etkisinden hareketle, dolu tanelerinin de eriyip zararsızlaşacağına dair bir düşünce söz konusudur. Bu yönüyle uygulama, tersine çevirme büyüsü ritüelleriyle uyumludur. Burada ezilerek yok edilen dolu tanelerinin üzerine tuz dökülerek yeniden oluşumunun engellendiği varsayılır. Bu uygulamalar, aşırı yağmur veya dolu gibi doğa olaylarının olumsuz etkilerini ritüel aracılığıyla tersine çevirme ve etkisizleştirme amacına dayanır. Mezardan alınan taşın ateşe konulması veya dolu tanelerinin taşla ezilip tuzla etkisiz hale getirilmesi, olumsuz enerjinin yönünü değiştirerek kontrol altına alma çabasıdır. Bu yönüyle söz konusu pratikler, doğal güçlerin yönünü tersine çevirerek insan lehine yeniden düzenleme amacını taşıdıkları için tersine çevirme büyüsü kapsamında değerlendirilebilir.

Anadolu'da nazar değmesi durumunda yapılan bazı pratiklerin de tersine çevirme büyüsü mantığına dayandığı görülür. Örneğin Konya'nın Armutlu köyünde nazar değdiğine inanılan çocuklar, cuma günü üç kez İhlas suresi okunarak musalla taşının altından geçirilir. Bu ritüel, köy mezarlığına kadar uzanan bir süreçle devam eder. Çocuk mezarlığın çevresinde İhlas suresi eşliğinde bir kez dolaştırılır. Böylece nazarın etkisinin ortadan

kalkacağına inanılır (Çevik, 2008: 234). Musalla taşı, geleneksel olarak cenaze namazlarında kullanılan ve bedenin dünyevi varlıktan uhrevi olana geçişini temsil eden bir nesnedir. Bu bağlamda, nazar değen kişinin altından geçirilmesi, bireyi ölümle temas ettirerek nazarın etkisini simgesel bir ölümle bertaraf etmeyi amaçlar. Bu durum, Anadolu'daki arındırma pratiklerinde sıkça görülen yeniden doğuş temasıyla örtüşür. Mezarlığın çevresinin dolaştırılması ise kötü enerjinin toprağa aktarılması veya ataların koruyucu ruhlarına sığınma inancını yansıtır. Bu uygulama, nazarın olumsuz etkilerini ritüel aracılığıyla tersine çevirip etkisizleştirme amacına yöneliktir. Çocuğun musalla taşının altından geçirilmesi ve mezarlık çevresinde dolaştırılması, kötü enerjiyi geri gönderme ve toprağa aktararak etkisini nötralize etme niyetini taşır. Bu yönüyle pratik, negatif gücün yönünü tersine çevirme ve bireyi koruma mantığıyla, tersine çevirme büyüğü kapsamında değerlendirilebilir.

Rize'de nazar değdirdiğine inanılan bir kişiyle karşılaşıldığında, o kişi geçildikten sonra yedi adet taş ayakla çevrilir ve her bir taşın üzerine basılır. Bu eylem sırasında her çevirmede “*Nazarın taşa vursun.*” ifadesi tekrarlanır (Kabak, 2015: 743). Bu pratikteki yedi sayısı, Anadolu kültüründe korunma ve tamamlanma ile ilişkilendirilen kutsal bir semboldür. Taşların ayakla çevrilmesi ve üzerine basılması, nazarın fiziksel bir nesneye aktararak etkisizleştirildiği inancını yansıtır. Bu eylem sırasında “*Nazarın taşa vursun.*” sözünün tekrarı, nazarın taşa yönlendirilerek kişiden uzaklaştırıldığına dair sözlü bir büyü niteliği taşır. Bu uygulama, nazarın olumsuz etkilerini kişiden taşlara aktararak yönünü tersine çevirme amacına dayanır. Taşların çevrilmesi ve üzerine basılması, kötü enerjinin taş aracılığıyla etkisizleştirilmesini sağlar. Bu yönüyle pratik, nazar enerjisinin yönünü değiştirme ve kişiyi koruma işlevi taşıdığı için tersine çevirme büyüğü kapsamında değerlendirilebilir.

Sonuç olarak yukarıdaki örnekler, söz konusu ritüellerin temel ilkesinin, olumsuz gücü veya tehlikeyi şaşırtma, yönünü değiştirme ve kaynağına geri gönderme yoluyla nötralize etme mantığına dayandığını ortaya koymuştur. Bu sembolik ve fiziksel müdahaleler, bireyin ve toplumun belirsizlik ve korku karşısında bir anlam ve kontrol duygusu inşa etmesine olanak tanımıştır. Taşlar da bu tersine çevirme büyüğü pratiklerinde sembolik ve işlevsel bir araç olarak kullanılmıştır. Bu ritüellerde taş, olumsuz enerjilerin yönünü değiştirme, etkisizleştirme ve korunma işlevi görmüştür. Bu bağlamda taş nazar, kıskançlık, ölüm, doğurganlık ve doğa olayları gibi çeşitli tehlikelerin tersine çevrilmesinde bir aracı haline gelmiştir.

3.2. OYUNLARDA TAŞ

Çocuk oyunları, çocukların fiziksel, zihinsel ve sosyal gelişimini desteklemek amacıyla kurallı veya serbest biçimde oynadıkları etkinliklerdir. Toplumsal belleğin ve yaratıcılığın bir yansıması olan bu oyunlarda, o topluma ait dil özellikleri, örf ve adetler, yaşam tarzları, inanışlar ve değerler gibi unsurlara rastlamak mümkündür. Bu durum, söz konusu oyunlara ulusal bir karakter kazandırmaktadır (Özdemir, 2006: 17). Bu bağlamda Anadolu'nun zengin kültürel mirası içinde çocuk oyunlarının da ayrı bir yer tuttuğu söylenebilir. Bölgelere göre farklılaşan bu oyunlar, çocukların yaşadıkları çevreyi tanımlarına ve nesneler dünyasıyla bağ kurmalarına aracı olur (Doğan, 2013: 17-19).

Oyunlarda kullanılan nesnelerin çok çeşitli olmasına rağmen doğal bir unsur olan taşların, birçok oyunun merkezine yerleştiği görülür. Oyunlarda taşların sıklıkla kullanılması, doğal malzemeye erişimin kolaylığı, dayanıklılığı ve çocukların çevreyle kurduğu yaratıcı ilişkiyle açıklanabilir. Taşlar, her mevsim ve coğrafyada bulunabilen, şekillendirilebilen ve sonsuz kombinasyonlarla oyun kurmaya imkân tanıyan bir araçtır. Aynı zamanda taşın fiziksel nitelikleri -ağırlığı, düzgün yüzeyi veya yuvarlak formu- oyunların stratejik derinliğini artırır, çocukların motor becerilerini, matematiksel zekâsını ve taktiksel düşünmesini geliştirir. Taşın oyunlardaki işlevi bazen bir piyon, bazen bir kale, bazen de bir puan aracı olarak çeşitlenir. Bu çeşitlilik, Anadolu'daki zengin kültürel mirasın bir yansımasıdır. Aynı oyunun farklı yörelerde taşın boyutu, dizilişi veya atış teknikleriyle farklılaşması, yerel yaşam pratiklerinden beslenen bir çeşitliliği gösterir. Çocukların taşlar vasıtasıyla doğayla kurduğu organik bağ, günümüzde unutulmaya yüz tutan pek çok geleneksel oyunun canlı kalmasını sağlamıştır.

3.2.1. Ali Canbaz Taşa Basmaz

Ali canbaz taş basmaz adlı oyun “yerden yüksek” veya “taştayım topraktayım” gibi adlarla da bilinir. Sivas'ta “Ali canbaz taş basmaz” adı ile bilinen oyunda çocuklar el ele tutuşarak bir halka oluşturur. İçlerinden biri “*Pazartesi, salı, çarşamba, cuma, cumartesi, pazar.*” diyerek günleri sıralar. Son günün söylenmesiyle tüm çocuklar ellerini bırakıp çevredeki taşların üzerine çıkar. Taş bulamayıp açıkta kalan çocuk, oyunun ilk ebesi olur. Oyuncular ebeye “*Ali cambaz, taş basmaz.*” diye seslenerek ya yer değiştirir ya da ayaklarını yere basıp çeker. Ebenin amacı, ayakları yere değen oyuncuları yakalamaktır. Yakalanan çocuk, bir sonraki tur için yeni ebe görevini üstlenir (Özdemir, 2006: 34).

Ankara’da “taştayım topraktayım” adıyla bilinen oyun, beş-altı kişilik gruplarla taşlık bir alanda oynanır. Oyuncular önce aralarında sayışarak bir ebe belirler. Daha sonra her oyuncu kendine uygun bir taş seçer ve bu taşın üzerine çıkar. Oyuncular, taşın üzerindeyken “*Taştayım!*” diye seslenir; taştan indiklerinde ise “*Topraktayım!*” diye bağırır. Ebe, “*Topraktayım!*” diyen bir oyuncuya dokunmayı başarır, bu oyuncu yanar ve yeni ebe olur. Ancak ebe, “*Taştayım!*” diyen bir oyuncuya dokunamaz. Oyun, bu şekilde heyecanlı bir kovalamaca içinde devam eder (Ateş, 2010: 115).

3.2.2. Altı Taş

Altı taş, Anadolu’da oynanan geleneksel bir oyundur. Adana’da en az iki kişiyle oynanan bu oyunda her oyuncunun altı adet taşı bulunur. Oyuna başlayan kişi, tüm taşları alarak havaya atar ve elinin tersiyle bu taşları yakalamaya çalışır. Oyuncunun en az bir taşı yakalaması gerekir. Aksi takdirde sıra diğer oyuncuya geçer. Yakalanan taşlar tekrar havaya atılır ve bu kez elin içiyle tutulur. Oyuncu, tuttuğu taşlardan birini seçerek havaya atar ve yere dökülen taşları toplar. Oyun hatasız bir şekilde tamamlandığında, diğer oyuncunun taşları alınır. Oyun bu şekilde devam eder (Çolak, 2015: 118).

3.2.3. Ambar

Anadolu’nun pek çok bölgesinde oynanan bu oyun “altı ev”, “ambar”, “evcik”, “fotuk”, “lüç”, “kuyu”, “kuyucuk”, “kuyu çeğeli” veya “yalak kaya” gibi farklı isimlerle de bilinir. Günümüzde ise “mangala” adıyla popüler hale gelmiştir. Oyuncu sayısı en az iki, en fazla dört kişiyle sınırlıdır. Her oyuncuda iki fotuk (küçük çukur) ve bir kiler (boş bırakılan çukur) bulunur. Oyuncular, fotuklarının her birine beşer çift küçük taş yerleştirir. Kiler başlangıçta boş bırakılır. Kazanılan taşlar, kilere konularak biriktirilir. Oyunun kuralları şu şekildedir: Oyuncular, fotuklarından birindeki taşları sırayı bozmadan, rakip oyuncuların fotuklarına dağıtır. Taşların dağıtımı tamamlandığında, son fotuktaki taş sayısı kontrol edilir. Eğer bu sayı çift ise taşlar alınarak kilere eklenir. Oyun bu şekilde devam eder. Tüm taşlar tüketildiğinde, en fazla taşı kilerinde biriktiren oyuncu oyunu kazanır (Yılmaz, 2019: 155; Özdemir, 2006: 111).

Giresun yöresinde ise “kuyu çeğeli” adıyla bilinen oyun, 48 taş kullanılarak oynanır. Oyunun başlangıcında altı adet küçük kuyu kazılır ve her oyuncu bu kuyulardan üçer tanesini sahiplenir. Taşlar, sırayla kuyulara dağıtılır. Daha sonra oyunculardan biri, kendi kuyularından birindeki tüm taşları alarak diğer kuyulara tek tek dağıtmaya başlar. Eğer dağıtım sırasında son taş oyuncunun kendi kuyusuna denk gelirse dağıtma sırası yine aynı

oyuncuda kalır. Oyuncular, sıra kendilerine geldiğinde kuyularında mümkün olduğunca fazla taş biriktirmeye çalışır. Taş dağıtılırken oyuncunun elindeki son taş rakibinin kuyusuna denk gelir ve bu kuyudaki taş sayısı çift ise dağıtım yapan oyuncu bu kuyudaki tüm taşları kendi hanesine ekler. Ardından sıra rakibe geçer. Oyunculardan birinin kuyularındaki taşlar tükendiğinde, diğer oyuncu oyunu kazanmış olur (Melikoğlu, 2018: 439).

Samsun’da “ambar” olarak adlandırılan bu oyun iki kişiyle oynanır. Her oyuncunun on beşer taşı ve içinde beşer taş bulunan üç ambarı vardır. Oyuna başlayan oyuncu, kendi ambarlarından birindeki taşları alır ve ilk olarak kendi ambarına bir taş koyarak, sırayla diğer ambarlara da birer taş dağıtır. Eğer oyuncunun ambarında sadece bir taş kalırsa, sıra diğer oyuncuya geçer. Diğer oyuncu da aynı şekilde taşlarını dağıtır. Oyunculardan birinin elindeki taşlar bittiğinde, ambarlarda biriken taşlar sayılır. En fazla taşı biriktiren oyuncu oyunu kazanır (Can, 2019: 71-72).

Çukurova bölgesinde ise çobanlar arasında oynanan bu oyuna “yalak kaya” adı verilir. Hayvanların otlatılması sırasında iki çoban bir araya gelerek oynar. Oyunda her oyuncu için karşılıklı olarak yalak adı verilen altışar çukur kazılır. Her yalağın içine dörder taş yerleştirilir. Oyun başladığında, bir oyuncu yalağın birinden taşları alır ve her geçtiği yalağa bir taş bırakarak ilerler. Son taşın bırakıldığı yalakta bulunan tüm taşlar toplanır ve oyuncu bu taşları tekrar dağıtmaya devam eder. Eğer son taş, boş bir yalağa düşerse taş orada kalır ve sıra diğer oyuncuya geçer. Oyuncular, taşlarını boş yalağa düşürmemeye özen gösterir. Oyun sırasında, bir oyuncu rakibinin iki yalağındaki taşları toplarsa, bu iki yalak artık onun olur ve rakibini kısırmaya başlar. Oyunun sonunda en fazla taşı toplayan oyuncu kazanır (Doğaner, 2013: 244).

3.2.4. Ateşimi Aldım

Şanlıurfa’da oynanan “ateşimi aldım” adlı geleneksel oyun, en az beşer kişilik iki takım arasında oynanır. Her takımın başında bir ebe yer alır. Oyun alanına, aralarında en az yirmi adım mesafe bulunan iki büyük taş dikilir. Oyun başladığında, birinci takımdan bir oyuncu elini taşa vurur ve “*Ateşimi aldım!*” diyerek karşı tarafa doğru koşmaya başlar. Karşı takımdan bir oyuncu da onu yakalamak için harekete geçer ve bir kovalamaca başlar. Eğer koşan oyuncu yakalanacağını anlarsa, kendi taşının olduğu yere geri dönmek zorunda kalır ve yerine takımından başka bir oyuncu çıkar. Oyun, bu şekilde karşılıklı hamlelerle devam eder. Yakalanan oyuncu, karşı takıma geçer ve oyun bu dinamikle sürer (Düşmez, 1994: 61-62).

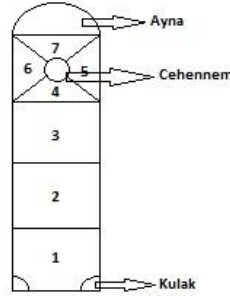
3.2.5. Atmacı Kayrak

İzmir Seferihisar’da oynanan “atmacı kayrak” oyunu, doğal malzemelerle ve açık alanda gerçekleştirilir. Oyunun başlangıcında, toprak hafifçe kazılarak içine bir çam kozalağı yerleştirilir. Oyuncular, çevrede bulunan kayrak taşlarını toplar ve kozalağın üç metre gerisinde tek sıra halinde dizer. Atış sırasını belirlemek için her oyuncu, kozalağa doğru bir “kayrak taşı” atar. Taşı kozalağa en yakın düşüren oyuncu, ilk atış hakkını elde eder. Diğer oyuncular da atış mesafelerine göre sıralanır. İlk oyuncu, kozalağı tek atışta devirmek için nişan alır ve kayrak taşını fırlatır. Eğer kozalağı devirmeyi başarırsa, taşı alarak kaçar. Diğer oyuncular, taşı ele geçirmek için bu oyuncuyu yakalamaya çalışır. Yakalayan oyuncu, taşı alır ve bir sonraki atış hakkını kazanır. Bu kovalamaca, yaklaşık 100-150 metre karelik bir alanda gerçekleşir (Şarman, 2015: 104).

Atmacı kayrak oyununun bir başka versiyonunda, yüksek bir noktaya belirli aralıklarla 10 adet kozalak yerleştirilir. Eğer oyuncu sayısı fazlaysa, kozalakların sayısı da buna göre artırılabilir. Oyuncular, önceden belirlenen bir mesafeden atış yaparlar ve her oyuncunun kozalak sayısı kadar atış hakkı bulunur. Oyunun amacı, en fazla kozalağı devirmektir. En yüksek sayıyı elde eden oyuncu oyunu kazanır. Eğer birden fazla oyuncu aynı sayıda kozalak devirirse beraberlik durumunu bozmak için oyun tekrarlanır (Kayabaşı vd., 2021: 47).

3.2.6. Ayine-i Devran

Ayine-i devran, İstanbul’da oynanan geleneksel bir oyundur. Oyunun başlangıcında, oyuncular oyun sırasını belirlemek için bir numaralı karenin yanındaki “cehennem” adlı alana kiremit parçası veya yassı taş atarlar. Cehenneme taşı giren oyuncu, oyunu başlatma hakkı kazanır. Bu oyuncu, ilk bölümde taşını bir numaralı kareye atar. Tek ayak üzerinde diğer kareleri dolaştıktan sonra taşının bulunduğu kareye gelir ve taşı ayağıyla iterek ilk kareden dışarı çıkarır. İkinci bölümde oyuncu, rakibine “*Ayna kaçta?*” diye sorar. Rakip ise “Birde.” veya “İkide.” gibi bir yanıt vererek, taşın kaç hamlede kareden çıkarılması gerektiğini belirtir. Oyuncu daha sonra tek ayak üzerinde taşını kaydırarak “ayna” denilen bölgeye ilerler. Ayna alanında iki ayağını birden yere basıp dinlenebilir. Dinlendikten sonra, aynı adımları tekrarlayarak taşını bir numaralı kareden dışarı çıkarır. Oyun bu döngüyle sürer (Özdemir, 2006: 322).



Resim 3.1. Ayine-i Devran oyun alanı (Özdemir, 2006: 322).

3.2.7. Beleyem Beleyem

Şanlıurfa’da oynanan “beleyem beleyem” adlı geleneksel oyun, en az iki kişiyle oynanır. Oyuncular, avuç içine sığacak büyüklükteki taşlarla oynar. Oyunculardan biri, taşı birkaç metre ileriye fırlatarak “*Beleyem.*” diye seslenir. Diğer oyuncu ise elindeki taşı, rakibinin taşına değecek şekilde nişan alarak atar. Eğer taşlar birbirine değerse, atışı yapan oyuncu sayı kazanır ve oyun yeniden başlar. Bu oyunun belirli bir sayı limiti yoktur. İstenildiği kadar uzatılabilir. Taşların birbirine değmesi, oyunun sona erdiği anlamına gelir. Oyun, geniş bir toprak alanda beş veya altı kişiyle de oynanabilir. Bu durumda, bir oyuncunun taşı rakibinin taşına isabet ederse, isabet alan oyuncu oyundan çıkar ve kaybetmiş sayılır. Oyun, son bir kişi kalana kadar devam eder. Taşı hiç kırılmayan veya isabet almayan oyuncu, oyunun galibi olur (Düşmez, 1994: 32).

3.2.8. Beş Çukur

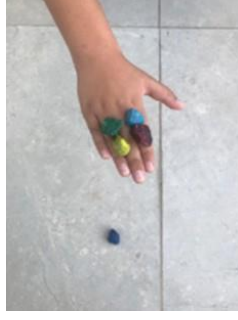
Malatya’da görülen “beş çukur” oyunu, yere her biri iki metre uzunluğunda kenarlara sahip bir kare şekli çizilerek en az iki kişiyle oynanır. Ardından karenin dört köşesine ve merkezine olmak üzere, her biri on santimetre derinliğinde beş çukur kazılır. Çukurların on metre karşısına bir atış çizgisi çizilir. Çukurlar bir köşeden başlayarak numaralandırılır ve merkezdeki çukur beş numara olarak işaretlenir. Kura sonucu belirlenen sırayla ilk oyuncu birinci numaralı çukura yuvarlak taşı sokmak için atış yapar. Başarılı olursa aynı taşla ikinci çukura atış hakkı kazanır. Başarısız olursa sıra diğer oyuncuya geçer. Tüm çukurlara sırasıyla taşı sokabilen ilk oyuncu oyunu kazanır (Doğan, 2013: 173).

3.2.9. Beştaş

Beştaş, Anadolu’nun pek çok yerinde “beştaş”, “cık cık”, “bicil”, “cınık”, “eltaşı” veya “hoppa” gibi adlarla bilinen ve benzer kurallarla oynanan geleneksel bir çocuk oyunudur. Oyunda, taşları belirli aşamalara göre toplamak esastır. İlk aşama olan birler bölümünde taşlar yere serbestçe bırakılır. Oyuncu uygun bir taşı seçerek havaya atar ve her

atışta yerden bir taş alıp havadaki taşı yakalar. Taşlar bitene kadar bu işlem devam eder. Ancak taşı yakalayamama veya yanlış taşa dokunma durumunda sıra diğer oyuncuya geçer. İkinci aşamada taşlar yine yere bırakılır ve oyuncu ikişerli gruplar halinde taşları almaya çalışır. Üçüncü aşamada da benzer şekilde taşlar yere atılır ve oyuncu tek seferde üç taşı almayı hedefler. Dördüncü aşamada ise dört taşı tek seferde almak gerekir. Beşinci aşamaya “Lap otur al da kalk” adı verilir. Bu aşamada dört taş avuç içine alınırken beşinci taş parmaklar arasında tutulur. Havaya atılan taş yakalanırken yere bırakılan taşlar toplanır ve bu işlem tekrarlanır. Altıncı aşamaya ise “Bıldıribızzık” adı verilir. Bu aşamada dört taş avuçta tutulurken beşinci taş havaya atılır. Ardından işaret parmağı yere sürülerek taş yakalanır ve avuçtaki taşlar dökülmeden beş taş bir araya getirilir. Bu aşamalar, oyunun kurallarını ve stratejisini oluşturur (Oğuz vd., 2020: 143).

Trabzon’da oynanan “beştaş” oyununun kurallarında bazı küçük farklılıklar görülür. Genellikle iki kişiyle oynanan bu oyunda, her oyuncu misket büyüklüğünde beş taş kullanır. Oyun, başlayan oyuncunun taşları yere rastgele dağıtmasıyla başlar. Ardından, oyuncu bir taşı havaya atar ve bu taşı yakalayana kadar yerdeki taşlardan birini alır. Bu şekilde birler aşamasını tamamlayan oyuncu, ikiler bölümüne geçer. Bu aşamada, aynı işlem tekrarlanır ancak bu kez yerdeki iki taş aynı anda alınmalıdır. Oyuncu, hatasız bir şekilde ikileri tamamladıktan sonra sırasıyla üçler ve dörtler bölümlerine geçer. Dörtlerde, oyuncu yerdeki dört taşı tek seferde almalıdır. Bu aşamaları başarıyla tamamlayan oyuncu, “Analar” adı verilen bölüme geçer. Burada, taşlar tekrar yere serilir ve oyuncu bir elini köprü veya tünel şeklinde yere sabitler. Diğer elle bir taş havaya atılırken aynı elle yerdeki taşlardan biri tünelin içinden geçirilir. Bu sırada taşların birbirine veya oyuncunun eline değmemesi gerekir. Ayrıca taşlar tünelin diğer tarafına tek hamlede geçmeli ve orada da birbirine temas etmemelidir. Analar bölümünü de hatasız tamamlayan oyuncu, oyunun son aşaması olan puan bölümüne geçer. Burada, tüm taşlar havaya atılır ve oyuncu iki elini yan yana getirerek taşları elinin üstünde toplamaya çalışır. Elin üstünde kalan taş sayısı kadar puan alan oyuncu, ilk oyunu tamamlamış olur. Oyun genellikle 50 puana ulaşıldığında sona erer. Bir aşamada hata yapan oyuncu, sırası tekrar geldiğinde kaldığı yerden oyuna devam eder (Yılmaz, 2019: 154).



Resim 3.2. Beştaş oyunu (Kars, 2024: 28).

3.2.10. Cızır Bızır

Artvin’deki “cızır bızır” oyunu, en az iki çocukla oynanır. Oyunda fındık büyüklüğündeki küçük taşlar kullanılır. Oyuna başlayan çocuk elindeki taşları havaya atar ve “*Cızır!*” diyerek düşen taşların arasından bir çizgi çeker. Ardından kendi tarafına düşen bir taşı seçer ve onu, diğer taşlardan birini vurmak için ileri fırlatır. Atışlar, baş ve orta parmak arasında kıştırılan taşın “*Bızır!*” denilerek fırlatılmasıyla yapılır. Bu sırada rakip oyuncunun taşını vurmak, kendi taşlarından birden fazlasını değdirmek veya kımıldatmak yasaktır. Kural ihlali durumunda sıra diğer oyuncuya geçer. Kurallara uygun şekilde yapılan atışlarda vurulan taş, o atışı yapan oyuncuya geçer (Özdemir, 2006: 67).

3.2.11. Cüce

Rize’de oynanan “cüce” oyunu, fındık büyüklüğündeki taşlar ve yerde açılan çukurlar kullanılarak oynanır. Genellikle iki veya dört oyuncuyla oynanan oyunda, her oyuncunun önünde üç yuva (çukur) bulunur. Bu yuvalara belirli sayıda taş yerleştirilir ve oyuncular sırayla taşlarını diğer yuvalara dağıtır. Bir yuvada üç taş kalacak şekilde taşlarını bitiren oyuncu, o yuvada biriken taşları alır. Oyun, tüm taşlar bitene kadar bu şekilde devam eder. Bu oyun fındıkların olgunlaştığı dönemlerde fındıklarla, karayemişin olgunlaşma zamanında ise karayemişlerle de oynanabilmektedir (Kabak, 2015: 697-698).

3.2.12. Cücük

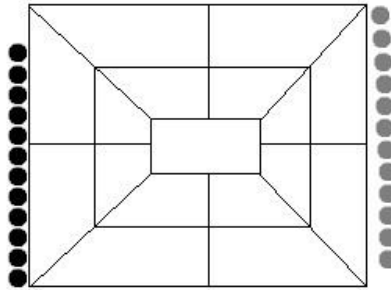
Kilis’te oynanan “cücük” adlı geleneksel oyunda, yuvarlak ve düzgün yedi taş seçilir. Bu taşlardan birine “cücük” adı verilir. Oyuna başlamak için yere bir daire çizilir ve taşlar bu dairenin içine üst üste dizilir. En alta cücük yerleştirilir. Oyuncular, daireden on adım uzaklaşarak karşı tarafa geçer ve sırayla cücüğü vurmaya çalışırlar. Oyun, oyuncuların isteği doğrultusunda sıkılana kadar devam eder (Kılınç, 2021: 126).



Resim 3.3. Kilis'te cücük oynayan çocuklar.

3.2.13. Cüz

Trabzon'da iki kişi arasında oynanan “cüz” adlı geleneksel oyunda, yirmi dört çakıl taşı kullanılır. Oyun için bir oyun tahtası veya yere çizilmiş bir desen hazırlanır. Oyun tahtası, iç içe geçmiş üç dikdörtgenden oluşur. Bu dikdörtgenlerin ortalarından ve köşelerinden geçen çizgiler bulunur. Oyuncular, ellerindeki on ikişer taşla oyuna başlar. İlk hamle, bir oyuncunun noktalarından birine taşını yerleştirmesiyle yapılır. Oyunun amacı, her oyuncunun kendi taşlarından üç tanesini düz veya çapraz bir şekilde yan yana getirmesidir. Rakip oyuncu, bu hamleyi engellemeye çalışırken aynı zamanda kendi taşlarını da üçlü yapmaya çalışır. Üç taşı yan yana getirmeyi başaran oyuncu, rakibin taşlarından birini alır. Oyun, rakip oyuncunun elinde taş kalmayıncaya kadar sürer ve elinde üç taştan az kalan oyuncu oyunu kaybeder (Yılmaz, 2019: 155).



Resim 3.4. Cüz oyun alanı.

3.2.14. Çadırıma Çardak

Çorum'da oynanan “çadırıma çardak” adlı geleneksel oyun beşer kişilik gruplarla oynanır. İlk olarak “çadır” adı verilen bir daire içine sekiz veya dokuz taştan oluşan bir “çardak” dikilir. Oyuncular, taşları devirmek için mücadele eder. Taşları düşüremeyen grup, rakip takımın oyuncularını sırtlarında taşıyarak çadıra doğru ilerler. Eğer taşları deviremezlerse, bu kez çardağı yeniden dikmekle görevlendirilirler. Çadıra ulaşmadan çardağın dikilememesi durumunda oyun sona erer. Ancak çardak başarıyla dikilirse, oyunu

diğer takım kazanır. Her iki takımın da en başarılı oyuncularına lider unvanı verilir. Oyunun sonunda liderler tokalaşır ve yeni bir oyun turu başlar (Oğuz ve Beden, 2006: 40).

3.2.15. Çeğel

Giresun'da en az iki kişiyle oynanan “çeğel” adlı geleneksel oyun, beş adet misket büyüklüğünde taş kullanılarak oynanır. Oyunun temel amacı, havaya atılan taşı düşürmeden yerdeki taşı almaktır. Birler, ikiler, üçler, dobuç, pisik, çırp, el altı ve abak alma adı verilen dokuz aşamadan oluşan oyunun her bölümü farklı bir teknik içerir. Abak alma aşamasında oyuncu, taşları havaya atar ve elini ters çevirir. Elinin üzerine düşen taş sayısı kadar abak (puan) kazanır. Oyunun sonunda belirlenen abak sayısına ulaşan oyuncu, oyunun galibi olur (Melikoğlu, 2018: 438).

3.2.16. Çıkıdık

Tekirdağ'da görülen “çıkıdık” oyunu, kalabalık bir oyuncu grubuyla oynanır. Öncelikle bir ebe seçilir. Ebe dışındaki tüm oyuncular, oyunda kullanacakları taşları saklar. Ebe, kendisine tanınan süre içinde saklı taşları bulmaya çalışır. Bu sırada diğer oyuncular “Çıvıvı çıkıdık!” diye bağırlar. Ebe taşların tamamını bulduğunda oyun sona erer ve sonrasında yeni bir ebe belirlenir (Özdemir, 2006: 253).

3.2.17. Çizgi

Giresun'da özellikle kız çocukları arasında yaygın olan “çizgi” oyunu, en az iki kişiyle ve düz bir taş kullanılarak oynanır. Oyunun başlangıcında, yere yaklaşık yarım metre aralıklarla beş adet paralel çizgi çizilir. Bu çizgiler arasındaki boşluklar sırasıyla birler, ikiler, üçler, dörtler ve beşler olarak adlandırılır. Oyuna başlamadan önce, bir tekerleme söylenerek ilk oyuncu belirlenir. Oyun, ilk oyuncunun taşı birinci çizgi aralığına atmasıyla başlar. Oyuncu, taşı ayağıyla iterek çizginin üzerinden geçirir. Beşinci çizgiye kadar ilerleyen oyuncu, taşı eline alır ve arkasını dönerek çizgilerin üzerine atar. Taşın düştüğü aralık, oyuncunun evi olarak belirlenir. Diğer oyuncu, sırası geldiğinde birinci oyuncunun evine basmadan geçmek zorundadır. Taşın çizginin üzerinde kalmamasına özen gösterilir. Eğer taş çizgiye denk gelirse oyuncu yanar ve sıra diğerine geçer. Beş çizgiyi de başarıyla tamamlayıp tüm evleri alan oyuncu, oyunun galibi olur (Melikoğlu, 2018: 437).

Afyonkarahisar'da “taş sürmece” adıyla bilinen oyun için yere beş adet daire çizilir. Oyuncu, taşı eliyle birinci daireye atar ve tek ayağı üzerinde durarak taşı sürükler. Böylelikle taşı beşinci daireye kadar ilerletir. Beşinci daireye ulaştığında geri dönüş yapar ve aynı hareketleri tekrarlayarak başlangıç noktasına geri gelir. Bu işlem tamamlandıktan sonra, taş

bu kez ikinci daireye atılır. Süreç diğer daireler için de aynı şekilde tekrarlanır. Oyun, tüm dairelerde bu hareketlerin başarıyla tamamlanmasıyla sona erer (Topal, 2020: 234).

3.2.18. Çukurları Taş Doldurmak

Gaziantep’te çocukların davar yaymaya gittiklerinde düzlük alanlarda oynadıkları bir oyundur. Oyunda, yere 14 çukur kazılır ve her çukurun içine yedişer taş yerleştirilir. Oyuncu, kendi çukurundan aldığı taşları sırasıyla diğer çukurlara birer birer dağıtır. En fazla taşı biriktirip çukurunda yığan oyuncu oyunu kazanır. Eğer bir oyuncunun taşı boş bir çukura düşerse, oyundan elenir (Avcı, 2015: 474).

3.2.19. Dalya

Anadolu’nun pek çok yöresinde “çingola”, “dalya”, “dalye”, “dokuz kayrak”, “dokuz taş”, “domine”, “gavur kalesi”, “kule”, “mamış”, “tombi”, “tombik”, “tombilis”, “tombis”, “yedi bardak”, “yedi kiremit” veya “yedi kule” gibi farklı isimlerle bilinen bu oyun, iki takım arasında oynanır. Oyuncular, öncelikle yassı taşları toplayarak bunları üst üste dizip bir kule oluşturur. Oyun, bir takımdan seçilen bir oyuncunun, birkaç metre geriden topu kuleye fırlatıp yıkmaya çalışmasıyla başlar. Diğer takımdan bir oyuncu ise kulenin yanında bekler. Kule yıkıldığında, atışı yapan takımın oyuncuları kaçışmaya başlar. Bu sırada bekleyen oyuncu, topu yakalayarak rakip takımın oyuncularını vurmaya çalışır. Vurulan oyuncular oyun dışı kalır. Aynı anda, diğer takımın oyuncuları yıkılan taşları hızla yeniden dizmeye çalışır. Eğer taşlar tekrar dizilirse oyun başa döner. Ancak tüm oyuncular top ile vurulursa takım kaybetmiş sayılır ve atış sırası diğer gruba geçer (Ateş, 2010: 115; Avcı, 2015: 473).

Ankara’da “tombi” ismiyle bilinen bu oyun, genellikle dört veya daha fazla kişiyle taşlık bir alanda oynanır. Oyuncular önce altı-yedi adet yassı taş toplar ve aralarında sayışarak bir ebe seçerler. Toplanan taşlar üst üste dizildikten sonra, oyuncular bu taşlardan yaklaşık altı-yedi metre uzaklıkta sıralanır. Oyuncular, ellerindeki topa sıralı taşları devirmeye çalışır. Taşları devirmeyi başaran oyuncunun ardından tüm çocuklar kaçmaya başlar. Ebe, kaçan oyuncuları kovalayarak elindeki topa birini vurmaya çalışır. Vurulan oyuncu yeni ebe olur. Kaçan oyuncular, ebeye yakalanmadan devrilen taşları tekrar dizmeye çalışır. Taşların yeniden dizilmesi tamamlandığında, tüm oyuncular “*Tombi!*” diye bağırır ve ebe yenilmiş sayılır. Ceza olarak ebenin ayakkabısı saklanır ve onu bulması istenir. Ebe ayakkabıyı ararken diğer oyuncular yaklaştığında “*Sıcak!*”, uzaklaştığında ise “*Soğuk!*” diyerek yönlendirme yapar. Ebenin ayakkabıyı bulmasıyla oyun sona erer (Ateş, 2010: 115).

Trabzon'un Akçaabat ve Çarşıbaşı ilçelerinde “tombis” adıyla bilinen bu oyun, diğer bölgelerdeki dalya oyunuyla benzer bir düzene sahiptir. Oyun, her biri beş oyuncudan oluşan iki grup arasında oynanır. Başlangıçta kalebodur parçaları, taşlar veya mermerler ortada üst üste dizilir. İlk grup, bu dizili taşları topla devirmeye çalışır. Eğer taşlar düşerse grup üyeleri kaçmaya başlar. Karşı grup ise kaçan oyuncuları topla vurmaya çalışır. Kaçan grup, vurulmadan taşları yeniden dizebilirse “tombis” olur ve oyunu kazanır (Aça, 2018: 56).

Yalova'da “tombik” adıyla bilinen oyunda ilk olarak dokuz tane eski kiremit taşı üst üste dizilir. Ardından oyuncular iki gruba ayrılır. Oyuna hangi grubun başlayacağına kura ile karar verilir. İlk grup topla atış yaparak taşları devirmeye çalışır. Taşlar devrildiğinde karşı grup topla rakiplerini vurmak için hamle yapar. Rakip oyuncular da yakalanmadan taşları üst üste dizmek için mücadele eder (Uzun, 2025: 48).

Erzurum'da “kule” adıyla bilinen oyun, düz taş parçaları ve küçük bir topla gerçekleştirilir. Köylerde top bulunmadığında, çocuklar yumak şeklinde sarılmış bez veya yünlerden yapılmış topları kullanır. Oyunda, üst üste dengeli bir şekilde durabilen taşlar seçilir ve bir kule oluşturulur. Ebe olan oyuncu, geniş bir daire çizerek ortasına bu taş kulesini yerleştirir. Kulenin arkasına geçer ve karşı taraftan atılacak topu bekler. Diğer oyuncular sırayla topu atarak kuledeki taşları devirmeye çalışır. Topun taşlara çarpmasıyla kule yıkılır. Ebe, taşları yeniden dizmekle görevlidir. Bu sırada, diğer oyuncular etrafa dağılır. Ebe “stop” dediğinde, herkes bulunduğu yerde durur. Ebe, çizilen dairenin dışına çıkmadan topu alır ve oyuncuları vurmaya çalışır. Eğer bir oyuncuyu vurmaya başarsa vurulan kişi yeni ebe olur. Vuramazsa topu almak için daireden çıktığında diğer oyuncular kuleyi tekrar yıkar. Böylelikle ebe taşları yeniden dizmek zorunda kalır. Ancak ebe, kuleye atılan topu yere düşmeden yakalarsa, ebelikten kurtulur. Topu yakalatan oyuncu yeni ebe olur (Dağışan, 2013: 59).



Resim 3.5. *Dalya oynayan çocuklar (Kars, 2024: 108).*

3.2.20. Dama

Dama, Anadolu’da yaygın olarak oynanan bir oyundur. Bu oyun için öncelikle düz bir zemin üzerine tebeşir veya kömürle tek büyük kare çizilir. Bu kareye sağdan sola ve yukarıdan aşağıya sekiz çizgi eklenerek 64 küçük kareden oluşan oyun tahtası hazırlanır. İki oyuncu, farklı renklerdeki taşlarını tahtanın ilk iki sırasına yerleştirir. Oyunun amacı, rakibin hareket eden taşlarını -önündeki kare boş olduğu sürece- atlayarak ele geçirmek ve oyun dışı bırakmaktır. Taşlar yalnızca ileri veya yana doğru hareket edebilir. Geriye gitme imkânı yoktur. Rakip tarafına ulaşan taş “dama” statüsü kazanır. Dama olan taş hem ileri-geri hem de çapraz yönde tek hamlede serbestçe hareket edebilir. Rakip taşı, önündeki kare boş kaldığında ele geçirilir. Tüm taşları ele geçirilen taraf oyunu kaybeder (Demir, 2024b: 60-61).

3.2.21. Deve Oyunu

Tokat’ın Acısu köyünde oynanan iki kişilik bir oyundur. Sayışmayla başlayacak oyuncu belirlenir. Oyunda, misket boyutundan küçük yaklaşık on beş taş kullanılır. Oyuncu, iki elini birleştirerek “çatal avuç” adı verilen bir pozisyon oluşturur. Bu avucun içindeki taşları havaya fırlattıktan sonra ellerini ters çevirir ve taşların elinin üstüne düşmesini sağlar. Rakip oyuncu, elin üzerindeki taşlardan en kolay düşeceğini düşündüğü bir taşı seçer. Oyuncu, seçilen bu taşı düşürmeden diğer taşları yere dökmeye çalışır. Son olarak rakibin seçtiği taşı havaya fırlatıp tek eliyle yakalayarak bir puan kazanır. Aynı oyuncu, hata yapıp taşı düşürünceye kadar bu işlemi tekrarlar. Eğer taşı düşürürse sıra rakip oyuncuya geçer (Özgen, 2016a: 287).

3.2.22. Dikili Taş

Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde “çudi”, “dikili taş”, “dudduhal”, “duduhal”, “kale”, “kanlı kale”, “kule”, “mincik” veya “ölü taş” gibi farklı isimlerle bilinen geleneksel bir oyundur. Bu oyun, istenilen sayıda oyuncudan oluşan iki takım arasında oynanır. Oyun alanında, birbirine paralel ve yaklaşık 20-25 metre uzaklıkta iki çizgi çizilir. Her takım, düz taşları üst üste koyarak oyuncu sayısı kadar kule dikerler. Kuleler, çizgi üzerine belirli aralıklarla yan yana yerleştirir. Oyunun başlangıcında, hangi takımın ilk atışı yapacağını belirlemek için kura çekilir. İlk atış hakkını kazanan takım, kendi taşlarının arkasında sıralanır. Bu taşlara “kale taşları” denir. Diğer takım ise güvenlik nedeniyle bir kenarda bekler. Oyuncular sırayla atış yapar ve her oyuncu bir kez taş atar. Amaç karşı takımın dikili taşlarını devirmektir. Tüm oyuncular atışlarını tamamladıktan sonra, sıra diğer takıma geçer.

Oyun, taşları önce devrilen takımın kaybetmesiyle sonuçlanır. Kaybeden takım, kazanan takımı sırtında taşır (Özgen, 2016a: 289; Doğaner, 2013: 241; Kabak, 2015: 698; Aksu, 2010: 91-92; Doğan, 2013: 146-147; 151).



Resim 3.6. Kale oyunu oynayan bir çocuk (Kars, 2024: 75).

Muş'ta “duduhal” adıyla bilinen oyun da benzer kurallarla oynanır. Oyuncular iki takıma ayrılır ve takımlar arasında en az 2 metre mesafe bırakılır. Her takım, bulunduğu yere düz bir çizgi çizer. Bu çizginin üzerine, her oyuncu için üçer taştan oluşan kuleler üst üste dizilir. Kulelerin arasında belirli boşluk bırakılır ki bir kule yıkıldığında diğerleri etkilenmesin. Hangi takımın oyuna başlayacağı sayışma ile belirlenir. İlk sıradaki takım, oyuncularıyla sırayla karşı takımın kulelerini taş atarak yıkmaya çalışır. Atışlar yerden sürülerek yapılır. Bu sırada bütün oyuncular, atışı yapan takımın tarafında bulunur ve güvenlik için taşların atıldığı bölgede kimse durmaz. Her oyuncunun bir atış hakkı vardır. Eğer atılan taş daha önce yıkılmış bir taşa denk gelirse, o taş yeniden kuleye yerleştirilir. Bir takımın oyuncularının atışları tamamlandığında sıra diğer takıma geçer. Bir kuledeki tüm taşları yıkmayı başaran takım “Duduhal hal!” diye bağırarak bir puan kazanır. Oyun sonunda en çok puanı toplayan takım galip gelir (Kars, 2024: 51).

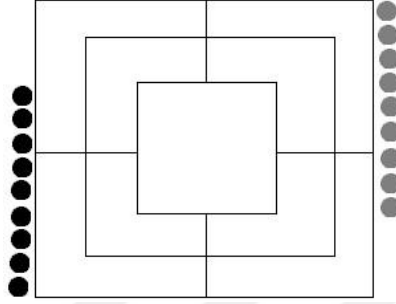


Resim 3.7. Duduhal oynayan çocuklar (Kars, 2024: 51).

3.2.23. Dokuz Taş

Anadolu'nun farklı bölgelerinde “dokurcum”, “dokuz taş” veya “kındım” gibi adlarla bilinen geleneksel bir oyundur. Oyunculardan her birinde dokuz adet taş bulunur. Oyun alanı olarak iç içe geçmiş üç kare çizilir. Bu karelerin kenarları orta noktalarından birleştirilir. Bu şekilde 12 köşe ve 12 kenar üzerinde toplam 24 nokta oluşturulur. Oyuna başlayacak oyuncu belirlendikten sonra, sırası gelen oyuncu elindeki taşlardan birini bu kesişim noktalarından

birine yerleştirir. Rakip oyuncu da aynı şekilde istediği bir noktaya taşını koyar. Oyuncuların temel amacı, üç taşı aynı çizgi üzerinde yan yana getirmektir. Eğer bir oyuncu üç taşı aynı hizaya sıralarsa rakip oyuncunun herhangi bir taşı alma hakkı kazanır. Ancak rakibin hizalanmış üç taşı dokunamaz. Alınan taş oyun dışında kalır. Oyun sırayla hamle yapılarak devam eder. Oyunculardan birinin sadece iki taşı kaldığında oyun sona erer (Şimşek, 2019: 178; Melikoğlu, 2018: 438; Yücekal Arpacı, 2016: 277).



Resim 3.8. Dokuz taş oyun alanı (And, 2012: 265).



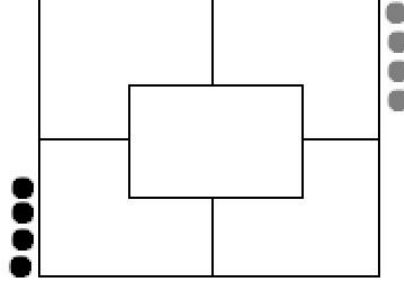
Resim 3.9. Dokuz taş oynayan çocuklar (Kars, 2024: 49)

3.2.24. Domuzcuk

Tekirdağ’da oynanan “domuzcuk” adlı geleneksel oyun, en az iki kişiyle oynanır. Oyuncuların her birinin bir elinde sopa, diğer elinde ise taş bulunur. Oyuncu, taşı havaya fırlatarak sopayla vurur. Ardından sıra diğer oyuncuya geçer. Taşı en uzağa atmayı başaran oyuncu oyunu kazanır. Taşı en yakına düşüren kişi ise domuzcuk olarak adlandırılır (Kökçü, 2024: 134).

3.2.25. Dört Taş

Anadolu’nun birçok bölgesinde görülen “dört taş” oyunu, iki kişi arasında oynanır. Oyun, belirli bir desen üzerinde toplam sekiz taşla gerçekleştirilir. Her oyuncu dörder taş alır. Oyuncular sırasıyla taşlarını çizim üzerine tek tek yerleştirir. Ardından oyuncular sırayla taşlarını hareket ettirir. Kendine ait üç taşı aynı çizgi üzerinde yan yana sıralamayı başaran oyuncu, rakibin çizimdeki bir taşı alır. Çizim üzerinde yalnızca iki taşı kalan oyuncu ise oyunu kaybeder (Özdemir, 2006: 70).



Resim 3.10. Dört taş oyun alanı.

3.2.26. Döş

Döş, Hatay’ın Antakya ilçesinde oynanan geleneksel bir oyundur. Oyun alanına, birbirine paralel olarak ve aralarında yaklaşık on metre mesafe bırakılarak iki çizgi çizilir. Her oyuncu düz bir taş kullanır. Oyuncular, bu çizgilerden birinin arkasından diğer çizgi yönüne taşlarını atar. Çizgiye en yakın taşı fırlatan oyuncu, rakiplerinin taşlarını kendi taşıyla vurup çizgiden uzaklaştırma hakkını elde eder. Bir oyuncunun ikinci vuruş yapabilmesi için vurduğu rakip taşının, eski konumundan en az bir ayak uzaklığa gitmesi gerekir. Atış yapan oyuncu aynı veya farklı bir taşı vurmaya deneyerek hamlelerini sürdürebilir. Rakip taşı uzaklaştıramayan oyuncu ise sırasını kaybeder. Tüm oyuncular vuruşlarını tamamladığında, en yüksek sayıya ulaşan oyuncu birinci olarak belirlenir (Özdemir, 2006: 127).

3.2.27. Duz

Burdur’da iki grup arasında oynanan “duz” oyununda, meydana büyük bir taş yerleştirilir. Gruplardan biri, bir oyuncusunu ebe olarak belirler. Ebe olan oyuncu taşın başında bekler. Diğer oyuncular rakip grubu kovalayarak taşa yaklaştırmaya çalışır. Ebe de taşa dokunmaya çalışanlara vurmak için fırsat kollar. Kaçan oyunculardan biri, ayağıyla taşa dokunup “duz” dediğinde, oyunu kendi grubu kazanmış olur. Ardından ebe değişimi yapılarak oyun devam eder (Kazan ve Kazan Kırçık, 2006: 65).

Burdur’da ise “kale” adıyla bilinen oyun, yaklaşık on kişiyle oynanır. Oyun alanına çizilen bir dairenin ortasına bir taş konulur. Ebe, dairenin içinde durarak diğer oyuncuların taşın üzerine ayağıyla basmasını engellemeye çalışır. Herhangi bir oyuncu taşa basmayı başarırorsa kaleyi fethettiği kabul edilir ve oyun sona erer (Özdemir, 2006: 186).

Elazığ’da “cur” olarak adlandırılan bu oyun, eşit sayıda iki takımla gerçekleştirilir. Oyun alanının merkezine büyük bir taş yerleştirilir. Takımlardan biri bu taşı korumakla

görevliyen diğer takım taşın üzerine basma mücadelesi verir. Taşa başarıyla basmayı başaran takım, oyunun galibi olur (Özdemir, 2006: 187).

3.2.28. Eço Meço

Anadolu'nun birçok bölgesinde oynanan bu geleneksel oyun “cöge”, “eço meço”, “kaluç”, “kış kış”, “koza”, “lebbiyh”, “malmuç kalkuç”, “naç”, “pelten” veya “süleke” gibi adlarla da bilinir. Bu oyunda, her oyuncunun avuç içi büyüklüğünde bir taş bulunur. Belirlenen düz bir alana, ortak bir taş yerleştirilir. Oyuncular, sırayla ellerindeki taşı atarak bu ortak taşı mümkün olduğunca ileriye itmeye çalışır. Atışını yapan oyuncu, ortak taşın başlangıç noktasından ulaştığı son noktaya kadar “*Eço meço kaldır kemeço nah mırh kırk, kırk bir, kırk iki, elli.*” şeklinde adımlarını sayar. Eğer elli dediği anda son adımı, taşın ulaştığı noktaya denk gelirse oyunu kazanmış sayılır. Her oyuncu bir atış yaptığında bir tur tamamlanır. Oyun toplamda on bir tur oynanır ve sonunda puanlama yapılarak galip belirlenir (Delen, 2023: 74; Özdemir, 2006: 243-249).

3.2.29. Emmen

Burdur'da oynanan “emmen” adlı geleneksel oyunda, öncelikle emmen⁴ adı verilen on iki küçük çukur kazılır. Bu çukurlardan altısı sağda, altısı da solda olur. Oyunda kullanılmak üzere kırk sekiz adet küçük taş bulunur. Her çukura dörder taş yerleştirilir. Çukurların yarısı bir oyuncuya, diğer yarısı ise ikinci oyuncuya aittir. Oyuna başlayan oyuncu, kendi bölgesindeki bir çukurdaki dört taşı alır ve her çukura birer taş koyarak dağıtmaya başlar. Son taşı koyduğu çukurdaki taşları tekrar alır ve dağıtımını sürdürür. Eğer boş bir çukura denk gelirse sıra diğer oyuncuya geçer. Bir çukurdaki taş sayısı dörde ulaştığında, çukur artık o oyuncunun olur. Oyunun sonunda en fazla çukura sahip olan oyuncu kazanır. Oyun bittikten sonra, oyuncular arasında tekerlemeler söylenerek eğlence devam eder (Kazan ve Kazan Kırçık, 2006: 65).

3.2.30. Esir Oyunu

Trabzon'da oynanan “esir oyunu”, en az üçer kişiden oluşan iki grup arasında gerçekleştirilir. Gruplar oluşturulduktan sonra oyun alanının bir ucuna bir taş, diğer ucuna da başka bir taş yerleştirilir. Bu taşlar, grupların kalesi olarak belirlenir ve oyuncular ayaklarını kalelerine koyarak beklerler. Rakip takım, karşı tarafın kalesini ele geçirmek için saldırıya geçer. Kale taşını koruyanlar ise ayaklarını taşa değdirerek karşı saldırı başlatır.

⁴ Emmen: Çocukların oyun oynarken kazdıkları çukur (Aksoy vd., 2019:1733)

Ebeye en son dokunan kişi esir alma hakkını elde eder. Saldıran grup, esir düşmemek için kendi kalelerine geri çekilir. Esir alma hakkına sahip olan bir oyuncu, rakip gruptan birini yakaladığında oyun durur. Yakalanan oyuncu, rakip takımın kalesinden beş adım uzağa konulur. Bu sefer esir alınan oyuncunun grubu, arkadaşlarını kurtarmak için harekete geçer. Esir alınan oyuncuya kimseye yakalanmadan dokunan biri, onu kurtararak kalesine geri dönebilir. Ayrıca grup üyeleri esir arkadaşlarını kurtarmak için başka bir yöntem de kullanır. Bir oyuncu ayağını taşın üzerine koyar ve bacaklarını mümkün olduğunca açar. Ardından diğer grup üyeleri birbirlerinin ellerini tutarak zincir oluşturur. Bu şekilde, esir düşen arkadaşlarına ulaşmaya çalışırlar. Bu sırada rakip grup onlara dokunup esir alamaz. Çünkü en baştaki oyuncunun ayağı taştan olduğundan dokunulmazlık sağlanır. İki gruptan herhangi bir oyuncu, rakip kaleye esir düşmeden dokunmayı başarırsa takımı 1-0 öne geçer. Oyunun galibi, önceden belirlenen skora ilk ulaşan takım olur. Oyunda bazı temel kuralllar vardır. Örneğin, kaleden ilk çıkışta koşmak yasaktır. Oyuncular beş adım attıktan sonra koşmaya başlayabilir. Bu sınırı ihlal edenler oyun dışı kalır. Ayrıca esir alma hakkı yalnızca kaleye en son basıp çıkan oyuncuya aittir. Çünkü bu kişi ebeye en son dokunan olarak kabul edilir (Aça, 2018: 52-53).

3.2.31. Eşim Eşim

Adana’da oynanan “eşim eşim” adlı geleneksel oyun, genellikle sekiz veya on kişiyle oynanır. Oyuncular bir halka oluşturur ve aralarında bir taş elden ele dolaştırılır. Her oyuncunun bir eşi vardır. Eşini şaşıran oyuncu, taşı alarak “*Eşim eşim kimdir eşim? Elime bir okka taş verdiler, bunu kim götürür?*” diye sorar. Diğer oyunculardan biri, örneğin “*Ahmet götürür.*” diye cevap verir. Bunun üzerine Ahmet’in eşi hemen atılarak “*O götüremez, götürü götürü usandı.*” der. Ebe tekrar “*Ya kim götürür?*” diye sorar. Başka bir oyuncu bu kez “*Götüren eşek iyi götürür.*” gibi bir yanıt verir. Bu şekilde diyalog devam eder ve taş, yanılan oyuncuya verilir. Şaşıran oyuncu yere yatırılır. Diğer oyuncular, sırtına vurmadan önce onun sırtını sıvazlar. Ardından bir oyuncu “*Dağdan keserler hezeni, gelir uzanı uzanı, bu oyunu bilmiyon da neden oynuyon bilmem ne yaptığının don kazanı!*” der. Bu sözlerin ardından oyuncular, yerde yatan oyuncunun sırtına vurmaya başlar. Oyun, düğünler ve kına gibi özel etkinliklerde de oynanır (Çolak, 2015: 121).

3.2.32. Gıdala

Anadolu’nun farklı bölgelerinde “gıdala”, “hollik”, “koza”, “koza kırık” veya “tabar” gibi adlarla anılan bu oyun, bir grup oyunudur. Düz bir taş ve üzerine yerleştirilen “gıdala”

adı verilen yumruk büyüklüğündeki bir taşla oynanır. Ayrıca, her oyuncunun elinde yine yumruk büyüklüğünde bir taş bulunur. Gıdaladan yaklaşık 15-20 adım uzağına düz bir çizgi çizilir. Oyuncular, taşlarını bu çizgiye en yakın düşürecek şekilde atarak sıra belirler. Taşını çizgiye en uzak düşüren oyuncu ebe olur. Diğerleri ise taşlarının yakınlığına göre sıralanır. Ebe, gıdalanın yanında bekler. İlk oyuncu, taşını çizgiden atarak gıdalayı devirmeye çalışır. Eğer gıdalayı düşürürse ebenin gıdalayı alıp düz taşın üzerine koymasına fırsat vermeden taşı kapıp çizginin diğer tarafına kaçmaya çalışır. Ebe, gıdalayı hızlıca yerine koyup oyuncuya dokunmayı başarırsa ebelikten kurtulur. Yakalanan oyuncu yeni ebe olur. Oyuncu, taşını kaptığında kaçamayacağını anlarsa yakalanmadan taşına basarak güvende olur. Ebe, ayağıyla taşına basan oyuncuyu ebeleyemez. Eğer oyuncu taşını ayağıyla havaya kaldırıp eliyle tutarsa, çizginin diğer tarafına geçme hakkını kazanır. Oyuncu gıdalayı vuramazsa sıradaki oyuncunun gıdalayı düşürmesini bekler ve bu sırada taşını gıdalanın olduğu alandan uzaklaştırmaya çalışır. Ebe, herhangi bir oyuncuyu yakalayana kadar ebelik görevini sürdürür (Melikoğlu, 2018: 445; Düşmez, 1994: 18-19; Doğan, 2013: 104-105).

Rize yöresinde ise “lapaza” adıyla bilinen bu oyun, deniz kıyısından toplanan yassı taşlarla oynanır. Avuç büyüklüğündeki bu taşlara “lapaza” denir. Oyuncular, tek ayak üzerinde sekerek oyunu sürdürürler. Oyunun başlangıcında yuvarlak bir taş ortaya yerleştirilir ve bir ebe bu taşı beklemekle görevlendirilir. Yuvarlak taşın belirli bir mesafe uzağına bir sınır çizgisi çizilir. Oyuncular, bu çizgiyi geçmeden lapazalarını yuvarlak taş atarak onu yerinden oynatmaya çalışırlar. Eğer yuvarlak taş yerinden oynatılırsa ebe taşı tekrar yerine koyana kadar diğer oyuncular çizgiyi geçerek lapazalarını geri alabilirler. Ancak ebe, taşı yerine koyduktan sonra herhangi bir oyuncuyu çizgi içinde yakalarsa yakalanan oyuncu yeni ebe olur. Oyuncular lapazalarını attıkları halde yuvarlak taş hareket ettiremezlerse lapazalar bir yerde birikir. Bu durumda diğer oyuncular, ebeyi laf atarak oyalamaya çalışır. “*Bokunu bekle, bokunu bekle!*” gibi sözlerle dikkatini dağıtarak taşlarını geri almaya çalışırlar. Ebenin yakaladığı ilk kişi, yeni ebe olarak oyuna devam eder (Kabak, 2015: 697).

3.2.33. Hivlotik

Hivlotik, Şanlıurfa’da ay ışığının olduğu gecelerde, çimenlik alanlarda oynanan geleneksel bir oyundur. Oyuncular arasındaki yaşça büyük olan çocuk, diğerlerine arkalarını dönmelerini ve gözlerini kapamalarını söyler. Ardından elindeki küçük beyaz çakıl taşını çimlerin arasına rastgele fırlatır. Gözlerini açan çocuklar, ay ışığında parlayan bu taş

aramaya koyulur. Taşı ilk bulan oyuncu galip gelir ve bir sonraki oyunda taşı saklama hakkını kazanır (Özdemir, 2006: 208).

3.2.34. Holluk

Holluk, Sivas'ta oynanan geleneksel bir oyundur. Oyun alanına bir küçük, bir de büyük çukur hazırlanır. Bu çukurlar haricinde her oyuncunun da kendine ait bir çukuru olur. Küçük çukura başlangıçta on taş yerleştirilir. Ardından büyük çukurun sahibi belirlenir. Oyuna, bir oyuncunun belirli mesafeden büyük çukura top atışı yapılmasıyla başlanır. Eğer top çukura girmezse, sıra diğer taraftaki oyuncuya geçer. Topun büyük çukura girmesi üzerine tüm oyuncular çukurlardan hızla uzaklaşır. Büyük çukurun sahibi olan ebe, içindeki topu alıp “*Apis!*” (istop) diye seslenir ve kaçan oyuncular oldukları yerde hareketsiz durur. Ebe, kendisine en yakın oyuncuya topu fırlatır. İsabet ederse vurulan oyuncunun çukuruna bir taş konur. İsabetsiz olursa taş ebenin çukuruna eklenir. Çukurunda on taş biriken oyuncu, cezalandırılır (Özdemir, 2006: 183-184).

3.2.35. Horhop

Karşılıklı tarafların birbirlerine taş atarak rakipleri mağlup etmeye çalıştıkları bu oyun Anadolu'nun farklı şehirlerinde “horhop”, “taş savaşı”, “taş dövüşü”, “taş müsademesi”, “taş muharebesi”, “sapan dövüşü”, “sapankaya”, “sala”, “sapan taşı kavgası”, “sapan harbi” veya “sokak savaşı” gibi adlarla da bilinir (Dayar, 2025: 30). Malatya'da “horhop” adıyla bilinen oyun, açık alanlarda genellikle iki mahalle veya komşu sokak çocukları arasında oynanır. Oyunda, rakip gruplar birbirlerine taş atar. Oyun sırasında hangi grup kaçarsa, mağlup sayılır (Doğan, 2013: 107).

3.2.36. Kayrak

Burdur'da oynanan “kayrak” adlı geleneksel oyun, en az iki kişiyle oynanır. Oyun için düzgün bir zemin üzerine belirli bir şekilde çizgiler çizilir. Oyunda “kayrak” adı verilen kare veya dikdörtgen şeklindeki bir taş kullanılır. Oyuncu, taşı eliyle bir numaralı bölmeye atar. Ardından tek ayak üzerinde sekerek taşı bir sonraki bölmeye sürer. Dört numaralı bölmeye ulaşıldığında çift ayakla basılır. Taş beş numaralı bölmeye sürülür ve burada da çift ayakla basılarak ilerlenir. Altı, yedi ve sekiz numaralı bölmelerde tekrar tek ayakla sekilir ve taş sürülerek oyundan çıkılır. Ardından ikinci bölmeye taş atılarak aynı süreç tekrarlanır. Oyun sırasında taşın çizgiye değmesi, ayakla çizgiye basılması veya çift ayakla basılmaması gereken bir yere basılması hata olarak kabul edilir. Hata yapıldığında sıra diğer oyuncuya geçer. Oyuncular, kendi sıraları geldiğinde oyuna kaldıkları bölümden devam ederler. Sekiz

bölümü tamamlayarak oyunu bitiren ilk oyuncu birinci olur (Kazan ve Kazan Kırçık, 2006: 25).

5	4
6	3
7	2
8	1

Resim 3.11. Kayrak oyun alanı.

3.2.37. Kızgın Taş

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde hava karardıktan sonra oynanan “kızgın taş” adlı geleneksel oyun, ateş yakılarak başlatılır. Oyunda bir kişi ebe olarak seçilir ve ebenin yanına bir taş yerleştirilir. Ebe, küçük bir taşı ateşte kızdırdıktan sonra fırlatır. Oyuncular taşın atıldığı yeri görmemek için ebeye sırtlarını dönerler. Ebe ve diğer oyuncular, taşın düşebileceği alanda ellerini kullanarak kızgın taşı aramaya başlar. Ebe taşı bulduğunda, kimseye hissettirmeden taşı attığı yere geri götürür. Taşı bulan kişi, onu koynunda saklar. Ancak taş kızgın olduğu için yanma hissi yaşar. Eğer taş bulan kişi fark edilirse, diğer oyuncular üzerine çökerek taşı elinden almaya çalışır. Taşı almayı başaran kişi, onu ebenin bulunduğu yere götürür. Kızgın taşı bulup ebenin yanındaki taşa vurmayı başaran oyuncu, yeni ebe olur. Oyunun sonunda, ebe olan kişi diğer oyuncular tarafından sırayla sırtında taşınır (Doğaner, 2013: 242-243; Ayhan, 2013: 182).

3.2.38. Kol Taşı

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde “gülle”, “koltukaltı” veya “omuz taşı” gibi adlarla bilinen bu oyun, Erzincan yöresinde “kol taşı” adıyla anılır. Oyun, üç kişi arasında oynanır. İlk olarak bir başlangıç noktası belirlenir. Avuçtan taşacak büyüklükte oval bir taş, başlangıç noktasından mümkün olduğunca uzağa atılır. Taşın düştüğü noktaya kadar adımlarla mesafe ölçülür. Taşı en uzak mesafeye atmayı başaran oyuncu, oyunu kazanmış olur (Karahan, 2019: 84; Doğan, 2013: 149).

Malatya'da ise “koltukaltı” adıyla bilinen bu oyunda ceviz büyüklüğünde bir taş kullanılır. Oyuncular ilk olarak bir çizgi çizerler. Bu çizgi üzerinden sırasıyla atış yaparlar. Atışları yaparken omuzları oynatmamak gerekir. Taşı fırlatmak için dirsek ve bilekler kullanılmalıdır. Her oyuncu atışını yaptıktan sonra, taşların düştüğü yerler işaretlenir. Taşı en uzağa atan oyuncu, oyunu kazanır (Doğan, 2013: 133-134).

3.2.39. Konmaca

Ankara’da oynanan “konmaca” adlı geleneksel oyun, en az iki kişiyle oynanır. Oyuna başlamadan önce tüm oyuncular, düz bir alana taşlarını atarak sırayla “*Bir kondum.*”, “*İki kondum.*”, “*Üç kondum.*” şeklinde bağırırlar. Bu konma işlemi tamamlandıktan sonra, ilk taşı atan oyuncu, başka bir taşı vurmak için atış yapar. Eğer hedef taşı vurmayı başarırsa, ikinci bir atış hakkı kazanır. Üçüncü kez vurmayı başaran oyuncu, vurduğu taşı ne kadar uzağa göndermişse, o mesafe kadar diğer oyuncular tarafından sırtta taşınır (Oğuz ve Ersoy, 2007: 145).

3.2.40. Köprü

Iğdır’da oynanan “köprü” oyunu, “beştaş” oyunuyla benzerlik gösterir. Oyunda beş adet çakıl taşı kullanılır. Taşlar yere rastgele atıldıktan sonra, oyuncu bir eliyle köprü şekli oluşturur. Diğer eliyle de bir taşı havaya fırlatır. Havadaki taş yere düşmeden önce, yerdeki taşlar bu köprüden geçirilir ve havadaki taş yakalanır. Oyunun birinci aşamasında, yerdeki taşlar teker teker köprüden geçirilir. İkinci aşamada ikişerli gruplar halinde, üçüncü aşamada üç taş bir arada geçirilir. Son aşamada ise yerdeki dört taş aynı anda köprüden geçirilerek oyun tamamlanır (Delen, 2023: 49).

3.2.41. Kös

Kös adı verilen oyun, Çukurova bölgesinde çobanlar tarafından keçe üzerine çizilerek oynanır. Bu oyun, tavlaya benzer bir düzene sahiptir. Oyunda on altışar taştan oluşan iki kale bulunur ve her kalenin sekiz taşı köşelere yerleştirilir. Zar yerine, parmak kalınlığında dört adet çubuk kullanılır. Bu çubukların bir ucu kömürle siyaha boyanmıştır. Oyuncular sırayla çubukları atarak hamle yapar. Eğer çubukların bir yüzü siyah, diğer üç yüzü açık gelirse, oyuncu üç adım ilerleyebilir. İki yüzü siyah ve iki yüzü beyaz geldiğinde “ıhırç” denir ve iki adım gidilir. Dört yüzü de siyah geldiğinde ise “dört atlı” olarak adlandırılır. Her kombinasyonun kendine özgü bir adı ve hareket sayısı vardır. Bir oyuncunun taşı, kendi tarafındaki kareleri tamamladıktan sonra karşı tarafın karelerine geçer. Bu süreçte rakip oyuncunun taşlarını ele geçirebilir. Oyunda kimin taşları önce biterse o kişi kaybetmiş sayılır (Doğaner, 2013: 243).

3.2.42. Kösüre

Balıkesir’de görülen “kösüre” adlı geleneksel oyun, üçer kişilik gruplar halinde oynanır. Oyun, genellikle beş veya on tur şeklinde gerçekleştirilir. Oyunda çam kozalağı

kullanılır. Kozalak yere dikilir ve “kösüre taşı⁵” adı verilen bir taşla vurulmaya çalışılır. Taşın kozalağa vurduğu nokta ile kozalak arasındaki mesafe adımlarla ölçülür. Daha fazla adım sayısına ulaşan takım, oyunu kazanır. Her oyuncunun üç atış hakkı bulunur. Eğer bir oyuncu üç denemede de kozalağı vuramazsa sıra diğer oyuncuya geçer (Yücekal Arpacı, 2016: 278).

3.2.43. Kukali

Muş yöresine ait “kukali” adlı geleneksel oyunda, konserve kutusunun üzerine düz taşlar dizilir. Oyunda bir ebe seçilir. Diğer oyuncular düz bir taş atarak kutuyu devirmeye çalışır. Kutu devrildikten sonra, ebe taşları tekrar dizmeye çalışırken diğer oyuncular saklanır. Ebe, taşları düzelttikten sonra saklanan oyuncuları yakalamaya çalışır. Oyuncular ise yakalanmadan kutuyu tekrar devirmeyi hedefler. Yakalanan kişi, yeni ebe olur. Taşların tekrar yıkılması durumunda, ebe yeniden taşları dizmek zorunda kalır (Aksu, 2010: 87).

3.2.44. Kuyu

Malatya’da iki kişiyle oynanan geleneksel bir oyundur. Oyuncular aralarında dört metre mesafe olacak şekilde kuyu adı verilen iki küçük çukur kazar. Her bir oyuncu on adet küçük taş toplar. Ardından çukurların arkasına karşılıklı geçerek taşları kuyulara fırlatırlar. Oyuncular atışlarını gerçekleştirdikten sonra, çukurlarda biriken taşlar sayılır. Kuyusunda daha fazla taş bulunan oyuncu o turu kazanır (Doğan, 2013: 142-143).

3.2.45. Lappış

Çukurova bölgesinde oynanan bir oyundur. Oyuna başlamadan önce yalak eşilir. Oyuncular iki gruba ayrılır. Ardından yassı bir taş kullanılarak yalağın içindeki taş çıkarılmaya çalışılır. Yalağın içindeki taşı çıkarmayı başaran taraf oyunu kazanır (Doğaner, 2013: 243).

3.2.46. Leppik

Erzurum’da görülen “leppik” adlı oyun, en az iki kişiyle oynanır. Öncelikle düz bir alanda bir çukur açılır ve ortasına yuvarlak küçük bir taş yerleştirilir. Her oyuncunun elinde düz bir taş bulunur. Çukurun önüne yuvarlak taş konulduktan sonra, belirli bir mesafede başlama çizgisi çizilir. Oyuncular ellerindeki taşları sırayla başlama çizgisinden, çukurun yanındaki “koz” adı verilen yuvarlak taşa doğru atar. Koz taşına en yakın atışı yapan oyuncu ilk başlama hakkını kazanır. Diğer oyuncular ise taşlarının yakınlık derecesine göre sıralanır.

⁵ Kesici araçları bilemeye yarayan bir çeşit taş (Aksoy vd., 2019: 2979).

Birinci oyuncu, yuvarlak taşı başlama çizgisine doğru fırlatır ve elindeki düz taşla onu vurmaya çalışır. Eğer vuramazsa sıra diğer oyunculara geçer. Yuvarlak taşı vurarak çukura düşüren oyuncu oyunu kazanır. Bazen rakipler, yuvarlak taşı çukurdan uzaklaştırarak diğer oyuncuların işini zorlaştırmaya çalışır (Dağışan, 2013: 60).

3.2.47. Lortik

Adıyaman'ın Kahta ilçesinde görülen “lortik” oyunu, yaz gecelerinde oynanır. Oyuncular arasından biri, elindeki taşı tüm gücüyle mümkün olduğunca uzağa atar. Ebe taşı alıp yerine koyana kadar diğer tüm çocuklar saklanma fırsatı bulur. Ardından ebe, gizlenen oyuncuları aramaya koyulur. Öteki katılımcılar da taşla dokunabilmek için fırsat kollar (Özdemir, 2006: 59).

3.2.48. Lot Oyunu

Trabzon Akçaabat'ta görülen “lot oyunu” adlı oyunda, yuvarlak bir taş ortaya yerleştirilir. Bu taşın etrafında daire şeklinde bir oyun alanı belirlenir. Oyuncular, ortadaki taştan daha büyük taşlar toplar ve sırayla ortadaki taşla atış yapar. Oyunun amacı, atılan taşla ortadaki taşı dairenin dışına çıkarmaktır. Ortadaki taşı ilk olarak daire dışına çıkaran oyuncu oyunu kazanır. Kazanan kişi diğer oyunculardan istediğine istediği cezayı verme hakkını elde eder (Yılmaz, 2019: 156).

3.2.49. Löngür

Eskişehir'de oynanan geleneksel bir çocuk oyunudur. Bu oyunda çukura “yalak”, çukura yerleştirilen yumurta büyüklüğündeki taşla ise “moga” adı verilir. Her oyuncunun kendine ait bir sopası bulunur. Oyunun başlangıcında sopalar yalak içine dikilir. Ardından “*Kıl kıldan kısa, kıl kıldan kısa!*” denerek boyları karşılaştırılır. En kısa değneğin sahibi ilk atışı gerçekleştirir. İlk atışı yapacak oyuncu, belirlenen bir noktadan değneklerle mogaya atış yapar. Moga'yı vuramayan oyuncu, oyunun ilk çobanı olarak moganın başında bekler. Çoban, moga hareket ederken atışı yapan oyuncuya sopasıyla dokunmayı başarırsa çobanlıktan kurtulur. İsterse başka bir oyuncu, sopasıyla çobana dokunarak onun yerine çobanlık görevini üstlenebilir (Özdemir, 2006: 104).

3.2.50. Mık

Muğla'nın Ula ilçesinde oynanan geleneksel bir çocuk oyunudur. Oyuncular, önceden belirlenen sayıda çivi (mıh) oyun alanındaki düz bir zemine yan yana dikerler. Bu çivilerin dört ila beş metre uzağına bir işaret taşı yerleştirilir. Çocuklar, “kaydırak” adı

verilen yassı taşlarını önce çivilerin yakınından işaret taşına doğru atarlar. Kaydırakların işaret taşına yakınlık derecesi, oyuncuların sonraki atış sıralarını belirler. Daha sonra çocuklar belirlenen sırayla, bu kez işaret taşının yanından çivilere doğru kaydıraklarını fırlatırlar. Oyuncular, atış sırasında devirdikleri çivileri toplarlar. Tüm çiviler yıkılınca oyun tamamlanır (Özdemir, 2006: 34).

3.2.51. Molgidi Oyunu

Molgidi, Adana’da oynanan geleneksel bir çocuk oyunudur. Oyuna başlamadan önce her oyuncu kendine ait bir taş seçer. Bunun dışında, herkesin ortak olarak kullandığı “Moli” adı verilen yuvarlak bir taş bulunur. Moli belirlenen bir noktaya konur ve yaklaşık 5-6 metre ilerisine düz bir çizgi çizilir. Oyuncular, önce molinin bulunduğu yerden bu çizgiye taş atarak oyun sırasını belirlerler. Daha sonra oyuncular, çizgi üzerinden sırayla ellerindeki taşlarla moliyi vurmaya çalışırlar. Moliyi vurabilen oyuncu, bir ayağını diğer ayağının ucuna getirerek “*Arniç, gurnuç, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50.*” diyerek adım adım molinin yanına kadar ilerler. Burada saydığı rakamlar onun ceza sayısı olur. Ardından aynı şekilde adımlamaya devam ederek “*Limon dokuz, yarım elma, bütün elma, yartul, yurtul, çık dedi kurtul.*” tekerlemesini söyler. Eğer bu tekerleme bitmeden molinin yanına ulaşırsa aldığı ceza sayısı silinir. Moliyi vuramayan oyuncu ise taşının düştüğü noktaya kadar “*Arniç, gurnuç, 43, 44.*” diyerek ilerler ve ulaştığı sayı onun ceza sayısı kabul edilir. Oyunun sonunda en fazla ceza sayısına sahip olan oyuncu “yumulmaç” adı verilen cezayı alır. Bu oyuncu, bir duvara yüzünü dönerek diğer oyuncuların belirlediği sayıya kadar “*Arniç, gurnuç, 43, 44.*” diyerek sayar. Bu sırada diğerleri saklanır. Sayım bittiğinde ebe oyuncuları aramaya başlar. Ebe, yumulduğu noktadan uzaklaştığında saklananlardan biri gelip buraya eliyle vurursa sobelemiş olur. Ardından ebenin terliği ya da ayakkabısı saklanır. Ancak ebe saklanan oyuncuları tek tek bulur ve kendisi sobelerse cezası sona ermiş olur (Çolak, 2015: 120).

3.2.52. Moza Oyunu

Moza oyunu Muş’ta oynanan geleneksel bir oyundur. “Cız oyunu” olarak da bilinen bu oyunda, yarım daire şeklinde bir çizgi oluşturulur ve bu çizginin üzerine, çapı yaklaşık 25-30 cm olan yedi küçük daire çizilir. Her dairenin içine “moza” adı verilen yuvarlak taşlar yerleştirilir. En dıştaki daireler 5 puan değerindedir, iç kısma doğru yaklaştıkça puanlar artar ve her dairenin içine puanları yazılır. Bu alanın yaklaşık 6-7 metre uzağına 1 metrelik bir çizgi çekilir ve burası oyun çizgisi olarak belirlenir. Oyuncular bu çizgi üzerinde sıralanır,

bir kişi ise hakemlik yaparak puanları takip eder. Oyuncular sıralarını belirlemek için sayılır. Her oyuncunun elinde “lap” adı verilen, avuca sığacak büyüklükte düz bir taş bulunur. Hakem, tüm oyuncuların oyun çizgisinde hazır olduğundan emin olduktan sonra oyunu başlatır. İlk oyuncu, elindeki taşı sürerek atar ve daireler içinde duran taşları bulundukları yerden çıkarmaya çalışır. Taşı dairesinden çıkarmayı başırırsa, o dairenin puanını kazanır ve bir atış hakkı daha elde eder. Hakemin onayıyla taşını alıp tekrar çizgiye gelir ve başka bir daireyi hedef alarak atış yapar. Oyuncu, başarılı olamadığı atışa kadar devam eder. Atış hakkı bitince dairelerden çıkardığı taşlar yerine konur ve sıra diğer oyuncuya geçer. Tüm oyuncular atışlarını tamamladıktan sonra hakem puanları toplar, karşılaştırır ve kazananı açıklar (Kars, 2024: 95).



Resim 3.12. Moza oyunu oynayan çocuklar (Kars, 2024: 95).

3.2.53. Nalbır Taşı

Trabzon’da kızlar arasında oynanan “nalbır taşı” adlı oyun, en az dört kişiyle oynanır. Oyun alanı olarak yere on kare kutu çizilir. İlk kareye bir taş yerleştirilir ve ilk oyuncu oyuna başlar. Oyuncu, taşın bulunduğu kareye basmadan tek ayakla sırasıyla ikinci, üçüncü ve diğer kutulara atlayarak onuncu kutuya ulaşır. Ardından geri dönüp başlangıç noktasına gelir. Bu sırada ilk karedeki taşı alarak oyun alanından çıkarır. Böylece birinci etabı tamamlayarak ikinci etaba geçer. İkinci etap başladığında, oyuncu bu kez taşı ikinci kutuya atar. Taşın atıldığı kutuya ve bir önceki kutuya basmadan üçüncü kutuya atlaması gerekir. Bu şekilde altıncı kareye kadar devam eder. Altıncı kareden sonra taşın bulunduğu kutu hariç, diğer tüm kutulara basılabilir. Ancak atılan taşın, oyunun o anki kademesine ait kutuya düşmesi şarttır. Eğer taş yanlış bir kutuya veya oyun alanının çizgilerine denk gelirse oyuncu yanar ve sıra diğer oyuncuya geçer (Yılmaz, 2019: 157).

3.2.54. Naldırnaç

Anadolu’nun farklı bölgelerinde görülen bu oyun “kıncıl”, “kız doğurtma oyunu”, “naldırnaç”, “taş oyunu” gibi farklı adlarla bilinir. Afyonkarahisar’ın Sultandağı ilçesinde

“naldırnaç” adıyla bilinen bu geleneksel oyunda, iki taş üst üste dizilerek ortaya yerleştirilir. Oyuncular arasından bir ebe seçilir ve ebenin görevi, elindeki taşı ortadaki yığına doğru atarak vurmaktır. Eğer atış isabet ederse, üstteki taş yana doğru fırlar. Ebe, bu taşın ne kadar uzağa düştüğünü adımlayarak ölçer. Taşın düştüğü mesafe fazlaysa, diğer oyuncular ebeyi kucaklarına alarak taşırlar (Topal, 2020: 238; Doğan, 2013: 128-129).

Adana’da ise “taş oyunu” olarak bilinen bu geleneksel oyun, iki takım arasında oynanır. Oyun için yassı ve geniş bir taş ile portakal büyüklüğünde yuvarlak bir taş gereklidir. Yuvarlak taş, yassı taşın üzerine dikildikten sonra beş adım geriye atış çizgisi çizilir. Eşit sayıda oyuncudan oluşan takımlar, sayışma yöntemiyle oyuna ilk başlayacak grubu belirler. Oyuncular sırayla ellerindeki taşlarla atış yaparlar. Tüm atışlar atış çizgisinden gerçekleştirilir. Oyundaki temel amaç, yuvarlak taşı ebe taşından olabildiğince uzağa düşürmektir. Tüm oyuncular atışlarını tamamladıktan sonra, yuvarlak taşın ebe taşına olan uzaklığı adımla ölçülür. İkinci takım da aynı şekilde atışlarını yapar. Yuvarlak taşı en uzağa atmayı başaran takım oyunu kazanır (Çolak, 2015: 114).

3.2.55. Nişan Taşı

Isparta’da görülen “nişan taşı” adlı geleneksel oyun, kalabalık bir grupta oynanır. Oyunda, belirli büyüklükteki taşlar karşılıklı olarak beşer metre aralıklarla dizilir. Oyuncular, bu taşların arkasında konumlanır ve sırayla oyuna başlar. Her oyuncunun bir taş atma hakkı bulunur. Amaç, atılan taşlarla karşı grubun önündeki taşları devirmektir. Hangi grup karşı tarafın taşlarını önce devirirse, oyunu kazanmış olur (Ayhan, 2013: 180).

3.2.56. Okkel

Anadolu’nun farklı bölgelerinde “okkel”, “sürütme” gibi adlarla bilinen geleneksel bir oyundur. Çorum’da “okkel” adıyla bilinen bu geleneksel oyun, en az iki kişiyle oynanır. Oyuna başlamadan önce yere büyük bir kare çizilir ve köşeleri birleştirilerek dört üçgen oluşturulur. Ardından karenin baş kısmına iki dikdörtgen eklenir ve tüm bölümler numaralandırılır. Oyuna kimin başlayacağını belirlemek için taşın bir yüzü tükürükle ıslatılır ve havaya atılır. Hangi tarafı üste gelirse, o tarafı seçen grup ilk hamle hakkını kazanır. Birinci oyuncu, taşı birinci kutuya atar ve tek ayağıyla sekerek taşı sürükleyerek tüm kutuları dolaşır. Eğer taş çizgi üzerine düşer veya oyuncunun ayağı çizgiye değerse, oyuncu yanar. Böylece sıra rakibine geçer. İkinci oyuncu da aynı süreci tekrarlar. Başarılı olursa bir kutu seçer. Diğer oyuncular oyunu sürdürürken seçilen bu kutuyu atlamak zorunda kalır. Oyun,

bu şekilde devam eder. Hiç hata yapmadan tamamlayan oyuncu birinci olur (Oğuz ve Beden, 2006: 43).

İsparta’da ise “sürütme” adıyla bilinen oyun, küçük farklılıklara rağmen benzer bir mantık taşır. Toprak zemin üzerinde iki kişiyle oynanır. Oyun alanı olarak düz bir zemine büyük bir kare çizilir ve bu karenin iç köşeleri çizgilerle birleştirilerek bölümler oluşturulur. Karenin bir kenarına, giriş noktası olarak küçük bir kapı şeklinde kare eklenir. Oyuna bu kapıdan başlanır. Oyuncular, el büyüklüğünde düz bir taş kullanır. Taş, kapıdan başlayarak her üçgen bölümün içine gelecek şekilde ayakla hareket ettirilir. Oyuncu, taşı tek ayak üzerinde sekerek bir sonraki bölgeye ilerletir. Eğer taş çizgilerin üzerinde durursa oyun sırası rakibe geçer. Yanan oyuncu, bir sonraki turda kaldığı yerden devam eder. Oyun, taşın başlangıç noktasına geri getirilmesiyle tamamlanır (Ayhan, 2013: 179-180).

3.2.57. On İki Taş

Giresun’da yaygın olan “on iki taş” oyunu, iki kişiyle oynanır. Oyun alanı olarak bir tahta parçası kullanılır. Tahtanın üzerine çiviyle özel bir şekil çizilir. Eski evlerde bulunan ve “sekmen” adı verilen tek kişilik tahta oturaklar, çoğunlukla bu oyunun zemini olur. Oyunculardan her biri altışar adet taş alır. Her oyuncunun taşı farklı renkte olmalıdır. Oyunun temel amacı, aynı renkteki üç taşı yan yana getirmektir. Oyuncu üç taşı yan yana getirdiğinde, rakibin taşlarından bir tane alma hakkı kazanır. Oyun sonunda en fazla taşı kalan oyuncu, galip ilan edilir (Melikoğlu, 2018: 438).

3.2.58. On Taş

Malatya’da oynanan iki kişilik bir oyundur. Öncelikle on adet küçük yassı taş toplanır. Oyuna ilk başlayacak oyuncu kura çekimiyle belirlenir. Kura sonucunda başlama hakkı kazanan oyuncu, taşları avucunda toplayıp yere serbestçe bırakır. Ardından bu oyuncu taşları teker teker almaya girişir. Ancak bir taşı alırken diğer taşları hareket ettirirse oyunu kaybeder. Tüm taşları hiçbirini oynatmadan toplamayı başarırsa oyunu kazanır (Doğan, 2013: 150).

3.2.59. Otuz Taş

Otuz taş oyununda öncelikle bilye büyüklüğünde otuz taş hazırlanır. Oyuna kimin başlayacağını belirlemek için sayışma yapılır. İlk oyuncu, taşların tamamını iki avucuna alır ve yavaşça yere bırakır. Daha sonra yerdeki taşları, birbirine değdirmeden ve yerlerini oynatmadan dikkatlice tek tek toplamaya başlar. Eğer bir taşı toplarken başka bir taş hareket ederse oyun sırası diğer oyuncuya geçer. Bu şekilde taşlar bitene kadar oyun sürer. Oyun

sonunda her oyuncu topladığı taşları sayar. En çok taşı biriktiren oyuncu kazanan ilan edilir. İstenirse oyuncular topladıkları taşlara puan vererek de oyunun sonucunu belirleyebilir (Kars, 2024: 97).



Resim 3.13. Otuz taş oynayan çocuklar (Kars, 2024: 97).

3.2.60. Öpme Taş

Burdur’da yaygın olan “öpme taş” adlı geleneksel oyun, açık alanda ve iki grup halinde oynanır. Kızlar ve erkekler ayrı ayrı dizilerek oyuna hazırlanır. Oyun, kızlardan birinin elindeki yumruk büyüklüğündeki taşı havaya fırlatmasıyla başlar. Kız, taşı atarken beğendiği erkeğin adını söyler. Adı söylenen erkek, havadaki taşı vurmak için kendi taşını fırlatır. Eğer erkek, kızın taşına isabet ettirirse gidip onu yanağından öper. Taşlar birbirine değmezse bu fırsatı kaybeder. Ancak taraflardan biri diğerini istemiyorsa, taşı bilerek hızlı atarak bu durumu önleyebilir (Kazan ve Kazan Kırçık, 2006: 77).

3.2.61. Papel

Çorum yöresine ait “papel” adlı geleneksel oyun, en az iki oyuncuyla oynanır. Oyun alanının tam ortasına küçük bir daire çizilir. Ardından bu dairenin merkezine dik durumda bir kibrit kutusu yerleştirilir. Oyuncular, ellerindeki yassı taşları atarak dik duran kibrit kutusunu dairenin dışına çıkarmaya çalışırlar (Özdemir, 2006: 93).

3.2.62. Para Taşlama

Adana’da görülen “para taşlama” adlı oyun, genellikle üç veya dört kişiyle oynanır. Oyun alanı olarak yere yaklaşık on santimetre çapında bir daire çizilir. Ardından dairenin ortasına bir çivi çakılır. Çivinin üzerine de bir madeni para yerleştirilir. Oyuncular, yaklaşık beş metre uzaktan fındık büyüklüğündeki taşlarla bu parayı vurup dairenin dışına çıkarmaya çalışır. Parayı başarıyla düşüren oyuncu, oyunu kazanmış olur (Çolak, 2015: 114).

3.2.63. Parmak Arasında Taş

İğdır yöresine özgü “parmak arasında taş” adlı geleneksel oyun, oyuncuların birbirlerine bilmece sorarak ilk ebeği belirlemesiyle başlar. Ebe olan kişi gözlerini kapatır veya oyun alanından uzaklaşır. Bu sırada diğer oyuncular belirli bir nesneyi saklar. Ardından ebeği çağırarak saklanan nesnenin adını ve arama sınırlarını söylerler. Oyuncular, ebenin parmaklarının arasına bir çakıl taşı yerleştirir ve nesnenin yerini bulmasını ister. Ebe nesneyi bulana kadar, parmakları sıkılarak ona hafif bir acı hissettirilir. Eğer ebe dayanamazsa “Pes!” diyerek oyundan çekilebilir. Nesne bulunduğu anda, yeni bir ebe seçilerek oyun devam eder (Delen, 2023: 59-60).

3.2.64. Parmakla Taş Atma

Malatya’da oynanan geleneksel bir oyundur. Oyundan önce, katılımcılar zeytin çekirdeği büyüklüğünde küçük taşlar toplar. Ardından bir başlangıç çizgisi çizilir ve oyuncuların atış sırası belirlenir. Sırası gelen oyuncu, taşı çizgiden başparmağı ve işaret parmağıyla fırlatarak atış yapar. Taşın ulaştığı nokta kaydedilir ve diğer oyuncular da aynı yöntemle sırayla taşlarını atar. En uzağa taş atabilen oyuncu oyunu kazanır (Doğan, 2013: 154).

Kocaeli’nde ise “ploca” adıyla bilinen oyun genellikle düğünlerde misafirler tarafından oynanır. Bu oyunda yassı taşlar seçilerek katılımcılar tarafından sırayla atılır. Taşı en uzağa atan oyuncu oyunu kazanır (Mutluer, 2024: 142).

3.2.65. Pokuç

Trabzon’un Maçka ilçesinde görülen “pokuç” adlı geleneksel oyun, en az dört oyuncuyla oynanır. Oyunun farklı varyasyonları bulunmakla birlikte, en yaygın türünde oyuncular halka şeklinde dizilir ve ortalarına yumruk büyüklüğünde bir taş yerleştirirler. Sırası gelen oyuncu, elindeki taşı ortadaki taşa atarak vurmaya çalışır. Bu sırada diğer oyuncular onu engellemek için çaba gösterir. Eğer oyuncu ortadaki taşı vuramaz veya engellenirse, ceza olarak dayak yemek zorunda kalır.

Of yöresinde ise “medika” olarak bilinen bu oyun, küçük farklılıklar göstermesine rağmen aynı temel mantığı korur. Bu versiyonda, oyuncular arasından bir ebe seçilir. Ebe, ortaya konulan taşın yanında dururken diğer oyuncular taşın karşısına geçerek sırayla taşı vurmaya çalışır. Halka şeklinde dizilmek yerine, doğrudan karşıdan atış yapılır. Bir oyuncu ortadaki taşı vuramaz ve kendi taşı geriye giderse, diğer bir oyuncunun taşı vurmasını beklemek zorunda kalır. Ortadaki taş vurulduğunda, ebenin görevi bu taşı bulup yerine

dikmektir. Bu sırada, taşı vuramayan ve taşları geriye giden oyuncular, atış alanından çıkmak zorundadır. Aksi takdirde ebe taşı yerine koyduğunda, bu oyunculara vurma hakkı kazanır. Atış yapmamış ve taşı hâlâ elinde olan oyuncular ise “*Pokçu dayı pokunu dik, pokun yoksa donunu dik.*” gibi tekerlemeler söyleyerek ebenin dikkatini dağıtmaya çalışır. Oyun, ebenin yakaladığı bir oyuncuyu yeni ebe seçmesiyle devam eder (Yılmaz, 2019: 157-158).

3.2.66. Saldırım

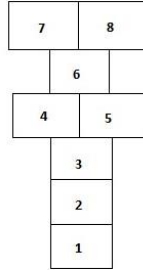
Malatya’da en az iki kişiyle oynanan bir oyundur. Oyuncular önce bir başlangıç çizgisi oluşturur. Her oyuncu yaklaşık iki karış uzunluğunda yassı bir taş seçer. Sıra düzeni belirlendikten sonra, ilk oyuncu çizgiye gelerek ayaklarını omuz genişliğinde açar ve elindeki taşı bacaklarının arasından ileriye doğru fırlatır. Taşın düştüğü nokta işaretlenir. Diğer oyuncular da aynı teknikle sırayla taşlarını atarak oyunu sürdürür. En uzağa taş fırlatabilen oyuncu galip ilan edilir (Doğan, 2013: 157).

3.2.67. Seksek

Anadolu’nun her yerinde yaygın olarak oynanan geleneksel bir oyundur. En az iki kişiyle oynanır. “Ayak taşı”, “çizgi”, “çizgicik”, “hakeke”, “lap”, “leplik”, “lepük”, “seksek”, “sıta” veya “tek ayak” gibi adlarla da bilinir. Oyun için yere tebeşirle, birbirini takip eden ve her biri yaklaşık 50 cm kenarlı kareler çizilir. Bu karelere birden sekize kadar sırayla numaralar verilir. İlk üç kare üst üste dizilirken dördüncü ve beşinci kareler yan yana çizilir. Altıncı kare, dördüncü ve beşinci kareler ile yedinci ve sekizinci karelerin tam ortasına yerleştirilir. Oyuncu, bir numaralı karenin önünde durur ve taşı bu kareye atar. Ardından bir numaralı kareye basmadan iki numaralı kareye tek ayağıyla sıçrar. Üç numaralı kareye de tek ayak üzerinde atlar. Dördüncü ve beşinci karelere geldiğinde, sol ayağını dördüncü kareye, sağ ayağını ise beşinci kareye basar. Altıncı kareye tekrar tek ayakla sıçrar. Yedinci ve sekizinci karelere ulaştığında ise çift ayakla bu karelere basar. Bu noktada geri dönüş yapar ve başlangıçtan itibaren yaptığı hareketleri tersine çevirerek iki numaralı karede durur. Burada bir numaralı kareden taşını alır ve oyun alanından çıkar. Taşı sırasıyla diğer karelere atarak oyunu sürdürür. Taşın bulunduğu kareye basmamaya dikkat eder. Eğer taş kare dışına veya çizgiye düşerse ya da oyuncu atlarken kare dışına veya çizgiye basarsa sıra diğer oyuncuya geçer (Çolak, 2015: 121-122; Özdemir, 2006: 322-333).

Gaziantep’te “hakeke” adıyla bilinen bu oyunda yere kare şeklinde kutular çizilir. Oyuncu, elindeki küçük bir taşı sırasıyla bu karelere atar. Daha sonra tek ayağıyla tüm karelerin üzerinden zıplayarak ilerler. Ancak taşın bulunduğu kareye basmamaya özen

gösterir. Eğer oyuncu bu kareye değerse, yanar. En hızlı şekilde tüm aşamaları tamamlayan oyuncu, oyunun galibi olur (Avcı, 2015: 474-475).



Resim 3.14. Seksek oyunu için hazırlanmış oyun alanı.

3.2.68. Suda

Trabzon’da oynanan geleneksel bir oyundur. Oyuna başlama sırasını belirlemek için her oyuncu arkasını döner ve “suda” adı verilen taşı başının üzerinden atar. Taşı en büyük kareye düşürmeyi başaran oyuncu, oyunu başlatma hakkını kazanır. Oyuncu ilk olarak taşı birinci kareye atar ve ardından sekerek bu karenin içine girer. Bu sırada çizgilere basmak yasaktır. Çizgiye basan oyuncu yanar ve sıra diğer oyuncuya geçer. Birinci kareye atlayan oyuncu, yere basmadan tek ayağıyla durarak suda taşını tek hamlede karenin dışına atmalıdır. Daha sonra ikinci kareye geçer ve taşı bu kareye atar. Aynı şekilde sekerek ikinci kareye ulaşır. Ardından taşı önce birinci kareye, sonra da dışarıya atar. Kareler arasında “sürütme” adı verilen taşı ilerletme hamlesi, her karede yalnızca bir kez yapılabilir. Oyuncu tüm bu hareketleri gerçekleştirirken tek ayak üzerinde durmak zorundadır. Aksi halde yanar. İki ayağını yalnızca yan yana bitişik duran karelere basabilir. Altıncı kareye kadar bu kurallara uyarak ilerleyen oyuncu, son kareyi de tamamladıktan sonra suda taşını başının üzerinden ters şekilde atar. Taşın düştüğü kare, oyuncunun evi olarak belirlenir. Artık bu kareye rakip oyuncuların basması yasaktır. Karenin sahibi, bu kareye çift ayakla basabilirken diğer oyuncuların bu kareyi atlamaları gerekir. Oyun ilerledikçe karelerin sahiplenilmesiyle zorlaşır. Tüm kareler ev haline geldiğinde oyun sona erer. En fazla kareye sahip olan oyuncu kazanan ilan edilir (Yılmaz, 2019: 158).

3.2.69. Sülenke

Sülenke, Kahramanmaraş’ın Afşin ilçesine özgü bir çocuk oyunudur. Kaydırak anlamına gelen “sülenke” kelimesi, aynı zamanda oyunda kullanılan yassı taşın da adıdır. Her oyuncu, elinde bir “sülenke” (yassı taş) ve “enek” adı verilen ceviz büyüklüğünde beş çakıl taşıyla oyuna katılır. Oyunda önce enekler, etrafı daire şeklinde çevrili bir kale

bölgesine dizilir. Oyuncular sırayla, belirli bir mesafeden sülenkelerini atarak daire dışına çıkardıkları enekleri toplar. Oyunculardan birinin tüm enekleri kazanmasıyla oyun sona erer ve o kişi galip ilan edilir (Demir, 2024b: 48).

3.2.70. Taş Gıcırı

Afyonkarahisar’da oynanan bu geleneksel oyun, en az iki kişiyle oynanır. Oyun için öncelikle toprak bir alanda küçük bir çukur açılır. Ardından bu çukurun üzerine kalın, dik bir taş yerleştirilir. Bu taşın üzerine yumruk büyüklüğünde başka bir taş konulur. Oyuncular, ellerindeki başka bir taşla bu hedef taşı vurmaya çalışır. Taşı atarken “*Gop gıcıra!*” diye seslenen oyuncu, hedef taşı vurup uzağa fırlatmayı başarırsa oyunu kazanır (Şahanoğlu, 2024: 352).

3.2.71. Taş Kaldırma

Anadolu’nun birçok bölgesinde görülen “taş kaldırma” oyunu, en az iki oyuncuyla oynanır. Oyuncular önce belirli ağırlıkta bir taş belirler. Ardından sırayla bu taşı göbek hizasına kadar kaldırmayı denerler. Kaldıramayan oyuncular elenir. Hiçbir oyuncu taşı kaldıramazsa oyun geçersiz sayılır ve daha hafif bir taş seçilir. Buna karşın, en az iki oyuncu başarırsa süreç daha ağır bir taşla devam eder. Bu aşamalı ağırlık artışı, taşı sadece bir oyuncu kaldırılabinceye kadar sürer. Oyunun temel amacı katılımcılar arasındaki en güçlü oyuncuyu belirlemektir (Doğan, 2013: 174).

3.2.72. Taş Sektirme

Deniz veya göl kenarında oynanan “taş sektirme” oyunu, suyun durgun olduğu zamanlarda oynanabilir. Anadolu’nun farklı bölgelerinde “süleke” veya “suda taş sektirme” gibi adlarla da bilinir. Dalgalı suda taşın sekmesi mümkün olmadığı için oyunun keyfi ancak sakin sularda çıkar. Oyunda kullanılan taşlar ne kadar yassı ve ince olursa, su yüzeyinde o kadar fazla sekme yapılabilir. Oyuncular, su kenarında sıraya dizilir ve ellerindeki yassı taşları su yüzeyine paralel şekilde fırlatır. Taşın su üzerinde kaç kez sektiği sayılır ve en fazla sektiren oyuncu oyunun galibi olur (Şarman, 2015: 120, Doğan, 2013: 168-169).

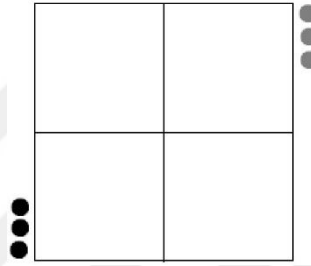
3.2.73. Taş Yuvarlama

Anadolu’nun birçok bölgesinde görülen bir oyundur. Bu oyun eğimli arazilerde oynanır. Katılımcılar öncelikle meyilli bir alana çıkar. Her bir oyuncu kucaklarına alabilecek büyüklükte taşlar seçer. Taşların yuvarlak olmasına özen gösterilir. “*Bırak!*” komutuyla tüm oyuncular taşlarını eğim yönünde aşağıya doğru bırakır. Taşların yuvarlanarak kat ettiği

mesafe ölçülür ve en uzağa ulaşan taşın sahibi oyunu kazanır. Oyunun temel kuralı olarak yuvarlak taşların seçilmesine özen gösterilir (Doğan, 2013: 175-176).

3.2.74. Üç Taş

Anadolu'nun pek çok yerinde yaygın olarak oynanan geleneksel bir oyundur. İki kişi arasında karton veya toprak üzerine çizilen bir şekil üzerinde oynanır. Her oyuncu, elindeki üç taşı sırayla belirlenen noktalara yerleştirir. Oyuna ilk başlayacak oyuncu, kura ile seçilir. Taşların yerleştirilmesi tamamlandıktan sonra, oyuncular sırasıyla taşlarını çizgi üzerinde en yakın boş alana hareket ettirir. Her oyuncunun bir hamle hakkı vardır. Kendine ait üç taşı çapraz ya da düz bir şekilde sıralamayı başaran ilk oyuncu, oyunu kazanır (Karahana, 2019: 86).



Resim 3.15. Üç taş oyun alanı.

3.2.75. Vuruş Karış

Anadolu'nun birçok bölgesinde yaygın olarak oynanan bir oyundur. Bu geleneksel oyunda, misket veya yassı taşlar temel oyun araçları olarak kullanılır. Oyuncular sırayla, ellerindeki taşı rakiplerinin taşlarına doğru atar. Direkt isabet kaydeden oyuncu bir tam puan alır. Atış sonunda kendi taşı rakip taşın bir karış yakınına düşen oyuncu ise yarım puan kazanır (Özdemir, 2006: 409).

Anadolu'nun zengin kültürel dokusunda, taşlar çocuk oyunlarının vazgeçilmez bir parçası olarak öne çıkmaktadır. Bu oyunlar, çocukların fiziksel becerilerini, zihinsel yeteneklerini ve sosyal gelişimlerini destekleyen önemli pedagojik işlevlere sahiptir. Taşların kolay erişilebilirliği, dayanıklılığı ve farklı şekillerde kullanılabilme potansiyeli, bu oyunların nesiller boyu aktarılmasında ve Anadolu coğrafyasının farklı bölgelerinde zengin varyasyonlarla yaşatılmasında kilit rol oynamıştır. Her bir oyun, kültürel kodları, yaşam pratiklerini ve toplumsal değerleri yansıtarak çocukların kendi kültürleriyle bağ kurmalarına olanak tanımıştır. Taşlarla kurulan bu organik bağ, çocukların doğayla iç içe bir öğrenme deneyimi yaşamasına katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda yaratıcılıklarını ve hayal güçlerini de beslemiştir.

3.3. İŞLEVLERİ BAKIMINDAN TAŞLAR

Taşlar, insanlık tarihinin en eski dönemlerinden beri hayatımızın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Taş Devri'nde insanlar, avlanmak, korunmak ve barınmak gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak için taşları işleyerek aletler üretmişlerdir. Bu sayede taşlar kültürel ve sosyal yaşamın önemli bir unsuru haline gelmiştir. Böylece uygarlığın ilk adımları atılmıştır. Tarih boyunca birçok medeniyetin taşları pratik amaçları doğrultusunda kullanmasıyla taşlar inanç sistemleri ve ritüellerin de içerisine yerleşerek kültürün vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir.

Eski Türk toplulukları da diğer medeniyetler gibi taşları, gündelik yaşamlarında toplumsal değerlerle iç içe geçmiş bir şekilde kullanmıştır. Örneğin balballar gibi anıtsal taşlar, Türklerin savaşçı kimliğini ve ölüm sonrası yaşama dair inanışlarını yansıtan önemli kültürel izler bırakmıştır. Geçmişin bu zengin mirası günümüz Anadolu coğrafyasında da yaşatılmakta, taşlar pratik ve sembolik anlamlarıyla kullanılmaya devam etmektedir. Köy meydanlarında bulunan “misafir taşları”, toplumsal dayanışmanın ve konukseverliğin birer simgesi, “sadaka taşları” yardımlaşma kültürünün sessiz tanıkları olarak varlığını sürdürür. “Delikli taşlar” gibi ritüelistik nesneler, halk inanışlarının dünyasını yansıtırken, “şifa taşları” ise halk hekimliğinde kullanılarak nesilden nesile aktarılan bir bilgeliği temsil eder. Bu çeşitlilik, taşların Anadolu insanının kültürel kimliğinin, inanışlarının ve geleneklerinin bir taşıyıcısı olduğunu gösterir. Taşlar, geçmişle bugün arasında kurduğu bu köprü sayesinde Anadolu'nun sosyal ve kültürel dokusunu anlamak için eşsiz bir kaynak niteliği taşır. Bu bağlamda Anadolu sahası Türk halk kültüründe taşların işlevlerine değinmek gerekir.

Halkbilimi disiplini işlevsel yaklaşım, kültürel unsurların toplum içindeki görevlerini ve anlamlarını açıklamayı amaçlar. William Bascom'un formüle ettiği dört temel işlev -eğlence, toplumsal onay, kültürel süreklilik ve toplumsal denetim- halk kültürünün tüm unsurlarının toplumsal sistemi nasıl desteklediğini anlamaya yönelik bir çerçeve sunar (Oğuz, vd., 2007: 84). Bascom'a göre, kültürel pratikler ve nesneler bu işlevler aracılığıyla toplumsal yapıyı destekler, değerleri aktarır ve bireylerin aidiyet duygusunu güçlendirir (2010: 83). Bununla birlikte maddî kültür öğeleri, özellikle de taş gibi doğal ve kültürel katmanlar barındıran nesneler, çoğu zaman bu dört işlevin ötesine geçen, çok katmanlı anlam ağlarına sahiptir. Taşlar gündelik yaşamdan mimariye, inanç sistemlerinden ritüellere kadar geniş bir yelpazede işlev gördükleri için halkbiliminin klasik işlevsel sınıflandırmasını daha kapsamlı bir bakışla yeniden yorumlamak gerekir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde,

Bascom'un kuramsal işlev çerçevesi temel alınmakla birlikte, taşların Anadolu Türk kültüründeki kullanımlarının çok yönlü doğasını açıklayabilmek için işlevsel alanlar yedi kategori hâlinde genişletilmiştir. Bu bağlamda taşların işlevleri “1. Eğlence ve Hoşça Vakit Geçirme; 2. Toplumsal Dayanışma ve Yardımlaşma; 3. Kültürel hafıza, Öğreti ve Ritüel Aktarım; 4. Şifa, Korunma, Arınma ve Manevi Destek; 5. Gündelik Hayatı Kolaylaştırma; 6. Beslenme ve Mutfak Kültürü; 7. Mimari ve Yapısal İşlevler” şeklinde sınıflandırılmıştır. Bu genişletme, maddî kültür unsurlarının inanç, sembolizm, pratik bilgi ve mekânsal düzen gibi daha kompleks kültürel katmanlarla nasıl ilişkilendiğini görünür kılmayı amaçlar. Böylece taşlar, toplumsal kurumları biçimlendiren, kültürel hafızayı taşıyan, ritüel sürekliliği sağlayan, koruyucu-şifa veren anlamlarla donatılan ve gündelik yaşamı organize eden çok boyutlu kültürel araçlar olarak değerlendirilir. Yedi işlevli bu sınıflandırma, taşın toplumun değerler sistemi, dünya görüşü, inanç yapısı ve pratik yaşam bilgisiyle iç içe geçmiş yaşayan bir kültürel öge olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bu çerçevede halk inanış ve uygulamaları ile gündelik hayatta kullanılan taşlar, bu bölümde işlevlerine göre tasnif edilip tanıtılmıştır. Taşların kullanıldığı uygulama örnekleri diğer bölümlerde detaylı bir şekilde ele alındığı için burada tekrar yer verilmemiştir.

3.3.1. Eğlence ve Hoşça Vakit Geçirme Bağlamında Kullanılan Taşlar

Taşların kültürel hayattaki işlevlerinden biri eğlence ve hoşça vakit geçirme bağlamında üstlendikleri roldür. Eğlence ve oyun, toplumların boş zamanlarını değerlendirme, sosyal bağlarını güçlendirme ve kültürel kimliklerini ifade etme biçimlerinin önemli bir parçasıdır. Anadolu'da bu kapsamda kullanılan taşlar, toplulukların bir araya geldiği, eğlendiği ve ortak değerlerini pekiştirdiği sosyal etkinliklerde önemli bir yer edinmiştir. Tarihsel süreç boyunca çocuklar ve yetişkinler, çevrede kolayca bulunabilen taşları oyun malzemesi veya yarış ögesi olarak kullanmışlardır. Taşın hem kolay ulaşılabilir bir materyal olması hem de farklı boyut ve şekilleriyle çeşitli oyun kurgularına imkân tanınması, onu geleneksel oyun kültürünün vazgeçilmez unsurlarından biri hâline getirmiştir. Bu bağlamda yukarıda detaylı bir şekilde işlenen çocuk oyunlarının tamamını bu başlık altında değerlendirmek mümkündür. Yukarıda çocuk oyunları üzerinde durulduğu için bu bölümde sadece eğlence ve oyun kültürü içinde öne çıkan ayak taşı ve pehlivan taşı ele alınmıştır.

3.3.1.1. Ayak Taşı

Ayak taşı , geleneksel okçuluk kültüründe teknik ve sembolik işleviyle öne çıkan önemli unsurlardan biridir. Okçuların yarışlarda ayak burunlarını dayadıkları bu taş, atışın başladığı hattı kesin biçimde belirleyerek rekabetin adil koşullarda yürütülmesini sağlar (Erdem, 1991: 193-194). Ayak taşı, okçuluk meydanında düzenin, doğruluğun ve etik yarışma anlayışının somut bir göstergesi niteliğindedir. Okçuluk meydanlarında gerçekleştirilen yarışmaların halk tarafından izlenen bir eğlence ve gösteri şeklinde icra edilmesi, ayak taşını doğrudan eğlence ve oyun kültürünün bir parçası hâline getirir. Bu nedenle ayak taşı, yarışmanın düzenini sağlayan ve seyirlik geleneğin sürekliliğine katkıda bulunan bir unsur olarak değerlendirilebilir.

3.3.1.2. Pehlivan Taşı

Pehlivan taşı, Anadolu Selçuklu döneminde güç ve dayanıklılık antrenmanlarında kullanılan, taştan yapılmış geleneksel bir spor aletidir. Özellikle askerlerin ve pehlivanların fiziksel güçlerini artırmak amacıyla tercih ettikleri bu alet, günümüzdeki halter veya dambılların ilkel bir versiyonu olarak kabul edilir (Acun, 2018: 168). Oyma taştan üretilen pehlivan taşları, genellikle silindirik veya küresel formda olup, ortasından tutularak kaldırılacak şekilde tasarlanmıştır. Günümüzde bazı tarihî mekânlarda ve müzelerde sergilenen pehlivan taşları, Anadolu'nun köklü spor geçmişine ışık tutmaktadır. Bu nedenle pehlivan taşı geleneksel güreş kültürünün seyirlik, yarışmacı ve halk eğlencesi niteliğini tamamlayan bir unsurdur.



Resim 3.16. Konya İnce Minare Taş Eserler Müzesi'nde sergilenen pehlivan taşı.

Eğlence, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme bağlamında kullanılan ayak taşı ve pehlivan taşı, Anadolu toplumlarının sosyal ve kültürel yaşamında taşların somut örnekleri olarak öne çıkmaktadır. Ayak taşı, okçuluk yarışlarının düzenini ve adil rekabet anlayışını simgeleyerek teknik ve toplumsal bir işlev görmüştür. Pehlivan taşı ise güç ve dayanıklılık üzerine kurulu geleneksel spor kültürünün pratiğe dökülen bir göstergesi olarak halk

eğlencesinin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Her iki taş türü de toplumsal değerlerin, kültürel mirasın ve seyirlik geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasına katkıda bulunmuştur. Bu yönüyle ayak taşı ve pehlivan taşı, Anadolu'nun eğlence ve oyun kültürünü şekillendiren işlevsel ve sembolik değere sahip taş örnekleri olarak değerlendirilmiştir.

3.3.2. Toplumsal Dayanışma ve Yardımlaşma Bağlamında Kullanılan Taşlar

Taşların kültürel işlevlerinden biri de toplumsal dayanışma ve yardımlaşma süreçlerinde sembolik ya da pratik bir araç olarak kullanılmalarıdır. Toplumsal dayanışma ve yardımlaşma, bir toplumun dayanışma düzeyini, sosyal ilişkilerini ve kültürel normlarını yansıtan temel öğelerdir. Anadolu'nun birçok yerinde taşlar, toplum üyeleri arasında paylaşım, yardımlaşma, sorumluluk ve sosyal denetim mekanizmalarını düzenleyen kültürel işaretler hâline gelmiştir. Sadaka taşları, dilek taşları ya da kaybolan eşyaların bırakıldığı yitik taşları gibi örnekler, taşların toplumsal uyumu, karşılıklı güveni ve ortak değerleri pekiştiren birer kültürel kuruma dönüştüğünü göstermektedir. Aşağıda, Anadolu'da yaygın olarak kullanılan bu taş türleri ve işlevleri ele alınmıştır.

3.3.2.1. Misafir Taşı

Misafir taşı, Anadolu'nun köklü misafirperverlik geleneğinin en somut örneklerindendir. Özellikle köy odası bulunmayan küçük yerleşim yerlerinde, köye gelen yabancıların ağırlanması için tasarlanmış bu taşlar, genellikle cami avlularına veya merkezi noktalara yerleştirilir. Bir insanın rahatça oturabileceği yükseklik ve genişlikte olan misafir taşı, köy sakinlerinin gelen konuğu fark etmesini ve onu evine davet ederek ağırlamasını sağlayan bir nevi “misafir bekleme noktası” işlevi görür. Bu taşların en dikkat çekici özelliği, her birinin belirli bir aile veya kişiye ait olmasıdır. Örneğin, Yozgat'ın Şefaati ilçesindeki Dedeli Köyü'nde veya Eski Malatya Toptaş Camii'nin doğu cephesinde olduğu gibi yan yana dizilmiş küçük sütun parçalarından oluşan misafir taşlarından her birinin bir sahibi bulunur. Gelen misafir, farkında olmadan bir taşa oturur. Taşın sahibi de bu kişiyi evine götürerek ihtiyaçlarını karşılar (Acun, 2018: 117). Bu sistem, toplumdaki dayanışma ve paylaşma kültürünün ne kadar güçlü olduğunu gösteren eşsiz bir uygulamadır. Bu nedenle misafir taşı köy yaşamındaki yardımlaşma, misafirperverlik, toplumsal dayanışma ve sosyal sorumluluk düzeninin somut bir göstergesidir.



Resim 3.17. *Malatya Toptaş Camii yanında bulunan on bir adet misafir taşı (Kavruk ve Solmaz, 2020: 74).*

3.3.2.2. Sadaka Taşı

Sadaka taşı, Osmanlı döneminde toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın somut bir örneği olarak ortaya çıkan, tarihî ve kültürel değeri yüksek bir vakıf geleneğidir. Genellikle cami avlularına, türbe girişlerine veya halkın yoğun olduğu meydanlara yerleştirilen bu taşlar, üzerinde oyuk veya delik bulunan silindirik veya dikdörtgen formda tasarlanmıştır. İhtiyaç sahipleri, bu deliklerden içine para bırakırken ihtiyacı olanlar da utanmadan, kimseye görünmeden buradan ihtiyaçları kadarını alabilir. Bu sistem, yardım edenin ve yardım alanın birbirini görmediği, riyadan uzak ve samimi bir dayanışma kültürü oluşturmayı amaçlamıştır. Günümüzde bazı tarihî cami ve türbelerde korunan sadaka taşları, Osmanlı'nın merhamet ve paylaşma geleneğinin yaşayan tanıkları olarak varlığını sürdürmektedir (Kıyak, 2010: 77; Acun, 2018: 62). Sadaka taşları toplumda vakıf kültürü, sosyal dayanışma, yardımların anonim biçimde yürütülmesi ve toplumsal düzenin korunması gibi kurumsal nitelikli işlevler üstlenir. Yardım eden ile yardım alanın birbirini görmediği bu düzen, Osmanlı toplum yapısında toplumsal kurumların işleyişini güçlendiren etik bir sistem oluşturmuştur.



Resim 3.18. *İstanbul'da bulunan bir sadaka taşı (Acar, 2015a: 449).*

3.3.2.3. Yitik Taşı

Yitik taşı, Osmanlı toplumunda kaybolan eşyaların buluşma noktası olarak işlev gören ve toplumsal güvenin somut bir ifadesi haline gelen kadim bir gelenektir. Genellikle 1-1.25 metre yüksekliğinde bir sütun parçası veya kemerli bir niş şeklindedir. Yitik taşları, çoğunlukla cami, tekke veya türbe gibi dini yapıların yanında veya şehrin hareketli noktalarında konumlandırılmıştır. Kaybolan eşyanın sahibine kolayca ulaştırılmasını sağlamak amacıyla oluşturulan bu sistem, Osmanlı'nın emanete hürmet anlayışının yansımasıdır. Yitik taşının işleyişi oldukça basit ancak etkileyicidir. Bulunan eşyalar, bu taşların üzerindeki oyuklara bırakılmıştır. Kayıp sahipleri de eşyalarını aramak için bu noktalara göz atmıştır. Bu uygulama, toplumdaki dürüstlük ve karşılıklı saygı kültürünün ne denli güçlü olduğunu gösterir. Aynı zamanda, yitik taşlarının bazen sadaka taşı olarak da kullanıldığı görülür. Örneğin, İstanbul Sultanahmet Camii'nin avlusundaki nişlerden biri kayıp eşyalar, diğeri ise sadakalar için ayrılmıştır. Sivas'taki Kale Camii'nin minare kaidesindeki niş veya orijinalinde çeşme olarak yapıp sonradan bu amaçla kullanılan yapılar, bu geleneğin yaygınlığını kanıtlar niteliktedir (Acun, 2018: 109). Günümüzde nadiren de olsa korunabilen yitik taşları, geçmişin sosyal dayanışma ahlakını yansıtmaktadır. Bu nedenle yitik taşı, bireyler arasındaki güven ilişkisini kurumsallaştıran, toplum içinde emanet, dürüstlük, güven, sorumluluk ve yardımlaşma kültürünü düzenleyen bir mekanizma işlevi görür.



Resim 3.19. Yitik taşı (Oğuz ve Aral, 2019: 38).

Toplumsal kurumlar ve yardımlaşma bağlamında kullanılan taşlar, Anadolu ve Osmanlı toplumlarının sosyal yaşamını somutlaştıran kültürel simgeler olarak öne çıkmaktadır. Misafir taşları, köylerde misafirperverliği ve dayanışmayı teşvik etmiştir. Sadaka taşları, anonim yardımlaşma ve vakıf kültürünü destekleyerek toplumun etik ve sosyal düzenini güçlendirmiştir. Yitik taşları ise kaybolan eşyaların güvenli bir şekilde sahibine ulaşmasını sağlayarak toplumsal güven ve sorumluluk anlayışını

kurumsallaştırmıştır. Bu taşlar, bireyler arasındaki ilişkilerin ve toplumsal normların görünür bir ifadesi olarak yardımlaşma, paylaşma, dürüstlük ve dayanışma kültürünü kuşaktan kuşağa aktaran önemli araçlar olmuştur.

3.3.3. Kültürel Hafıza, Öğreti ve Ritüel Aktarım Bağlamında Kullanılan Taşlar

Kültürel hafıza, öğreti ve ritüel aktarım, bir toplumun geçmişi ile bugünü arasında köprü kuran, değerlerin ve bilgi birikiminin kuşaktan kuşağa taşınmasını sağlayan temel mekanizmalardır. Çalışmanın birinci bölümünde de görüldüğü üzere Anadolu’da taşlar toplumsal belleğin, inanç sistemlerinin, eğitim ve ritüel pratiklerinin somutlaştırıcıları olarak işlev görmektedir. Dikili taşlar, meydan taşları, namaz taşları, nişan taşları ve teslim taşları gibi örnekler, geçmişin anılarını, ahlaki değerlerini ve toplumsal ritüellerini günümüze taşıyan güçlü semboller olarak öne çıkmaktadır. Bu taşlar, üzerlerindeki yazıtlar, semboller ve yerleştirildikleri mekânlar aracılığıyla tarih bilincini pekiştirmekte, toplumsal normları öğretmekte ve ritüel pratiklerin sürekliliğini sağlamaktadır. Aşağıda, Anadolu ve Türk kültüründe bu işlevleri üstlenen çeşitli taş türleri detaylı olarak ele alınmıştır.

3.3.3.1. Dikili Taş

Dikili taşlar, Türk kültüründe ve tarihinde anıtsal ve sembolik bir öneme sahip olan yapılardır. Genellikle mezar taşları, sınır işaretleri veya önemli olayların anısına dikilen bu taşlar, Türklerin göçebe ve yerleşik yaşam dönemlerinde yaygın olarak kullanılmıştır. Özellikle Orta Asya’da ve Anadolu’da rastlanan dikili taşlar, Türklerin sanat anlayışını, inanç sistemlerini ve sosyal yapısını yansıtan önemli kültürel miras öğeleridir. Orhun Abideleri gibi ünlü dikili taşlar, Türk tarihinin en eski yazılı belgelerini taşıyarak, devlet yönetimi, toplumsal değerler ve kahramanlık hikâyeleri hakkında bilgi verir. Bu taşlar, Göktürkler döneminde “Bengü Taş” olarak adlandırılmış ve sonsuzluğu simgelemiştir (Ercilasun, 2016: 9). Ayrıca Anadolu’da Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde çeşitli tarihi olayları işaretlemek için dikilen meydan taşı ve nişan taşı gibi taşlar da birer dikili taş örnekleridir. Bu taşlar, işlemeleri ve üzerlerindeki motiflerle Türk sanatının inceliklerini yansıtır. Dikili taşlar, Türk kültüründe atalara saygı, kahramanlık ve kimlik bilincinin bir ifadesidir. Bu özellikleri dikkate alındığında dikili taşlar, toplumun tarih bilincini, ortak hafızasını ve kültürel kimliğini gelecek kuşaklara aktaran güçlü birer öğretici unsurdur. Üzerlerindeki yazıtlar, semboller ve motifler aracılığıyla toplumsal değerleri, devlet anlayışını ve ritüel pratikleri sonraki nesillere taşıyarak kültürel sürekliliği sağlarlar. Günümüzde bu taşlar, özellikle İstanbul’da arkeolojik ve tarihi değerleriyle korunmakta,

Türk kültürünün köklerine ışık tutmaktadır. Meydan taşı ve nişan taşı gibi dikili taşlara çalışmanın devamında değinildiği için burada üzerinde durulmamıştır.



Resim 3.20. Tonyukuk ve Köl Tigin Abideleri (Salahaddin Bekki Arşivi).

3.3.3.2. Meydan Taşı

Meydan taşı, Bektaşî geleneğinde dergâh veya cem mekânının merkezinde yer alan, fiziksel ve manevi anlamda topluluğun odak noktasını oluşturan kutsal bir semboldür. Bu taş, Bektaşî geleneğinde hakikatin, adaletin ve yol erkanının temsilcisi olarak görülür. Taliplerin ikrar verdiği, bağlılıklarını sunduğu ve nefsini sorguya çektiği bir hak huzuru olarak kabul edilir. Meydan taşı, aynı zamanda eşitliğin, kul hakkının gözetildiği ve yol ilkelerine sadakatin vurgulandığı bir merkezdir. Özellikle yeni taliplerin terbiye edildiği, yanlış davranışların düzeltildiği ve arınmanın sembolik şerbet içme ritüeliyle tamamlandığı bir makam olarak da işlev görür. Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhında bulunan meydan taşları, bu geleneğin tarihî ve kültürel derinliğini yansıtan önemli miraslardır (Acun, 2018: 19). Bu bağlamda meydan taşı, Bektaşî öğretisinin temel ilkelerinin uygulandığı, taliplerin terbiyesinin sağlandığı ve ritüel pratiklerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı merkezi bir unsur olarak eğitici ve aktarıcı bir işleve sahiptir. Topluluğun hafızasında yer etmiş erkânın yaşatılması, öğretilerin aktarılması ve manevi disiplinin sürdürülmesi açısından önemli bir konuma sahiptir.



Resim 3.21. Nevşehir Hacıbektaş Külliyesinde bulunan bir meydan taşı (Zeinelov, 2018: 171).

3.3.3.3. Namaz Taşı

Namaz taşı, Şîî mezhebine göre ibadet esnasında secde edilen yerin temizliğini sağlamak amacıyla kullanılan ve Kerbela toprağından yapılan kutsal bir nesnedir. Kerbela taşı, namaz taşı, mühür ve secde taşı gibi isimlerle de bilinir. Şîî geleneğine göre İmam Hüseyin'in şehadetiyle temizlendiğine inanılan Kerbela toprağı, namazın geçerli olması için secde edilecek yere konulur. Bu taşlar, genellikle küçük, yassı ve mühür şeklinde kerpiçler halinde hazırlanır. Mühür taşının kullanımı, İmam Hüseyin'in Kerbela'da verdiği mücadele ve şehadeti, bu toprağa atfedilen kutsallığın temelini oluşturur. Namaz kılarken alının bu taşla değmesi, fiziksel temizliği ve manevi bir bağlılığı ifade eder (Acun, 2018: 19). Bu uygulama, Şîî ibadet kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır ve inananlar tarafından büyük bir özenle korunur. Günümüzde de Şîî topluluklar arasında yaygın olarak kullanılan namaz taşları, genellikle özel kutular içinde muhafaza edilir ve seyahatlerde dahi ibadetin sürekliliğini sağlamak amacıyla taşınır. Bu yönleriyle namaz taşı, Şîî topluluklarda ibadet pratiğinin doğru biçimde sürdürülmesini sağlayan bir ritüel unsuru ve Kerbela hadisesinin hatırasını canlı tutan güçlü bir kolektif hafıza taşıyıcısıdır. İmam Hüseyin'in şehadeti etrafında şekillenen dini kimliği, duygusal bağlılığı ve inanç öğretisini nesiller boyunca aktaran bir sembol niteliği taşır.



Resim 3.22. Şîî mezhebinde kullanılan namaz taşı.

3.3.3.4. Nişan Taşı

Nişan taşı, Osmanlı döneminde sultanların veya önemli şahsiyetlerin ok atma becerilerini ölümsüzleştirmek amacıyla dikilen tarihî anıtlardır. Bu taşlar, genellikle atılan okun ulaştığı en uzak noktaya veya hedefi tam olarak vurduğu yere dikilir (Acar, 2015b: 511). Üzerlerinde atışın tarihi, kim tarafından yapıldığı ve bazen de olayın önemini vurgulayan kitabeler yer alır. Özellikle İstanbul’da yoğunlaşan nişan taşları, Osmanlı saray geleneğinin ve spor kültürünün önemli bir parçasıdır. Topkapı Sarayı’nın ikinci avlusunda bulunan Sultan III. Selim adına dikilmiş nişan taşı, bu geleneğin en bilinen örneklerinden biridir. Hicri 1205 (Miladi 1791) tarihli uzun bir kitabeye sahip olan bu taş, dönemin hat sanatı ve tarih yazıcılığı açısından da değerli bir eserdir (Acun, 2018: 126). Bu nedenle nişan taşları, geçmişteki başarıları, saray kültürünü, estetik anlayışı ve tarih yazımını günümüze taşıyan güçlü birer kültürel hafıza unsurudur. Üzerlerindeki kitabeler ve sembolik anlamlar aracılığıyla Osmanlı toplumunun değerlerini ve spor geleneğini sonraki kuşaklara aktaran öğretici bir işleve sahiptir. Günümüzde bu taşlar, tarihî mekânlarda korunarak geçmişin izlerini taşımaya ve ziyaretçilere Osmanlı’nın görkemli mirasını anlatmaya devam etmektedir.



Resim 3.23. Sivas’ta IV. Murat anısına dikilen nişan taşı (Salahaddin Bekki Arşivi).

3.3.3.5. Teslim Taşı

Teslim taşı, Bektaşî tarikatının manevi sembollerinden biri olup, müritlerin tevazu ve teslimiyetini ifade eden bir nişanedir. Çoğunlukla akik taşından delinerek yapılan ve boyuna asılan bu kolye, Bektaşîliğin ikinci piri kabul edilen Balım Sultan’ın tarikata kazandırdığı bir gelenektir. Taşın boyunda taşınması, “*Acizliğimizi kabul edip teslimiyet kapısında bulunuruz.*” şeklinde yorumlanır ve müridin manevi yolculuğundaki sadakatini simgeler. Teslim taşının kökenine dair Bektaşî geleneğinde anlatılan bir rivayet oldukça dikkat çekicidir. Balım Sultan’ın yediği bir lokmanın midesine dokunması sonucu kusması

ve bu kusuğun donarak tařlaşmasıyla teslim tařının oluřtuđuna inanılır. Bu tař, 12 dilimli olarak tasarlanmıřtır. Her bir dilim, On İki İmam'ın sۆzlerine, ahlakına, dűrűstlűđűne ve nefsin sırlarına iřaret eder. Bu yۆnleriyle teslim tařı, Bektařı geleneđinin inanç esaslarını, ahlaki ilkelerini ve manevi terbiyesini simgesel biçimde yansıtan, tarikat kűltűrűnűn kuřaktan kuřađa aktarılmasında temel rol oynayan bir ۆđretim aracıdır. Topluđuğun kolektif belleđinde ۆnemli bir konuma sahip olan bu tař, Bektařı kimliđinin sűrekliliđini sađlayan ritűel pratiklerin merkezinde yer alır. Bazı teslim tařlarının Kerbela'dan getirilen toprak veya tařlarla yapıldıđı da bilinmektedir. Bu da Ehl-i Beyt sevgisiyle bađlantılıdır. Teslim tařı mimari eserlerde de karřımıza çıkan bir motiftir. ۆrneđin, orum'daki Alaca Hűseyin Gazi Tűrbesi'nin giriř kemerinde yer alan teslim tařı motifi, bu sembolűn Bektařı kűltűrűndeki yerini gۆsteren somut bir ۆrnektir. 13. yűzyıla tarihlenen tűrbeye, 20. yűzyıl bařlarında (1907-1908) eklenen bu motif, geleneđin sűrekliliđine iřaret eder (Acun, 2018: 25). Gűnűműzde műze koleksiyonlarında ve Bektařı dergařlarında gۆrűlebilen teslim tařları, Anadolu'nun manevi ikliminde yeřeren bu kadim geleneđin canlı birer tanıđı olarak varlıklarını sűrdűrmektedir.



Resim 3.24. *Teslim taşı (Kavruk ve Solmaz, 2020: 71).*

Kűltűrel hafıza, ۆđreti ve ritűel aktarım iřlevi bađlamında ele alınan dikili tařlar, meydan tařları, namaz tařları, niřan tařları ve teslim tařları, Anadolu ve Tűrk kűltűrűnde tařların toplumsal ve manevi hafızayı somutlařtıran gűclű simgeler olduđunu gۆstermiřtir. Bu tařlar tarihű olayları, dini ve ahlaki deđerleri, toplumsal normları ve tarikat kűltűrlerini gelecek kuřaklara aktaran ۆđretici ve ritűel araçlar olarak iřlev gۆrműřtir. Dikili tařlar geçmiřin anılarını ve kimlik bilincini kuřaklar arasında tařırken; meydan ve teslim tařları, toplulukların ritűel pratiklerini, ahlaki ilkelerini ve manevi disiplinini yařatan merkezű unsurlar olarak ۆne çıkmıřtır. Namaz tařları, dini bađlılıđı ve ibadet pratiđini sűrdűrme iřleviyle kolektif hafızayı pekiřirmiřtir. Niřan tařları ise Osmanlı spor ve saray kűltűrűnű gűnűműze tařır. Bu bűtűnlűk içerisinde sۆz konusu tařlar, toplumların tarih, inanç ve kűltűrel deđerlerini somutlařtıran, ۆđretici ve kuřaktan kuřađa aktarımı sađlayan vazgeçilmez kűltűrel miras unsurları olarak deđerlendirilmiřtir.

3.3.4. Şifa, Korunma, Arınma ve Manevi Destek Amacıyla Kullanılan Taşlar

Taşlar, halk kültüründe kendilerine atfedilen manevi güçlerle de önemli bir yer tutmuştur. Toplumlar, doğa ve insan arasındaki mistik ilişkiyi somutlaştırmak, hastalıklardan korunmak, kötü enerjilerden arınmak ve manevi güç kazanmak amacıyla çeşitli taşlara özel anlamlar yüklemişlerdir. Anadolu'nun birçok yöresinde taşların hastalıkları iyileştirdiğine, kötü enerjiyi uzaklaştırdığına, nazarı çözdüğüne veya kişiyi görünmez tehlikelere karşı koruduğuna inanılması, taşların şifa ve korunma bağlamındaki işlevsel niteliğini açıkça göstermektedir. Özellikle balbal, bereket taşı, çakmak taşı, delikli taş, dilek taşı, kulluk, mezar taşı, musalla taşı, şifa taşı, yada taşı ve yılcık taşı gibi taşlar sağlık, arınma ve ruhani ihtiyaçları karşılamak amacıyla ritüel ve inanç uygulamalarının merkezine yerleştirilmiştir. Bu tür taşlar kimi zaman doğrudan bedenle temas ettirilmiş, kimi zaman suya bırakılarak ya da belirli ritüeller eşliğinde kullanılarak arınma ve manevi destek amaçlı uygulamalara dâhil edilmiştir. Bu taşların kullanıldığı uygulama örneklerine halk inanış ve uygulamaları ile halk hekimliği pratiklerinin işlendiği bölümlerde detaylı bir şekilde yer verildiği için burada sadece taşların tanıtılması amaçlanmıştır.

3.3.4.1. Balbal

Balbal, eski Türk kültüründe ölen kağanların ve alpların anısını yaşatmak ve onları onurlandırmak amacıyla mezar veya kurganların etrafına dikilen taşlardır. Bu taşlar, ölen kişinin hayattayken öldürdüğü düşmanlarını temsil eder ve öbür dünyada ona hizmet etmeleri inancıyla yerleştirilir (Ağasioğlu, 2013: 55-57). Bu nedenle balballar, ölen kişiyi kötü ruhlardan koruduğuna, ona öte dünyada güç ve destek sağladığına inanılan güçlü birer koruyucu ve manevi destek unsurudur. Ataların ruhani varlığını yaşattığı ve ölen kişinin ruhunu desteklediği düşüncesi, balbalları koruma ve arınma işlevleri bakımından da anlamlı kılar. Bu gelenek, Türklerin savaşçı kimliğini, ölüm sonrası yaşama dair inanışlarını ve toplumsal hiyerarşiyi yansıtan önemli bir kültürel unsurdur. Balbal dikme geleneği, özellikle Hun, Göktürk ve Kırgız gibi erken dönem Türk topluluklarında yaygın olarak görülmüştür. Bu taşlar, genellikle insan figürlerini andıran basit şekillerde oyulmuş veya düz taşlar halinde dikilmiştir. Her bir balbal, ölen kişinin kahramanlıklarını ve savaşlardaki başarılarını simgeleyerek gelecek nesillere bir tür tarihî belge niteliği taşımıştır.

Bu geleneğin izleri Anadolu coğrafyasında da görülür. Örneğin, Gaziantep'in Nurdağı ilçesinde bulunan Hz. Ökkeş türbesi etrafında yüzlerce balbalın varlığı, bu geleneğin Türklerin göç yolları boyunca nasıl yaşatıldığını ve yeni topraklara taşındığını

göstermektedir (Dağı, 2015: 118). Tunceli’de de balbal örneklerini görmek mümkündür (Aksoy, 2012: 17-20). Ayrıca Anadolu’nun farklı bölgelerinde de benzer taşlara rastlanması, Türk kültürünün sürekliliğine ve yerel kültürlerle etkileşimine dair önemli ipuçları sunar.



Resim 3.25. Tunceli’deki balbal örnekleri (Köse, 2022: 27-28).

3.3.4.2. Bereket Taşı

Bereket taşı, Türk kültüründe tarımsal üretim ve bolluk inancıyla bağlantılı önemli bir geleneği yansıtan nesnedir. Buğday, arpa, mercimek, nohut gibi tahılların içerisine, özel dualar eşliğinde yerleştirilen yumruk büyüklüğünde, genellikle dairevi veya şekilsiz bir taştır. Bereket taşının temel işlevi, ürünlerin verimini artırmak, tarlaları ve ambarları bereketlendirmek, aynı zamanda kötülüklerden ve nazardan korumaktır. Bu yönleriyle bereket taşı, ürünleri manevi güçle koruduğuna ve bolluğu artırdığına inanılan bir tılsım işlevi görür. Taşın çeşitli olumsuzluklara karşı bir koruyucu unsur olarak görülmesi, onun halk inançları içinde arındırıcı ve destekleyici bir rol üstlendiğini gösterir. Bereket taşının kullanımı, Türklerin doğa ile kurduğu mistik bağı ve tarımsal faaliyetlerin kutsal sayıldığı inanışını gösterir. Taşın tahılların arasına konulması sırasında okunan dualar, genellikle atalardan aktarılan sözler veya dinî motifler içerir. Bu geleneğin Sivas, Antalya ve Malatya gibi bölgelerde yaygın olduğu bilinmektedir (Acun, 2018: 20). Özellikle Malatya’da “Ayşe-Fatma Taşı” adıyla da bilinen bereket taşı evlerin erzak depolarında muhafaza edilmektedir (Kavruk ve Solmaz, 2020: 69). Günümüzde bu gelenek büyük ölçüde unutulmuş olsa da özellikle kırsal kesimlerde yaşlı nesiller tarafından hâlâ hatırlanmakta ve nadiren de olsa uygulanmaktadır.



Resim 3.26. *Malatya’da bereket amacıyla kullanılan Ayşe-Fatma Taşı (Kavruk ve Solmaz, 2020: 69).*

3.3.4.3. Çakmak Taşı

Çakmak taşı, tarih boyunca insanlığın ateşle olan ilişkisinde kilit bir rol oynayan doğal bir mineraldir. Çelikle vurulduğunda çıkan kıvılcımlar sayesinde ateş yakmayı mümkün kılan bu taş, özellikle göçebe Türk toplulukları için vazgeçilmez bir araç olmuştur. Ateşin ısınma, aydınlanma, yemek pişirme ve korunma gibi temel ihtiyaçları karşıladığı düşünüldüğünde, çakmak taşının Türk kültüründeki yeri daha da önem kazanır (Demir, 2018: 78). Türkler, çakmak taşına derin bir manevi anlam da yüklemiştir. Özellikle eski inanç sistemlerinde, çakmak taşından çıkan kıvılcımların kötü ruhları kovduğuna ve bereket getirdiğine inanılmıştır. Bu nedenle, önemli ritüellerde ve törenlerde çakmak taşına sıklıkla yer verilmiştir (Karahana, 2020: 112). Ateşin kutsal kabul edildiği Türk kültüründe, çakmak taşı da bu kutsallığın bir uzantısı olarak görülmüş ve ateşin yaratıcı gücünün bir sembolü haline gelmiştir (Öztürk, 2017: 56). Bu nedenle çakmak taşı, ateşin kutsallığıyla ilişkilendirilen koruyucu, arınmayı sağlayıcı ve manevi güç kazandırıcı bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Kötü ruhları kovduğuna, bereket getirdiğine ve törenlerde arındırıcı bir işlev üstlendiğine dair inançlar, bu taşla yüklenen sembolik değerin halk inançlarında ne kadar güçlü olduğunu gösterir. Çakmak taşının kullanımı, Türklerin günlük yaşamından çeşitli ritüellerine kadar geniş bir alana yayılmıştır. Günümüzde modern ateş yakma yöntemleri yaygınlaşmış olsa da çakmak taşı hâlâ bazı geleneksel törenlerde ve pratiklerde kullanılmaktadır. Bu taş, Türk kültür mirasının önemli bir parçası olarak geçmişle bugün arasında bir bağ kurmaya devam etmektedir.

3.3.4.4. Delikli Taş

Delikli taşlar, Türk kültüründe pratik ve manevi anlamlar taşıyan önemli sembollerden biridir. Genellikle doğal süreçlerle oluşan bu taşlar, Anadolu’nun pek çok yöresinde farklı amaçlarla kullanılır. Örneğin, delikli taşların nazardan koruduğuna, bereket getirdiğine ve kötü enerjileri uzaklaştırdığına inanılır. Bu nedenle evlerin girişlerine, ahırlara veya tarlalara asılarak bir tür uğur nesnesi olarak değerlendirilir. Bazı inanışlara göre, delikli

taşların içinden geçmek, özellikle çocuk sahibi olmak isteyenler veya hastalıklardan kurtulmak isteyenler için şifa ve bereket kaynağı olarak görülür. Anadolu’da “dilek taşı” veya “şifa taşı” olarak da bilinen bu taşlar, özellikle kutsal kabul edilen mekânların yakınlarında bulunur ve ziyaretçiler tarafından kullanılır. Günümüzde delikli taşlar, Anadolu’nun kırsal kesimlerinde halk kültürünün bir parçası olarak varlığını sürdürmekte, bazı bölgelerde kutsalla ilişkilendirilerek şifa veya dilek amaçlı ziyaret edilmektedir. Bu taşlar, Türk kültürünün doğayla olan derin bağını ve insanın manevi arayışlarını yansıtan önemli bir folklorik unsurdur.



Resim 3.27. Kahramanmaraş Türkoğlu’ndaki bir delikli taş (Koç, 2022: 106).

3.3.4.5. Dilek Taşı

Dilek taşı, Türk halk inanışları ve ritüellerinde önemli bir yere sahip olan doğal taşlardan biridir. Genellikle delikli veya özel şekilli olan bu taşlar, dilek tutmak, nazardan korunmak veya şifa bulmak amacıyla kullanılır. Anadolu’nun pek çok bölgesinde, özellikle kutsal kabul edilen mekânların yakınlarında bulunan dilek taşları, ziyaretçiler tarafından öpülür, elle dokunulur veya üzerine başka bir dilek taşı yapıştırılarak dilek dilenir. Bu taşların en bilinen örnekleri arasında, delikli taşların içinden geçmek veya taşın küçük bir çaput bağlamak gibi gelenekler yer alır. Örneğin bazı yörelerde çocuğu olmayan kadınların, sembolik olarak hazırladıkları beşik figürleri içerisine bebeği temsilen taş koyup sallamaları halinde dileklerinin kabul olacağına inanılır. Ayrıca, dilek taşlarının yağmur duası törenlerinde kullanıldığı ve bereket getirdiğine inanıldığı da görülür. Dilek taşları, Türk kültüründeki yer-su iyeleri ve Şamanist köklerin izlerini taşır. Doğanın ve taşların ruhani güçlerle bağlantılı olduğu inanışı, bu taşlara atfedilen anlamları derinleştirir. Günümüzde hâlâ bazı köy ve kasabalarda varlığını sürdüren bu gelenek, Türk halk kültürünün zenginliğini ve doğayla kurulan manevi bağı yansıtan önemli bir unsurdur.



Resim 3.28. Hacı Bektaş'ın heykeli üzerine yapıştırılan dilek taşları (Bekki, 2018: 195).

3.3.4.6. Kulluk

Orta Asya'da “oboo”, “ovoo” gibi adlarla bilinen kutsal taş yığınlarının Anadolu'daki karşılığıdır. Dağ ve tepelerdeki kutsal kabul edilen alanlarda taşların üst üste yığılmasıyla oluşturulan bu yapılar, Anadolu'da “kulluk” olarak adlandırılır. Kullukların kökeni Şamanist inanışlara dayanmaktadır. Bu yapılar, kutsal kabul edilen dağ, nehir veya su kaynağı gibi yerlerin iyesine dua etmek, dilekte bulunmak ve armağan sunmak için bir ritüel noktası olarak kullanılmıştır.

Elazığ'ın Keban ilçesine bağlı Nimri köyünde çeşitli boyut ve şekillerdeki kulluklara rastlanmaktadır. Özellikle Nimri'deki Ağbaba Dağı'nda bu kullukların etrafında kurban kesme, toplu dua etme ve saç (kansız kurban) gibi çeşitli pratiklerin gerçekleştirildiği görülmüştür. Elazığ'daki bazı kullukların üzerinde, çaput bağlanmış ardıc dallarına ve sığır kafatasına da rastlanmıştır. Nimri köyü ile Fırat Nehri arasındaki dağlık güzergâhta ve Ağbaba, Dalardıç, Abbasdede gibi ziyaret yerlerinde çok sayıda bulunan bu kulluklar, zamanla köyden şehirlere göç edilmesiyle unutulmaya yüz tutmuştur (Öztürk, 2023: 76-80).

İzmir'in Karaburun ilçesinde bazı çobanların hayvan otlatırken boş vakitlerini değerlendirmek ve mera alanlarını işaretlemek için taşları üst üste yığarak benzer yapılar oluşturduğu bilinmektedir. Bu sebeple yöre halkı tarafından “çoban oyuncağı” olarak da adlandırılmaktadır.



Resim 3.29. Elazığ'daki Ağbaba Dağı'nda bulunan kulluklar (Öztürk, 2023: 79).

3.3.4.7. Mezar Taşı

Mezar taşı, ölen kişinin kimliğini, sosyal statüsünü ve yaşam felsefesini yansıtan taşa işlenmiş birer kültürel mirastır. Türk kültüründe mezar taşları, geçmişle bugün arasında köprü kuran önemli belgeler olarak kabul edilir. Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan süreçte Türklerin mezar geleneği, zamanla farklı coğrafyaların etkisiyle çeşitlenmiş ve zenginleşmiştir. Özellikle Ahlat Mezar Taşları, bu kültürel mirasın en çarpıcı örneklerinden biridir. 12. ve 15. yüzyıllar arasında inşa edilen bu taşlar, dönemin sanatsal anlayışını, süsleme tekniklerini ve inanç dünyasını yansıtan anıtlardır. Ahlat mezar taşları, yüksek boyutları, geometrik motiflerle süslenmiş kabartmaları ve kitabeleriyle Türk taş işçiliğinin en nadide örnekleri arasında yer alır (Güzel ve Demirkol, 2023: 312).

Osmanlı dönemindeki mezar taşları ise kişinin cinsiyetine, mesleğine, toplumsal konumuna ve hatta bağlı olduğu tarıkata göre farklılık göstererek adeta birer kimlik kartı niteliği kazanmıştır (Acun, 2018: 26). Mezar taşlarının üzerinde ölen kişinin karakterini yansıtan yazılar, şiirler, dualar veya nasihatler yer alır. Örneğin bir şairin mezar taşında kendi yazdığı beyitler, bir dervişin taşında ise tasavvufi sembollerle dolu bir kitabe bulunabilir. Bu özellikleriyle mezar taşları, edebiyat ve hat sanatının da birer yansımasıdır.

Günümüzde mezar taşları, geçmiş dönemlerdeki kadar ihtişamlı olmasa da ölen kişiyi tanıtan ve anısını yaşatan önemli bir kültürel öge olmaya devam etmektedir. Modern mezar taşlarında genellikle mermer gibi dayanıklı malzemeler tercih edilmektedir. Üzerine ise kişinin adı, doğum ve ölüm tarihi ile kısa bir dua veya özlü söz yazılmaktadır. Özellikle son yıllarda ölen kişinin fotoğrafının mezar taşlarına eklendiği de görülmektedir.

Anadolu'da atalar kültünün bir yansıması olarak mezar taşları etrafında çeşitli halk inanış ve uygulamaları gerçekleştirilmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde örneklerine rastlanabilecek bu pratikler şifa, korunma, arınma ve manevi destek amacıyla gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla mezar taşlarının manevi güç ve koruma aracı olarak bir sembol işlevi gördüğü söylenebilir.



Resim 3.30. Ahlat mezar taşları (Salahaddin Bekki Arşivi).

3.3.4.8. Musalla Taşı

Musalla taşı, İslam geleneğinde cenaze namazının kılınması için özel olarak tasarlanmış, cami avlularında veya uygun açık alanlarda bulunan mimari bir unsurdur. Musalla taşları genellikle dikdörtgen veya kare formunda, masa yüksekliğinde düz bir taş olarak inşa edilir. Cenaze namazı öncesinde tabut bu taşın üzerine konulur ve cemaat bu taşın önünde saf tutarak cenaze namazı kılar (Acun, 2018: 28).

Büyük camilerde birden fazla musalla taşı bulunabilirken bazı tarihi mescitlerin avlularında da bu taşlara rastlanır. İşlevsel olduğu kadar sembolik bir anlam da taşıyan musalla taşları, ölümün kaçınılmazlığını ve insanın fani dünyadan ahirete yolculuğunu hatırlatan birer nişane niteliğindedir (Acun, 2018: 28).

Musalla taşının ölüm ve ahiret bilinci üzerinden arındırıcı ve koruyucu bir rol üstlenmesi, onun halk inanışları ve dini ritüeller içinde manevi destek sağlayan bir unsur olarak kullanılmasını sağlamıştır. Çalışmanın ikinci bölümündeki halk hekimliği pratikleri arasında özellikle aydaş çocukların tedavisinde musalla taşlarının sıklıkla kullanıldığı görülmüştür.



Resim 3.31. Kırşehir Ahi Evran Külliyesinde bulunan bir musalla taşı.

3.3.4.9. Şifa Taşı

Şifa taşları, tekke, türbe ve ziyaretgâhlarda bulunan, çeşitli hastalıklara ve ağrılara iyi geldiğine inanılan mistik taşlardır. Genellikle şekilsiz ve doğal halleriyle bırakılan bu taşlar, ziyaretçiler tarafından ağrıyan bölgelere sürülerek kullanılır. Taşların, içerdikleri mineraller veya manevi güçler sayesinde şifa verdiğine inanılır. Bu nedenle halk arasında okunmuş taş veya bereketli taş olarak da adlandırılır. Bazı taşların üzerinde ayetler veya dini motiflerin yer alması, onların kutsallığını pekiştirir. Günümüzde bazı tarihi türbelerde ve manevi mekânlarda hâlâ bulunan şifa taşları, geçmişin tedavi anlayışını ve halk hekimliği pratiklerini yansıtan önemli kültürel miraslardır. Şifa taşlarının kullanıldığı halk hekimliği pratiklerine çalışmanın ikinci bölümünde yer verilmiştir. Bu taşlar, modern tıbbın gelişmediği dönemlerde insanların doğaya ve maneviyata olan güveninin bir ifadesidir.



Resim 3.32. Hatay'ın Antakya ilçesinde bulunan Hz. Hızır Türbesi'ndeki şifa taşları (Küçük, 2016: 338).

3.3.4.10. Yada Taşı

Yada taşı, Türk kültür coğrafyasında meteorolojik olayları etkileme gücüne sahip olduğuna inanılan mistik bir taştır. Divanu Lügatı't-Türk'te bahsedilen yada taşı, kamların yağmur yağdırmak, kar yağdırmak veya rüzgar estirmek için kullandığı mistik bir nesne olarak tanımlanır (Kâşgarlı Mahmud, 2006: 3). Türk mitolojisinde “yada taşı”, “yağmur taşı”, “yadacı taşı” veya “yeşim taşı” gibi isimlerle bilinir (Öğreten, 2000: 863-865). Efsaneye göre yadacılar (taşı kullananlar) bu taşı başlarının üzerinde tutarak özel dualar ve hareketlerle hava olaylarını kontrol edebilir. Taşın hafifçe sallanmasıyla bulutların toplandığı, şiddetli sallandığında ise kar ve fırtına çıktığına inanılır. Ancak bu gücün asıl kaynağının ilahi bir lütuf olduğu, taşın sadece bir vesile teşkil ettiği kabul edilir (Acun, 2018: 24).

Yada taşı, Türk kültür tarihinin en önemli fenomenlerinden biridir. Doğaüstü güçler atfedilen bu taş, bir yandan eski Türklerin tabiatla kurduğu mistik bağı yansıtırken, diğer yandan insanoğlunun iklime hükmetme arzusunun simgesel ifadesidir. Bu inanış, İslamiyet sonrasında da “Allah'ın izniyle.” şeklinde tevazu ile sürdürülmüştür. Günümüzde Seydişehir

Kültür Evi Müzesi’nde sergilenen 12 dilimli gizemli bir taş, yada yaşı olma ihtimaliyle araştırmacıların ilgisini çekmektedir (Acun, 2018: 24). Aynı zamanda Anadolu’nun farklı bölgelerinde yada taşı olarak adlandırılan taşların yağmur duasında kullanıldığı bilinmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde bu uygulamalara detaylı bir şekilde yer verilmiştir.

3.3.4.11. Yılcık Taşı

Yılcık taşı, Anadolu’nun zengin halk hekimliği geleneğinde önemli bir yere sahip olan ve yılcık hastalığının (erizipel) teşhis ve tedavisinde kullanılan bir taştır. Özellikle ocaklı olarak bilinen geleneksel şifacılar tarafından kullanılan bu taşlar, halk arasında “Mekke taşı” olarak da anılır. Nitekim bu taşlar, inanişaya göre kutsal topraklardan getirilmiş ve şifalı olduğuna inanılmıştır. Yılcık taşının en dikkat çeken özelliği, adeta canlı bir varlık gibi kabul edilmesidir. Bu nedenle taşlar, un, ekme kırıntısı veya talaş dolu kaplarda saklanır. Böylece beslendikleri ve güçlerini korudukları düşünülür. Daha da ilginç, bu taşların dişi ve erkek olarak ayrıldığına ve zamanla çoğalabildiğine dair yaygın bir inaniş mevcuttur. Bu inaniş, taşların doğaüstü bir niteliğe sahip olduğu fikrini pekiştirir.

Fiziksel olarak ceviz büyüklüğünde olan yılcık taşlarının bir yüzü düz, diğer yüzü yuvarlaktır. Düz tarafında bulunan spiral desen, yılanın kıvrımlarını andıran bir görünüm sergiler ve bu nedenle hastalıkla olan bağlantısını sembolize eder. Tedavi sürecinde, taşın hasta bölgeye yapıştırılmasıyla ağrının azaldığı ve iltihabın çekildiğine inanılır. Bu uygulama, taşın hastalığı emdiği veya üzerine çektiği düşüncesine dayanır. Günümüzde modern tıbbın gelişmesiyle birlikte bu tür geleneksel uygulamalar azalsa da yılcık taşları hâlâ bazı bölgelerde şifa arayışının bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir (Özkan, 2012: 76; Alptekin ve Alptekin, 2017: 63). Yılcık taşlarının kullanıldığı halk hekimliği pratiklerine çalışmanın ikinci bölümünde detaylı bir şekilde yer verilmiştir.



Resim 3.33. Yılcık taşları.

Şifa, korunma, arınma ve manevi destek amaçlı kullanılan bu taşlar, Anadolu halk kültüründe taşların toplum yaşamındaki mistik ve ritüel işlevlerini açıkça ortaya koymuştur. Balbal, bereket taşı, çakmak taşı, delikli taş, dilek taşı, kulluk, mezar taşı, musalla taşı, şifa taşı, yada taşı ve yilancık taşı gibi taşlar, fiziksel ve manevi anlamda toplumsal ihtiyaçları karşılayan, inanış ve ritüel pratiğini somutlaştıran araçlar olarak işlev görmüştür. Bu taşlar, hastalık ve kötü ruhlardan korunma, bolluk ve bereket sağlama, manevi arınma ve ibadet pratiğini sürdürme gibi farklı amaçlarla kullanılmış, üzerlerindeki semboller ve yerleştirildikleri mekânlar aracılığıyla toplumsal hafızayı ve kolektif inancı kuşaktan kuşağa aktarmıştır. Aynı zamanda bu taşlar, doğa ve insan arasındaki mistik bağın, Anadolu halkının manevi dünyasının ve sağlık anlayışının somut birer ifadesi olarak kültürel sürekliliği sağlamış, ritüel, şifa ve manevi destek pratiklerinin yaşatılmasında merkezi bir rol oynamıştır.

3.3.5. Gündelik Hayatı Kolaylaştırmak için Kullanılan Taşlar

Taşlar, gündelik hayatın pratik ihtiyaçlarını karşılamada da önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu taşlar kesme, bileme, taşımacılık, hayvan bakımı, temizlik ve ibadet gibi günlük ihtiyaçların karşılanmasında bir araç olarak kullanılmıştır. Anadolu'nun farklı coğrafyalarında, farklı adlarla anılan ve yerel gereksinimlere göre biçimlendirilmiş bu taşlar, işlevsel açıdan büyük önem taşımıştır. Tarihi süreç içerisinde kullanım alanları değişse de bu taşlar insanların gündelik yaşamını kolaylaştıran, insan emeği ve zekâsı ile şekillenen kültürel mirasın canlı bir göstergesidir. Aşağıda, Anadolu'nun çeşitli yörelerinde gündelik hayatı kolaylaştırmak için kullanılan bu taş türleri ve işlevleri üzerinde durulmuştur.

3.3.5.1. Bileme Taşı

Bileme taşı, demir, çelik gibi araçları keskinleştirmek için su veya yağ ile ıslatılarak kullanılan doğal taştır. Bu taş, özellikle bıçak, balta, orak, makas gibi günlük hayatta sıkça kullanılan aletlerin bakımında vazgeçilmez bir rol oynar. Anadolu'nun farklı yörelerinde “bileği taşı”, “köşere”, “köşüre”, “köşre”, “kösdüre” veya “köstere taşı” gibi çeşitli isimlerle anılır (Gül vd., 2015: 32; Yılmaz, 2019: 377). Bu isim çeşitliliği, taşın kullanımının ne kadar yaygın olduğunu gösterir. Bileme taşları, Anadolu'nun birçok şehrinde halen aktif olarak kullanılmaktadır. Özellikle Ağrı, Bartın, Batman, Bayburt, Bitlis, Bursa, Denizli ve Gümüşhane gibi illerde geleneksel zanaatkarlar ve çiftçiler tarafından tercih edilir. Bu taşların dayanıklılığı ve keskinleştirme kabiliyeti, onları modern aletler karşısında bile geçerliliğini koruyan bir araç haline getirir.



Resim 3.34. Geleneksel bileme taşı.

3.3.5.2. Binek Taşı

Binek taşı, tarih boyunca özellikle at, deve, eşek ve katır gibi binek hayvanlarının sırtına rahatça binilmesini sağlamak amacıyla kullanılan, mimari ve kültürel açıdan önemli bir unsurdur. Başta kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve hastalar olmak üzere herkesin hayvanlara kolayca binebilmesi için tasarlanan bu taşlar, genellikle bir ayak kaldırımı yüksekliğinde sütunlar veya özenle işlenmiş taş parçaları şeklindedir. İki hatta üç basamaklı olarak inşa edilen örnekleri de bulunmaktadır. Binek taşları, eski dönemlerdeki şehir yaşamının ve sosyal hayatın vazgeçilmez bir parçası olarak caddelerin ve sokakların kenarlarına, sarayların, konakların, evlerin ve camilerin giriş kapılarına yerleştirilmiştir. Anadolu'nun bazı yörelerinde konak taşı olarak da adlandırılan bu yapılar, özellikle Osmanlı döneminde yaygınlaşmış ve şehir dokusuna estetik bir katkı sağlamıştır. Bu taşların örneklerine Afyon, Akhisar, Akşehir, Ankara, Antalya, Diyarbakır, Edirne, Edremit, Eskişehir, Erzurum, İskilip, İstanbul, Manisa, Mardin, Sinop, Sakarya ve Yozgat gibi pek çok Anadolu şehrinde rastlamak mümkündür. Özellikle İstanbul'un Eyüp Sultan Senti'ndeki Cülûs Yolu ve Beylerbeyi Camii girişinde bulunan binek taşları, sanatsal detayları ve işçilikleriyle dikkat çeker. Bu taşlar, genellikle mermerden özenle yontulmuş, 50-60 cm yüksekliğinde, üç basamaklı ve atın rahatça yanaşabilmesi için dış kısmı yuvarlak hatlarla şekillendirilmiş eserlerdir (Acun, 2018: 34).



Resim 3.35. İstanbul Eyüpsultan, Cülûs Yolu üzerindeki binek taşı (Acun, 2018: 44).

3.3.5.3. Dinlenme Taşı

Dinlenme taşı, özellikle hamalların yük taşıma faaliyetlerini kolaylaştırmak amacıyla kullanılan mimari unsurlardır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde "hamal taşı" veya "köşe taşı" olarak da bilinir. Ticaretin yoğun olduğu çarşı, pazar, ana cadde ve yokuş başları gibi stratejik noktalara yerleştirilen bu taşlar, hamalların sırtlarındaki ağır yükleri dinlendirebilmeleri ve sokaktan geçen insanların oturabilmeleri için tasarlanmıştır. Yerden yüksekte ve yükün rahatça konulabileceği genişlikte olan dinlenme taşları, bazen doğal taş veya sütun parçalarından oluşurken bazen de özel olarak inşa edilmiştir. Anadolu'nun pek çok şehir ve kasabasında izlerine rastlanan bu taşlar, kent yaşamının hareketliliği içinde hamalların günlük çalışma ritüellerinin bir parçası haline gelmiştir. Örneğin Erzurum'daki Ulu Camii'nin kuzeydoğu köşesinde ve Manisa'nın Kırkağaç ilçesindeki Karaosmanoğlu Camii'nin yanında bulunan dinlenme taşları, bu geleneğin somut örneklerindendir (Acun, 2018: 54). Günümüzde bazı tarihi kent merkezlerinde hâlâ ayakta duran bu taşlar, Anadolu'nun ticaret ve çalışma kültürüne ışık tutan önemli kültürel miras öğeleridir.



Resim 3.36. Manisa'daki Sultan Hamamının duvarında bulunan dinlenme (hamal) taşı (Acun, 2018: 56).



Resim 3.37. Çankırı Çivitçioğlu Medresesinin yakınında bulunan bir dinlenme taşı (Acun, 2018: 57).

3.3.5.4. Eşik Taşı

Eşik taşı, Anadolu mimarisinde işlevsel ve sembolik bir rol üstlenen önemli yapı elemanlarından biridir. Büyük yapıların, özellikle de cami, han, hamam ve konak gibi anıtsal yapıların kapı girişlerine yerleştirilen bu taşlar, yaklaşık 10 cm yüksekliğinde ve kapı genişliğinde olacak şekilde tasarlanmıştır. Başlıca işlevi, dışarıdan gelen toz, toprak ve yağmur sularının iç mekâna girmesini engellemek olan eşik taşları, aynı zamanda yapının estetik bütünlüğüne de katkı sağlar (Acun, 2018: 147). Eşik taşları, genellikle dayanıklı ve sert malzemelerden yapılır. Bu sayede zamanın yıpratıcı etkilerine karşı direnç gösterir. Özellikle tarihi yapılarda rastlanan eşik taşları, üzerindeki aşınma izleriyle yüzyıllar boyunca sayısız insanın adımını taşıdığının bir kanıtıdır.

Kültürel açıdan bakıldığında, eşik taşları Türk toplumunda “eşik” kavramının önemini yansıtır. Eşik, bir mekânın iç ve dış dünyası arasındaki sınırı temsil eder ve bu nedenle kutsal sayılır. Örneğin, geleneksel Türk evlerinde eşiğe basmamak veya eşikte oturmamak gibi adetler, bu inanışın bir yansımasıdır. Eşik taşları da bu anlayışın mimarideki karşılığı olarak görülebilir.



Resim 3.38. Süleymaniye Camii'ndeki bir eşik taşı.

3.3.5.5. Gahlık

Gahlık, evcil hayvanların ve yaban kuşlarının su ihtiyaçlarını karşılamak için bahçelere ve çeşitli alanlara yerleştirilen ortası oyuk taş suluklardır. Anadolu'daki mezarların ayak ucu kısımlarında da benzer yapılara rastlanmaktadır. Gahlıklar, genellikle tek parça taşın içi özenle oyularak şekillendirilir ve yağmur sularıyla dolması için açık alanlara konumlandırılır. Bu basit ama etkili tasarım, özellikle kurak yaz aylarında hayvanların hayatta kalmasına yardımcı olur. Bu geleneğin bir uzantısı olarak, bazı gahlıklar özellikle yaban hayatını desteklemek için yerleşim yerlerinin dışına, göçmen kuşların geçiş güzergâhlarına veya ormanlık alanlara da yerleştirilmiştir. Divriği Kalesi'nin eteklerinde görülebilen bu tip gahlıklar, insanın doğayla kurduğu dengeli ilişkinin nadide örneklerindendir (Üçer, 2017: 100).

3.3.5.6. Hodak Taşı

Hodak taşı, öküzlerle tarla sürerken ağırlık yapması için boyunduruğa asılan delikli taştır. Tarla sürerken, öküzlerin çektiği boyunduruk yeterince ağır olmadığında, sabanın direnciyle geriye doğru kalkar. Bu durum, boyunduruğa bağlı olan zincir veya iplerin öküzlerin boğazını sıkmasına neden olur. Ardahan’da ağırlık yaparak bu sorunu önlemek için ya boyunduruğun üzerine bir çocuk oturtulur ya da “hodak taşı” olarak bilinen delikli taş boyunduruğa asılır (Aksakal, 2017: 29).



Resim 3.39. Hodak taşı.

3.3.5.7. Kapı Taşı

Kapı taşı, geleneksel Anadolu mimarisinin işlevsel ve estetik detaylarından biridir. Cami, tekke, türbe ve konut gibi yapıların kapı ve pencere kanatlarının altına yerleştirilen bu taşlar, rüzgârın etkisiyle kapıların kontrolsüz şekilde kapanmasını, sürekli hareket etmesini veya tamamen açık kalmasını önleyen pratik çözümler sunar. Genellikle ağır ve dayanıklı malzemelerden yapılan kapı taşları, işlevsel ve mimari bütünlüğe katkı sağlayan unsurlardır (Acun, 2018: 149).

3.3.5.8. Loğ Taşı

Loğ taşı, Anadolu’nun geleneksel mimari ve tarım pratiklerinde önemli bir rol oynayan, toprak yüzeylerin sıkıştırılması ve düzeltilmesi amacıyla kullanılan silindirik bir taştır. Özellikle toprak damlı evlerde, yağmur ve kar sularının damın altına sızmasını önlemek için kullanılan bu taş, yaklaşık 1 metre uzunluğunda ve silindirik bir forma sahiptir. İki ucundaki deliklerden “Y” şeklinde bir ahşap veya demir çubuk geçirilerek tekerlek benzeri bir düzenek haline getirilir. Bu sayede dam yüzeyinde gezdirilerek killi ve tuzlu toprağın sıkıştırılması sağlanır. (Acun, 2018: 141). Loğ taşı, aynı zamanda köy yollarında ve tarlalarda toprağın ezilip düzleştirilmesi için de kullanılmıştır (İpek, 2013: 140).



Resim 3.40. Loğ taşı.

3.3.5.9. Mihenk Taşı

Mihenk taşı, tarih boyunca kıymetli madenlerin saflığını ve değerini ölçmek için kullanılan önemli bir araçtır. Genellikle siyah renkli, sert ve ince dokulu bir taş olan mihenk, altın, gümüş gibi metallerin ayarını test etmek amacıyla kullanılır. Altın, bu taşın üzerine sürtülerek çizilir ardından asit veya özel kimyasal çözeltilerle bu çizginin verdiği tepkiye göre altının saflığı belirlenir. Özellikle sarraflar ve kuyumcular tarafından kullanılan bu yöntem, ticarete güvenilirliği sağlamak adına büyük önem taşır.

3.3.5.10. Mil Taşı

Mil taşı, geçmiş dönemlerde iki şehir arasındaki mesafeyi belirlemek ve yolculara yön göstermek amacıyla kullanılan önemli bir yol işaretidir. Genellikle dikdörtgen veya silindirik formda tasarlanan bu taşlar, üzerlerinde şehirlerin isimleri ve aralarındaki mesafenin yazılı olduğu kitabelerle donatılmıştır. Özellikle ticaret yolları, kervan güzergâhları ve ana ulaşım hatları üzerine yerleştirilen mil taşları, seyyahların ve tüccarların yolculuklarını planlamalarına yardımcı olmuştur (Acun, 2018: 128). Günümüzde modern yol işaretleri ve dijital haritalar mil taşlarının yerini almış olsa da tarihi güzergâhlarda hâlâ ayakta kalan örnekler, geçmişin ulaşım ağını ve seyahat kültürünü anlamamıza katkı sağlar.



Resim 3.41. Edirne'de bulunan bir mil taşı (Akıncı, 2019: 237).

3.3.5.11. Sınır Taşı

Sınır taşları, tarih boyunca mülkiyet haklarını, idari sınırları veya kutsal alanları belirlemek amacıyla kullanılan önemli tarihi ve kültürel unsurlardır (Acun, 2018: 172).

Özellikle Osmanlı döneminde tarla, mezarlık, vakıf arazisi gibi alanların sınırlarını netleştirmek için yaygın olarak kullanılmıştır. Böylece anlaşmazlıkların önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Günümüzde bazı tarihi bölgelerde ve kırsal alanlarda hâlâ varlığını koruyan sınır taşları, geçmişin izlerini taşımaya devam etmektedir.

3.3.5.12. Taş Seccade

Taş seccade, eski dönemlerde yolcuların ve bağ-bahçe işçilerinin ibadetlerini kolayca yerine getirebilmeleri için özel olarak tasarlanmış, kible yönüne bakan ve tek kişinin namaz kılabilceği büyüklükte düz taşlardır. Bu taşlar genellikle çeşme başlarında, su kaynaklarının yakınlarında veya tarım alanlarının kenarlarına yerleştirilir (Acun, 2018: 29). Taşın doğal yapısı ve dayanıklılığı, açık hava şartlarında uzun yıllar kullanılabilmesine olanak tanır. Yolcuların ve çalışanların ibadetlerini aksatmamaları için vakıflar veya hayırseverler tarafından yaptırılan taş seccadeler, toplumun manevi ihtiyaçlara verdiği önemi gösterir. Günümüzde bazı tarihi çeşmelerin etrafında veya kırsal alanlarda taş seccadeleri görmek mümkündür.

3.3.5.13. Topuk Taşı

Topuk taşı, özellikle ayak topuklarındaki sertleşmiş deriyi yumuşatmak ve ölü hücreleri temizlemek için kullanılan doğal bir bakım aracıdır. “Ponza taşı” olarak da bilinen bu hafif ve gözenekli volkanik kayaç, cildin pürüzsüzleştirilmesinde yüzyıllardır tercih edilen pratik bir yöntem sunar. Özellikle banyo sonrası nemli cilde uygulandığında, topuklardaki nasır ve kalınlaşmış deriyi nazikçe aşındırarak yumuşak bir dokunuş sağlar. Doğal yapısı sayesinde cilde zarar vermeden etkili bir sonuç verir ve kimyasal içerikli ürünlere alternatif olarak görülür. Aynı zamanda çevre dostu ve uzun ömürlü olması, ponza taşını sürdürülebilir kişisel bakımın önemli bir parçası haline getirir. Günümüzde de kullanılan topuk taşı, basit ancak etkili bir bakım yöntemi olarak popülerliğini korumaktadır.



Resim 3.42. Topuk taşı.

3.3.5.14. Yunak Taşı

Yunak taşı, Anadolu'nun kırsal yaşamında özellikle konargöçer toplulukların çamaşır yıkama ritüellerinin vazgeçilmez bir parçası olan geleneksel bir araçtır. Genellikle düz ve yassı bir taştan oluşan yunak taşı, su kenarlarında veya geçici yerleşim alanlarında kurulan yunak yerlerinde kullanılmıştır. Kalın kumaşlar, kilimler ve çullar, bu taşın üzerinde tokaçla dövülerek temizlenmiş, böylece kir ve yağ lekelerinden arındırılmıştır. Bu yöntem, özellikle suyun ve sabunun kıt olduğu dönemlerde, çamaşırların etkili bir şekilde yıkanmasını sağlamıştır (Doğaner, 2013: 392). Yunak taşı, aynı zamanda kadınların bir araya gelerek sohbet ettiği, türküler söylediği ve gündelik hayatın yükünü birlikte hafiflettiği sosyal bir buluşma noktasıdır. Günümüzde çamaşır makinelerinin yaygınlaşmasıyla unutulmaya yüz tutan yunak taşları, geçmişin yaşam pratiklerine dair önemli bir kültürel mirastır. Özellikle yaylalarda ve köylerde hâlâ görülebilen bu taşlar, kadın emeğinin ve toplumsal paylaşımın somut bir örneğidir.



Resim 3.43. Çamaşır yıkamak için kullanılan bir taş.

Gündelik pratiklerde kullanılan taşlar, Anadolu halkının çevresiyle kurduğu ilişkilerin, zanaatkârlık, tarım, hayvancılık, temizlik ve ibadet gibi günlük faaliyetlerle bütünleşmiş somut örneklerini sunmuştur. Bileme taşı, binek taşı, dinlenme taşı, eşik taşı, gahlık, hodak taşı, kapı taşı, loğ taşı, mihenk taşı, mil taşı, sınır taşı, taş seccade, topuk taşı ve yunak taşı gibi çeşitli taşlar, pratik ihtiyaçları karşılayan araçlar olarak öne çıkmıştır. Bu taşlar, işlevselliklerinin yanı sıra dayanıklılıkları, biçimlendirilme biçimleri ve yerleştirildikleri mekânlar aracılığıyla toplumsal yaşamın sürekliliğine katkıda bulunmuş, Anadolu'nun tarihî ve kültürel dokusunun ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Günümüzde bazı örneklerinin hâlâ varlığını sürdürmesi, geçmişin günlük yaşam pratiklerini, toplumsal dayanışmayı ve insanın doğayla kurduğu dengeli ilişkiyi anlamamıza olanak tanımıştır.

3.3.6. Beslenme ve Mutfak Kültürü Bağlamında Kullanılan Taşlar

Taşlar, Anadolu'nun geleneksel mutfak kültüründe yiyecekleri hazırlama ve pişirme süreçlerinde işlevsel bir unsur olarak önemli bir yer tutmuştur. Bu bağlamda kullanılan taşlar Anadolu toplumlarının gıda üretimi, hazırlama ve tüketim süreçlerinde geliştirdiği pratik çözümlerin somut göstergeleridir. Özellikle tahılların öğütülmesi, kahve ve baharatların hazırlanması, ekmek, yoğurt ve zeytinyağı üretimi gibi temel beslenme pratikleri bu taşlar aracılığıyla organize edilmiştir. Aynı zamanda yemek pişirme, su ve yiyeceklerin saklanması gibi süreçlerde de taşlar sıklıkla kullanılmıştır. Aşağıda, bu taşların türleri, işlevleri ve toplumsal anlamları üzerinde durulmuştur.

3.3.6.1. Değirmen Taşı

Değirmen taşı, tarih boyunca tahılları öğütmek için kullanılan ve insanlık tarihinin en eski teknolojik araçlarından biri olan önemli bir kültürel unsurdur. Genellikle sert ve dayanıklı taşlardan yapılan değirmen taşları, alt ve üst olmak üzere iki parçadan oluşur. Alt taş sabit dururken, üst taşın döndürülmesiyle arasına yerleştirilen buğday, arpa, mısır gibi tahıllar öğütülerek un haline getirilir (Acun, 2018: 133; Melikoğlu, 2018: 665-666). Bu sistem su, rüzgâr, insan gücü veya hayvan gücüyle çalışan değirmenlerin temelini oluşturur.

Anadolu'da değirmen taşları, tarım toplumunun vazgeçilmez bir parçası olarak binlerce yıldır kullanılır. Ayrıca değirmen taşlarının dönüşünün bereketi ve yaşam döngüsünü simgelediğine inanılmıştır. Günümüzde endüstriyel un fabrikalarının yaygınlaşmasıyla geleneksel değirmen taşlarının kullanımı azalsa da bazı yörelerde hâlâ aktif olarak işletilen su, rüzgâr veya el değirmenleri bulunmaktadır. Bu taşlar, aynı zamanda tarihi mirasın bir parçası olarak müzelerde ve kültürel etkinliklerde sergilenmekte, geçmişin tarım teknolojisine ışık tutmaktadır.



Resim 3.44. Değirmen taşı (Oğuz ve Aral, 2019: 38).

3.3.6.2. Dibek Taşı

Dibek taşı, Anadolu'nun geleneksel yaşam kültüründe önemli bir yere sahip olan, taştan yapılmış derin bir havan çeşididir. Özellikle kahve çekirdekleri, tahıllar, susam ve

benzeri bitkisel ürünlerin dövülerek öğütülmesi amacıyla kullanılan dibek taşı, geniş bir çanak yapısına ve sağlam bir temele sahiptir. Bu işlem sırasında, dibek taşının içine yerleştirilen malzemeler, tokmak adı verilen ağır bir sopayla dövülerek inceltir veya öğütülür. Dibek taşları, köy meydanları gibi ortak kullanım alanlarında da sıklıkla bulunur. Köylüler, bu taşları nöbetleşe kullanarak buğday, mısır gibi tahılları kepeğinden ayırır veya bulgur hazırlar (İpek, 2013: 137).

Dibek taşının kullanımı, Anadolu’da yüzyıllardır süren bir gelenektir. Örneğin, Türk kahvesinin öğütülmesinde dibek taşının kullanılması, kahvenin kendine özgü aromasını ve dokusunu ortaya çıkaran geleneksel bir yöntemdir. Aynı şekilde, susamın dövülerek tahin veya helva yapımına hazır hale getirilmesi de dibek taşının önemli işlevlerinden biridir. Günümüzde modern öğütme makinelerinin yaygınlaşmasıyla dibek taşlarının kullanımı azalmış olsa da özellikle kırsal bölgelerde ve geleneksel üretim yöntemlerini sürdüren işletmelerde hâlâ varlığını korumaktadır.



Resim 3.45. Elazığ Harput’ta bulunan bir dibek taşı ve tokmağı (İpek, 2013: 147).

3.3.6.3. Dorak Taşı

Yoğurdun suyunu süzmek ve yoğurdu uzun süre muhafaza etmek için kullanılan kaptır. Bu kap “dorak” adlı gözenekli bir taştan yapılır. Kayseri’de “dorak taşı”, “süzeğen taşı” veya “süzek taşı” gibi adlarla bilinen bu kap, Ağırnas’taki bir taş ocağından geleneksel yöntemlerle çıkarılıp hazırlanır. Bu taşın içerisinde bekletilen yoğurt ise yörede “dorak yoğurdu” olarak bilinmektedir. (Akkaş, 2022: 37-63).



Resim 3.46. Dorak taşı (Akkaş, 2022: 65).

3.3.6.4. Ocak Taşı

Ocak taşı, geleneksel Türk mimarisinde ve kültüründe önemli bir yere sahip olan ocakların temelini oluşturan taşlardır. Özellikle eski evlerde, köy odalarında ve konaklarda ocakların yapımında kullanılan bu taşlar, ateşin kontrollü bir şekilde yanmasını sağlar. Genellikle büyük ve düz yüzeyli taşlardan seçilen ocak taşlarının ateşe dayanıklı olmasına özen gösterilir. Ocakların etrafına yerleştirilen bu taşlar, ısıнын etrafa yayılmasını kolaylaştırır ve ocak bölümünün uzun ömürlü olmasını sağlar. Ocak taşları aynı zamanda aile birliğinin ve paylaşımın bir simgesidir. Ocak başında geçirilen sohbetler, anlatılan hikâyeler ve pişirilen yemekler, bu taşların etrafında şekillenen bir kültürü ortaya çıkarır. Günümüzde modern yapıların yaygınlaşmasıyla ocak taşları daha az kullanılsa da tarihi evlerde ve müzelerde bu geleneksel unsurları görmek mümkündür.

3.3.6.5. Pileki Taşı

Pileki taşı, Anadolu'nun geleneksel mutfak kültüründe ekmek, et ve balık pişirmek için kullanılan, pişmiş toprak veya doğal taşın işlenmesiyle üretilen önemli bir pişirme aracıdır. Özellikle Karadeniz'de "pileki" olarak adlandırılan taş, Anadolu'nun farklı bölgelerinde "ekmek taşı", "taş tencere", "ocak taşı", "taş sac", "pişirme taşı" gibi adlarla da bilinir. Çanak benzeri bir formda olan pilekiler, genellikle 30-50 cm çapında ve 7-8 cm derinliğinde tasarlanmıştır. Pileki taşları, seyyar olarak ateş üzerinde kullanılabildiği gibi zemine gömülü sabit bir düzenek şeklinde de tercih edilebilir. Geleneksel yaşamda özellikle ekmek pişirmek için evlerde yaygın olarak kullanılan bu araçlar, açık ateş üzerinde ısıtılarak işlevini yerine getirir. Pişirme sürecinde hamur, pilekinin içine yerleştirilir ve üzeri taş veya metal bir saca kapatılarak, ateş veya közle pişirme işlemi tamamlanır (İskender, 2019: 166). Günümüzde bazı yörelerde hâlâ kullanılan bu araçlar, özellikle köy ekmeklerinin ve geleneksel lezzetlerin hazırlanmasında tercih edilmektedir.



Resim 3.47. Pileki taş.

3.3.6.6. Seten Taşı

Seten taşı, buğday ve arpa gibi tahılların kabuğunu soymak için kullanılan geleneksel bir taş değirmen çeşididir. Bu sistem, içi leğen gibi oyulmuş geniş bir alt taş ve bu oyuğun içinde dikey olarak dönen tekerlek biçimli üst taştan oluşur. Alt taşın oyuğuna doldurulan tahılların üzerinde üstteki taş döndürülerek ezilme sağlanır. Bu sayede taneler, dışındaki kılıftan ayrışır. Seten taşını döndürmek için genellikle su gücü veya bir hayvan kullanılır (Tuğluk, 2022: 79).



Resim 3.48. Seten taşı (Çorbacıoğlu, 2020: 32).

3.3.6.7. Süzek Taşı

Süzek taşı, tarih boyunca temiz suya erişimin kısıtlı olduğu dönemlerde ve bölgelerde, kirli suyu arıtarak içilebilir hale getirmek amacıyla kullanılan doğal bir filtreleme aracıdır. Volkanik kökenli olan bu taş, ponza taşı gibi ince gözenekli bir yapıya sahiptir ve suyun içindeki tortuları, zararlı maddeleri ve mikropları tutarak etkili bir arıtma sağlar. Taşın içi, dibek taşı gibi oyularak hazırlanmış, alt kısmı ise sivri bir formda tasarlanmıştır. Bu tasarım, suyun yavaşça süzülmesine ve damlalar halinde temizlenerek altındaki kaba akmasına olanak tanır (Acun, 2018: 123). Özellikle Anadolu'nun kırsal bölgelerinde ve tarihi yerleşimlerde yaygın olarak kullanılan süzek taşları, suyun değerini ve temizliğini korumanın pratik bir yolu olmuştur. Günümüzde bazı geleneksel yaşam alanlarında hâlâ

kullanılan bu taşlar, doğal kaynakların verimli kullanımına ve sürdürülebilir yaşam pratiklerine dair önemli birer örnektir.

3.3.6.8. Şirahane Taşı

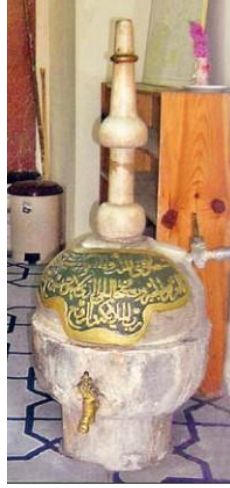
Şirahane taşı, özellikle bağcılıkla uğraşan bölgelerde şarap, pekmez ve sirke yapımında yaygın olarak kullanılan büyük taş teknelerdir. Genellikle tek parça mermer veya granitten oyularak yapılan bu taşlar, üzümün ezilmesi ve sıra elde edilmesi amacıyla kullanılır. Üzümün ezildiği kısım ve üzüm sularının biriktiği alan olarak iki kısma ayrılır. Şirahane taşlarının derin ve geniş yapısı, üzümün verimli bir şekilde işlenmesine olanak tanırken taşın doğal soğukluğu da fermantasyon sürecine katkı sağlar. Bu taşlar geleneksel üretim tekniklerinin önemli bir parçasıdır. Günümüzde taşlık arazilerde, bazı tarihi evlerde, bağ evlerinde veya müzelerde şirahane taşlarını görmek mümkündür.



Resim 3.49. Şirahane taşı.

3.3.6.9. Taş Sebil

Taş sebil, eski dönemlerde özellikle cami, han ve çeşme gibi kamusal alanlarda içme sularının serinletilmesi amacıyla kullanılan bir araçtır. Buzdolabının henüz bilinmediği dönemlerde, suyun doğal yollarla soğutulmasını sağlamak için tasarlanan bu taş kaplar, genellikle mermer veya benzeri dayanıklı taşlardan oyularak yapılmıştır. Örneğin, Süleymaniye Camii'nin kuzey girişinde veya Ayasofya Camii'nin içinde karşılaşılan yumurta formundaki sebiller, dönemin sanat anlayışını ve mühendislik becerisini gözler önüne serer (Acun, 2018: 144). Bazı sebillerde şerbet veya hoş kokulu sular da sunularak mekânlara gelenlerin ferahlaması sağlanmıştır. Günümüzde birçok tarihi yapıda korunan taş sebiller, döneminin toplumsal dayanışma ruhunu hatırlatır. Özellikle yaz aylarında, yolcuların ve ibadet edenlerin susuzluğunu gidermek için kullanılan bu sebiller, vakıf kültürünün bir parçası olarak hayır işlerinin de simgesidir.



Resim 3.50. İstanbul'daki Sümbül Efendi Camii'nde bulunan taş suluk (Acar, 2018: 144).

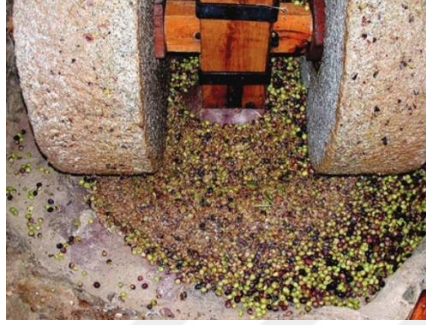
3.3.6.10. Yemek Taşı

Yemek taşı, Anadolu'nun kadim yardımlaşma kültürünün en zarif örneklerinden biri olarak, özellikle Mardin ve çevresinde yüzyıllardır varlığını sürdüren sosyal dayanışma simgelerindendir. Genellikle varlıklı ailelerin evlerinin önüne yerleştirilen bu taşlar, bir kişinin rahatça oturabileceği yükseklikte ve genişlikte düz bir mermer veya kalker bloktan oluşur. Binek taşlarından biraz daha yüksek olmasıyla dikkat çeken yemek taşlarının asıl işlevi, toplumdaki yardımlaşma ruhunu somutlaştırmaktır. Akşam evlerde pişen yemekler bu taşların üzerine bırakılmış ve ihtiyaç sahipleri de kendi kaplarıyla gelerek bu yemekleri almıştır. Bu uygulama, kimsenin aç kalmaması için sessiz ve incelikli bir yardım yöntemidir. Mardin'in dar ve yokuşlu sokaklarında sıkça rastlanan bu taşlar, zamanla dinlenme amacıyla da kullanılmıştır. Yaşlılar, çocuklar veya yorgun gezginler için bir mola noktası olan yemek taşları, şehrin dokusuna da estetik bir katkı sunmaktadır (Acun, 2018: 110). Günümüzde bazı tarihi evlerin önünde hâlâ görülebilen yemek taşları, geçmişin cömertlik anlayışını ve komşuluk ilişkilerinin derinliğini yansıtmaktadır.

3.3.6.11. Zeytin Ezme Taşı

Zeytin ezme taşı, zeytinyağı üretimi bağlamında geleneksel tarım kültürünün önemli bir parçasıdır. Bu taş, zeytinlerin yağının çıkarılması için ezilmesi sürecinde kullanılır. Şekil olarak seten taşını andıran “zeytin ezme taşı” üzerindeki silindirik taşların sayısı bakımından seten taşından ayrılır. Zeytin ezme taşı, ortasında silindirik iki taş ve bu taşla bağlı ahşap bir koldan oluşur. Bir hayvan (genellikle at veya eşek) tarafından çevrilen bu sistem, zeytinleri hamur haline getirerek yağ çıkarma işleminin ilk aşamasını tamamlar. Zeytinler, taşın altındaki yuvaya yerleştirilir ve hayvanın dairesel hareketiyle taşın dönmesi sağlanır. Bu süreçte zeytinler ezilerek püre haline gelir. Ardından bu püre, preslerle sıkılarak zeytinyağı

elde edilir (Acun, 2018: 131). Bu yöntem, özellikle küçük ölçekli üretim yapan köy ve kasabalarda yaygın olarak kullanılmıştır. Zeytin ezme taşı, Anadolu'nun zeytinyağı üretimindeki tarihsel sürecine de ışık tutan bir kültürel mirastır. Günümüzde modern teknolojilerin yaygınlaşmasıyla birlikte bu geleneksel yöntemler terk edilse de bazı bölgelerde hâlâ bu taşların izlerine rastlamak mümkündür.



Resim 3.51. Zeytin ezmede kullanılan düzenek (İplikçi ve Bakır, 2018: 25).

Beslenme ve mutfak kültürü ile ilgili bu taşlar, Anadolu toplumlarının gıda üretimi ve tüketim süreçlerinde geliştirdiği pratik çözümlerin somut göstergeleri olarak öne çıkmıştır. Değirmen taşları, dibek taşları, dorak taşları, ocak taşları, pileki taşları, seten taşları, süzek taşları, şirahane taşları, taş sebiller, yemek taşları ve zeytin ezme taşları gibi çeşitli örnekler, toplumsal yaşamın ve kültürel mirasın ayrılmaz parçalarıdır. Günümüzde modern teknolojiler ve üretim yöntemleri nedeniyle kullanımları azalmış olsa da bazı bölgelerde hâlâ varlıklarını sürdüren bu taşlar, Anadolu'nun geleneksel beslenme kültürünü, üretim tekniklerini ve toplumsal ilişkilerini anlamamıza ışık tutan önemli birer kültürel miras ögesi olarak değerlendirilir.

3.3.7. Mimari ve Yapısal Bağlamda Kullanılan Taşlar

Taşlar, Anadolu'nun geleneksel dokusunda doğal bir yapı malzemesi olarak da kullanılmıştır. Bu taşlar dayanıklılıkları ve kolay işlenebilir yapıları sayesinde mimari kültürün vazgeçilmez bir parçası hâline gelerek kültürel, işlevsel ve estetik değerler taşıyan temel unsurlar olarak karşımıza çıkmıştır. Yerleşim alanlarında kullanılan her taş türü, ait olduğu bölgenin coğrafi özelliklerini, ustalık geleneğini ve toplumsal ihtiyaçlarını yansıtarak kültürel bir anlam yüklenmiştir. Aşağıda bu bağlamda kullanılan taşlar tanıtılarak işlevleri üzerinde durulmuştur.

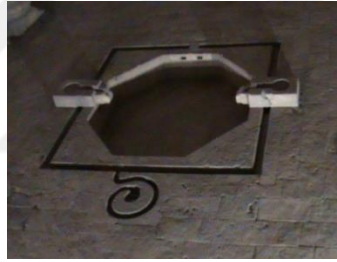
3.3.7.1. Çöpür Taşı

Türk kültüründe çöpür taşı, geleneksel mimaride özellikle avlular veya bahçelerde kullanılan, suyun yönlendirilmesi ve drenajını sağlamak amacıyla yerleştirilen bir taş

türüdür. Genellikle düz ve hafif eğimli bir yüzeye sahip olan çöpür taşları, yağmur suyunun belirli bir yöne akmasını kolaylaştırarak su birikmesini önler. Bu taşlar, tarihi konaklar, cami avluları ve köy meydanları gibi alanlarda sıklıkla kullanılmıştır (Acun, 2018: 141). Bu taşların örneklerini Kayseri Güpgüpoğlu Konağı ve Sivas Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'nda görmek mümkündür. Çöpür taşlarının malzemesi genellikle dayanıklı ve suya dirençli taşlardan seçilir. Bazı örneklerde, taşın üzerine oyma motifler veya kanallar eklenerek suyun daha verimli yönlendirilmesi sağlar. Bu detaylar, taşın estetik bir değer taşımasına da katkıda bulunur.



Resim 3.52. Kayseri Güpgüpoğlu Konağı'ndaki çöpür taşı (Özcan ve Katuk, 2021: 53).



Resim 3.53. Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'ndaki çöpür taşı (Salahaddin Bekki Arşivi).

3.3.7.2. Çörten Taşı

Türk kültüründe çörten taşı, mimari yapılarda özellikle tarihi binaların çatı ve saçak kısımlarında kullanılan, yağmur suyunun duvarlardan uzaklaştırılmasını sağlayan bir yapı elemanıdır. Geleneksel olarak mermer, granit veya kireç taşı gibi malzemelerden yapılan çörten taşları, suyun kontrollü bir şekilde akmasını sağlayarak yapıların korunmasına katkıda bulunur. Bu taşlar, özellikle Osmanlı ve Selçuklu mimarisinde işlevsel ve estetik bir rol oynar. Bazı örneklerde, çörten taşları üzerinde kitabeler veya süslemeler bulunur. Bu da onları sanatsal açıdan değerli kılar (Doğanay, 2017: 127).



Resim 3.54. Süleymaniye Camii'ndeki çörtlenler (Doğanay, 2017: 141).

3.3.7.3. Ezan Taşı

Ezan taşı, minaresi bulunmayan küçük cami ve mescitlerde müezzinlerin ezan okuması için özel olarak tasarlanmış mimari bir unsurdur. Genellikle sütun parçalarından veya birkaç basamaklı yükseltilerden oluşan bu taşlar, cami avlularına veya stratejik noktalara yerleştirilerek müezzinlerin seslerini daha geniş bir alana duyurmalarına olanak sağlamıştır. Anadolu'nun pek çok köy ve kasabasında rastlanan ezan taşları, dini mimarinin işlevsel ve sade çözümlerinden biridir. Örneğin, Ankara'nın Yeşilöz Kasabası'ndaki Yukarı Camii'nin yeni minare kaidesi yanında, Susuz Köy Camii avlusunun köşesinde, Kazan Eski Camii avlusunda, Kızılcahamam Saray Köyü Camii'nin avlu dışında ve Çankırı Kalfat Kasabası Camii'nin avlu duvarı üzerinde sütun şeklinde yer alan ezan taşları, bu geleneğin somut örneklerindendir (Acun, 2018: 112). Günümüzde minareli camilerin yaygınlaşmasıyla birlikte ezan taşlarının kullanımı azalmış olsa da tarihi cami avlularında korunan bu taşlar, Anadolu'nun dini ve kültürel mirasının önemli bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir.

3.3.7.4. Göbek Taşı

Göbek taşı, geleneksel Türk hamam mimarisinin en önemli ve simgesel unsurlarından biridir. Hamamın sıcaklık bölümünün tam merkezinde yer alan bu taş, genellikle tek parça mermerden işlenerek dairesel veya kare formda tasarlanmıştır (Özgen, 2016b: 115). Göbek taşı, hamamın ısıtma sisteminin bir parçası olarak altından gelen buharla ısınır ve ziyaretçilerin üzerine uzanarak terlemesine, vücutlarını buharın etkisiyle arındırmasına olanak sağlar. Geleneksel hamam kültüründe göbek taşı, aynı zamanda sosyal etkileşimin de merkezidir. Hamam ziyaretçileri, bu taşın etrafında toplanarak sohbet eder, dinlenir ve hamam tellallarının yaptığı masajlarla rahatlar. Özellikle Osmanlı döneminde hamamların bir sosyalleşme mekânı olması, göbek taşını bu kültürün ayrılmaz bir parçası yapmıştır.



Resim 3.55. Elazığ Cimşit Bey Hamamındaki sıcaklık bölümü ve göbek taşı (Tangülü ve Yıldız, 2021: 201).

3.3.7.5. Kuyu Taşı

Kuyu taşı, “kuyu bileziği” olarak da adlandırılan Anadolu’nun geleneksel su kültürünün önemli mimari unsurlarından biridir. Su kuyularının ağzına yerleştirilen bu yarım boru şeklindeki taşlar, insan ve hayvanların kuyuya düşmesini engellemek amacıyla tasarlanmıştır. Genellikle mermer veya sert taşlardan oyularak şekillendirilen kuyu bilezikleri, zamanla estetik bir nitelik de kazanmıştır. Kuyu bileziklerinin bazı örneklerinde, iki yanına yerleştirilen desteklerle üzerine bir makara (çıkırık) monte edilir. Bu sistem sayesinde, makaraya sarılan ip ve ucuna bağlanan kova ile su zahmetsizce yukarı çekilebilir. Özellikle kervan yollarındaki vakıf kuyularında, köy meydanlarında ve mahalle aralarında sıkça rastlanan bu kuyu bilezikleri, toplumun suya erişimini güvenli ve pratik hale getirmiştir. Kuyu bileziklerinin bazıları kitabeli veya süslemeli olarak karşımıza çıkar. Bu kitabeler, kuyunun yapım tarihini, banisini veya vakıf amacını aktaran önemli tarihi belgeler niteliğindedir. Örneğin, İstanbul Arkeoloji Müzesi’nin bahçesinde sergilenen kitabeli bir kuyu bileziği, bu geleneğin sanat ve tarihle olan bağına gözler önüne serer (Acun, 2018: 124).

3.3.7.6. Taksim Taşı

Taksim taşı, Osmanlı su mimarisinde suyun adil dağıtımını sağlayan önemli bir sistemin parçasıdır. Genellikle mermer veya sert taşlardan oyularak yapılan bu taşlar, kaynaklardan gelen suların depolarda toplandıktan sonra çeşmelere veya hamamlara eşit miktarda ulaşmasını sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Taksim taşları, suyun israf edilmeden ve herkesin ihtiyacını karşılayacak şekilde paylaştırılmasını sağlayarak, toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunmuştur. Özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde, nüfusun su ihtiyacını karşılamak için hayati bir rol oynamıştır. İstanbul’un Taksim semti de adını, bölgede bulunan ve I. Sultan Mahmut tarafından yaptırılan Taksim Maksemi’nden almıştır. Bu maksem, şehrin su dağıtım merkezi olarak hizmet vermiş ve taşın önemini günümüze kadar taşımıştır (Acun, 2018: 123).

Mimari ve yapısal bağlamda kullanılan taşlar, Anadolu'nun kültürel mirasında toplumun ihtiyaçlarına, inançlarına, estetik anlayışına ve teknik becerilerine ışık tutan çok yönlü unsurlar olarak karşımıza çıkmıştır. Çöpür taşının suyun doğal akışını düzenlemesi, çörten taşının yapıyı koruma işlevi, ezan taşının dini pratiklere hizmet etmesi, kuyu taşının su temini, taksim taşının kentsel su yönetiminde adalet ve düzeni temsil etmesi, taşların kültürel dokuda işlevsel özellikler taşıdığının göstermektedir. Bu taşlar, Anadolu toplumunun temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamış ve estetik kaygılarını yansıtmıştır.



SONUÇ

Taş, tarih boyunca insanoğlunun fiziksel ve manevi dünyasında vazgeçilmez bir yere sahip olmuştur. İlk çağlardan itibaren hayatta kalma mücadelesinde bir araç, barınma ve savunmada bir malzeme olarak kullanılan taş, zamanla kültürel ve dini ritüellerin merkezinde yer alarak kutsal bir sembole dönüşmüştür. Türk kültüründe de taş, Gök Tanrı inancından İslamiyet'e uzanan süreçte farklı anlamlar yüklenerek varlığını sürdürmüştür. Anadolu sahası Türk kültüründe taş, insan hayatının her alanına nüfuz etmiş, kültürel, sosyal, dini ve pratik anlamlar yüklenmiş temel bir unsurdur. Bu çalışma, taşın Türk kültüründeki çok katmanlı rolünü, doğumdan ölüme, inanışlardan halk hekimliğine, oyunlardan gündelik yaşama kadar geniş bir yelpazede ele alarak taşın bir sembol, bir inanç objesi ve bir kültürel bellek taşıyıcısı olduğunu ortaya koymuştur.

Çalışmada ele alınan halk inanış ve uygulamalarının önemli bir bölümünün, köklerini doğrudan Türk mitolojisinin kadim inanç sisteminden aldığı görülmüştür. Orta Asya'da şekillenen Gök Tanrı inancı, atalar kültü, Şamanist ritüeller ve tabiat unsurlarının kutsallığını esas alan mitolojik tasavvur, Anadolu'daki taşla ilgili birçok uygulamanın arka planını oluşturmuştur. Dağ, taş, su ve ağaç gibi tabiat varlıklarının kutsal kabul edilmesi, taşın ruhu bulunduğu yönündeki eski inanışlar, bazı taşların koruyucu, bereket verici veya uğur getirici varlıklar olarak düşünülmesi gibi pratikler, bu mitolojik mirasın Anadolu kültüründeki devamlılığını göstermiştir. İslamiyet'in kabulünden sonra bu uygulamaların yeni dini çerçeveye uyum sağlayarak varlığını sürdürmesi, Türk halk inanışlarının senkretik yapısını ortaya koymuştur.

Tezin birinci bölümünde ele alındığı üzere taş, özellikle geçiş dönemlerinde merkezi bir rol oynamıştır. Doğum, evlenme ve ölüm gibi hayatın dönüm noktalarında taşla atfedilen anlamlar ve taşla yapılan ritüeller, onun koruyucu, kutsayıcı ve sembolik gücünü göstermiştir. Hamilelik öncesinde çocuk sahibi olmak isteyen kadınların ziyaret ettiği, etrafında döndüğü, üzerine yattığı taşlar, doğurganlığın ve bereketin sembolü olarak kabul edilmiştir. Hamilelik döneminde ve doğum sırasında anne ve çocuğu korumak amacıyla kullanılan taşlar, nazar ve kötü ruhlara karşı bir kalkan görevi görmüştür. Doğum sonrasında çocuğun kırkının çıkarılması sırasında kullanılan taşlar ise çocuğun sağlam ve dayanıklı olması dileğini sembolize etmiştir. Bu taşlar, genellikle bir yatırıla veya kutsal bir mekânla ilişkilendirilerek halkın inanç dünyasında daha da önemli bir konuma yerleştirilmiştir.

Taş, doğumla ilgili pratiklerde olduğu gibi evlenme törenlerinde de sembolik olarak kullanılmıştır. Gelin ve damadın üzerine atılan taşlar, onlara nazar değmesini engelleme ve evliliklerinin sağlam temeller üzerine kurulması dileğini ifade etmiştir. Ölümle ilgili ritüellerde ise taş hem ölen kişinin ruhunu temsil etmiş hem de geride kalanları teselli etme işlevi görmüştür. Mezar taşları, ölen kişinin kimliğini, sosyal statüsünü ve hatta ölüm nedenini yansıtan birer anıt olarak kullanılmıştır. Mezar taşlarına işlenen motifler ve yazılar, Türk kültürünün estetik anlayışını ve ölüme bakışını yansıtmıştır. Asker uğurlama törenlerinde de taşın kullanılması, askere giden gencin sağ salim geri dönmesi dileğini ve onun vatan hizmeti boyunca güçlü ve dayanıklı olması temennisini içermiştir.

Tabiatla ilgili inanış ve uygulamalarda da taşın önemli bir yeri olduğu görülmüştür. Yağmur yağdırma veya durdurma törenlerinde kullanılan “yağmur taşı” veya “yada taşı”, Türklerin doğa olaylarını kontrol etme arzusunun ve bu süreçte taşa atfettikleri gücün bir göstergesi olmuştur. Bu taşların belirli dualar ve ritüellerle kullanılması, eski Türk inançlarının İslamiyet’le harmanlandığı bir senkretik yapıyı ortaya koymuştur. Mevsimlik törenlerde ise dileklerin kabulü için taşların kullanılması, taşın dileklerin ve umutların somutlaştığı bir aracı olduğunu göstermiştir.

Hayvanlarla ilgili inanışlarda, taşın koruyucu ve bereket artırıcı bir rolü olduğu görülmüştür. Hayvanları hastalıklardan ve nazardan korumak için ahırlara veya ağıllara asılan taşlar, halkın hayvanlarına verdiği değeri ve onların sağlığını koruma çabasını yansıtmıştır.

Bereket ve nazarla ilgili inanışlar, taşın en yaygın kullanıldığı alanlardandır. Tarlalara, ambarlara veya evlere konulan bereket taşları, o yerin verimliliğini ve bolluğunu artırma amacı taşımıştır. Nazara karşı koruyucu olarak kullanılan çeşitli taşlar ise Türk kültüründe nazara olan inanışı ve bu olumsuz güçten korunma arayışını göstermiştir. Özellikle delikli taşlar, nazarın bu deliklerden geçip gideceğine ve kişiye zarar vermeyeceğine olan inanışı yansıtmıştır. Dilek ve uğur getirmesi amacıyla kullanılan taşlar ise genellikle kutsal kabul edilen mekânlarla ilişkilendirilerek kullanılmıştır.

Taşın bu denli merkezi bir konuma sahip olmasının altında yatan temel nedenlerden biri onun dayanıklılığı, kalıcılığı ve doğallığıdır. İnsan hayatının geçiciliğine karşın taşın zamana meydan okuyan yapısı, ona atfedilen kutsallığın ve gücün temelini oluşturmuştur. Bu nedenle atalara ait mezar taşları, kutsal kabul edilen mekânlardaki taşlar veya dilek ağaçlarına bağlanan taşlar, geçmişle gelecek arasında bir köprü kuran, kültürel belleği

taşıyan ve nesiller arası aktarımı sağlayan birer araç konumuna gelmiştir. Bu taşlar aynı zamanda, bireyin ve toplumun kendini güvende hissetme, kötülüklerden korunma ve geleceğe dair umutlarını somutlaştırma ihtiyacına da cevap vermiştir.

Taşla ilgili inanış ve uygulamalar Anadolu sahasında büyük bir benzerlik ve devamlılık göstermektedir. Bu durum Türk kültürünün ortak köklerine ve kolektif bilinçaltına işaret etmektedir. Farklı bölgelerde, farklı isimlerle anılsa da temelde aynı amaca hizmet eden ritüellerin varlığı, bu kültürün ne kadar homojen ve köklü olduğunu göstermiştir. Örneğin yağmur duası sırasında kullanılan taşlar, nazara karşı kullanılan delikli taşlar veya şifa amacıyla kullanılan taşlar, Anadolu'nun dört bir yanında benzer şekillerde karşımıza çıkmıştır. Bu durum taşın, ulusal bir kültürün ortak paydası olduğunu da kanıtlamıştır.

Taşın dini ve mistik ritüellerdeki kullanımı, onun kutsal bir varlık olarak algılanmasının bir sonucudur. Özellikle İslam öncesi Türk inançlarında taşın ruhu olduğuna inanılmış, bazı taşlar kurban sunulan veya dilek dilenen kutsal mekânlar olarak kabul edilmiştir. İslamiyet'in kabulünden sonra da bu inanışlar tamamen ortadan kalkmamış taşla ilgili inanışlar, yeni dini yorumlarla harmanlanarak varlığını sürdürmüştür. Örneğin türbelerin veya yatırların etrafındaki taşlara bez bağlama, dilek dileme veya şifa arama gibi uygulamalar, taşın dini ve mistik boyutunun günümüzdeki yansımalarıdır. Bu durum taşın bir inanç objesi ve bir manevi rehber olarak da işlev gördüğünü göstermiştir.

Taşın, toplumsal ritüellerin ve törenlerin vazgeçilmez bir parçası olması sosyo-kültürel işlevlerini de gözler önüne sermiştir. Düğünlerde, bayramlarda, şenliklerde veya özel günlerde taşın kullanılması, bu olaylara kutsallık ve geleneksel bir boyut katmıştır. Bu türden ritüeller taşın, toplumsal bağları güçlendiren, ortak değerleri pekiştiren ve kültürel kimliği yeniden üreten bir araç olduğunu göstermiştir. Taşın bu ritüelistik boyutu, onun kültürel dokumuza ne kadar derinlemesine işlediğini bir kez daha kanıtlamıştır.

Tezin ikinci bölümünde detaylı bir şekilde incelenen halk hekimliği uygulamaları, taşın tedavi edici gücüne olan inanışın ne kadar köklü olduğunu göstermektedir. Anadolu'nun dört bir yanında, çeşitli hastalıkların tedavisinde farklı türde ve özellikte taşların kullanıldığı görülmüştür. Baş ağrısından bel ağrısına, diş ağrısından karın ağrısına kadar birçok ağrının tedavisinde ısıtılmış veya soğutulmuş taşların kullanılması, taşın fiziksel özelliklerinden yararlanıldığını göstermiştir. Ağrıyan bölgeye konulan taşın üzerine dualar okunması veya belirli sözlerin söylenmesi, tedavinin manevi boyutunu ortaya

koymuştur. Ağrının yanında alerji, apse, arpacık gibi cilt rahatsızlıklarından, basur, fitık, çıban gibi daha ciddi hastalıklara kadar taşların tedavi amacıyla kullanıldığı da görülmüştür. Özellikle “ocak” olarak bilinen mekânlarda kutsal bir nitelik yüklenen taşların kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bunun yanında ocak olarak adlandırılan kişiler tarafından uygulanan tedavilerde de taş, önemli bir araç olarak karşımıza çıkmıştır. Örneğin sarılık tedavisinde kullanılan sarılık taşı, ocaklı tarafından hastanın vücuduna sürülerek veya hastanın yıkandığı suya katılarak kullanılmıştır. Siğil tedavisinde ise siğil sayısı kadar toplanan taşların bir beze sarılarak kimsenin görmeyeceği bir yere gömülmesi gibi uygulamalar, hastalığın sembolik olarak toprağa gömüldüğüne ve böylece yok edileceğine olan inancı yansıtmıştır. Korku, nazar veya ay çarpması gibi manevi rahatsızlıkların tedavisinde de taşın önemli bir rolü olduğu gözlemlenmiştir. Kurşun dökme ritüelinde kullanılan suyun içine taş atılması, tedavinin etkinliğini artırma amacı taşımıştır. Konuşma bozuklukları, kekemelik gibi sorunların tedavisinde, kişinin ağzına küçük bir taş alarak konuşmaya çalışması gibi uygulamalar, fiziksel bir egzersiz ve manevi bir tedavi yöntemi olarak görülmüştür. Bu uygulamalar, halkın kendi çevresinde bulduğu doğal malzemelerle sağlık sorunlarına çözüm arama çabasının ve bu süreçte taşla atfettiği iyileştirici gücün bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.

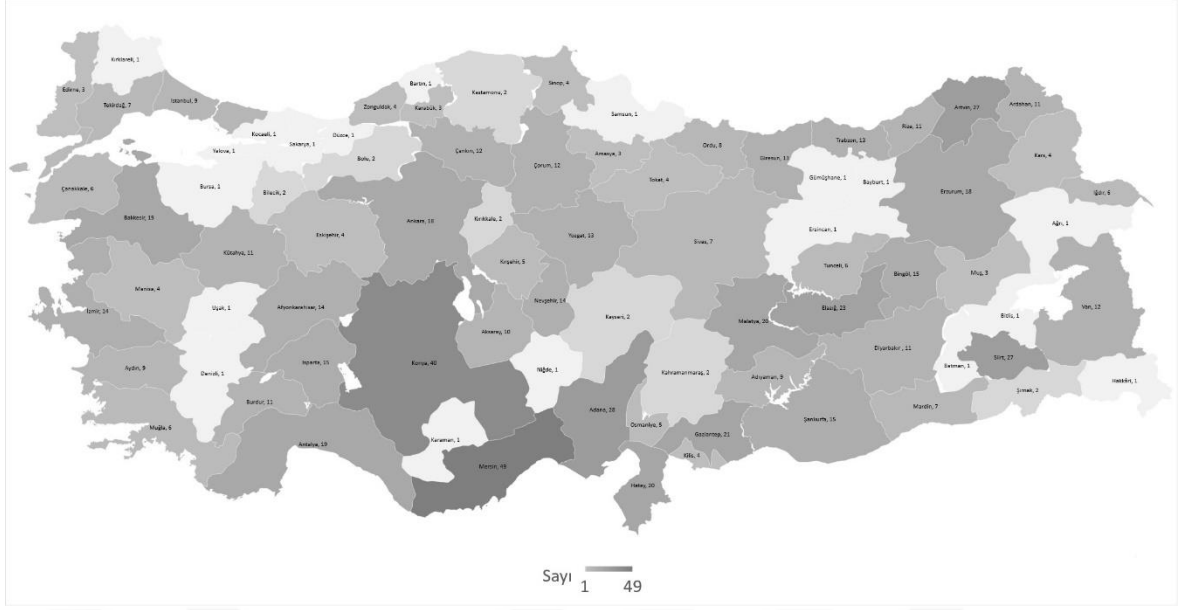
Halk hekimliği uygulamalarında taşın yaygın olarak kullanılması, halkın geleneksel yöntemlere olan güveninin bir göstergesi olmuştur. Bu uygulamalar, binlerce yıllık bir kültürel birikime ve inanç sistemine dayanmaktadır. Taşın iyileştirici gücüne olan inanış, insanın doğayla kurduğu bütüncül ilişkinin ve halkın kendi sağlık sorunlarına çözüm bulma çabasının bir yansıması olmuştur.

Tezin üçüncü bölümünde taşların kullanıldığı sempatik büyüler, çocuk oyunları ve taşların işlevsel özellikleri üzerinde durulmuştur. Anadolu halk inanışlarında taşın sempatik büyü pratiklerindeki kullanımı, insanın doğayı anlamlandırma ve yönlendirme çabasının en somut örneklerinden birini oluşturmuştur. Taş, benzeme, temas ve tersine çevirme ilkesiyle işleyen bu büyü türlerinde, dayanıklılığı, kalıcılığı ve manevi güçle ilişkilendirilen yapısı sayesinde büyüsel ritüellerin merkezinde yer almıştır. Doğurganlık, bereket, korunma, nazardan arınma, yağmur çağırma, kısmet açma ve dilek dileme gibi pek çok alanda taşın sembolik anlamı, insanların arzularını somutlaştırdığı ve görünmeyen güçlerle iletişim kurduğu bir aracıya dönüşmüştür. Anadolu’nun farklı bölgelerinde çeşitlenen bu pratikler, taşın toplumsal hafızada kökleşmiş, kutsallık ve işlevsellikle bütünleşmiş bir kültürel öge

olduğunu göstermiştir. Böylece taş, büyüsel düşüncenin taşıyıcısı ve sürdürücüsü olarak geleneksel dünya görüşünün şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Çocuk oyunları da taşın kültürel hayattaki rolünü anlamak için önemli veriler sunmuştur. Beş taş, dokuz taş, dama gibi oyunlar, çocukların zihinsel ve motor becerilerini geliştiren, sosyal ilişkiler kurmalarını sağlayan önemli birer kültürel aktivitedir. Bu oyunların basit kuralları ve taş gibi kolayca bulunabilen malzemeleri, onların nesiller boyunca aktarılaraq günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Bu da taşın, kültürün gelecek nesillere aktarılmasında ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermiştir. Çocuklar bu oyunlar aracılığıyla toplumun değerlerini, kurallarını ve sosyal ilişkilerini de öğrenmiştir. Taş gibi basit ve doğal bir malzemenin, bu kadar zengin ve çeşitli oyunlara kaynaklık etmesi, Türk kültürünün yaratıcılığını ve pratik zekâsını bir kez daha ortaya koymuştur. Taşın kullanıldığı bu oyunlar, aynı zamanda çocukların doğayla ve çevreleriyle sağlıklı bir ilişki kurmalarına yardımcı olmuştur.

Taşların işlevsel özellikleri ise Anadolu kültürünün maddi ve manevi dünyasında taşın ne denli geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Eğlenme ve oyun kültüründen yardımlaşma pratiklerine, kültürel hafıza ve ritüel aktarımından gündelik hayatın pratik ihtiyaçlarına, mimari kullanımlardan şifa ve koruyucu inanışlara kadar kendine yer bulan taşlar, toplumun davranış biçimlerini, inanışlarını ve sosyal örgütlenmesini şekillendiren temel unsurlar olarak karşımıza çıkmıştır. Köy meydanlarında bulunan misafir taşları, toplumsal dayanışmanın ve konukseverliğin birer simgesiye sadaka taşları, yardımlaşma kültürünün sessiz tanıkları olarak varlığını sürdürmüştür. Delikli taşlar gibi ritüelistik nesneler, toplumun inanış dünyasını yansıtırken şifa taşları ise halk hekimliğinde kullanılarak nesilden nesile aktarılan bir bilgeliği temsil etmiştir. Bu çeşitlilik, taşların Anadolu insanının kültürel kimliğinin, inanışlarının ve geleneklerinin bir taşıyıcısı olduğunu göstermiştir. Taşlar, geçmişle bugün arasında kurduğu bu köprü sayesinde Anadolu'nun sosyal ve kültürel dokusunu anlamak için eşsiz bir kaynak niteliği taşımıştır.



Harita 1. Taş kullanılan uygulamaların şehirlere göre dağılımı.

Anadolu’da taşın kullanıldığı yaklaşık 700 uygulama tespit edilmiştir. Bu uygulamaların şehirlere göre dağılımı yukarıdaki haritada gösterilmiştir. Haritadaki verilere göre Anadolu’nun farklı şehirlerinde taşın kullanım sıklığının çeşitlendiği görülmektedir. En fazla uygulamanın Mersin’de (49) ve Konya’da (40) tespit edilmiş olması bu illeri öne çıkarmıştır. Bunun yanında Adana (28), Artvin (27), Siirt (27), Elazığ (23), Gaziantep (21), Malatya (20) ve Hatay (20) dikkat çeken diğer iller olmuştur. Uygulama sayısının literatür taramasında ulaşabildiğimiz verilerle sınırlı olduğunu belirtmek gerekir.

Bu çalışma taşla ilgili inanış ve uygulamaların günümüzde de canlılığını koruduğunu göstermiştir. Modernleşme ve kentleşmenin etkisiyle bazı geleneksel uygulamalar zayıflasa da taşın sembolik anlamı ve kültürel değeri hâlâ devam etmektedir. Taşın, nazar boncuğu, tespih, takı gibi formlarda kullanımı, onun modern hayata adapte olarak varlığını sürdürdüğünü kanıtlamaktadır. Nitekim taşlar, günümüzde kültür endüstrisinin sunduğu geniş üretim ve tüketim alanlarında görünür hâle gelmiştir. Hediyelik eşya sektöründe taş temalı objelerin çoğalması, tasarım ve moda alanında doğal taşların simgesel değerinin pazarlanabilir bir öğeye dönüşmesi, taşın kültürel anlamının ticarileşerek yeniden üretilmesine imkân tanımıştır. Turistik mekânlarda satılan yöresel taşlar ve sosyal medya tarafından popülerleştirilen taş imgeleri, bu doğal unsurun kültürel kimlik inşasında ve ekonomik dolaşımda yeni roller üstlendiğini göstermiştir. Ayrıca son yıllarda doğal taşlara ve alternatif tıp yöntemlerine olan ilginin artması, halkın taşa atfettiği şifa gücüne olan inanışın yeniden canlandığını ortaya koymuştur. Bu da taşın kültürel bellekteki yerinin, sürekli yeniden yorumlanan ve güncel anlamlar kazanan dinamik bir süreç olduğunu

göstermiştir. Her yeni nesil, taşla olan ilişkisini kendi deneyimleri ve ihtiyaçları doğrultusunda yeniden kurmuştur.

Sonuç olarak Anadolu sahası Türk kültüründe taş, kolektif bilincin ve kültürel kimliğin şekillenmesinde temel bir rol oynamış, bir medeniyetin, bir yaşam biçiminin ve bir dünya görüşünün somutlaşmış halidir. Bu çalışma, taşın Türk toplumunun dünya görüşünü, inanç sistemini, sosyal ilişkilerini ve estetik anlayışını yansıtan bir ayna olduğunu göstermiştir. Taşın, inanış ve uygulamalar, halk hekimliği, oyunlar ve gündelik yaşam gibi farklı alanlardaki çok yönlü rolü detaylı bir şekilde incelenerek, Türk kültüründeki merkezi konumu gözler önüne serilmiştir. Taşın bu konumu, onun gündelik yaşamın pratik ihtiyaçlarına cevap veren bir malzeme ve manevi dünyanın soyut kavramlarını somutlaştıran bir sembol olarak algılanmasından kaynaklanmıştır. Bu ikili doğa, taşın Türk kültüründeki yerini ve önemini daha da pekiştirmiştir. Anadolu sahası Türk halk kültüründe taş üzerine yapılan bu çalışma, aslında Türk insanının kendisiyle, toplumla ve evrenle kurduğu ilişkiyi anlama çabasının bir parçası olmuştur. Taş, bu ilişkinin somutlaştığı, anlam kazandığı ve ifade edildiği bir araç olarak görülmüştür. Bu çalışma, bu anlama çabasına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamıştır. Taş etrafında gelişen inanış ve uygulamalar, Türk insanının doğayla, toplumla ve evrenle olan bağını anlamak için vazgeçilmez bir köprü görevi görmektedir. Bu köprü, geçmişin bilgeliğini geleceğe taşıyarak kültürel mirasımızın sonsuza dek yaşamasını sağlayacaktır.

Bu çalışma, taşın Türk kültüründeki çok yönlü rolünü anlamak için kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Ancak taşın kültürel anlamlarının daha derinlemesine anlaşılması için gelecekte yapılacak disiplinlerarası çalışmalara da ihtiyaç vardır. Özellikle taş etrafında oluşan inanış ve uygulamaların farklı ülkelerdeki varyasyonları karşılaştırmalı çalışmalarla aydınlatılabilir. Gelecekte yapılacak olan disiplinlerarası ve karşılaştırmalı çalışmalar, taşın Türk kültüründeki bu zengin ve çok katmanlı rolünü daha da aydınlatacak ve kültürel mirasımızın korunmasına büyük bir katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Acar, A. (2018). *Manisa İli Selendi İlçesi Geçiş Dönemleri ve Halk Edebiyatı Ürünleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Acar, E. (2022). Sinop'ta Halk Hekimliği ve Halk Dilinde Sağlık Değişleri. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), 100-176.
- Acar, H. V. (2017). Türk Halk Hekimliğinde Ocak Çeşitleri. *Lokman Hekim Dergisi*, 7 (2), 54-72.
- Acar, Ş. (2015a). İstanbul'da Sadaka Taşları. *Antik Çağ'dan Günümüze Büyük İstanbul Tarihi* içinde (449-451). Coşkun Yılmaz (Ed.). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Acar, Ş. (2015b). İstanbul'da Nişan Taşları. *Antik Çağ'dan Günümüze Büyük İstanbul Tarihi* içinde (509-513). Coşkun Yılmaz (Ed.). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye'de Doğum ile İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Atatürk Üniversitesi.
- Acıpayamlı, O. (1989). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu (Ankara, 23-25 Kasım 1988) Bildirileri* içinde (1-9). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Acun, H. (2018). *Türk Kültüründe Taşlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Aça, M. (2018). Trabzon Yöresi Geleneksel Çocuk Oyunlarından Bazılarının Halk Bilimsel İncelenmesi. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 11 (22), 49-68.
- Ağasioğlu, F. (2013). *Daşbaba Türk'ün Daş Yaddaşı*. Bakü: Herbi Neşriyat.
- Ağcalar, A. (2009). *Silifke Halk Kültürü Araştırması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- Akdağ, C. (2023). *Erzurum Hınıs Halilçavuş Yöresi Alevilerinde Geçiş Dönemleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Akın, E. (2022). *Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Sünnilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi: Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akıncı, S. H. (2019). Edirne ve Çevresinde Bulunan Mil Taşları ve Süloğlu'ndaki Roma Mil Taşı. *Meriç Uluslararası Sosyal Bilimler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 3 (8), 231-238.
- Akkaş, E. (2022). *Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Koramaz Vadisi Dorak (Süzek) Taşı ve Dorak Yoğurdu Yapım Pratiği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.
- Akpınar, B. (2020). *Sağlık-Kültür İlişkisi Ekseninde Ocak Kültürü ve Halk Hekimliği: Eskil-Aksaray Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman.
- Aksakal, E. (2017). *Ardahan'ın Tarım ve Hayvancılıkla İlgili Söz Varlığı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ardahan.

- Aksoy, M. (2012). Tunceli’de Koç-Koyun Heykelleri ve Balballar. *2023 Dergisi*, (129), 16-20.
- Aksoy, Ö. A., vd. (2019). *Türkiye Halk Ağzından Derleme Sözlüğü III*. Ömer Asım Aksoy vd. (Haz.). Ankara: TDK.
- Aksu, B. (2010). *Muş Çocuk Folkloru*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Aktaş Küçükay, T. (2019). *Artvin Merkez Köylerinde Halk Hekimliği Uygulamaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Artvin.
- Alanay Kula, A. N. (2023). *Varsak Türkmenlerinde Geçiş Ritüelleri (Antalya Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Alptekin, A. B. ve Alptekin, M. (2017). Tük Halk Anlatılarında ve Folklorunda Taş. *Kültürümüzde Taş* içinde (40-70). Emine Gürsoy Naskali ve Murat Koçak (Ed.). İstanbul: Dergâh.
- Altındağ, N. (2021). *Siirt’in Kurtalan İlçesinde Halk Hekimliği Uygulamaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Altuntaş Gürbüz, Ö. (2024). *Kırşehir Folklorunda Toy*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- And, M. (2012). *Oyun ve Bügü*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Arslan, A. (2022). *Isparta ve Çevresinde Halk Hekimliği Uygulamaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- Arslan, M. (2020). *Halk Hekimliği Bağlamında Ocaklar: Karaman Yöresi Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aslan, M. Y. (2018). *Silvan (Diyarbakır)’da Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Ateş, C. (2010). *Şereflikoçhisar Monografisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Ateş, F. (2015). *Adana Halk Hekimliğinde Ocak Kültü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ateş, F. (2019). Adana’da Bulunan Sağaltma Ocaklarında Tedavi Yöntemleri ve Bu Ocaklarda Tedavi Sırasında Kullanılan Malzemeler. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12 (25), 71-90.
- Avcı, C. (2015). *Gaziantep Barakları Anonim Halk Edebiyatı ve Halk Kültürü Araştırması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Avcıoğlu, İ. (2022). *Geçmişten Günümüze Giresun İli Halk Hekimliği İnanış ve Uygulamaları*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Giresun.

- Aydın, S. ve Oskay, Ü. (2013). Perinatoloji Kültürlerarası Hemşirelik. *International Journal of Human Sciences*, 10 (1), 1607-1619.
- Aydinoğlu, B. (2005). *Tire Merkezinde Halk İnanışları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Ayhan, C. (2013). *Çandır Köyü Monografisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Balaban, T. (2015). Türk Mitolojisinde Yer-Su İyesinin Halk Kültürüne Yansıması: Amasya İli Örneği. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1 (3), 52-72.
- Balıkçı, H. (2019). Mitolojiden Günümüze Süt Kültü. *Motif Uluslararası Genç Halkbilimciler ve Türk Dünyası Kongresi (15-16 Mayıs 2019, Eskişehir) Bildirileri Tam Metinleri Kitabı* içinde (211-219). Sezen Güngör (Ed.). İstanbul: Motif Vakfı.
- Bali, A. (2015). *Mersin Konargöçerlerinin Halk Kültüründe İnanışlar ve Bunlara Bağlı Uygulamalar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Bascom, W. R. (2010). “Folklorun Dört İşlevi”. Ferya Çalış (Çev.). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* içinde (s. 71-86). M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır (Haz.). Ankara: Geleneksel.
- Başçetinçelik, A. (2009). *Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm*. Adana: Kozan.
- Baştürk Soydemir, H. (2019). *Dinar ve Çevresinde Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Baysan, M. (2016). *Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği ile Ocak Kültü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Baysan, M. (2017). Kütahya’da Sağaltma Ocaklarında Tedavi Esnasında Kullanılan Malzemeler. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6 (3), 1861-1880.
- Bekdemir, A. (2023). *Sarahlı Kasabası Geçiş Dönemleri ve Bu Geçiş Dönemlerinin Halkbilimsel Açısından İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aksaray.
- Bekki, S. (1996). Türk Mitolojisinde Kurban. *Akademik Araştırmalar*, 1 (3), 16-28.
- Bekki, S. (2003). Merkez Simgeciligi ve At Çakı. *Folklor/Edebiyat*, 3 (35), 181-184.
- Bekki, S. (2017). Halk Hekimliği. *Ortak Miras* içinde (197-209). Nebi Özdemir (Ed.). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Bekki, S. (2018). Hacı Bektaş Veli Türbesi ve Anıt Mezarlar Etrafında Oluşan Yeni Halk İnanışları. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018, Ankara) Bildiriler Kitabı* içinde (191-200). Orhan Kurtoğlu ve Ayşe Çamkara Erginer (Ed.). Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Bekki, S. (2020). *Maaday-Kara Altay Kahramanlık Destanı*. İstanbul: Ötüken.
- Bolçay, E. (2011). Erzurum’da Doğum Öncesi, Doğum Sonrası ve Çocukluk Dönemiyle Alakalı Gelenekler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 19 (2), 587-600.
- Boratav, P. N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek.

- Borazan, B. (2005). *Şanlıurfa ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Bozyiğit, N. (2011). *Gaziantep'te Halk Hekimliği (Merkez)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Bulut, A. (2018). *Kilis Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Bulut, A. (2024). *Çandır Folkloru*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Bülbül, D. (2006). *Düziçi'nde Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Bütüner, Ş. (2022). Yatırlar Etrafında Gelişen Mitolojik Unsurlar: Ahmet Turan Gazi. *Mitoloji Araştırmaları IV* içinde (191-202). İbrahim Gümüş (Ed.). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Büyükokutan, A. (2005). *Muğla Yöresi Alevi Türkmenlerinin Halk Edebiyatı ve Folklor Ürünleri Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Büyükokutan, A. (2012). *Muğla Yöresi Kadın Merkezli Geleneksel Uygulamalar ve İşlevleri*. Konya: Kömen.
- Can, A. O. (2019). *Tekkeköy Yöresi Monografisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Can, Ş. (2020). *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken.
- Ceylan, D. (2023). *İzmir-Karaburun Geçiş Dönemleri: Eğlenhoca Köyü Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Çağlar, N. (2017). Anamur ve Bozyazı Halk Kültüründe Taşla İlgili İnanışlar ve Uygulamalar. *Kültürümüzde Taş* içinde (211-229). Emine Gürsoy Naskali ve Murat Koçak (Ed.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Çara, C. (2022). *Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Unsurlar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Mardin.
- Çelikarslan, A. (2018). *Artvin İli Murgul İlçesi Folkloru (Metin-İnceleme)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Çeribaş, M. (2007). Kütahya Seyit Ali Sultan Ocağında (Çamlıca ve Aydoğdu Köyleri) Kültür ve Bu Kültürlere Bağlı İnanç ve Uygulamalar. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni (Ankara, 17-19 Ekim 2007) Bildiriler Kitabı* içinde (1331-1356). Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül (Ed.). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi.
- Çeribaş, M. (2021). *Kadirli Folklorunda Eski Türk İnançları*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Çeribaş, M. (2024). Türk Kültüründe Yeni Bir Ant İçme Töreni Olarak “Toprak Ferağı (Toprak Andı)”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 17 (Özel Sayı), 77-89.

- Çetin, H. (2021). *Türkiye ve Kazakistan'da Geçiş Dönemlerinin (Doğum-Evlenme-Ölüm) Karşılaştırmalı İncelemesi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çetinel, E. (2019). *Erdemli'de Halk Hekimliği Uygulamaları ve İnanışlar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Çevik, B. (2008). *Konya'da Halk Hekimliği Uygulamalarının Dünü ve Bugünü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Çıblak, N. (2002). Anadolu'da Ölüm Sonrası Mezarlıklar Çevresinde Oluşan İnanç ve Pratikler. *Türk Kültürü*, XL (474), 605-614.
- Çınar, C. (2021). *Mardin'de Kadın Folkloru "Savur Örneği"*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.
- Çifçi, T. (2019). *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Çolak, M. (2015). *Adana Geleneksel Çocuk Oyunları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Çorbacıoğlu, N. (2020). *Koramaz Vadisi*. Erhan Küp (Ed.). Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı.
- Dağ, M. (2019). *Şanlıurfa (Merkez) İli Halk Hekimliği Araştırması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Anada.
- Dağışan, E. (2013). *Oltu ve Yöresi Folkloru*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Dağı, F. (2013). *Türk Halk Anlatılarında Halk Hekimliği Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Dağı, F. (2015). Balbal Dikme Geleneğine Anadolu'da Bir Örnek: Hz. Ökkeş Balbalları ve Balballar Üzerine Yeni Bir Yaklaşım. *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 6 (20), 116-134.
- Dayar, E. (2025). Anadolu'da Şiddetin Performatif Bir Temsili: Taş Dövüşü Oyunu. *Millî Folklor*, (147), 29-40.
- Delen, B. G. (2023). *Iğdır Yöresi Çocuk Oyunları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Iğdır.
- Delihasanoglu, M. (2022). *Kastamonu Halk İnanışları Üzerine Bağlamsal Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kastamonu.
- Demir, C. (2024a). *Bilecik İli Pazaryeri İlçesinde Maddi Kültür Unsurları ve Halk Bilgisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- Demir, N. (2024b). *Oyun Kültürü ve Afşin Yöresinde Oyunlar*. İstanbul: Kitâbî.

- Demirel, A. (2022). *Tunceli’de Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Denizli.
- Dillice, B. (2022). *Akbelen Köyü Üzerine Monografik Bir Araştırma ve Ağız İncelemesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Dilmen, D. (2009). *Niğde İli Ulukışla İlçesi Halk Kültürü Araştırması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Dinçer Bahadır, Ş. (2017). Osmanlı Tıp Yazmalarında Zor ve Kolay Doğum Üzerine Bir Araştırma. *Lokman Hekim Dergisi*, 7 (3), 187-199.
- Dinçer Bahadır, Ş. (2024). İlk Türkçe Tıp Literatüründe ve Halk Hekimliğinde Temriye Hastalığı. *Lokman Hekim Dergisi*, 14 (3), 498-510.
- Diş, Y. (2019). *Erzurum İli Horasan İlçesinde Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- Doğan, A. (2013). *Malatya Çocuk Oyunları*. Malatya: Malatya Valiliği.
- Doğanay, A. (2017). Koca Sinan’ın Üç Büyük Eserinde Rahmet Olukları: Çörtenler. *Mimar Sinan ve Su* içinde (127-159). İstanbul: Sultangazi Belediyesi.
- Doğanay, G. (2019). Giresun Aksu Festivali Ritüellerinde Coğrafi İzler. *1. İstanbul Uluslararası Coğrafya Kongresi (İstanbul, 20-22 Haziran 2019) Bildiri Kitabı* içinde (446-455). Barbaros Gönençgil, vd. (Ed.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Doğaner, A. (2013). *Çukurova Bölgesi Konargöçerlerinde Halk Kültürü ve Halk Edebiyatı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Dolunay, S. K. (2017). Şarkikaraağaç’ta Taşla İlgili İnanç ve Uygulamalar ve Etnografik Açıdan Taşın Kullanımı. *Kültürümüzde Taş* içinde (157-199). Emine Gürsoy Naskali ve Murat Koçak (Ed.). İstanbul: Dergâh.
- Duman, A. Z. (2019). *Aydın Yılmazköy Yöresi Tahtacılarında Geçiş Dönemleri*. Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uşak.
- Durgut, A. O. (2022). *Burdur İli Yeşilova İlçesi Folkloru Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Durumlu, A. (2018). *Bingöl İli Adaklı İlçesi Halk İnanışları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Düşmez, H. (1994). *Şanlıurfa Mahalli Çocuk Oyunları*. Şanlıurfa: Kaliru.
- Elçe, D. (2022). *Tarihi ve Kültürel Bağlamıyla Silopi Bölgesi Halk İnanışları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şırnak.
- Eliade, M. (1992). *Kutsal ve Dindışı*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). Ankara: Gece.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. İsmet Birkan (Çev.). Ankara: İmge.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş I*. Lale Arslan (Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. Mustafa Ünal (Çev.). Konya: Serhat.

- Engin, A. (2019). *Ordu Yöresine Ait Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat.
- Eprem, M. (2019). *Bingöl Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh.
- Erdem, S. (1991). Ayak Taşı. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (193-194). Cilt 4. İstanbul: TDV.
- Erol, C. (2021). *Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Bağlamında Alevi Kadının Yeri ve Ritüelleri: Malatya Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Ersoy, C. (2021). *Konar-Göçer Folkloru: Mersin'de Yaşayan Tırtar Yörükleri Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri I*. Mehmet H. Doğan (Çev.). İstanbul: Payel.
- Gaspak, A. (2017). *Malatya Yöresi Alevilerinin Dini İnanç ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma (Arguvan Örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Gennep, A. V. (2022). *Geçiş Ritleri (Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler)*. Oylum Bülbül Beşler (Çev.). İstanbul: Nora.
- Gevrekzâde Hasan Efendi (2019). *Neticetü'l-Fikriyye: Çocuk Sağlığı ve Gelişimi*. Şaziye Dinçer Bahadır (Haz.). Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Gökçe Şentürk, M. (2019). *İslahiye'de (Gaziantep) Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Gönenç, A. (2011). *Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Güçlü Nergiz, H., Toker, F. ve Akoğlan Kozak, M. (2023). Kültürel Mirasın Uzamsal Boyutunda Göbelitepe'nin Ruhu. *Turizm Akademi Dergisi*, 10 (2), 179-195.
- Gül, S., Kıvrak, B. ve Şaffak, N. (2015). Ekmeğini Taştan Çıkaranların Zanaatı: Köşüre Üretimi. *Studies of The Ottoman Domain*, 5 (2), 29-45.
- Günaydın, A. (2019). *Zonguldak Yöresi Türbe, Yatır ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanış ve Uygulamalar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak.
- Güngör, H. ve Köylü, B. (2014). *Türk Halk İnanışları Ders Notları*. Kayseri: Tezmer.
- Gürgentepe, C. (2019). *Ordu İli Kumru İlçesi Monografisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu.
- Güzel, C. (2016). İyi Talihin Nesne ile Aktarımı Üzerine Tespitler ve Tahliller. IV. *Kazan Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu (29 Eylül-1 Ekim 2016, Ankara) Bildiriler* içinde (227-230). Özkul Çobanoğlu, vd. (Ed.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

- Güzel, E. ve Demirkol, K. (2023). Ahmed Bin Hüseyin: Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı'nda Bir Taş Ustası. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (78), 311-325.
- Güzey, G. Z. (2020). *İzmir'deki Kutsal Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- İnan, A. (2017). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İpek, B. (2013). Elazığ Türkü ve Manilerinde Geçen Bazı Eski Kelimeler. *Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu (Elazığ, 23-25 Mayıs 2013) Bildiriler Kitabı* içinde (135-154). Enver Çakar (Ed.). Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- İplikçi, E. ve Bakır, G. (2018). Klazomenai Zeytinyağı İşçiliği. *Zeytinin Akdeniz'deki Yolculuğu (İzmir, 11 Nisan 2015) Konferans Bildirileri* içinde (13-38). Ayşegül Sabuktay (Haz.). İzmir: İzmir Akdeniz Akademisi.
- İskender, S. (2019). Pileki, Taş Sacı Yapımı Üzerine: Bodamlı (Güneysu) Köyü. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, (27), 165-184.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. İstanbul: Metis.
- Kabak, T. (2015). *Rize İli Halkbilim Monografisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berki.
- Kaplan, H. (2021). *Bolu ve Düzce Halk Kültüründe Türbeler ve Ziyaret Yerleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kara, A. (2019). *Iğdır Caferileri Halk Bilimi Araştırması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- Karahan, K. (2019). *Kargın Beldesi Monografisi (Erzincan-Tercan)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karakaş, R. (2012). Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular. *Journal of Turkish Studies*, 7 (4), 2149-2161.
- Karakaş, R. (2014). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*. Ankara: Maya Akademi.
- Karakoç, A. (2010). *Şanlıurfa Adak ve Ziyaret Yerleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Karakoç, A. (2024). *Gaziantep Kent Merkezli Kadın Folkloru Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Kars, S. (2024). *Yüz Yüze 100 Çocuk Oyunu*. Sibel Kars (Ed.). Ankara: MEB Yayınları.
- Kartal, A. (2017). *Konya Halk Kültüründe Türbeler Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- Kasapoğlu, E. (2020). *Antalya İli Alanya, Gazipaşa, Gündoğmuş ve Aksekili İlçelerindeki Sağaltma Ocakları ve Uygulamaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Kâşgarlı Mahmud (2006). *Divanü Lûgat 'it-Türk*. Cilt 5. Besim Atalay (Çev.). Ankara: TDK.
- Kavruk, H. ve Solmaz, F. (2020). Malatya ve Çevresinde Taşlarla İlgili İnanışlar ve Misafir Taşı Geleneği. *Arka Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 8 (20), 65-81.
- Kayabaşı, O. A., vd. (2021). *Türk Dünyasından Çocuk Oyunları*. Ankara: Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi.
- Kazan, Ş. ve Kazan Kırçık, Ş. (2006). *Dünden Bugüne Burdur'da Oynanan Çocuk ve Genç Oyunları*. Burdur: Burdur Valiliği.
- Kılınç, A. C. (2021). *Kilis-Musabeyli Folkloru ve Halk Edebiyatı (Derleme-İnceleme-Tasnif)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Kıyak, A. (2005). *Baskil ve Çevresinde Yaygın Halk İnanışları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Kıyak, A. (2010). *Elazığ Yöresinde Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Koç, A. (2022). Kutsal Mekânlarda Delikli Taştan Geçme Ritüeline Arketipsel Bir Yaklaşım. *Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, (1), 87-110.
- Kolcu, B. (2007). *Çankırı Türbeleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Korkmaz, İ. (2022). *Gaziantep Alevi Kültürü ve İmam Musa Kazım Ocağı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.
- Kökçü, A. (2024). *Tekirdağ İli Saray İlçesi Geçiş Dönemleri ve Halk Bilgisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Köse, F. (2019). *Nevşehir-Hacıbektaş İlçesi Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Eski Türk İnançlarının İzleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.
- Köse, O. (2022). Tunceli'nin Taştaki Tarihi: Koy-Koyun-At Biçimli Mezar Taşı ve Balbal Geleneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 15 (84), 24-36.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Kurt, B. (2012). *Malatya İli Doğanşehir İlçesi Halk Kültürü Araştırması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Küçük Tursun, F. (2022). *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Küçük, A. (2011). *Giresun Çepni Folkloru*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.

- Küçük, Z. G. (2016). *Ziyaret Fenomeni Açısından Hatay ve Çevresi Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Küçükaslan, Ö. ve Uçar, M. (2016). Diyarbakır Folklorunda Hayvanlar Üzerine Bir Araştırma. *Eurasian Journal of Veterinary Sciences*, 32 (4), 220-228.
- Malinowski, B. (1990). *Büyü, Bilim ve Din*. Saadet Özkal (Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. Saadet Özkal (Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Mazıcı, B. (2012). *Safranbolu ilçesi Halk Edebiyatı ve Halkbilimi Ürünleri Üzerinde Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Melikoğlu, A. (2018). *Giresun İli Halkbilim Monografisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Meriç, C. (2019). *Bayramiç Folkloru*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Metin Basat, E. (2013). Ritüellerin Güçlü Sembolleri: Geçiş Töreni Yemekleri. *Aynı Tadı Paylaşmak: Türkiye-Romanya Geleneksel Ortak Mutfağı Çalıştay Bildirileri* içinde (91-97). Evrim Ölçer Özünel ve Nadia Tunsu (Ed.). Ankara: Grafiker.
- Mutluer, Z. (2024). *Kocaeli’de Evlenme Gelenekleri (Derince-İzmit-Gölcük-Karamürsel Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Oğuz, Ö. vd. (2007). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker.
- Oğuz, Ö. ve Aral, A. E. (2019). Taşın Kültürdeki Yansımalarına Halk Biliminden Bakmak. *Mavi Gezegen*, (26), 36-39.
- Oğuz, Ö. ve Beden, D. (2006). *2005 Yılında Çorum’da Yaşayan Geleneksel Çocuk Oyunları*. Ankara: Hitit Üniversitesi.
- Oğuz, Ö. ve Ersoy, P. (2007). *Türkiye’de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Çocuk Oyunları*. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Oğuz, Ö., vd. (2020). *Anadolu Çocuk Oyunları*. Uğur Kılıç ve Nilay Türk (Ed.). Ankara: MEB.
- Öden, U. M. (2013). *Kırklareli İli ve Çevresindeki İnanç Merkezleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Öğreten, A. (2000). Türk Kültüründe Yada Taşı ve Osmanlı-Rus Savaşlarında Kullanılması. *Belleten*, 64(241), 863-900.
- Örnek, S. V. (1962). İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi*, 20 (3-4), 255-261.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Örnek, S. V. (1973). *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Öz, M. (1994). Ehl-i Beyt. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (498-501). Cilt 10. İstanbul: TDV.

- Özdemir, B. (2022). *Adana İli Pozantı İlçesi Çocuk Folkloru Ürünleri Üzerine Derleme ve İncelemeler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Özdemir, N. (2006). *Türk Çocuk Oyunları*. Ankara: Akçağ.
- Özdemir, V. (2019). Aceleci Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar. *İslam ve Yorum III* içinde (291-307). Fikret Karaman (Haz.). Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Özgen, M. (2016a). *Tokat Zile Acısı Köyü Monografisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özgen, M. (2020). Bel Ağrılı Hastalarımızın Değerlendirilmesi. *Osmangazi Tıp Dergisi*, 42 (6), 659-664.
- Özgen, Ö. (2016b). Kültürel Miras Kapsamında Türk Hamamı Üzerine Bir İnceleme. *İletişim, Kuram ve Araştırma Dergisi*, (42), 111-138.
- Özgen, Z. N. (2007). *Adana (Merkez) Halk Hekimliği Araştırması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Özkan, M. E. (2019). *Anamas Yöresi Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Özkan, T. (2012). *Geleneksel Tıptan Modern Tıbbı Ocaklık Kurumu: Ankara İli Çubuk İlçesi Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Öztapan, C. (2023). *Aksaray İli Ortaköy İlçesi Kümbet Köyü Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Öztürk, K. (2023). Nimri Kullukları. *Toplumsal Tarih*, (354), 76-80.
- Pospelov, G. N. (1984). *Edebiyat Bilimi I*. Yılmaz Onay (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Saltaş Korkmaz, E. (2024). *Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi Halk İnanışları (Kars, Ardahan, Artvin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ardahan.
- Santur, A. (2018). Anadolu Halk Hekimliğinde Geleneksel Olarak Adlandırılan Bazı Hastalıklarla, Tedavileri Arasında Kurulan Sempatik İlişki. 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi (Ordu, 20-23 Kasım 2017) Bildirileri* içinde (301-317). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Sarıaydın, N. (2021). *Elazığ İli Baskil İlçesi Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.
- Semerci, A. E. (2024). *Balıkesir'de Hıdırellez'e Bağlı İnanış ve Uygulamalar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Sinoğlu, S. (2017). *Rize İlinde Geleneksel Halk Hekimliği Uygulamaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.
- Şahanoğlu, B. (2024). *Emirdağ Folkloru*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.

- Şarman, A. S. (2015). *Seferihisar Geleneksel Çocuk Oyunları ve Oyuncakları Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Şenesen, İ. (2015). *Adana Halk İnançlarında Eski Türk İnanışlarının İzleri Karşılaştırma-İnceleme*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Şevli, D. (2023). *Uygulamalı Halk Bilimi Bağlamında Van ve Çevresinde Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Şimşek, A. (2013). *Manavgat Yöresi Halk İnanışları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Şimşek, A. (2019). *İskilip Monografisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Şişman, B. (2001). Anadolu'da Yaşayan Halk İnançlarının Menşei Üzerine Bir Araştırma. *Millî Folklor Dergisi*, (46), 104-108.
- Tangülü, K. ve Yıldız, N. (2021). Harput Cimşit Bey Hamamı'nın Yeniden İşlevlendirme Ölçütleri Bağlamında Değerlendirilmesi. *International Journal of Innovative Engineering Applications*, 5 (2), 195-204.
- Tanyu, H. (2007). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Elips.
- Tarhan, A. (2024). *Türk Halk İnanışları Bağlamında Ankara Kahramankazan Geçiş Dönemi Adet ve Uygulamaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Amasya.
- Taştan, B. (2019). *Amasya İli Göynücek İlçesi Türk Halk İnanış ve Uygulamaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Tek, R. ve Sarıaydın, N. (2021). Halk Hekimliğinde Taş ve Ağaç Kültü. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, (16), 252-264.
- Tekel, F. (2020). Halk Hekimliğinde Sağaltıcılar. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum, Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (27), 819-840.
- Tekel, F. (2021). *Kırıkkale Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Türbeler*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- Temizsoylu, A. (2012). *Ankara'da Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Topal, A. (2020). *Afyonkarahisar İline Bağlı Sultandağı İlçesi Monografisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.
- Toraman, A. (2022). Türk Mitolojisinde Ateş Kültü ve Amasya'daki İzleri. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (Amasya Özel Sayısı), 11-26.
- Torun, C. (2002). *Halk Hekimliği ve Çankırı'daki Halk Hekimliği ile İlgili İnanış ve Uygulamalar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tozlu, S. (2017). *Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Artvin.

- Tuğluk, M. E. (2022). Doğu Anadolu Bölgesi İlleri Ağızlarında Yer Alan Tarım ve Hayvancılıkla İlgili Araç Gereç Adları Üzerine Tematik Bir Sınıflandırma. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (24), 65-95.
- Tuğra, A. (2019). *Mudurnu (Bolu) Yöresi Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Türkan, H. K. (2015). *Hatay Yöresi Arap Alevileri Folkloru*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Uçak, S. (2007). *Ergani'de Eski Türk İnançlarının İzleri ve Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Uludağ, S. (1989). Âl-i Abâ. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (306-307). Cilt 2. İstanbul: TDV.
- Uyar, A. (2013). *Halk Hekimliği Kapsamında Yozgat Ocakları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yozgat.
- Uzun, S. K. (2025). *Halk Kültüründe Örnek Bir Entegrasyon: Mohti Lazlar Üzerine Derleme İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Üçer, M. (2017). Sivas'ta Dile Gelen Taşlar. *Kültürümüzde Taş* içinde (90-123). Emine Gürsoy Naskali ve Murat Koçak (Haz.). İstanbul: Dergâh.
- Ülger, Z. (2012). *Aydın (Merkez) ve Çevresinde Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.
- Ünal, A. (2006). *Allah Kelâmı Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Mealî*. İstanbul: Defne.
- Ünal, Ö. (2019). *Hatay'ın Dört Yol İlçesinde Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ünal, Ö. (2021). *Alanya'da Halk Hekimliği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- Üstünoğlu, K. (2010). Giresun'da Yaşatılan Sacayağından Geçme Geleneğinde Sacayağı ve Üç ne Anlatıyor? *Bilig*, (52), 181-194.
- Venceli, A. (2023). *Seferihisar Beyler Köyü Hayır Geleneği Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir Demokrasi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Yalçın, H. (2022). Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22 (Özel Sayı 2), 213-232.
- Yaman, D. (2023). *Balıkesir ve Çevresinde Ziyaret Yerleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Yaşar, H. (2008). *Balıkesir ve Yöresinde Çocuk Folkloru Ürünleri Üzerine Derlemeler ve İncelemeler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Yergin, A. (2021). *Van'da Doğum Gelenekleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

- Yeşil, Y. (2012). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri ve Bu Ritüellerde İcra Edilen Türler*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yıldırım, E. (2022). *Türk Kültüründe Renkler*. İstanbul: Ötüken.
- Yıldız, A. (2023). *Gaziantep Düğünleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Yılmaz, B. (2019). *Trabzon İli Geleneksel Halk Bilgisi ve Etnografyası*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Yılmaz, Ç. (2020). *Nevşehir'de Geçiş Dönemlerinin Halkbilimsel Yönden İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Yılmaz, M. (2023). Mucur'da Nazar İnanışı Etrafında Teşekkül Etmiş Pratikler. *Turkish Studies Language and Literature*, 18 (3), 2143-2162.
- Yılmaz, S. ve Korkmaz, Z. (2024). *Geleneksel Tedavi ve Halk Hekimliği Uygulamalarının Toplumsal Yansımaları (Karabük Örneği)*. Karabük: Karabük Üniversitesi.
- Yiğit, A. (2009). *Türk Kültüründe Asker Ocağı Etrafında Oluşan Halk Bilimi ve Halk Edebiyatı Ürünleri Üzerinde Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Yolcu, F. (2008). *Adana İli Ceyhan İlçesi Halk Kültürü Araştırması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Yolcu, M. A. (2021). Halk Hekimliği, Etnografya ve Çocuk. *O Piti Piti Karemela Sepeti Çocuk Folkloru Kitabı* içinde (227-241). Nursel Uyaniker, Berna Ayaz (Ed.). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Yücekal Arpacı, G. (2016). *Edremit Hacıaslanlar Köyü Monografisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Zeinelov, A. (2018). *Hacıbektaş İlçesindeki Alevilerin İnanç Esasları ve Dini Uygulamalar*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Zorluer, S. (2018). *Çayıralan (Yozgat) Yöresinde Halk Hekimliği ve Halk İnançları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

DİZİN

- Abbasdede, 235
Abdullah Yeşil Dede Türbesi, 68, 177
Abdulvehhab Gazi Türbesi, 9
Abdurrahman Gazi Baba Türbesi, 14
Abdülkadir Türbesi, 99
Acısu Köyü, 198
Adaklı, 39
Adana, 17, 23, 24, 29, 33, 35, 36, 45, 54, 58, 61, 95, 99, 103, 107, 112, 113, 137, 163, 165, 170, 182, 188, 203, 210, 212, 214, 264
Adıyaman, 11, 14, 95, 123, 128, 148, 154, 209
Afşin, 217
Afyonkarahisar, 14, 22, 34, 63, 88, 92, 127, 141, 161, 168, 195, 211, 218, 241
Ağat Taşı, 16
Ağaç Kültü, 18, 20, 105, 142
Ağaç Taşlama, 18, 20
Ağbaba, 235
Ağbaba Dağı, 235
Ağırnas, 249
Ağrı, 240
Ahi Evran Külliyesi, 237
Ahlat Mezar Taşları, 236
Ahmet Turan Gazi, 30
Ak Türbe, 65
Akçaabat, 197, 209
Akdemir Köyü, 80
Akhisar, 241
Akıncı Türbesi, 47, 172
Akik Taşı, 38, 62, 64, 83, 113, 117, 171, 176, 229
Akkise Köyü, 105
Aksaray, 12, 13, 37, 70, 122, 123, 155, 160, 163
Akseki, 105
Aksu Deresi, 52
Akşehir, 241
Aktaş Köyü, 101
Alaca Hüseyin Gazi Türbesi, 230
Alanya, 15, 25, 105, 179
Alaza Taşı, 119
Alazlama Ocağı, 114
Alevi, 11, 25, 65, 71
Âl-İ Abâ, 71
Ali Baba Türbesi, 69, 166
Ali Canbaz Taşa Basmaz, 187
Alibey Köyü, 87
Altay, 48, 49
Altı Ev, 188
Altı Taş, 188
Altunuşağı Köyü, 8, 159
Amasya, 11, 42, 44, 172
Ambar, 188, 189
Andık Dede Türbesi, 99
Anemi, 118
Ankara, 94, 95, 112, 113, 116, 117, 128, 141, 142, 155, 188, 196, 207, 241, 256
Antakya, 81, 201, 238
Antalya, 18, 46, 53, 102, 105, 121, 122, 123, 140, 142, 147, 148, 153, 232, 241
Arap Baba Türbesi, 7, 159
Arap Dede Yatırı, 72, 73
Ardahan, 14, 18, 37, 47, 50, 51, 56, 57, 59, 173, 175, 183, 185, 244
Ardanuç, 47
Arguvan, 35, 49
Armutlu Köyü, 62, 185
Armutova Mahallesi, 11
Arnold Van Gennep, İx
Arnold Van Gennep, 26, 180
Artvin, 17, 22, 23, 27, 36, 45, 47, 50, 51, 56, 57, 59, 93, 94, 95, 125, 126, 130, 137, 138, 151, 160, 161, 164, 165, 168, 169, 170, 175, 182, 185, 193, 264
At Kaya, 71, 178
Atalar Kültü, 2, 5, 14, 26, 41, 43, 47, 57, 168, 174, 179
Atalar Kültü, 172
Ateş Taşlama, 87
Ateşimi Aldım, 189
Atmacı Kayrak, 190
Axis Mundi, 21, 67, 177
Ay, 97, 98
Ayak Taşı, 216, 222
Ayasofya Camii, 252
Aydaş Aşı Pişirme, 102, 106
Aydaş Kayası, 99, 100
Aydın, 18, 26, 63, 102, 110, 137, 143, 156, 176, 181
Ayine-i Devran, 190

Ayşe-Fatma Taşı, 232
Azhar Dede Türbesi, 46
Bağlıca, 168
Bağlıca Köyü, 14
Balbal, 220, 231, 232
Balıkesir, 8, 19, 34, 37, 43, 46, 48, 49, 53,
54, 66, 69, 72, 73, 74, 75, 84, 164, 166,
173, 178, 183, 207
Balım Sultan, 229
Bartın, 240
Baskil, 44, 50, 74, 164, 178
Başkavak (Ahmedi) Köyü, 14
Başpınar, 42
Başpınar Köyü, 42, 172
Başyayla Kasabası, 39
Batman, 240
Bayburt, 240
Bayramıç, 26, 102, 180
Bebek Kayası, 12, 13
Bebek Köyü, 12, 13
Bektaş Efendi Türbesi, 71, 178
Bektaşi, 11, 71, 227, 229
Belalan Mahallesi, 132
Beleyem Beleyem, 191
Bengü Taş, 226
Bereket Taşı, 59, 175, 231, 232, 240
Bereketli Taş, 238
Beş Çukur, 191
Beşik Baba Türbesi, 6, 158
Beştaş, 191, 192, 207
Beştaşlar, 71, 72, 120
Beyaz Taş, 27, 39, 93, 131, 161
Beylerbeyi Camii, 241
Beyzade Ali Rıza Efendi, 75, 82, 178
Biccil, 191
Bilecik, 87, 137
Bileği Taşı, 240
Bileme Taşı, 241
Bilirubin, 135
Binek Taşı, 241
Bingöl, 39, 40, 62, 93, 94, 95, 114, 115,
124, 140, 165
Birecik, 42, 172
Bitlis, 240
Boğmaca Taşı, 127, 128, 130
Bolu, 68, 101
Boyabat, 99, 100
Bozkır, 43, 44, 172
Burdur, 25, 34, 45, 54, 173, 201, 202, 205,
214

Burhan Dede Türbesi, 111
Burmağan Köyü, 102
Bursa, 240
Cehennem Taşı, 147, 148
Cerrah Baba Türbesi, 129
Cık Cık, 191
Cınık, 191
Cız Oyunu, 210
Cızır Bızır, 193
Cöge, 202
Cur, 201
Cüce, 193
Cücük, 193
Cülûs Yolu, 241
Cüz, 194
Çadırıma Çardak, 194
Çakıl Taşı, 28, 46, 76, 104, 105, 171, 194,
204, 207, 215, 217
Çakmak Taşı, 63, 90, 95, 108, 109, 136,
138, 147, 149, 176, 231, 233, 240
Çanakkale, 25, 26, 40, 102, 156, 180
Çandır, 18, 56
Çankırı, 67, 68, 81, 82, 117, 177, 242, 256
Çarşıbaşı, 197
Çavuş Baba Türbesi, 64, 176
Çay Taşları, 112, 113
Çeğel, 195
Çelebi Gazi Türbesi, 81
Çıkıdık, 195
Çıldır, 14, 51, 173
Çingiraklı Kaya, 68
Çingola, 196
Çivitçioğlu Medresesi, 242
Çizgi, 195, 216
Çizgicik, 216
Çoban Oyuncağı, 235
Çorum, 81, 85, 108, 116, 117, 127, 143,
194, 212, 214, 230
Çöpür Taşı, 254, 255
Çörtten Taşı, 255
Çöteli Köyü, 9
Çudi, 198
Çukurova, 24, 25, 28, 34, 40, 59, 175, 189,
207, 208
Çukurova Yörükleri, 171
Dalak Kesme Ocağı, 111
Dalardıç, 235
Dalya, 196
Dalye, 196
Dama, 198

Davut Dede Türbesi, 7, 159
 Dede Korkut, 21
 Dede Taşı Yatırı, 73
 Dedeli Köyü, 223
 Dedemli Kasabası, 42
 Dediği Sultan Türbesi, 14, 168
 Değerli Taş, 20, 22, 145
 Değirmen Taşı, 19, 27, 169, 181, 184, 248
 Değirmenyolu Köyü, 66, 176
 Delikli Taş, Vii, 6, 8, 9, 17, 25, 28, 29, 32, 49, 60, 61, 62, 64, 75, 76, 99, 100, 101, 102, 106, 127, 128, 129, 130, 139, 159, 162, 179, 220, 231, 233, 234, 240, 244, 260, 261, 263
 Demirkuyu Köyü, 132
 Denizli, 240
 Dere Köyü, 31
 Derviş Ali Türbesi, 80
 Deve Dede Yatırı, 8
 Dibek Taşı, 249, 251
 Dikili Taş, 50, 198, 226
 Dikili Taş Oyunu, 50
 Dilek Taşı, 14, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 168, 176, 177, 178, 231, 234, 235, 240
 Dinar, 63, 88, 92, 141
 Dinlenme Taşı, 242
 Divanu Lügati't-Türk, 44, 238
 Divriği, 255
 Divriği Kalesi, 243
 Diyarbakır, 11, 56, 81, 88, 131, 132, 139, 149, 150, 241
 Doğanşehir, 20
 Dokurcum, 199
 Dokuz Kayrak, 196
 Dokuz Taş, 196, 199, 200
 Domine, 196
 Domuzcuk, 200
 Dorak, 249
 Dorak Taşı, 249
 Dört Taş, 200
 Dört Yol, 46, 84, 122
 Döş, 201
 Duduhal, 198, 199
 Dursunbey, 66, 69, 166
 Duvar Taşı, 84
 Duz, 201
 Düven Taşı, 135, 138
 Düzce, 74, 178
 Düzgün Baba Türbesi, 57, 174
 Düzgün Baba Ziyareti, 70
 Düzgün Kayası, 70, 71
 Düzoba Yaylası, 13, 168
 Ebu Hureyre, 56
 Eço Meço, 202
 Edirne, 87, 241, 245
 Edward B. Tylor, 157
 Eğirdir, 28, 162
 Eğlence Köyü, 133
 Ehl-İ Beyt, 71, 72, 230
 Ekmek Taşı, 250
 Elazığ, 6, 8, 9, 12, 44, 50, 64, 65, 66, 74, 75, 80, 81, 82, 110, 158, 159, 164, 176, 178, 201, 235, 249, 257, 264
 Eliade, 5, 8, 16, 17, 49
 Elmalı, 76, 167
 Eltaşı, 191
 Emine Gürsoy Naskali, İx
 Emmen, 202
 Emrem Sultan Köyü, 128
 Emzikli Kaya, 31, 33
 Erbildi (Haselli) Köyü, 12
 Ereğli, 9
 Ergani, 139
 Erizipel, 151, 239
 Ermenek, 39
 Erzurum, 16, 18, 25, 89, 90, 99, 118, 120, 121, 133, 138, 197, 208, 241, 242
 Eshab-I Kehf, 14
 Esir Oyunu, 202
 Eskişehir, 33, 163, 209, 241
 Eşik Taşı, 243
 Eşim Eşim, 203
 Evcik, 188
 Evliya Kültü, 46, 58, 164, 175, 179
 Eymir Köyü, 9
 Eyüpsultan, 241
 Eyyüb Nebi Köyü, 81
 Eyyüb Nebi Türbesi, 68
 Eyyüb Peygamber Türbesi, 81
 Ezan Taşı, 256
 Ezan-I Ferah, 21
 Fakırcık Ziyareti, 35
 Fatih Ahmed Baba Türbesi, 64, 176
 Fethiye, 101
 Fırat Nehri, 235
 Fotuk, 188
 Gahlık, 243
 Gargatuzu, 150
 Gavur Kalesi, 196

Gaziantep, 16, 24, 27, 29, 31, 32, 33, 35,
61, 62, 64, 83, 87, 89, 90, 91, 111, 119,
127, 128, 138, 139, 149, 161, 165, 175,
176, 182, 196, 216, 231, 264
Gelincik Köyü, 100, 101
Gelincik Ocağı, 116, 117
Gelincik Taşları, 116
Gevrekzâde Hasan Efendi, 22, 170
Gıdala, 203
Gırkuvi Türbesi, 132
Giresun, 18, 28, 47, 52, 53, 143, 162, 188,
195, 213
Giresun Adası, 52, 53
Göbek Taşı, 16, 160, 256, 257
Göbeklitepe, 1
Gök Tanrı, VII, 2, 5, 259
Göktaş, 88, 107, 148, 150
Göktürk, 226, 231
Gölveren Köyü, 144
Göynücek, 11
Göz Taşı, 110, 123, 138, 146, 147, 148
Güç Taşı, 13, 168
Gülle, 206
Gülnar, 43
Gümüşhane, 240
Güneydoğu Anadolu, 98
Güneysınır, 65
Güpgüpoğlu Konağı, 255
Gürge Köyü, 12
Hac, 122, 123, 137, 155
Hacerü'l Ukab, 22, 170
Hacer-Ül Esved Taşı, 131
Hacı Bektaş Veli, 58, 75, 175
Hacıaliler Köyü, 74, 178
Hacıarslanlar Köyü, 43
Hacıbektaş, 10, 58, 66, 67, 69, 70, 71, 72,
75, 76, 120, 132, 166, 174, 177, 228
Hacıbektaş Külliyesi, 58, 66, 69, 72, 120,
166, 174, 177, 227
Hadim, 142
Hakeke, 216
Hakkâri, 21
Hakkı Acun, IX
Halfeti, 128
Halilçavuş Köyü, 18, 120, 121
Hamal Taşı, 242
Hamidiye Köyü, 16
Hamza Taşı, 52, 53
Harput, 6, 75, 82, 158, 178, 249
Hasan Dede Yatırı, 75

Haşhaş Taşı, 34
Hatay, 38, 46, 55, 61, 66, 81, 82, 84, 104,
107, 122, 123, 129, 140, 143, 146, 171,
174, 175, 176, 201, 238, 264
Hayır Ehli Türbesi, 86
Hemoroit, 106
Hıdırellez, 7, 31, 53, 54, 55, 66, 87, 88,
158, 173, 174
Hıdırlık Dedesi, 66
Hıdırlık Tepesi, 66, 69, 166
Hızır, 53, 54, 58, 72, 80, 81, 173, 174, 175,
238
Hızır Baba Nişangâhı, 80
Hızır Taşı, 72
Hicaz, 83
Hikmet Tanyu, IX
Hivlotik, 204
Hodak Taşı, 244
Hollik, 203
Holluk, 205
Hoppa, 191
Horhop, 205
Hun, 231
Huto Taşı, 45, 59, 125, 126, 151, 164, 175
Hürüler Tepesi, 6, 158
Hz. Ali, 101
Hz. Ayşe, 56
Hz. Eyyüb, 81
Hz. Hızır Türbesi, 238
Hz. Muhammed, 47, 71, 72
Hz. Ökkeş Türbesi, 231
Hz. Peygamber, 56
I. Sultan Mahmut, 257
İğdır, 37, 38, 41, 184, 207, 215
İlgın, 14, 168
Isıtılmış Taş, 18, 91, 108
Isparta, 28, 56, 84, 95, 99, 100, 101, 104,
127, 145, 162, 212, 213
IV. Murat, 229
İkizbağlar Köyü, 86
İlyas, 53
İmam Hüseyin, 228
İmam-I Begavî Türbesi, 92
İsa Köyü, 128
İsaköy, 49
İskilip, 241
İslâhiye, 127, 128, 139
İslamî, 2, 5, 12, 18, 25, 26, 36, 38, 39, 40,
42, 44, 45, 46, 48, 51, 66, 97, 103, 105,
106, 114, 115, 116, 117, 125, 128, 129,

130, 131, 133, 145, 154, 156, 164, 168,
171, 176, 179, 180, 184
İslamiyet, Vii, 2, 5, 53, 154, 238, 259, 260,
261
İsmail Fakirullah, 86
İstanbul, 190, 224, 225, 226, 229, 241,
253, 257
İstanbul Arkeoloji Müzesi, 257
İzmir, 7, 11, 31, 33, 37, 43, 54, 69, 158,
159, 163, 166, 172, 173, 183, 190, 235
James Frazer, 157
James G. Frazer, X
Jung, 20
Kâbe, 68, 152
Kadınlar Taşı, 11
Kadirli, 59, 75, 100, 175
Kahramanmaraş, 34, 217, 234
Kahta, 209
Kale, 198, 201
Kale Camii, 225
Kale Köyü, 9
Kale Taşları, 198
Kalfat Kasabası Camii, 256
Kaluç, 202
Kan Mezarı, 40
Kan Taşı, 23, 118, 170
Kandaşı, 122
Kandil Baba Türbesi, 85
Kanlı Kale, 198
Kapı Taşı, 244
Kapı Taşlama, 24, 29
Kara Kız Kayası, 11
Kara Mağara, 8, 159
Kara Mihenk Taşı, 32
Kara Ziyareti, 82
Karabeyler Mahallesi, 48, 164
Karaburun, 33, 163, 235
Karabük, 19, 56, 114, 115, 169
Karadeniz, 36, 38, 182, 250
Karadonlu Canbaba Türbesi, 67, 177
Karahüyük Köyü, 35
Karamehmet Yaylası, 30
Karaosmanoğlu Camii, 242
Karataş, 10, 11, 12, 81, 83
Kardeşkanı, 121
Karesi, 46, 72, 73, 74, 164, 178
Karkamış, 31
Kars, 18, 31, 68, 162, 193, 197, 199, 200,
211, 214
Kartal Taşı, 22, 170

Kastamonu, 56, 59, 165
Kavaklı Köyü, 82
Kaydırak, 209
Kayışlar Köyü, 68
Kayrak, 205, 206
Kayrak Taşı, 91, 190
Kayseri, 249, 255
Kazan Eski Camii, 256
Keban, 235
Kel Dağı, 14
Kemalpaşa, 7, 159
Kerbela, 228, 230
Kerbela Taşı, 228
Kesentaş Köyü, 81
Kespik Taşı, 87
Kevir Ziyareti, 11
Kıç Kıç, 202
Kıncıl, 211
Kındım, 199
Kırgız, 231
Kırıkhan, 82
Kırıkkale, 67, 91, 177
Kırkağaç, 242
Kırlama, 15, 24, 25, 104, 137
Kırklareli, 64, 176
Kırkların Karışması, 26, 180
Kırmızı Taş, 81
Kırşehir, 35, 38, 45, 61, 171, 237
Kıyık Ocağı, 101
Kız Doğurtma Oyunu, 211
Kız Mezarı, 32
Kız Taşı, 17, 168, 169
Kızamık Taşı, 119
Kızgın Taş, 95, 144, 206
Kızılcahamam, 256
Kilis, 124, 143, 145, 193, 194
Kireç Taşı, 149, 255
Kiremit, 93, 107, 190
Kiremit Taşı, 82, 89, 197
Koca Seyyid Ahmed Türbesi, 65
Koç Baba, 65
Kol Taşı, 206
Koltukaltı, 206
Konak, 31, 69
Konak Taşı, 241
Konmaca, 207
Konya, 9, 14, 39, 40, 42, 43, 44, 62, 65,
66, 83, 87, 91, 92, 105, 107, 111, 112,
113, 121, 122, 123, 134, 139, 142, 143,
150, 168, 172, 185, 222, 264

Koyuncu Köyü, 10, 11
Koz, 208
Koza, 202, 203
Koza Kırık, 203
Köl Tigin, 227
Kös, 207
Kösdüre, 240
Kösere, 240
Kösre, 240
Köstere Taşı, 240
Kösüre, 207, 240
Kösüre Taşı, 208
Köşe Taşı, 43, 172, 242
Kucaklama Taşı, 67, 177
Kukali, 208
Kulak Taşı, 93
Kule, 196, 197, 198
Kulluk, 231, 235
Kulunç Kaya, 132
Kumbağ, 87
Kumru, 30
Kurtalan, 60
Kutsal Kaya, 6, 9, 11, 12, 13, 19, 48, 51, 130
Kutsal Taş, 9, 12, 48, 79, 115, 121, 145, 235
Kuvars Taşı, 63, 176
Kuyu, 188
Kuyu Bileziği, 257
Kuyu Çeğeli, 188
Kuyu Taşı, 257
Kuyucuk, 188
Kütahya, 45, 109, 110, 135, 136, 153, 154
Lap, 211, 216
Lapaza, 204
Lebbiyh, 202
Lenduha Sultan, 108
Leplik, 216
Leppik, 208
Lepük, 216
Liman Baba Türbesi, 65, 176
Loğ Taşı, 244, 245
Lortik, 209
Lot Oyunu, 209
Lüç, 188
Maçka, 215
Malatya, 9, 10, 11, 12, 18, 20, 24, 35, 49, 128, 191, 205, 206, 208, 213, 215, 216, 223, 232, 264
Malatya Toptaş Camii, 224
Malmuç Kalkuç, 202
Mamış, 196
Manavgat, 46, 53
Mangala, 188
Manisa, 15, 21, 160, 241, 242
Mardin, 14, 15, 38, 45, 171, 241, 253
Mayıs Yedisi, 52, 53, 55
Medika, 215
Medine, 116
Mekke, 76, 114, 116, 152, 153, 154, 156
Mekke Taşı, 152, 239
Melikgazi Türbesi, 7, 159
Memiş Dayı Türbesi, 105
Mersin, 6, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 32, 34, 37, 41, 43, 60, 61, 87, 89, 91, 94, 95, 96, 101, 104, 108, 111, 134, 136, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 158, 161, 162, 170, 183, 264
Meteris Mezarlığı, 75, 82, 178
Meydan Taşı, 226, 227, 228
Mezar Taşı, VII, 14, 15, 41, 65, 74, 75, 82, 83, 140, 160, 168, 176, 178, 226, 231, 236, 237, 240, 260
Mihsenk Taşı, 245
Mil Taşı, 245
Mimar Sinan Mahallesi, 81
Mincik, 198
Mircea Eliade, İx
Misafir Taşı, 220, 223
Miyadun Köyü, 8, 159
Moga, 209
Molgidi, 210
Moli, 210
Moza, 210
Muğla, 7, 25, 55, 101, 159, 209
Muhammet Ali Türbesi, 7, 159
Murat Koçak, İx
Murgul, 23, 130, 170
Mursaman Türbesi, 139
Musa Hevrani Türbesi, 80
Musalla Taşı, 62, 105, 106, 129, 185, 231, 237
Musular Köyü, 141
Muş, 199, 208, 210
Mühür, 60
Mühür Taşı, 228
Naç, 202
Nalbır Taşı, 211
Naldırnaç, 211
Namaz Taşı, 228

Nazimiye, 72
Netîcetü'l-Fikriyye, 22, 170
Nevruz, 55
Nevşehir, 10, 20, 58, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 120, 121, 132, 166, 169, 174, 177, 178, 228
Niğde, 18
Nimri Köyü, 235
Nişan Taşı, 212, 226, 229
Nizip, 90
Nurdağı, 231
Nurhak, 34
Nurullah Efendi Mezarı, 15, 160
Oboo, 145, 235
Ocak Taşı, 37, 63, 163, 166, 183, 250
Of, 215
Oğlan Taşı, 17, 169
Okkel, 212
Okunmuş Taş, 238
Omuz Taşı, 206
On İki İmam, 230
On İki Taş, 213
Ordu, 13, 30, 31, 33, 45, 47, 132, 162, 168, 172
Orhan Acıpayamlı, 79
Orhun Abideleri, 226
Orta Asya, 5, 44, 70, 76, 78, 145, 226, 235, 236
Ortaköy, 115
Ortanca Köyü, 11
Osmaniye, 18, 36, 59, 75, 100, 175, 182
Osmanlı, 224, 225, 226, 229, 236, 241, 246, 255, 256, 257
Otuz Taş Oyunu, 213
Ovoo, 235
Oyuk Taş, 82, 83, 133, 243
Ökkeşiye Türbesi, 16
Öksürük Kayası, 126, 127, 128
Ölü Taş, 198
Öpme Taş, 214
Örtülü Köyü, 127
Paleolitik Dönem, 1
Papel, 214
Para Taşlama, 214
Parmak Arasında Taş, 215
Paronışı, 113
Parpılama, 79, 135, 136, 137, 145, 149, 150
Pazaryeri, 87, 137
Pehlivan Taşı, 222

Pelten, 202
Pileki Taşı, 250, 251
Pir Ali Efendi Türbesi, 74, 178
Pir Aziz Türbesi, 56, 57
Pişirme Taşı, 250
Ploca, 215
Pokuç, 215
Ponza Taşı, 98, 99, 124, 125, 146, 246, 251
Psoriasis, 138
Rize, 63, 135, 142, 143, 146, 147, 148, 186, 193, 204
Romatizma Ocağı, 133
Sabır Taşı, 68
Saç, 13, 49, 59, 75, 100, 141, 235
Sadaka Taşı, VII, 105, 220, 224, 225
Safranbolu, 19, 31, 33, 45, 48, 169, 184
Sakarya, 241
Sala, 205
Samsun, 189
Sapan Dövüşü, 205
Sapan Harbi, 205
Sapan Taşı Kavgası, 205
Sapankaya, 205
Saratlı, 13, 37, 160, 163
Saray, 40
Saray Köyü Camii, 256
Sarı Taş, 136, 138
Sarıharman Köyü, 128
Sarıkâmiş, 31, 162
Sarıkaya, 30, 33
Sarıklı Taş, 46, 164
Sarılık Taşı, 137, 262
Savur, 38, 45, 171
Say Taşı, 94, 134, 148
Secde Taşı, 228
Sedat Veyis Örnek, X, 157
Seferihisar, 43, 172, 190
Seğ Taşı, 61, 62, 64, 175
Seksek, 216, 217
Selçuklu, 222, 226, 255
Selendi, 15, 21, 160
Seten Taşı, 251, 253
Sey Taşı, 107, 124
Seydişehir Kültür Evi Müzesi, 239
Seydiye Hanım Çeşmesi, 64, 65, 176
Seyyid Bayram Veli Türbesi, 42
Sıcak Taş, 89, 90, 91, 95, 96, 134, 135, 143, 147, 148, 151
Sınır Taşı, 182

Sınır Taşları, 245
Sıta, 216
Sıtma Ocağı, 140
Sıtma Taşı, 139
Siirt, 7, 8, 14, 56, 60, 62, 73, 74, 85, 86,
95, 97, 98, 99, 119, 133, 146, 147, 159,
166, 175, 264
Silifke, 6, 158
Silopi, 50, 129, 141
Sinan Dede Türbesi, 14, 168
Sinop, 99, 100, 241
Sivas, 30, 138, 144, 187, 205, 225, 229,
232, 255
Siverek, 129
Siyah Taş, 35, 131, 182
Soğuk Taş, 135, 146, 147
Sokak Savaşı, 205
Suda, 217
Suda Taş Sektirme, 218
Sultan III. Selim, 229
Sultanahmet Camii, 225
Sultandağı, 22, 34, 161, 211
Sungurlu, 127
Susuz, 18, 256
Süleke, 202, 218
Sülenke, 217
Süleymaniye Camii, 243, 252, 256
Sülümen Taşı, 145
Sümbül Efendi Camii, 253
Sün Köyü, 65
Sürütme, 212, 213, 217
Süt Taşı, 27, 161
Süzeğin Taşı, 249
Süzek Taşı, 249, 251
Şaban Dede Türbesi, 13, 160
Şahabeddin Ahmet Türbesi, 74
Şalpazarı, 27, 45
Şalpazarı Çepnileri, 27
Şamanist, 5, 44, 51, 106, 115, 125, 234,
235
Şamanizm, 44, 48, 49, 184
Şanlıurfa, 42, 44, 68, 74, 81, 97, 113, 128,
129, 131, 132, 172, 189, 191, 204
Şap Taşı, 88, 150
Şarkikaraağaç, 100
Şavşat, 56, 57
Şefaati, 223
Şeyh Ahmed Dede Türbesi, 74, 80, 178
Şeyh Araç (Topal), 73, 166
Şeyh Hasan Köyü, 80, 81

Şeyh Muhammed Bağdadi Türbesi, 66,
176
Şeyh Muhammed Tomani Türbesi, 14, 86
Şeyh Mustafa Efendi Türbesi, 31, 33, 69
Şeyh Müslüm Türbesi, 131, 132
Şeyh Salih Türbesi, 42, 172
Şeyh Şahkulu, 10
Şeyh Veli Türbesi, 8
Şeyh'et Zeynep Türbesi, 7, 8, 159
Şih Ahmet Türbesi, 42, 172
Şirahane Taşı, 252
Şırnak, 129, 141
Şifa Boncuğu, 93
Şifa Taşı, Vii, 80, 81, 82, 220, 231, 234,
238
Şiî, 228
Şirvan, 56, 97
Tabar, 203
Tahtacılar, 37
Taksim Maksemi, 257
Taksim Taşı, 257
Tarsus, 14, 36, 63, 166, 182
Taş Beşik, 7, 8
Taş Dövuşü, 205
Taş Kaldırma, 218
Taş Kıрма Ocağı, 63, 166
Taş Muharebesi, 205
Taş Müsademesi, 205
Taş Oyunu, 211, 212
Taş Sac, 250
Taş Savaşı, 205
Taş Sebil, 252
Taş Seccade, 246
Taş Sektirme, 218
Taş Suluk, 253
Taş Sürmece, 195
Taş Tencere, 250
Taş Yapıştırma, 6, 14, 31, 64, 65, 66, 68,
74, 127, 142
Taşa Bağlanma, 13, 14
Taşlı, 86
Taşlı Köyü, 7
Taşlıkaya Köyü, 56
Taştayım Topraktayım, 187, 188
Tek Ayak, 216
Tekirdağ, 25, 40, 76, 87, 167, 195, 200
Temre Ocağı, 144
Teslim Abdal Türbesi, 80, 81
Teslim Taşı, 229, 230
Tıbika Taşı, 17

Tırtar Mahallesi, 61
Tillo, 86
Tire, 7, 11, 37, 54, 69, 158, 166, 173, 183
Tokat, 7, 45, 87, 159, 198
Tombi, 196
Tombik, 196, 197
Tombilis, 196
Tombis, 196, 197
Tonyukuk, 227
Topkapı Sarayı, 229
Topuk Taşı, 98, 99, 146, 246
Töm Dede Türbesi, 84
Trabzon, 27, 45, 46, 106, 181, 192, 194, 197, 202, 209, 211, 215, 217
Tunceli, 57, 58, 70, 71, 72, 73, 174, 232
Türk-İslam, 66, 114, 115
Türkoğlu, 234
Ula, 209
Ulu Camii, 242, 255
Ulus Mahallesi, 85
Umay Ana, 17, 169
Umre, 122
Uşak, 149
Uyuoğlu Tekkesi, 100
Üç Taş, 219
Üryan Baba Türbesi, 128
Van, 7, 8, 14, 16, 24, 26, 97, 124, 125, 146, 147, 158, 160
Varsak Türkmenleri, 18
Veysel Karani Türbesi, 9
Viranşehir, 68
William Bascom, 220
William R. Bascom, İx
Yada Taşı, 44, 45, 164, 231, 238, 239, 260
Yadacı Taşı, 238
Yağlı Dede Türbesi, 82
Yağmur Duası Taşı, 48, 49, 164
Yağmur Taşı, 44, 48, 238, 260
Yalak Kaya, 188, 189
Yalova, 197
Yapraklı, 117
Yassı Taş, 12, 84, 134, 190, 196, 204, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219
Yedi Bardak, 196
Yedi Kiremit, 196
Yedi Kule, 196
Yedi Türbe, 129
Yedikardeş Kanı, 121, 122, 137
Yemek Taşı, 253
Yenice Mahallesi, 25, 179
Yerden Yüksek, 187
Yer-Su İyeleri, 2, 12, 13, 23, 28, 46, 49, 52, 58, 59, 70, 71, 72, 73, 105, 114, 115, 126, 127, 130, 145, 152, 162, 164, 168, 170, 174, 178, 179, 234
Yeşilova, 34
Yeşilöz Kasabası, 256
Yeşim Taşı, 238
Yetik Dede Türbesi, 108
Yılcık, 79, 83, 84, 130, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 239
Yılcık Ocağı, 152
Yılcık Taşı, 83, 152, 153, 156, 231, 239
Yılmazköy, 26, 181
Yitik Taşı, 225
Yozgat, 18, 93, 107, 108, 109, 110, 133, 146, 147, 149, 223, 241
Yörükler, 28
Yukarı Camii, 256
Yukarı Döver Köyü, 129
Yumru Taşı, 9
Yunak Taşı, 247
Yusufeli, 50, 165
Yuvalı Köyü, 86
Yuvarlak Taş, 21, 191, 204, 208, 210, 212, 219
Zey Ziyaret Yeri, 14
Zeytin Ezme Taşı, 253
Ziyaret Köyü, 131
Ziyaret Tepe, 69, 166
Ziyaretli Türbesi, 46, 164
Zonguldak, 32, 68, 115, 177

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, Soyadı : Enis YALÇIN

Eğitim Durumu

2020-2025 Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora.

2017-2020 Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans.

2013-2017 Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Mesleki Deneyim

2024-2025 Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi (Müdür Yardımcısı)

2024- Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkçe ve Yabancı Diller Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi (Öğr. Gör.)

Yayınlar

A. Kitaplar

A.1 BEKKİ, S. ve YALÇIN, E. (2020). *Ahilik, Ahi Baba Mustafa Karagüllü ve Kırşehir*. Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yayınları.

B. Kitap Bölümleri

B.1 BEKKİ, S. ve YALÇIN, E. (2021). Ahi Evran ve Ahilik. *Anadolu'nun Üç Ulu Ereni: Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Ahi Evran içinde* (299-326). Cafer Özdemir (Ed.). Çanakkale: Paradigma Akademi.

B.2 BABAARSLAN, G., MUTLU KIRLI, S. ve YALÇIN, E. (2021). Prof. Dr. M. Fatih Köksal'ın Çalışmalarına Dair. *Prof. Dr. M. Fatih Köksal Armağanı* içinde (37-98). Giyasi Babaarslan, Meltem Yılmaz, Serpil Mutlu Kırılı, Oğuzhan Kırılı (Ed.). İstanbul: DBY.

B.3 YALÇIN, E (2022). Kahramanın Sonsuz Yolculuğu Bağlamında Maaday-Kara Destanı. *Prof. Dr. Ensar Aslan'a Armağan* içinde (475-488). Salahaddin Bekki ve Yeliz Saygılı Savaş (Ed.). Erzurum: Fenomen.

B.4 BEKKİ, S. ve YALÇIN, E. (2022). Kırşehir Merkezli Ahilik Çalışmaları ve Ahiliğin Bugüne Gelmesinde Kırşehir'in Yeri. *Geçmişten Geleceğe Köprü, Ahilik ve Ahi Evran Kitabı* içinde (221-231). M. Fatih Köksal, Erşahin Ahmet Ayhün, Esmâ Türkmen, Saniye Aybüke Vardar (Ed.). Eskişehir: Türk Ocakları Eskişehir Şubesi.

C. Makaleler

C.1 YALÇIN, E. (2018). Atatürk, Türk Kültürü ve Sümerler. *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 41 (490), 17-20.

C.2 YALÇIN, E. (2018). Cumhuriyet Dönemi Millî Düşünce Sistematiğinde Erol Güngör Sempozyumu Bildiriler Kitabı Üzerine. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (2), 222-224.

C.3 YALÇIN, E. (2019). Gılgamış Destanı ile Maaday Kara Destanı Arasındaki Paralellikler. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 5 (3), 522-537.

C.4 BEKKİ, S. ve YALÇIN, E. (2019). Bazı Fütüvvetnameler ve Şecerenameler Işığında Hz. Ali. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (90), 25-46.

C.5 YALÇIN, E. (2019). Barış Manço'da Ahilik Kültürünün İzleri. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8 (19), 254-271.

C.6 YALÇIN, E. (2020). Ahilik Yolunda Örnek Bir Yaşam: Ahi Baba Mustafa Karagüllü. *Kalem Kurgu Edebiyat, Kültür, Sanat Dergisi*, 2 (2), 17-19.

C.7 BEKKİ, S. ve YALÇIN, E. (2020). Dede Korkut Kitabı'nın Hikâye Formatında İlk Yenidenyazımı: Mustafa Rahmi, Korkut Atanın Kitabı Evvel Zamanda... *Millî Folklor*, (127), 113-130.

- C.8** YALÇIN, E. (2021). Salahaddin Bekki, Maaday-Kara Altay Kahramanlık Destanı, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020, ISBN: 978-605-155-945-2, 134 sayfa. *Millî Folklor*, (129), 249-250.
- C. 9** YALÇIN, E. (2021). Çankırı Yâran Sohbetlerinde Mitolojik Ögeler. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30 (2), 239-251.
- C. 10** YALÇIN, E. (2023). Âşık Veysel'in 'Dalgın Dalgın Seyreyledim Âlemi' Şiirinin Ontolojik Tahlili. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 111-123.
- C.11** YALÇIN, E. ve BEKKİ, S. (2025). Anadolu Sahası Halk Hekimliğinde Taşa Bağlı Sağaltma Yöntemleri. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 15 (2), 465-477.

D. Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan ve Bildiri Kitaplarında Basılan Bildiriler

- D.1** YALÇIN, E. (2019). Barış Manço'da Ahilik Kültürünün İzleri, *Motif Uluslararası Genç Halkbilimciler ve Türk Dünyası Kongresi (Eskişehir, 15-16 Mayıs 2019) Bildirileri* içinde (627-656). Sezen Güngör (Haz.). İstanbul: Motif Vakfı.
- D.2** BEKKİ, S. ve YALÇIN, E. (2020). Kırşehir'de Ticaret Hayatına Yön Veren Meslek Kuruluşları (KESOB, KESKK) ve Onların Yarım Asırlık Başkanı Ahi Baba Mustafa Karagüllü (1928-2018). *VI. Uluslararası Ahilik Sempozyumu (Kırşehir, 22-23 Ekim 2020) Bildiriler* içinde (469-484). Ahmet Gökbel vd. (Haz.). Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi.
- D.3** BEKKİ, S. ve YALÇIN, E. (2021). Kırşehir Merkezli Ahilik Çalışmaları ve Ahiliğin Bugüne Gelmesinde Kırşehir'in Yeri. *Ahi Evran ve Ahilik Bilgi Şöleni (Eskişehir, 13-14 Aralık 2021)*. Türk Ocakları Eskişehir Şubesi.

E. Ansiklopedi Maddeleri

- E.1** YALÇIN, E. (2018). ÇAVUŞ, İsmet Çıkma (d. 17.02.1950-ö. -). *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

F. Tezler

- F.1** YALÇIN, E. (2020). *Kırşehir'de Ahilik Çalışmaları ve Ahi Baba Mustafa Karagüllü (1928-2018)*. (Yüksek Lisans Tezi). Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırşehir.