



ANKARA

HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**TÖREN YEMEĞİ VE KÜLTÜREL MEKÂN
İLİŞKİSİ: MEVLİT GELENEĞİ**

Ebru PURTAŞ

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRK HALK BİLİMİ ANA BİLİM DALI

TÜRK HALK BİLİM DALI

ARALIK-2022



**TÖREN YEMEĞİ VE KÜLTÜREL MEKÂN İLİŞKİSİ: MEVLİT
GELENEĞİ**

EBRU PURTAŞ

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI
TÜRK HALK BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

ARALIK 2022

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Ebru PURTAŞ
02.12.2022

TEZ ONAY SAYFASI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı Türk Halk Bilimi öğrencisi Ebru PURTAŞ tarafından hazırlanan TÖREN YEMEĞİ VE KÜLTÜREL MEKÂN İLİŞKİSİ: MEVLİT GELENEĞİ başlıklı tez çalışması 02/12/2022 tarih ve saat 16:00'da yapılan tez savunma sınavında aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Kabul

Ret

Başkan (Unvan/Ad-Soyad/Kurum)

Prof. Dr. Ali YAKICI

Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği

☒

Tez Danışmanı (Unvan/Ad-Soyad/Kurum)

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ

AHBVÜ, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü

☒

Üye (Unvan/Ad-Soyad/Kurum)

Prof. Dr. Pervin ERGUN

AHBVÜ, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü

☒

TÖREN YEMEĞİ VE KÜLTÜREL MEKÂN İLİŞKİSİ: MEVLİT GELENEĞİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Ebru PURTAŞ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
ARALIK 2022

ÖZET

Toplumsal uygulamalar, birliği ve dayanışmayı sağlar. Her toplumun kendine özgü inanışları ve ritüelleri bulunmaktadır. Dünya üzerinde mekân ve anlam arayışı içinde bulunan insan ritüeller aracılığıyla davranışlarını düzenlemiş ve sistemli bir hâle getirmiştir. Ritüellerde toplumun ortak düşünce ve davranış biçimlerini, ortak hafızalarını görmek mümkündür. Bu çalışmada ritüelleri meydana getiren unsurlar ile birlikte mekân, yemek ve insanla ilişkisi, Türklerde geçiş törenleri, Mevlit törenlerinin geçmişi ve bugünü incelenmiştir. Mevlit törenlerinin çeşitli nedenlerle gerçekleştirildiği görülmüştür. Mevlit törenlerinin icra edildiği yerlerde yiyecek okutulmasının kutsal olana yakınlık kurmak amacıyla yapıldığı gözlemlenmiştir. Mevlit törenleri ile toplumun dini yaşayış biçimi şekillenmiştir. Zaman içerisinde gelenek hâline gelen Mevlit törenleri toplumsal dayanışmanın ve paylaşmanın sağlandığı mekânlar olmuştur. Dinin emekle ve ibadetle yakın ilişkisi Mevlit geleneğinin özünü oluşturduğu saptanmıştır. Mevlit törenlerinin yemek, mekân ve okuyucu unsurlarının somut ve somut olmayan mirasa etkileri tespit edilmiştir. İcra edilen Mevlitlerde tören yemeklerinin işlevinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Mevlit törenlerinin kültürel hafızanın ve geleneksel tecrübenin aktarılmasındaki rolü ele alınmıştır.

Bilim Kodu : 31003

Anahtar

Kelimeler : Kutsal Mekân, Kültürel Mekân, Ritüel, Tören Yemeği,

Sayfa Adedi : 101

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mehmet Öcal OĞUZ

CEREMONIAL FOOD AND CULTURAL SPACE RELATIONSHIP: MEVLİT TRADITION

(M. Sc. Thesis)

Ebru PURTAŞ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL FOR ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

December 2022

ABSTRACT

Social practices are situations where unity and solidarity are provided. Every society has its own beliefs and rituals. People in search of space and meaning in the world have organized and systematized their behaviors through rituals. It is possible to see the common ways of thinking and behavior of the society and their common memories in rituals. In this study, together with the elements that make up the rituals, the relationship between space, food and people, rites of passage in Türks, the past and present of Mevlit ceremonies are examined. It has been observed that Mevlit ceremonies are performed for various reasons. It has been observed that teaching food in places where Mevlit ceremonies are performed is done in order to establish closeness to the holy one. The religious life style of the society was shaped by the Mevlit ceremonies. Mevlit ceremonies which have become tradition over time, have been places where social solidarity and sharing are ensured. It has been determined that the close relationship of religion with labor and worship constitutes the essence of the Mevlit tradition. The effects of food, place and reader elements of Mevlit ceremonies on tangible and intangible heritage have been determined. It is aimed to determine the function of ceremonial meals in the Mevlit performed. The role of Mevlit ceremonies in transferring cultural memory and traditional experience is discussed.

Science Code : 31003

Key Words : Sacred Place, Cultural Place, Ritual, Ceremony Food,

Mevlit Tradition

Page Number : 101

Supervisor : Prof. Dr. Mehmet Öcal OĞUZ

TEŞEKKÜR

Öncelikle Tez Danışmanım Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ'a teşekkürlerimi sunarım. Manevi desteğini her zaman hissettiğim değerli hocam Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL'e teşekkür ederim. Tez jürimde yer alarak beni onurlandıran Prof. Dr. Ali YAKICI'ya ve Prof. Dr. Pervin ERGUN'a çok teşekkür ederim. Tez yazım sürecimde bana destek olan aileme, arkadaşlarıma, Bahtiyar Yaşar'a ve bilgilerini benden esirgemeyen kaynak kişilerine sonsuz teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	viii
1. GİRİŞ	1
2. BÖLÜM RİTÜEL VE TÖRENLERİN GENEL YAPISI	7
2.1. İnsan, Ritüel ve Mekân İlişkisi	7
2.2. Kutsal ve Kültürel Mekân İlişkisi	10
2.3. Ayin, Tören ve Yiyecek İlişkisi.....	15
3. BÖLÜM TÜRKLERDE YAPILAN TÖRENLER.....	37
3.1. İslamiyet Öncesinde Yapılan Törenler	37
3.2. İslamiyet Sonrasında Türklerde Yapılan Törenler	47
4. BÖLÜM GEÇMİŞTE VE GÜNÜMÜZDE MEVLİT TÖRENLERİ	55
4.1.Mevlit'in Tarihi Gelişimi.....	55
4.2.Mevlit'in Atalar Kültü ve Yemekle İlişkisi	59
4.3.Türk Mevlit Geleneği ve Geçiş Dönemleri	63
4.4.Mevlit ve Anlatıcı	71
4.5.Mevlit ve UNESCO.....	74
4.6.Mevlit ve Pandemi Dönemi	75
5.SONUÇ.....	77
KAYNAKLAR.....	81
Yazılı Kaynaklar.....	81
İnternet Kaynakları	85
Kaynak Kişiler.....	86
ÖZGEÇMİŞ.....	87

KISALTMALAR

Kısaltmalar

Akt

Çev.

KK

Unesco

Açıklamalar

Aktaran

Çeviren

Kaynak Kişi

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü



1. GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca insanın mekân arayışı ve şekillendirişi eylemlerini ve düşünce biçimlerini etkilemiştir. Bu biçimlendirme kutsal olandan ayrı olmayan bir yapı özelliği göstermiştir. İnsanın yeri ve göğü fark edişi, anlamlandırışı bu şekillendirmeyi etkileyen faktörlerdendir. Doğanın karşısındaki bu konumlanışı insanın bilme, isimlendirme, düzenleme, ayırt etme ve ölçme gibi zihin dünyasını geliştiren faaliyetlerle birlikte sağlanmıştır.

İnsanın en önemli keşiflerinden birisi olan kutsal değer, gelenek, töre gibi ahlakla iç içe olan tutumları da beraberinde getirmiştir. Kutsal olanla olmayanın ayrımı idrak, tanımlama, bölme, ayırma gibi hem mekânla ilgili hem zamanlama ile ilgili hem de belirli eylem kalıplarını meydana getirmesinde etkili olmuştur.

Tarımın yapılabilmesi ile ölçüm yapabilme becerisi, toprağı ve tohumu bilmesi emeğin, ortak iş yapabilme kabiliyetinin önemini göstermiştir. İş yapabilme becerisi insan bilincini değiştirmiştir ve dönüştürmüştür. Dinin ve onun uygulayıcıları olan peygamberlerin de bu bilincin dönüşümünde etkin bir rol oynadığı bilinmektedir. Dinin ortak iş yapma ve hareket etme durumu ile yakından bir ilişkisi söz konusudur. Bu durum kültürel belleğin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* adlı eserinde bedensel pratiklerin bellekle ilişkisine dair şunları dile getirmiştir:

Birbirinin zıddı "yukarı" ve "aşağı" kavramlarımız, bedenimizin dik durumuna ilişkin deneyimimizden kaynaklanır. Hemen her bedensel devinimimiz yukarı aşağı yönümüzde değişikliğe yol açar; onu sürdürür ya da bir şekilde göz önünde bulundurur. Yerçekimine karşı yukarıya yönelme, içinde yaşadığımız mekân, kendisine yüksek-alçak, yükseliş-batış, tırmanış- düşüş, üstün-aşağı, yukarıda-aşağıda gibi zıtlıklara ikili (dikotomik) anlamlar yükleyeceğimiz bir temel oluşturur. Toplumsal varlığımızın, özündeki bedenleşmiş doğası ve bu bedenleşmelere dayanan bedenleştirme pratiklerimiz yoluyla ki, bu zıt terimlerin oluşturduğu metaforlar aracılığıyla düşünüp yaşarız. Kültürel bakımdan belli duruş uygulamaları, bize bir beden belleği sağlar (1999:117).

Bu bedensel faktörler ritüelleri ve törenlerin yapısını etkilemiştir. Art arda eylemler dizininin anlam bulması bedensel ve zihinsel belleğin ortak bir paydada buluşması ile ilişkilidir. Kutsaldan kültürele geçişte bu faaliyetlerin etkisi söz konusudur.

İnsanın düzenleme, kaostan kozmosa geçiş isteğinin bir tezahürü olan ritüeller ortak mekân, zaman ve eylem birliğinin hazırlayıcısı olmuştur. Kolektif hareket etme bilincini geliştiren insan bunu kutsala yakınlaşmak ve eşlik etme duygusu ile gerçekleştirmiştir. Mekân, eylem ve zaman birliğini sağlayan insan ritüelin ayrılmaz bir parçası olan yemeklerle de ortak duygu ve düşünce birliğini sağlamıştır. Törenlerin önemli unsurlarından birisi de yemeklerdir. Her toplumun törensel yapılarına göre tören yiyecekleri mevcuttur. Yiyecekler, bedensel arınmanın sembolik düzeydeki karşılığını oluşturmaktadır. Yiyeceğin temel ihtiyaçlar arasında olması onu törenlerin ayrılmaz bir parçası yapmakla birlikte iktidarın pay edilmesi noktasında da etkin bir rol oynamaktadır.

Grup üyelerinin besin temin sürecinde yerine getirdikleri roller, grup içindeki anahtar statüleri, paylaşımda belirleyici rol oynamaktadır. Yemeğe katılan veya avdan pay alacak bireylerin avlanan hayvanın neresinden ne miktarda alacağını, avda yerine getirdiği fonksiyonu belirlemektedir. Burada diğerlerine göre daha zor görevleri yerine getirenlerin payları gerek miktar olarak gerekse nitelik olarak diğerlerinden farklı olacaktır. Besin temini sürecinde sürece değerli bir enstrümanla katılan grup üyesinin de paylaşımda bu özelliği ile farklı bir konumda olması muhtemel olacaktır (Beşirli, 2010:162).

Kültürel sürekliliğin sağlanmasında ve aktarılmasında törenlerin birleştirici ve toplumsal dayanışmayı pekiştirici özellikleri milletlerin inşa sürecine etki etmiştir. İnşa süreci İslamiyet'i kabul eden toplumlarda Mevrit törenlerinin gerçekleştirilmesine ve süreklilik kazanmasına neden olmuştur.

İnsanın biyolojik ve fiziksel devamlılığı besinler ile sağlanmaktadır. Ortak düşünce ve hedef birliği sembolik düzeyde yemekler aracılığıyla sağlanmıştır. Yiyeceğin insan soyu için elzem oluşu onu kutsalla ittifakında önemli bir yere koymuştur.

Yemeğin kapsayıcı özelliği kutsalla kurulan ilişkide etkili olmuştur. Hem doyuruculuğu, hem soyun devamlılığını sağlaması hem de pek çok şeyi içine alarak dönüşen bir özellik göstermesi yemeği farklı bir noktaya koymaktadır. Ağız birliğinin simgesel temsilcisi niteliğindedir. Ağız, sözlü yaratımın başladığı noktadadır. Bu bakımdan tat, yiyecek birliğini sağlayan bir özelliğe sahiptir. Fransızca restauration kelimesi canlandırma, onarım ve lokantacılık gibi anlamlara gelmektedir (Yıldız, 1997:999). Bu durum yiyeceğin hem mekân sahibi olmasını hem de canlandırıcı, yenileyici, diriltici özelliklerinin göstergesi durumundadır. Sahip olunan mekânla

birlikte beden ve düşünce uyumu yakalanmış olup ortak davranışların yanı sıra duyguların birliği sağlanmıştır. Restoran örneğinde olduğu gibi kendisine yemek için mekân meydana getiren bilinç yenilenme, onarma gibi durumlara ek olarak temiz olma hâlini de önemsemiştir. Kolektif belleği oluşturan unsurlardan birisi olan yemek temiz olana ulaşma eğiliminin göstergesidir. Temizlik olgusu kutsala ulaşma biçimini şekillendirmiştir. Tören yemekleri de bu bakımdan aracı konumundadır. Temiz ve kutsal olana yakın olmak amaçlanmıştır.

Duygu ve düşünce birliği yasanın, töre nizamının gelişmesini sağlamıştır. Ağız ve beden birliği düzenlenmiştir

“Adetler yemeğin doğru kompozisyonu için vardır. Yemekler zaman sırasıyla organize edilmelidir veya duruma göre uygun yemek çeşidi hazırlanmalıdır. Yemekler ve ziyafetler takdim kuralları gerektirir. Yemekler hangi sıraya göre sunulacak, neler beraber servis yapılabilir? Yemek sırası grup farklılıklarının kodlanmasının spesifik yoludur ve onlar kolay kolay değişmezler” (Goode, 2005:175).

Yemeğin hazırlanması ve sunulmasında gerçekleştirilen uygulamalar hiyerarşi oluşturmuştur. Mekâna sahip olmanın doğasında var olan kural geliştirme eğilimi birçok kültürde çeşitli biçimlerde kendisini göstermiştir. Mekânda yakalanan beden ve zihin uyumu bir anlam ve görgü sisteminin meydana gelmesine neden olmuştur. Anlam ve bağlam bir bütün özelliği göstermiştir. Kişiler ve kişilerarası ilişkiler yemeğin çevresinde gelişen ziyafet ve şenlik uygulamalarını karşılıklı olarak şekillendirmiştir. Beverly J. Stoeltje Festival adlı makalesinde insanların belirli zamanlarda belirli yiyecekler yiyerek grup kimliklerini doğruladığını ifade etmektedir (2005:162). Karşılıklı geliştirilen bu davranışlar sistemi ortak kimliğin oluşturulmasında etkin bir oynamıştır.

Yemeğin gerek hazırlanış şekli gerekse iletişimsel değeri onu imge bütünlüğünü sağlayan, davranış şekilleri geliştirmelerine neden olan bir sistemler bütünü hâline getirmektedir (Barthes, 2018:21). Böylece kişiler arası denge ve uyum yakalanmıştır. Geliştirilen bu davranış biçimleri bireylerin ortak duygu ve düşünce dünyalarının oluşmasına ve iletilmesine olanak sağlamıştır. Yemek ile sadece fiziksel devamlılık değil duyuşsal devamlılık da sağlanmıştır. Ortaya çıkan imgeler, imajlar, davranışlar bu devamlılığın sağlayıcıları konumundadır. Geliştirilen davranış biçimleri toplumsal ritüellerin, törenlerin yolunu açmıştır. Davranış biçimleri için Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi* adlı eserinde:

Toplumsal yaşam, bireyler, gruplar ve cemaatler arasındaki ilişkilerin düzenli bir biçimde sürdürülmesi için bir dizi beklentiyi, kalıp davranışı, işlemi, kaçınmayı ve yasağı gerektirir. Bu türden davranış ve beklentiler sosyal normlar kavramı içinde kümelenmektedirler. Birtakım düzenleyici ve denetleyici mekanizmanın özlerini oluşturduğu sosyal normlar, sosyal alışkanlıklardan örf, âdet, töre, gelenek, görenek ve kanunlara kadar genişleyen bir tabloyu içine almaktadırlar (2000:121).

Törenlerin önünü açan bu belirli günlerde yapılan davranışlar sistemi bireylerin ortak duygu ve düşünce geliştirmelerini sağlamıştır. Biyolojik gerçekliğin imge ve imajlar aracılığıyla toplumsalı şekillendirmesi söz konusudur. Her toplumsal etkinlik bir arınma, canlanma arzusunu beraberinde getirmektedir.

James G. Frazer, *Altın Dal* 2 adlı eserinde J.C. Taylor'dan şunları aktarmıştır:

Her aile, elinde yanar bir odunla evinden sokağa çıktı ve bunları fırlattı, eve dönerlerken de şöyle bağıyorlardı: “Yeni yılın tanrıları! Yeni yıl döndü dolaştı yine geldi.”Mr. Taylor şunları ekliyor: "Törenin anlamı şu gibime geliyor: ateş eski yılı bütün üzüntüleri ve kötülükleriyle birlikte uzağa sürmek ve yürekten bir kabulle yeni yılı karşılamak içindir (1992:159).

Törenlerin kişiler üzerinde yapıcı işlevleri bulunmaktadır. Ortak mekânın zamanın ve davranışların belirlenişi psikolojik etkiler meydana getirmiştir. Karanlığı, kötülüğü uzaklaştırma iyi olana yakınlaşma isteği, temizlenme, tehlikelerden korunma gibi işlevler söz konusudur.

Mevlit geleneği çalışmaları arasında Ayşe Necla Pekolcay'ın kaleme aldığı *Mevlid* adlı eseri geleneğin tarihinden, Süleyman Çelebi ve *Vesiletü'n Necat*'ın dönem ve dil özelliklerini içermesi bakımından önemlidir. Ek olarak İslam Ansiklopedisi'nde daha önce H. Fuchs'ın kaleme aldığı Mevlit maddesini genişleterek tekrardan yazmıştır (Aksoy, 2007:331).

Prof. Dr. Kadri Timurtaş'ın eserin tarihi ve dil özellikleri ile Mevlit metnini de içermesi bakımından dikkat çekicidir.

Cemal Kurnaz'ın mevlitin edebî özellikleri üzerinde durduğu *Mevlit, Bir Vuslat Şiiri Olarak Okunur mu?* Adlı bildirisi önemli bir yerdedir.

Hasan Aksoy'un *Eski Türk Edebiyatında Mevlidler* adlı eseri de edebi inceleme bakımından dikkat çekmektedir.

Hasibe Mazıoğlu'nun *Türk Edebiyatı'nda Mevrit Yazan Şairler* adlı makalesi ile dil ve ahenk özellikleri hakkında bilgi vermektedir.

Yapılan bir diğerk akademik çalışma da Bahar Akarpınar'a aittir. Bir doktora tezi olarak hazırlanan eser mevrit geleneğini törenlerin gelişiminden itibaren incelenmektedir(Akarpınar, 1999).

Bilal Kemikli ve Mehmet Akkuş tarafından hazırlanan Mevrit Külliyyatı adlı eser mevritlerin yayılışı ve nüshaları hakkında bilgi vermektedir.

Kültürel deneyim ve hafızanın aktarıldığı Mevrit törenlerinin ilkel dönemlerde yapılan törenlerle ilgili ve benzer yanları, geleneksel ve güncel Mevrit törenleri, Mevrit törenlerinde yiyecek maddelerinin bulundurulması, ikram edilmesi bu tez çalışmasının konusunu oluşturmaktadır.

Mevrit geleneğinde İslâm dininin kutsallarının bulunduğu ve okunduğı bir mekânda tuz, şeker ve su bulundurulmasının, yemek dağıtılmasının kut mekânının dönüştüğünü fakat yiyeceğin bulundurulmasının devam ettiriliyor olması tezin önemli noktalarını oluşturmaktadır.

Mekânın, kutsalın, kültürün ve yemeğin birbiri ile ilişkilerini ortaya koymak tezin ilk bölümünü oluşturmaktadır. Türk kültüründe törenlerin, yemek sofralarının bulunduğu ve etkilendiğı mekânları ortaya koymak tezin ikinci kısmını oluşturmaktadır. Bu kısım İslâmiyet öncesi ve sonrası şeklinde ele alınacaktır. Daha sonrasında ise Mevrit geleneğinin ortaya çıkışı ve Süleyman Çelebi mevritinin halk tarafından kabul görmesinin nedenleri üzerinde durulacaktır. Eserin yalnız dil ve dönem özelliklerine bakılmayıp bağlamda kazandığı anlamın kut mekânı ile ilişkisi incelenecektir. Bu çalışmada eylemin, emeğin ve ortak hafızanın Mevrit törenlerine etkisi üzerinde durulacaktır.

Tez Türk yemek kültürü içerisindeki kut mekânı olarak Mevrit geleneğı ile sınırlıdır. Mülakat yöntemi ve literatür taraması yöntemleri kullanılmıştır. Mevrit geleneğinde kullanılan mekân ve mekânda bulunan yiyecekler üzerinden çalışma sürdürülecektir. Kut mekânlarını şekillendiren ritüellerin amacı, yemek sofralarının özelliğı, mevrit geleneğine etkisi incelenecektir. Kutun kahramanla sınırlı kalmayıp mekân üzerinden de kut geleneğinin devamlılığı ile Türk Halk Bilimine katkı sağlaması amaçlanmıştır.

Mevlit geleneğinin gelecek kuşaklara aktarılmasında neler yapılabileceği üzerinde durulmuştur. Geleneğin korunması ve devamlılığını sağlamasında izlenecek yollar ve çözüm önerileri sunulmaya çalışılmıştır. Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi'nin ilgili alanlarından birisinin de ritüeller olması Mevlit geleneğini bu çerçeveden incelemeyi gerekli kılmıştır.



2. BÖLÜM RİTÜEL VE TÖRENLERİN GENEL YAPISI

2.1. İnsan, Ritüel ve Mekân İlişkisi

Mekân, tarihi süreç içerisinde insanın varlığının el verdiği ölçüde kendisine ve nesneleştirdiği maddelere alan arayışı içerisinde şekillendirdiği düzlemler olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan, zihninin gerçekleştirdiği eyleme ve nesneye “mekânın ruhu” görüşü ile yaklaşarak zamansal bir boyuta taşıyabilmiştir. Öncelik sonralık ile nesneleştirip zamana yerleştirdiği maddeleri içeridelik dışarıdalık durumu ile de mekânsal bir boyuta yerleştirmiştir. Böylece mekân içerisinde gerçekleştirilen eylemler standartlaşmıştır.

Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası* kitabında(1996: 230) bu içeridelik-dışarıdalık olmanın sınırlarını ve de bu zıtlığa sahip olanın hakiki bir mekân olabileceğini dile getirerek burada olan ile orada olanın diyalektiğinin mutlaklık seviyesine yükseltildiğini de ifade eder(226). Bu zıtlık ve mutlaklık durumu doğası gereği içeridekinin ve de dışarıdakinin farklı eylem, icracı, deneme ve denetleme merkezlerini meydana getirmiştir.

Jacques Derrida ve Gianni Vattimo'nun *Din* isimli kitabında mekân – eylem ilişkisine tapınak kelimesinin etimolojik kökeni üzerinden incelemeye giderek şu şekilde değinilmiştir:

Temenos ('tapınak', Yunanca} anlamı 'ayrım, koparma' (kök, tem, anlamı 'kesmek'). Kutsal bir alanın ayrılması, koparılması ya da sınırlanması; örneğin ormanda ağaçların kesilmesi ya da açıklık yaratılması yoluyla 'boş bir alan' açmak; çevrede bulunan ağaçların kesilmesiyle açılan alanın sınırını yeniden belirlemek gerekir, çünkü bu kutsal yerin sınırları tabudur ve buradan ancak ritüellerle geçilir. Demek ki 'doğal' olandan (vahşi ya da ormanlık alandan) ayrılan kutsalın yeri tapınaktır . Bir yerin kutsal olarak ortaya çıkması ya da kutsal'a ayrılmasını sağlayacak biçimde, ağaç sıklığının 'azaltılması' anlamını işin içine sokar... Kısaca tapınak yer olarak kutsal'dır; şölene gelince, bu da kutsalın zamanıdır ya da zaman olarak kutsal. 'Zaman', tempus, tapmakla aynı köke sahiptir (2011:100).

Mekân insanın doğa karşısında kendisini konumlandığı sahnedir. Bu doğa ile karşı karşıya kalma durumu onun ve ötekinin gözlendiğini düşündüğü ölçüde hem icracı hem de seyirci olma durumunun yolunu açmıştır. İnşa edilen tapınaklar, evler, meydanlar bu durumun göstergesidir. Fiziksel vücut bütünlüğüyle, metafiziksel

bütünlüğün karşılaştığı alanlar olan mekânlar bu karşılaşma esnasında kişinin kutsal, kültürel eylemler yaratmasında ve şekillendirmesinde rol oynamaktadır.

Henri Lefebvre bu durumu *Mekânın Üretimi* adlı kitabında şu şekilde dile getirmiştir:

Kutsallaştırılmış iç mekân doğal dış mekanın karşıtıdır; ama yine de bu dış mekânı derleyip toparlar. Tören ve seremonilerin yapıldığı mutlak mekan, yaş, cinsiyet, cinsellik (doğurganlık) gibi doğanın bazı özelliklerini alıkoyar ve bunları dönüştürerek seremoniye dahil eder. Hem sivil hem dinsel olan mutlak mekan, soyları, aileleri, dolaysız -fakat siteye aktarılan, şehir üzerinde kurulan politik devlete aktarılan- ilişkileri kendi içinde korur (2014: 76-77).

Doğanın karşısında sınırları ortaya konan mekân kendine has eylemleri gerçekleştirmekten geri kalmaz. Doğal mekânın zıttı olarak karşımıza çıkarak içerisini ve dışarısını şekillendirmektedir. Zıtlık barındıran bu durumun kaosu da beraberinde getirdiği varsayılırsa çizilen bu çizgi ile sınırların belirlenmesine, bireysel ve toplumsal uyum ve davranış biçimlerine de yön vermiştir. Çünkü artık içerideki ile dışarıdaki birbirinden farklıdır. Belirlenen sınırlar toplumsal örgütlenmeyi, yaşanılan yerin bilinmesini ve tanınmasını beraberinde getirmiştir. Böylece bu ilkel insan zihninin kurallarının işlerlik kazanarak yasalaşma, sembolikleşme ve de ritüelleşme yolunda ilk adımı atılmıştır. Mekânın sınırları ile başlayan bu mekânsallık kendisini içerisinde gerçekleştirilen eylemler dizini ile devam ettirmektedir.

Simgesel eylemler mekânın bünyesinde bulunan art ardalık durumunun gerçekleşmesi kaos durumundan kozmos durumuna geçiş ile mümkün olmuşken bu durum mekânın da varlığını zorunlu kılmıştır. Mekânın değişmesi ve farklı bir boyut kazanması ile birlikte gerçekleştirilen eylemin, ritüelin bilinçte anlamlı hâle gelmesi de bu şekilde sağlanmıştır. Bunun en açık delili insanın yaradılış kıssalarında da kendisini gösteren ve semavi dinlerde ilk insan ve peygamber olarak kabul edilen Hz. Adem ve eşi Hz. Havva'nın dünyaya geliş serüvenidir.

İslam Ansiklopedisi'nde müellif olarak Süleyman Hayri Bolay'ın kaleme aldığı Âdem maddesine göre Tevrat'ta Aden adlı bir bahçe yaratıcı tarafından hazırlanarak oraya yerleştirildikten sonra bahçenin ortasında bulunan hayat ağacı ile iyiyi ve kötüyü bilme ağaçlarının yer aldığı bilgisi kendisine bildirilir. Yasak ağacın meyvesinden yiyen Havva ve Adem cezalandırılıp Aden bahçesinden atılarak gözlerinin açıldığı ve çıplaklıklarının farkına vardıkları ifade edilir. Kur'an'ı Kerim'de de Allah'ın Hz.

Âdem ve Havva'nın yaratılmalarının ardından cennete yerleşmelerini emreder. Onlara yasak ağaca yaklaşmamaları gerektiği konusunda uyarır. Yasağın çiğnenmesinin ardından çiftin mahrem yerlerinin görünmeye başladığı ifade edilir. Yeryüzüne gönderilmişlerdir (1998: 358-363).

Kutsal kitaplardaki bu yaradılış ve dünyaya geliş kıssalarından da anlaşılacağı üzere aden ya da cennet adı verilen mekânlarda bilginin edinimi yasaklar ve yasak olmayanlar şeklinde gerçekleşirken yasağın cezasının karşılığı bilinç seviyesinde anlam kazanması mekân değişikliğiyle sağlanmıştır.

Epistmolojik olarak biliş cennetten dünyaya düşüş ile gerçekleşmiştir. Bu mekânsal değişiklik insanın sadece bilgi sahibi olmayıp bilgiyi bilinç seviyesinde işleyerek idrak sahibi aşamasına geçişinde önemli bir rol oynadığının göstergesidir. Bu bilinç aşaması insan zihninin düzenleme, denetleme ve de estetize etme gibi tabii eğilimleri ile birleşerek ritüel ve kült merkezleri oluşturmalarının da yolunu açmıştır. Her mekân yaratımı bir düzenleme girişimidir.

Henri Lefebvre Mekânın Üretimi adlı eserinde mekânın tarihsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağladığını ifade eder(2014: 25). Bu bakımdan insan zihninin ve bedeninin bütünselliği ve dengeyi yakaladığı konumdur. Mekânsal örgütlenmeler bireyin ve toplumun mekân düzleminde yaratıcı, üretici ve tüketicisi yanını ortaya koyarak kurallar, yasalar ve de iş bölümü yapmasına imkân tanımıştır. Bu durum mekânın hafızasının, tarihinin ve davranış rollerinin oluşmasına yol açarak eylemlerin rutinleşmesine ve de ritüelistik bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Mekânın bünyesinde oluşan bu hafıza kolektif hafızanın da işlerlik kazanmasının yolunu açmıştır. Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler* adlı kitabında mekânın kutsallığı üzerine şunları söylemektedir:

Kutsal -ister bazı nesnelerle (çuringalar, tanrısallığın temsilleri vs.) maddeleşmiş, isterse kozmik- kutsal simgelerde (Dünyanın temel direği, Kozmik Ağaç vs.) ortaya çıkmış olsun- ancak böylesine bir mekânda doğrudan temas edilebilmektedir. Üç kozmik bölge -Gök, Yer, Cehennem- kavramını bilen kültürlerde, "merkez" bu üç bölgenin kesişme noktasını meydana getirmektedir. Düzeylerin kopması ve bu arada, bu üç bölge arasında iletişim olması ancak burada mümkündür (1992:19).

Mekân ritüelleri, mitsel ve kutsal yaratımları, zamana bağlı döngüleri doğurmaktadır. Mekânsal pratikler eş zamanlı yapısının da etkisiyle ortak sembollerin oluşmasında ve temsil hüviyeti kazanmasında etkili bir rol oynamaktadır. Bu pratikler

ritim duygusu ile de yakından ilişkilidir. Durkheim'den akt. Morris “Zaman kategorisinin temelinde yer alan, toplumsal yaşamın ritmidir; toplum tarafından yerleşilmiş alan mekân kategorisini sağlar” (2004:240). Bu sosyal kategorilenme ve beraberinde getirdiği örgütlenme, organizasyon mekânı eyleme dâhil etmiştir. Ritim doğası gereği ortak bir eylemi ve mekânı beraberinde getirir. Ritim duygusundan kaynaklı olarak insan zihni ritimden önceki duruma göre kozmos bir yapıya ulaşmıştır. Beraberinde sosyo-kozmos yapı meydana gelmiştir. Böylece gelenek, görenek ve töre bu bağlamdan kendisine bir yol bulabilmiştir.

2.2. Kutsal ve Kültürel Mekân İlişkisi

Kutsal kelimesi Türkçe kut kelimesinden gelmekle birlikte ilahi bir kaynaktan gelen rahmet, bereket, devlet idaresinde güç, yaratıcılık ve yetki bakımından sahip olunan güç, mutluluk gibi anlamlarına sahiptir (<https://sozluk.gov.tr>). TDK Sözlüğü kut kelimesini uğur, baht, talih olarak tanımlamaktadır (Türkçe Sözlük, 1998:1424).

İnsanın; kendisini, ötekini ve doğayı anlamlandırma çabası tarih boyunca kutsalla iç içe bir özellik göstermiştir. İnsan, kutsal olanla karşılaştığını düşündüğü mekânlarda, durumlarda son derece insancıl, yersel özellikler sergilemiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi de kutsal ile ilgili maddeyi benzer şekilde açıklamıştır. Ansiklopediye göre kutsalın tanımı şu şekildedir: “Tabiat üstü bir güçte ve onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğu inanılan aşkın nitelik anlamında terim (<https://islamansiklopedisi.org.tr>).” Yersel olanla kutsal olanın ilişkilerini düzenleme amacı insanın kutsalla ve de kültürle olan ilişkisini de etkilemiştir.

Eliade, dindar insan için mekânın türdeş olmadığını, kopukluklar ve kırıklar sunduğunu diğerlerinden niteliksel olarak farklı mekân parçalarının bulunduğunu ifade ederek Tanrı'nın Musa Peygambere “Buraya yaklaşma, ayaklarından ayakkabılarını çıkart; çünkü durduğun yer kutsal topraktır” olarak bilinen ikazını hatırlatarak mekânın kutsal bir boyut kazandıktan sonra sergilenen davranışın farklı, kurallarının kutsalın dışında olan yerle bir olmadığını hatırlatır (1991: 1). Mekân değişmiştir ve yasa işlemeye başlamıştır.

Kutsalın başlangıcının yalnız eylemle kalmayıp bilinç seviyesinde de değişmesi

mekânın değişmesi ile mümkün olmuştur. Kutsal olmayanın kutsal olanla ayrıldığı noktada ortak eylem ve bilinç söz konusudur. Günahın karşılığının bilinç seviyesinde anlam kazanması kutsal kavrayarak sağlanmıştır. Epistemolojik bir biliş söz konusudur.

Eliade, *Kutsal ve Dindışı* adlı eserinde kutsal eşiğini belirlemek için anlatılan bir kıssayı şöyle aktarmıştır:

Ben Ebedi'yim, İbrahim'in Tanrısı'yım diyen Tanrı'yı duyduğunda, uyanmış fakat endişeye kapılarak şöyle haykırmıştır: 'Bu yer ne kadar da korku verici! Yastık olarak kullandığı taşı almış, onu anıt olarak dikmiş ve taşın tepesine zeytinyağı dökmüştür. Bu yere Bethal, yani 'Tanrı'nın evi' adını vermiştir (1991: 7).

Bu kıssadan anlaşılacağı üzere kutsal mekânın sınırları, eşiği Tanrı'ya atfedilmiş ve zeytinyağı dökerek hem dünyevi hem de kutsal dengeye ulaşmak istenmiştir. İlk günahın yiyecekten kaynaklı olması ve tekrardan Tanrı yurdunda olup hoşnutluğunun kazanılmasının yine bir yiyecek ile olacağına inanıldığına göstergesidir. Bu durum kutsalın ve dolayısıyla kültürel mekânların, ritüellerin de oluşmasına etki etmiştir. İlkel insan zihni Tanrı ile anlaşmasının bir yiyecek ile sağlanacağını düşünmektedir. Uzak kolektif hafızadaki ilk günahın nedeni olan yiyecek yersel mekânlarda bir ödeşme ve affedilme nesnesi haline gelmiştir.

İlk günahın bedeli olarak dünyaya gönderilmiş olma durumu insanın yeni mekânındaki kutsalla olan ilişkisinde de belirleyici bir noktada durmaktadır. İnsan artık kutsala doğan değil kutsal tarafından izlenen bir durumdadır. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* adlı eserinde insanın dünya ile ilişkisine dair ilkelin varoluşunun dünyaya doğru açık olduğunu dindar insanın yaşarken yalnız olmadığını, dünyanın bir parçasının da onunla birlikte yaşadığını söylemektedir (1991: 144). Bu durum insanın yaratıcı bir güç tarafından izlendiğini de kanıtlamaktadır. Kutsala ilişkin yaklaşımı kozmik bir tasarım içeren insanın eylemleri kaostan kozmos dengesine ulaşmayı amaçlamaktadır. İnsanın kutsalla ilişkisinin şekillenmesinde izleyici olan bir yaratıcının varlığı insanın izlenen konumunda olması ayinlerin, ritüellerin de belirleyicisi olmasına yol açmıştır. Böylece kutsalın doğada tecellisinin de önü açılmıştır. İzlendiğini düşünen insan sınırla, kutsal olanla benzeşme ve bütünleşme arzusu göstermiştir. Eliade insanın organları ve doğayla olan özdeşleşmesini bu bakımdan şöyle ele almaktadır:

Fizyolojik eylemlerin tanrısal modellerin taklidi olarak taşıdıkları bu dinsel anlamın dışında, organlar ve bunların işlevleri dinsel olarak, bunların çeşitli kozmik bölgeler ve olgularla özdeşleştirilmeleriyle değerlendirilmiştir. Daha önce klasik bir örnekle karşılaşmıştık: tarla ve Toprak-Ana ile özdeşleştirilen kadın, Gök-Yer kutsal evliliği ve tohum ile özdeşleştirilen cinsel birleşme. Fakat insan ile evren arasındaki bu cinsten özdeşleştirmeler çok sayıdadırlar. Örneğin göz ile güneşin veya iki göz ile güneş ve ayın veya takke ile dolunayın, veyahut da nefes ile rüzgârın, taş ile kemiklerin, saçlar ile otların eş sayılmaları gibi olanları akla hemen gelen özdeşleştirmelerdir (1991: 146).

Kutsalla özdeşirilen varlık ya da nesne doğada kendi olma hâlini sürdürmeye devam ederken bir taraftan da insan bilincinin tasarımı ile kutsal olanı meydana getirmiştir. Bu durum insanın Tanrı ile ilişkilerini düzenlemiştir. Mircea Eliade bu özdeşleşme/tezahür ilişkisini *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi* adlı eserinde şu şekilde açıklamaktadır:

Bazı yerlerde, belli bir zaman diliminde, her insan topluluğu kendisi için belli sayıdaki eşyaları, hayvanları, bitkileri ayinsel hareketleri ve benzerlerini seçmişler ve bunları kutsala dönüştürmüşler, bu da onların dini hayatında on binlerce yıldır buluna gelmiştir. Herhangi bir zamanda biçimi değiştirilmemiş herhangi bir şeyin devam etmesi imkansız gibi görülmektedir (2005:36).

Kutsalın özdeşleşme yolu ile tezahürü ilkel insanın eylemlerini, davranış biçimlerini, düşüncelerini etkilemiştir. Eliade'ye göre her dini fenomen bir tecelli etme eylemidir (2000:10). Bu benzeşim insan bedeninin varlığını ve kutsal karşısındaki konumunu belirlemiştir. İnsanın tanrısal olanla iletişim kurma hissi isteklerin, kurbanların yaratıcı nezdinde karşılık ve kabul görmesini istemesinden ileri gelmektedir.

Tanrısal olanı nesne ile özdeşleştiren insan zihin dünyasında yasayı, geleneği, töreyi de meydana getirmekle kalmayıp özdeşleşmenin doğası gereği dindar, makul insan formunu da şekillendirmiştir. Kutsalla tanışan insan artık ona ortak olabilen ve de eşlik edebilen bir konumdadır. Bu anlamı itibarıyla kutsal, insan deneyimlerinin ve pratiklerinin standartlaşarak kültürel olanın da parçası olma hüviyetini kazanmıştır. Bu durum yeniden yaratımı, şekillendirmeyi, deneyimi ve de eylemleri bütüncül bir anlayışla kavrayarak yüksek bir anlamın oluşmasına neden olmuştur. Bu bütüncül anlam insan zihninin işleyişini de etkileyerek bilincini yükseltmiştir.

Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrı'nın Maskeleri* adlı eserinde ritüeller için insanı doğa karşısında tanrılaştıran katalizör görevi gördüklerini ifade etmektedir (1995:51). İnsan zihninin doğa karşısındaki bu tavrı tinsel varlık arayışı ve yaratımı ile

birlikte doğaya karşı korunma içgüdüsünü de geliştirmiştir. Söz konusu tanrısallık dini bir vaatten ziyade yersel bir güç alanı yaratmaktaydı.

Doğanın karşısına kutsalın tezahürü olabilecek eylemleri ayinsel ve törensel formda gerçekleştiren insan yüksek bilinç ile ahlak ve kültürü yerleştirerek dengeyi sağlamaya çalışmıştır. Barry Sanders, *Öküzün A'sı* adlı kitabında bu kolektif bilinç hali için bilinç kelimesinin Latince kökeni olan *consciere* kelimesinin anlamını başka biriyle birlikte bilgi sahibi olmak anlamına geldiğini ve bunun da toplu yaşam sürmenin ilk aşamalarında oluştuğunu dile getirir (2013:8). Kolektif bilinç deneyim ve düşünce birliğini sağlar. Mekânın kutsallaştırılması toplumun birliğine ve sürekliliğine etki etmiştir. Kültürün ve kültürel unsurların oluşumu da bundan bağımsız düşünülemez.

Kültürün kelime anlamı itibariyle Latince kökenli olduğunu Türkçeye Fransızcadan geçtiğini ifade eden Şerafettin Turan bir şeyler ekmek, üretmek anlamlarında kullanıldığını aktarmaktadır (2014: 15). Tarımla, çiftçilikle bu yakın ilişkisinden kültürün emek ve ortaklık üzerine inşa edildiğini anlamaktayız. Böylece toplumun ortak bilgi, tecrübe, inanç, ahlak, örf, gelenek ve göreneklerinin oluşmasına aynı zamanda da bunların aktarımının, korunumunun sağlanmasına çalışılmıştır. Ortak bilinç ve hafıza önemli bir rol oynamıştır. Terry Eagleton da *Kültür Yorumları* adlı eserinde kültürün saban demirinin ağzı anlamına gelen *coulter* kelimesi ile yakın ilişkisine, emekle, tarımla ve gelişimle olan köklerine değinir ve kültürü insan faaliyetlerinin en inceliklisi olarak nitelendirir (2005: 9).

Kültür tecrübe edilen ve aktarılan değerler bütünü içerisinde kutsalın ve iktidarın da belirleyiciliğine etki etmiştir. Eagleton aşkın tanrısallığın yerini kültür kelimesi ile ilişkili olan kültürlere aktarıldığını böylece dini otoritenin görkemli mirasını devraldığını aktarmaktadır (2005: 10). Bu durum göksel iktidarın yersel ve insancıl özellikler kazandığını göstermektedir. Yaşamını idame bilincini ve yeteneğini edinen insan makul ve dindar insan tanımlamalarının ardından vasıflı insan durumuna da erişmiştir. İnsan emek, kutsal ve bilinç sayesinde bilen, işleyen, eyleyen ve sürdüren konumundadır. Böylece kültür insan yaşamında biçimlendiren, estetize eden ve de denetleyen özellikler edinmiştir.

Mekanın kodu hem mekanda yaşamayı, hem de mekanı anlayıp üretmeyi sağlıyordu. Bu kod, basit bir okuma yöntemi değildi; sözel işaretlerle (gösteren

bir sürecin sonucu olan anlamlarıyla birlikte, kelimeler ve cümleler) sözel olmayan işaretleri bir araya getiriyordu. Mekanın tarihi, falanca kodun oluşumu, yerleşmesi, çöküşü ve parçalanması gibi ayrıcalıklı momentler incelemekle yetinemez. Genel olanı -genelleme olan üretim tarzları; tekillikleri, olayları ve kurumlarıyla birlikte içerdikleri tikel toplumlar- bir yana bırakamaz (Lefebvre, 2014:76).

Mekânın oluşumunda ve güncellenmesinde ilgili kültürel, mekânsal kodların anlaşılmasında sözlü kültürün etkisi söz konusudur. Sözle sağlanan eylemsel birlik mekânın kültürel koda sahip olmasını sağlamıştır. Bağlamın inşası geleneğin kodlarıyla işlenerek sağlanmıştır. Birey bu kodlar aracılığıyla kutsal, kültürel mekânla kimlik tasarımı imkânı bulmuştur. Kültür insanın tanrısal olana yaklaşma yersel olanda ise bunu emek ile sürdürebilme becerisidir. Bu durum kutsal mekânın kültürel mekâna geçişine olanak sağlamıştır.

İnsanın doğasında var olan mekânlaştırma eğilimi kültürden bigâne düşünülemez. Aktarılan eylemler dizisi, ulaşılmak istenen ülkü, duygu ve düşünce dünyasının ögeyi yarattığı yerlerdir. Sözlü kültür ürünleri, maddi unsurlar folklor disiplinin de konusunu oluşturmuşlardır. Yaratım, deneyimleme ve aktarma kültürel mekânların işlevselliğini ortaya koyarak önemini göstermektedir. Bu durum bu kültürel mekânların korunması ve geleneğin geleceğe aktarılması gerekliliğini göstermektedir. Öcal Oğuz, Folklor ve Kültürel Mekân adlı makalesinde bu gereklilik için şunları söylemektedir:

UNESCO yaklaşımlarını ve kültür üretiminin bir bağlamı olduğu fikrini doğru buluyorsak, folklorun ürün dışındaki yönlerine dikkat çekmek durumundayız. Folklorun üretildiği yerler olarak kültürel mekânlar bu bakımdan son derece önemli hale gelmektedir. Kültür aktarımında ustalar ve mekânların önemi, kentleşme, teknolojik gelişme, küreselleşme gibi olguların kültürel süreklilik ve çeşitlilik konusundaki olumsuz etkileri nedeniyle daha da öne çıkmaktadır (2007: 31-32).

Üreten, emek veren, değer biçen insanın meydana getirdiği ürünler kısaltılmışı UNESCO olan Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü tarafından geliştirilen sözleşmeler vasıtası ile korunmaya ve aktarılmaya çalışılmaktadır. Ortaya koyulan ürünler bağlamdan ayrı düşünülemez. Ürettiği somut ve soyut kültürel ürünleri korumaya çalışan insan bilinç seviyesi bakımından da sorumlu, mesul insan konumundadır.

2.3. Ayin, Tören ve Yiyecek İlişkisi

Emek insan zihninin gelişimini olumlu manada etkilemiştir. Emekle birlikte yüksek bir zihin seviyesine ulaşan insan tanrısal olandan neyi, nerede, ne zaman, ne kadar isteyeceğini öğrenmiştir. Bu durum tanrısal olanla insancıl olanın sözleşmesi niteliğindedir. Emeginin, eylemlerinin karşılığını almak isteyen insan ritüelleri, davranış biçimlerini ve ahlak kurallarını geliştirmiştir. Emegin sembolik düzendeki karşılığını ritüeller oluşturmaktadır. Yaratıcıya isteğini iletme biçimidir. Geliştirilen davranışlar, düşünceler, duygular, örgütlü hareketlilik bu durumun göstergesi niteliğindedir.

Geliştiren, estetik hale getiren ve devamlılığı sağlayan insan emekle birlikte ortak eylem, düşünce ve duyguların oluşmasına neden olmuştur. Bu ortaklık hali tanrısal olana yaklaşma eğilimi ile ayinlerin, ibadetlerin, ritüellerin hazırlayıcısı olmuştur. Uzak kolektif hafızada yiyecekten kaynaklı tanrısal yurttan kopuş tekrardan dönüşün de bir yiyecek aracılığıyla sağlanacağı düşüncesini geliştirmiştir.

Yiyeceğin kutsal ve yersel arasında, sınırdaki olması bu ahitleşmeye neden olmuştur. Tanrısal olandan uzak kalan insan tekrardan yakınlaşmasını yiyeceklerle gerçekleştirerek ayinler, ritüeller geliştirmiştir. John Fiske, *İletişim Çalışmalarına Giriş* adlı eserinde:

Yiyecek oldukça güçlü bir kural dışı kategoridir, çünkü sürekli olarak doğa ve kültür, ben ve ben olmayan, içsel ve dışsal dünyalar arasındaki yaşamsal kategorik sınırları ihlal etmektedir. Önemli kültürel anlar genelde törensel yemeklerle kutlanırlar ve çiğ yiyeceğin pişmiş kültüre dönüştüğü yemek pişirme süreci kültürel süreçlerin en önemlilerinden birisidir. Bu süreç kavramsal olarak, herhangi bir araçsal dönüştürümden önce başlar, çünkü tüm kültürler doğayı "yenilebilir" ve "yenilemez" diye ikiye ayırırlar, ancak elbette her bir kategori içine farklı doğal nesneler yerleştirirler. İnsan midesi hemen hemen her şeyi sindirebilir. Bu nedenle, yenilebilir ve yenilemez arasındaki ayrım fizyolojik bir temelden çok kültürel bir temele dayanır (2003: 158).

Yiyecekleri pişmemiş hâlde yiyebilecekken pişirme yoluna giden ilkel insan elindeki maddi unsurları dönüştürerek kutsala layık olabileceğini bunun emek ve eylem ile sağlanabileceğini düşünmüştür. Emegini çeşitli ibadet biçimleri, ritüeller aracılığıyla sistemli bir duruma getirmiştir. Pişirme emek ve eylem gerekliliği ile sadece bireyi değil toplum üzerinde de dönüştürücü bir güce sahip olmuştur.

Eylemselliğin gerekliliği yalnız pişirme ile sınırlı kalmayıp ritüel biçimlerini,

davranış şekillerini, mekânın sınırlarını belirlenmesinde de etkili olmuştur. Yemeğin mekânla ilişkisi kuşkusuz ilk mekân olan tanrısal alanı merkeze alarak geliştirilmiştir. Bu merkeziyet Eliade'nin dile getirdiği kutsalın tezahür ettiği türdeş ve sonsuz olan noktayı işaret etmektedir (1991:2).

Tanrısal olana yakınlaşma ve katılma isteğinin göstergesi olan ayinler için Emile Durkheim,

Dini Hayatın İlkel Biçimleri adlı kitabında şunları aktarmaktadır:

Dini fenomenler iki temel kategoriye ayrılırlar: İnançlar ve ayinler. Birinci grup, düşünceyle ilgilidirler ve birtakım zihni tasavvurlardan oluşurlar; ikinciler, hususi eylem biçimleridir. Bu iki fenomen grubu arasında, düşünceyi eylemden ayıran şey yer almaktadır. Ayinler, ahlaki uygulamalar gibi diğer beşeri uygulamalardan yalnızca, konularının hususi doğası sebebiyle ayrılabilirler. Bir ayin gibi, ahlaki bir kural da, bize belli bir davranış tarzını emreder; ancak, bu davranış tarzları, farklı bir türden bir hedefe yönelirler. Ayinin ayırt edici bir özelliğini tespit etmek için, söz konusu ayinin bu hedefinin belirlenmesi gerekir. Bu hedefin hususi doğası, inançta ifade edilir. Bu yüzden inancı tanımladıktan sonradır ki, ancak ayini tanımlayabiliriz (2005:56).

Durkheim'in iki temel grupta sınıflandırdığı bu fenomenleri ayırmakla birlikte ortak kılan nokta da yine bunlardır. Düşüncenin eylemden bağımsız olduğu bir sistemli kutsal biçimi ilkel insan için güç olmuştur. Eylem, düşünce ve his birliği ayinlerin karakteristik özelliklerini göstermektedir. İnanç da bu noktada devreye girmektedir. Ortak amaç birliği etrafında buluşan ilkel insan bunu kutsal ile birleştirerek eylemi düşünce ve inançla tamamlamıştır.

İnanç, bilinç ile eş zamanlı işlerlik gösterirken ayin de bunlara ek olarak kalıplaşmış davranış şekillerini meydana getirmektedir.

Ayinden Törene adlı kitabında Glasenapp'tan aktaran Özbudun ayin ile imanın koparılamaz bağları olduğunu, inançların değişmesine rağmen yeni bir rasyonalizasyona tabî tutulduğunu ve bu sayede de varlığını sürdürebildiğini ifade etmektedir (1997: 19). İnanç ve iman birliği ayinlerin sürdürebilirliğini etkileyecek niteliktedir. Zaman içerisinde farklı sebeplerden ötürü değişen kültürel değerler ve normlar ayin ile iman arasındaki bu bağı biçimsel olarak etkilemiştir fakat bağlılığı ortadan kaldırmamıştır.

Mümin insan formuna erişen insan ayinin fonksiyonu gereği düşünce ve duygu birliği sağlayarak bilinçsel, duyuşsal etkileşim ile beraber kutsal ve yersel olanla

bütünleşme sağlamıştır.

Durkheim, kutsal ve ayin ilişkisine dair şunları aktarmaktadır:

Kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hasılı herhangi bir şey kutsal olabilir. Bir ayin, kutsallığa sahip olabilir; gerçekte ise, belli bir dereceye kadar da olsa kutsallık içermeyen hiçbir ayin yoktur. Ancak, takdis edilmiş şahsiyetler tarafından söylenebilen sözler, ifadeler ve formüller; ayrıca herkes tarafından yapılamayacak olan mimikler ve hareketler de vardır (2005:56).

Burada kutsalın niteliği ve işlevselliği söz konusudur. Pratiğin ve düşüncenin düzeni olan ayin doğasında var olan kutsal tasavvur ile tecrübe edilebilirlik kazanmaktadır. Eylem ve düşünce birliğinin sağlanması bu ayin düzeni ile yakından ilişkilidir. İnsan bilincinin atılımı bunların gerçekleştirilmesi ile sağlanmıştır. Ayin bu noktada insan zihninin beden ve fikir ile sınava ve zorluğa tabii tutulan, mekân olarak da farklı olan bir düzen içermektedir. Böylece ayinin bünyesindeki sınırsallık ortaya çıkmaktadır.

Kutsal şeyler, yasaklarla korunan ve tecrit edilen şeylerdir; din dışı olanlar ise, yasakların uygulandığı ve kutsal olandan uzak tutulması gereken şeylerdir. Dini inançlar, kutsalın doğasını, diğer kutsal şeylerle ya da din dışı şeylerle olan ilişkisini dile getiren tasavvurlardır. Son olarak, ayinler bir kimsenin kutsal olan şeylere karşı nasıl davranması gerektiğini emreden davranış kurallarıdır. Belirli sayıda kutsal şeyler, birbiriyle denk ve hiyerarşik ilişkilere sahip olup, sonuç itibarıyla belli bir düzeyde uyum arzeden ve benzer herhangi bir sisteme ait olmayan bir sistem meydana getirdikleri durumda, bu inançlar onlara karşılık gelen ayinler toplamı dini meydana getirir (Durkheim, 2005:60).

İnsan zihnini gelişimini etkileyen ayinler yasaklayıcı, kural koyucu ve bunları eyleme dökebilecek nitelikte olması insan ruhunun sağlığını ve muktedirliğini etkilemiştir. Ayinler muktedir insan formunun oluşmasına katkı sağlamışlardır. Güçlükleri aşma ve kutsala katılma içgüdüleri insanı pek çok bakımdan etkilemiş ve geliştirmiştir. Bu gelişim toplumsallığın etkisi ile kabul görmüş ve sürerlik kazanmıştır. Bu durumla ilişkili olarak Umay Günay, *Ritüeller ve Hıdırellez* adlı makalesinde şunları söylemektedir:

Ritüeller, toplu yapılan gösterilerdir, katılanları canlandırır, kışkırtır, korur, yeniden şekillendirir. Kişiye kutsal semboller, olaylar karşısında nasıl davranılacağını öğretir. Törelere nitelikleri, amaçları ne olursa olsun hepsinde fertleri bir araya getirmek, aralarındaki bağları yoğunlaştırmak, yakınlaştırmak, daha samimi olmalarını sağlayarak toplum şuuruna ulaştırmak gibi nitelikler müşterektir. Fertler birlik içinde toplumdaki yerlerini ve toplumla ilişkili

duygularını ritüellerle yenilemiş olurlar (1995:2).

İnsanın kutsalın huzurunda nasıl davranacağını öğrenmesi ritüelin doğası gereği toplumsal olanla da ilişkilerini etkilemiştir. Bu durum Arnold van Gennep'in ifade ettiği geçiş ritlerini anımsatmaktadır. Kutsal olandan yersel olana geçiş ritüellerini de beraberinde getirmiştir (2022:11).

Yüce olan kutsala erişme isteği belli başlı hiyerarşiyi de beraberinde getirmiştir.

Kutsal şeyler, genellikle varlıklar hiyerarşisinde onlara atfedilen dereceyle tanımlama eğilimi vardır. Kutsal şeyler, şeref ve kuvvet açısından din dışı şeylere ve özellikle de insana nispetle daha üstün olarak kabul edilirler. İnsan, sadece bir insan olarak kaldığı müddetçe, kutsal şeylerden sayılamaz sadece bir insan olarak kaldığı müddetçe, kutsal şeylerden sayılamaz. Gerçekten insan, kutsal şeylerden daha aşağı ve onlara dayanan bir dereceyi işgal ediyor olarak tasvir edilir (Durkheim, 2005:57).

Kutsallık atfedilen varlık, nesne kendi olma hâlini sürdürürken bir taraftan da kutsala ulaşma istenci ile ayinlerde kutsal aracılığıyla meşruiyet zemini oluşturulmuştur. İnsan; kutsal sayesinde kutsal mekânı, ayini tanrıların eserini yeniden yarattığı, katıldığı ve de güncellediği sürece etkinliğini korumuştur (Eliade, 1991:9). Eliade'nin de ifade ettiği gibi yeniden yaradılışın ayinsel tekrarı, simgesel olarak kozmosu meydana getirmiştir. Eylemin tekrar edebilirliği, kutsala yakınlığı tekrar edildiğinde mekân ve davranışlar anlamını kazanmış olmaktadır. Doğa ile kutsal arasında uzlaşma zeminini yaratma kabiliyeti iktidar alanı yaratmıştır.

Tüm törenler, şu ya da bu şekilde uzlaşmayı onaylamakta, çatışmaları gizlemekte ve hem hiyerarşi hem de cemaati desteklemektedir. Hangi ülke ele alınırsa alınsın, kralî ayin kralın seküler ve kutsal kimlikleri ve dünyevî ve göksel hiyerarşileri birbirine bağlayan örnek bir merkez olarak rolü üzerine odaklaşmaktadır (Cannadine'den akt. Özbudun, 1997:118).

Tarih öncesi kurulan devletlerin merkezileşmek adına gerçekleştirdiği festivallerin içeriğini oluşturan ortak eylemlerin dönüşümü de merkezileşmiştir. Kült merkezlerinin oluşumu ile merkezi otoritenin sağlanması ve onaylanması geleneği oluşturan ortak eylemlerin geleneğin dönüştüğünün habercisidir. Yerleşik hayata geçilirken kabul gören ayinler zorunluluktan dolayı değişim göstermişlerdir. Fakat ortaklaşa bir düşüncenin kabulünden ziyade kral/Tanrı ilişkisini sağlamlaştıran bir yapıya kaynaklık eden törenler meydana gelmiştir. İlkel örgütlenmelerde törenler gücü meşrulaştırma vazifesi görmüştür. Turner'ın eşiksellik ve communities kavramlarını ayin ve tören üzerinden değerlendiren Özbudun (1997:120) ayinin eşiği ve

communitası verdiğini törenin ise eşiğin aşıldığı, düzenin kurulduğu, hiyerarşinin kurumsallaştığı bir evrede kurulu düzenin simgesel bir düzlemde onaylanması olduğunu ifade eder.

Ayinlerde Tanrı'ya sunum eylemi gerçekleştirilirken törenlerde erk sahibi ile tanrısal olana ulaşma ve irtibat hâlinde olma işi sezdirilerek iktidar örgütlenmesi sağlanmıştır. Tanrısal olana ulaşma isteği törenin ve ayinin kesişim kümesi niteliğindedir.

Metin And, *Oyun ve Bügü* adlı eserinde ritüellerin çıkış noktasını toplumsal kaygıya dayandırır, kaygılı bir durumda insanın verdiği tepki olarak nitelendirerek Arnold van Gennep'in bu duruma geçiş ritüelleri adını verdiğini aktarmaktadır (2012:308). Bireyin zorluk karşısındaki tutumu, mücadele etme kabiliyeti, bir önceki durumundan farklı bir duruma geçişini simgeleyen ritüeller, insan bilincinin ve bedeninin hem bireyin kendisi hem de toplum tarafından onayını kolaylaştıran anlamlı eylemler dizisidir. Kişilere yeni görevler yüklendiğinin göstergesi olan ritüeller yeni statüsünün sunulduğu, kabul edildiği durumlardır. Bireyin kaygı verici eşiği toplumla beraber geçişi yeniden yaratımın simgesel durumudur.

Tanrısıyla iletişime geçen mümin, salt inançsızken göremediği gerçeklere ulaşan biri değildir; inancıyla birlikte o daha güçlü bir insan olur. Sahip olduğu inançla, yaşam mücadelesini sürdürmek veya bu mücadeleyi kazanmak için ihtiyacı olan güce kavuştuğunu hisseder (Durkheim'den akt. Segal, çev. Naim Atabağsoy, 2012:179).

Doğa ve kültür ilişkisinin insan zihninde yol açtığı diyalektik yapı kendisini ritüellerde derin bir şekilde hissettirmektedir. Başlangıçta Tanrı ile olan ilişki bereket ve tarım ürünlerinin verimliliği dairesinde olmuştur. Doğaya olan istencinin yanında edilgen kalışı doğanın da başka bir varlık karşısında pasif kaldığına inanmakta ve bundan dolayı da Tanrısal olanla bağ kurmak istediği noktada gerçekleştirdiği eylemi kültürel bir kanala sokmuştur. Ritüellerin bu inanç ve rahatlama işlevleri folklorun işlevlerini de yansıttığı bir noktadadır. Beraber olma ve ortak eylemler ortak belleğin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Toplum ve birey bu eşiği birlikte geçerek bireye görevlerini öğretir ve onaylar. Ayinlerin gruplar ve birey arasındaki onaylanmış insan tipini simgeleştirerek toplumsal denge sağlamıştır (Kertzer'den akt. Özbudun, 1997:22). Kutsal olanla da uygun görülen ritüellerin sahip olduğu davranış sistemi kutsalın ve profanın

davranışlarını da şekillendirmiştir. Toplum ve bireyin ortak mekânda ortak eylem ve duygusal beraberliği sağlaması ritüelin yerine herhangi durumun geçemeyeceğini ortaya koyarak ancak ritüelin tekamül yolu ile huzurunda yinelenebileceğini göstermektedir. Bu bireyi ve toplumu ortak görev ve ülküde buluşturmaktadır. Böylece insan bilincini ve tinini ileriye taşıyacak nitelikleri de bünyesinde barındırmaktadır.

Ritüellerin Oluşum Süreci adlı makalesinde Lauri Honko ritüelleri üç bölümde ele almaktadır:

1. Geçiş Ritleri (İnsanın yaşamında açılan yeni bir dönemi vurgulayan mitler)
2. Takvimsel Ritler
3. Kriz Ritleri (Honko, 2006: 131).

Honko, geçiş ritüelleri için şunları dile getirmektedir:

Genellikle kişinin eski statüsünden ayrıldığı, yabancılaştırıldığı ayrılma ritlerini kapsar. Önceki rolü gündemden kaldırılır ve eski egosu (ben'i) öldürülür. Aynı zamanda yeni bir statüye geçmeye hazırlayan geçiş ritlerini de kapsar. Bunlar kişinin hayatında meydana gelen değişikliğin farkına varmasını sağlar, üstüne alması gereken yeri, görevleri ve hakları tanımlar, bilgi aktarımı sağlar ve kişinin o konudaki yeterliliğini test eder (2006: 131).

Bireyin kaygılı, kriz anlarında devreye giren geçiş ritüelleri bireyi yeni hayatına, beceri ve bilgilere hazırlayıcı konumundadır. Zorluklarla mücadele etmeyi öğrenen insan bir önceki statüsünden farklı bir yerdedir. Bilgiye erişmiş ve de kullanabilme becerisi göstermiştir.

Kişi merkezli olarak kabul edilen geçiş ritleri bireyi ve toplumu yeni rolüne hazırlarken kişide ortaya çıkan değişiklik onun öncelikli dürtüsüdür ve de tekrarı olmayan bir yapıdadır (Honko, 2006:132). Ritüellerde bilgiyi tecrübe yoluyla öğrenen insan ilk deneyiminin ardından bunun öngörülebilirliğini, sayısız eylemler dizisini, yeni rolünü öğrenmiştir. Yeni rol belirli zamanlarda belirli hareketleri gerçekleştirmeyi sistemli hâle getirir. Ritmik bir özelliğe sahiptir.

Ayin sözcük, jest, simge ve imlerle bağıntılıdır. Bunun sonucunda bağlantılar çıkar ortaya ve işaretin tekrarı üzerine, irade kabul etsin etmesin, eylem tekrar edilir. Bağlantı ve alışkanlık olguyu açıklar. Ayin ritmik olduğunda ve müzik, uyak ya da diğer ritmik sanatlarla bağıntılı olduğunda daha da kuvvetlenir. Ritmik noktaların tekrarında eylemler ayinsel olarak tekrar edilir. Gece ile gündüzün birbirini izlemesi çok sayıda insanın varoluş mücadelesinde aynı zamanda uyanma ve uyuma, çalışma ve dinlenme ritimleri oluşturur. Mevsimler de çalışmada ritimler oluşturur (Özbudun, 1997: 18).

Günlük yaşam içerisinde fark etmeden gerçekleştirilen bu eylemler fizyolojik ihtiyaçları karşılamasının yanı sıra insanın bilgi aktarımı, yeni görev alanlarını, bilinç eşiğinin seviyesini değiştirmektedir. Şamanların uyku hâinden sonra şamanlığa geçişleri hem onların diğer insanlardan farklı yanlarını hem de uykunun ve durum değişikliğinin göstergesidir. Uykudan önceki bilinç ile uykudan sonraki insan aynı değildir. Uykudan önceki bilinç ile uykudan sonraki bilinç aynı değildir. Ritlerde yemek yenmesi de bu duruma benzerdir. Bilinç yemekten önce açlığı da tattığı için bir ruh ve beden terbiyesi edinmiş, davranış biçimlerine de yön vermiştir. Âşık edebiyatında örneklerine rastladığımız bade sahibi olma durumu, mağarada yüz yıl uyuması gibi efsanelerdeki bu motif de uykunun bilinç düzeyine olan etkisine işaret etmektedir. Psikanalizin de araştırma sahası olan uykunun insan bedenine ve ruhuna etkisi açıktır. Uykudan önceki insan ile uykudan sonraki insan aynı değildir artık Honko'nun işaret ettiği yeni görev ve bilincinin farkındadır. Bu ritmik davranışlar ritüeller için de söz konusudur. Ritüel öncesi ve sonrası iki farklı görev, rol ve bilinç söz konusudur.

Ayinin ritimsel boyutunu oluşturan unsurlar simgesel bağıntılar, tarihseli yeniden canlandırma kuramlarına dayanan eylemlerdir (Pocock'tan akt. Özbudun, 1997: 19). Böylelikle "ilk eylem" diyebileceğimiz ritimli yapı meydana gelmiştir. Bu ritimsel mekânın yeri ise göksel ile yersel olanın birbirine en çok yaklaştığı alanlardır. İlkel insan zihninin somutlaştırmaya yatkın olan bu yapısı tapınakların oluşmasına zemin hazırlamıştır. İnsan inşa eden bir form kazanmıştır.

Ayinler ritimli ve tutarlı yapısı gereği sistemleştirilmiş bir mitos yahut da tarihi olayın yeniden canlandırılmasına dayanan ritler birliğidir (Özbudun, 1997: 19). İlkel olaya dayanan bu yeniden canlandırma işlevi ritüele katılan kişilerin ortak hafızasında yer eden rite eşlik etme duygusunu meydana getirmektedir. Katılanlar önceki durumlarından farklıdır. Kahramanla ve de gerçekleşen tarihi olayla kendilerini özdeşleştirmişlerdir. İlkel insan zihninin ortak kolektif hafızada iz bırakan bir olayına karşın aynı his ve düşüncelerle eylemleri sistemleştirdiği bir yapı söz konusudur.

Mitos ritüel ilişkisine dair Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı – İslam Mitologyası* adlı eserinde şunları söylemektedir:

Ritüel bir bakıma Mithos'un ikiz kardeşidir. Eski uygarlıkların günümüze kalan yazılı metinleri, ritüelleri anlatır. Bunlar bir eylemler dizisi olup birtakım yetkili

kişilerin kesin ve kuralına uygun bir biçimde uyguladıkları eylemlerdir. Bunlar insanoğlunu çevreleyen güçlere karşı toplumun iyiliği için yapılan eylemlerdir. Bu eyleme Yunanlılar dromenon diyorlardı. Bunlar yalnız eylemler dizisi olmayıp sözler, ezgiler ve büyüsel sözler de içerirdi. Bunun söz yanı ise muthos ya da mithos'tur. Bu ritüellerde mithos bu eylemin öyküsünü sözle anlatır. Bir başka deyişle birisi simgesel söz, öteki simgesel eylemdir. Bu ikisinin birleşmesi ayrıca dramın doğuşuna yol açmıştır (2008: 27).

Ritüellerdeki beden, düşünce ve dil uyumu dikkat çekerken, ritüelin eylem ve düşünce boyutunun toplumsal izlerden ayrı düşünölemeyeceğı görölmektedir. Toplumun ritüeli onaylaması için bu uyum gereklidir. Ritüelin toplumsallığına ilişkin Durkheim:

1. Ritüel, bireyi toplumda yaşamak için toplumun gerektirdiğı düzen bağının sıkılığına, acı çekmeye hazırlar, bu yolda onu eğitir.
2. Ritüel, bireyleri bir araya getirir, bireyler arasındaki toplumsal bağları güçlendirir, ortaklığı pekiştirir.
3. Ritüelin toplumda canlandırıcı bir işlevi vardır. Toplumun ilişkinlerini kalıtlarının bilincine vardırır; geleneklerin sürmesi, inançların tazelenmesi, değer yargılarının, törelerin kökleşmesine yardım ederek toplumu canlı bir biçimde ayakta tutar.
4. Mutluluk verici işlev: Toplumun bir üyesi olmanın getirdiğı mutluluk duygusunu verir. Özellikle toplumun bunalımlı dönemlerinde kişilerin coşku ve duygularını bir arada dile getirmelerine olanak tanıyarak bozulan dengeyi düzeltir(And, 2003:307).

Toplumun devamlılığı ortak hedeflerle yapılan ritüellerle yakından ilişkilidir. Bireyin ve toplumun birlikte kendilerini gerçekleştirmelerine sahne olan ritüeller aynı zamanda arınma, bütünleşme, yeniden doğuşun ve toplumsal rollerin belirlendiğı durumlardır. Toplumsal varlık olmanın gerekliliğı olan roller edinilirken uzak kolektif hafızaya dayanan bilgiyi ve tecrübeyi de belirgin kılarak toplumsal birlik ve uzlaşa da sağlanmış olmaktadır. Ortak biliş ve duyuş kendisine alan bulabilmiştir.

Özbudun ayinlerin niteliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

- Simgesellik
- Standartlaştırılmışlık
- Tekrarlayıcılık
- Pratik Sonuca Yönelik Olmayış (1997: 19).

Özbudun tarafından dörde ayrılan ayinler davranışın standartlaşmasına, bilgi ve tecrübenin aktarımına olanak sağlamıştır. Geleneğin yolunu açan bu kanal toplumsal düzeni de beraberinde getirmiştir. Ritüel insan deneyimlerinin kaos ile mücadelesinde yönteminin tutarlı bir çerçeveye oturtulmasını sağlayan analitik bir düzen içermektedir (Kertzer'den akt. Özbudun, 1997:20).

İnsan düşünme eylemi esnasında sınırsız bir yapıya sahipken eylemlerinin fiziksel yapı ile sınırlandırılmış olması varlık olarak arafta bırakılmaktadır. Araf hâlinin yansıması olan bu ayinler insanın kendisini dile getiriş biçimidir. Kaosu hatırlayan kolektif insan zihninin eylem hâli ayinleri ve törenleri hazırlayarak tutarlı ve sistemli olmayı arzulamıştır. Bu onun kaosla başa çıkma ve kozmosa ulaşma biçimidir. İlahi olanla ilahi olmayanın buluşma mekânıdır. Durkheim bu durumun neticesi olarak bir insanın kutsal nesnelerin huzurunda nasıl davranacağını belirleyen bir kuralları olduğunu ifade eder. Bununla beraber insan ilişkilerini ve de kutsal olmaya da nasıl davranacağı yönünde bir kurallar sistemi de inşa eder.

İnsan zihninin bu araf hâli kendisini masallarda, mitlerde, efsanelerde ve dahi kıyamet ile ilgili tasavvurlarda da göstermektedir. Kutsal olduğunu düşündüğü mekândaki olaylar ve durumlar son derece insancıl, yersel olanla ilişkilidir. Bütün bu olağanüstülüklerle mücadele biçimi, cisimlendirme isteği kutsal mekânda gerçekleştirdiği eylemleri de şekillendirmiştir.

Mekânın kutsal olanla da irtibatlı oluşu aynı zamanda da dünyevi oluşu mekânın doğası gereği Bachelard'ın da işaret ettiği bir dışarıdalık-içeridelik durumu olan hakiki mekândır. Bu durum mekânın özelliğini, içeriğini ve de ritüelle olan ilişkisini işaret etmesi bakımından önemlidir. Zıtlık barındıran bir durum söz konusudur. Kaosu da beraberinde getirdiği düşünülürse çizilen bu çizgi ile sınırların belirlendiği bir uyum ve davranış biçimlerine de yön vermiştir. Çünkü artık içerideki dışarıdakinden farklıdır bu durumda eylemleri de farklı olacaktır.

Mekânın eylemle buluştuğu noktada zamansallık da devreye girmektedir. Bu da gerek mekânları gerekse de eylemlerin zamanını ve şeklini tayin ederek standartlaştırmıştır. Bu eylemler zaman içerisinde kültürel mekânların da oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Ritüelin bir diğer fonksiyonu da yasa koyuculuğudur. Yasalı olma hâli yalnız ritüele katılanlarla sınırlı olmayıp ritüel dışındakilerle olan ilişkileri de

düzenlemektedir. Ritüelin nesnesi olmayan ötekiyi, yabancıyı işaret etmektedir. Mekânla birlikte fiziksel sınırları yaratan insan, eylemler ile de yasayı geliştirmiştir. Nerede, ne zaman ve kim tarafından ne yapılacağı bilinmektedir. Bu yasa koyuculuk salt simgesel düzende kalmayıp ritüel merkezinin dışına da yansımıştır. Toplumsal mekânlar da yasayı içererek; toplumsal uygulamaları, ilişkileri, bilgi alışverişini de düzenlemiştir (Lefebvre, 2014:112). Ayinin insanın rasyonel tarafının istikrar ve düzen arayışıdır, beklenmedik olaylardan kaçınma arzusudur (Cezanneve'den akt. Özbudun, 1997: 23). Bu durum ayinlerin bir kaos ortamından düzene ve belirli olana, güvenilir olana imkan tanıdığı görülmektedir. Düzensiz olan düzenli bir yapıya ve sisteme kavuştuğundan söz edilebilmektedir. İnsanın doğası gereği düzenleme, yasa koyma, estetize etme biçimleri ayinlerde ve törenlerde kendisini göstermektedir. Doğanın kuralları karşısına ritüelin kuralı konularak denklik yakalanmak istenilmiştir.

James L. Peacock, *Ritüellerin Sosyal Evrimi Teorisi Üzerine Notlar* adlı makalesinde inancı hareketten ayırmanın sebebi olarak birinin hareketi açıklama gereği duyması ve inancı sistematize veya rasyonelize etmekten kaynaklandığını ifade etmektedir (2006: 143). Bu durum insanın dinamik olanla zihinsel olanı bir arada bulundurma yeteneğini göstermektedir. Ritüelin doğası gereği dinamik ve ritimli olma, düşüncenin de doğası gereği açıklama gereksinimi kendisini ritüellerde göstermektedir.

İnsan vücuda sahip olmakla dışsallığı meydana getirmiştir. Bu durum ister istemez korunma duygusunu da beraberinde getirmektedir. Ritüeller insanın öngörülebilirliğe ulaşmayı istemesinin tezahürüdür. Dışsallığın temsili ise kötücül ruhlar, varlıklar olmuştur. Ritüelle birlikte kazanılan öngörülebilirlik geleneği, töreyi, yasayı hazırlamıştır.

Segal, Zihinsel kuramın savunucusu Tylor 'a yöneltilen eleştirilerden bahsetmektedir, Tylor ilkel dünyayı açıklama arzusundan dolayı, zihinsel olarak, modern insan kadar meraklıdır noktasında eleştirilmiştir (2012: 174). Burada doğruluk payı verilmesi gereken bir yer vardır. İnsan zihninin pek çok kavramı zıtlığı ile anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. İnsan zihninin bu dualitik yapısından kaynaklı olarak modern insanın ilkel insandan itibaren sürdürdüğü bir anlamlandırmak gayreti söz konusudur.

Doğal olaylara karşı geliştirdiği tavır yanlış olsa da anlamlandırma isteğinden kaynaklanmaktadır. Anlamlandırmak isteği de merak duygusunun bir uzantısıdır. Modern insandaki ile ilkel insan arasında kendini gösterme biçimi farklıdır. Tanrısal olandan isteğin şekli kültürel akışın da değişimiyle farklılık oluşturmaktadır. Fakat temelinde Tanrı'dan istenilen himaye ve korunma içgüdüğü devam etmiştir.

Ayinler ve törenler insanın insanla, doğayla, kamusal olanla ve de kutsal olanla ilişkilerini düzenler. Sınırların konulması içerideki sitemin denetlenmesini mümkün kılmıştır. Yasa koyuculuk da bu aşamada devreye girmektedir. Ritüelleri ve ayinleri bu görevleri ifa ederken görmekteyiz. Sınırlar içeridelik ve dışarıdalık toplumsal örgütlenmeyi, yaşanan yerin tanınmasını, yasayı da beraberinde getirmiştir. *“Törenselleşen anlar nispeten sıradan bir anı kutsal bir çevirirken, törenselleşen eylemlerin düzenli olarak gerçekleştiği yerler kutsal bir mekânı temsil eder”* (Edles'ten akt. Beşirli, 2011:141). Kutsal kabul edilen yerler diğer yerlerden farklıdır. Bu bakımdan farklı yasa ve düzenlemelere tabiidir. Düzenlemekten, denetlemekten ve estetize etmekten oluşan insanın mekân ile ilişkisi bu süreçleri genel itibarıyla takip etmiştir.

Paleolitik çağda ölü gömme ayinleriyle ata kültlerine olan ima ile de ortaya çıkan tanrısal olanla temas etme amacı güdülerken ilerleyen zamanlarda sadece kutsal olanı değil insanlarla olan ilişkileri de düzenlediğinden, töreli olmanın yolunu açtığından ve törenleri sistemleştirdiğinden söz edilebilmektedir.

Ritüeli meydana getiren özelliklerinden birisi de zamanının saptanmasıdır. Ritüellerin zamanı ortak bilinç ve emekten ayrı düşünülemez.

Bir hakikatin kökeninin zamanı, yani onun ilk belirlenmesiyle ihdas edilen zaman örnek bir değer ve işleve sahiptir; bu nedenden ötürü insan onu, uygun ayinler aracılığıyla, devrevi olarak yeniden güncelleştirmeye çabalamaktadır. Fakat bir hakikatin 'ilk tezahürü' onun tanrısal veya yarı-tanrısal varlıklar tarafından yaratılışı'na tekabül etmektedir; buna bağlı olarak, kökenin zamanı'nı yeniden bulmak, tanrıların yaratıcı eylemlerinin ayinsel tekrarını gerektirmektedir. Tanrısal varlıklar tarafından in illotenipore gerçekleştirilmiş olan yaratıcı eylemlerin devrevi güncelleştirilmeleri, kutsal bir takvimi meydana getirmektedir; bu bayramlar bütünüdür. Bir bayram her zaman kökensel zamanda cereyan eder. İnsan davranışını öncenin veya sonranın bayramı esnasında farklılaştıran, işte tam da bu kökensel zamanla yeniden bütünleşmesi olmaktadır (Eliade, 1991:64-65).

İlkel insan zihni hakikatin tecellisi olarak gördükleri eylemlerin sistemli oluşu gibi zamanları da bu duruma uygundur. Gerçekleştirdikleri ayinler köken zamanda

geçiyor olup insanın davranışını ayin, tören öncesi ve sonrası olmak üzere bir bütünlüğe kavuşturan niteliktedir.

İlkel ve eski dinlerde, tanrısal hareketlerin ebedi tekrarı, imitatio dei olarak meşrulaşmaktadır. Kutsal takvimin her yıl aynı bayramları, aynı efsanevi olayların anılmasını tekrarlamaktadır. Tam anlamıyla konuşmak gerekirse, kutsal takvim belli sayıda tanrısal hareketin ‘ebedi geri dönüşü’ olarak ortaya çıkmakta ve bu durum yalnızca ilkel dinlerde değil, diğer tüm dinlerde de geçerli olmaktadır. Bayramlar takvimi her yerde aynı ilksel olayların devrevi bir geri dönüşü olarak ortaya çıkmakta ve buna bağlı olarak, bizzat kutsal zaman’ın yeniden güncelleştirilmesi olmaktadır (1991:86-87). Eliade ilkel uygarlıklarda yaşayan insan için her şeyin insan aşırı bir modeli olduğunu ve gerçekleştirilen ayinlerin, törenlerin, bayramların bu zamanı, bu zamanın dışındaki davranışları, anlatıları tanrıların güncellenerek örnek teşkil ettiği modeller olduğunu ifade etmektedir (1991:66).

Bu zamanın belirlenişi kutsallığın devamlılığına, ritüellerin, törenlerin, geleneklerin de döngüsellğine işaret etmektedir.

Tanrısal forma yakınlık ideal insan formu anlayışını geliştirmiştir. İlkel insanın doğayı anlama ve anlamlandırma biçimi doğadan aşkın bir özellik göstermektedir. Bu ideal form yasalı, törelî olmaya açtığı alan ahlakî da beraberinde getirmiştir. Hz. İsa’nın İblis tarafından denenmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir. İncil’in Matta bölümünde:

Bundan sonra İsa, İblis tarafından denenmek üzere Ruh aracılığıyla çöle götürüldü. İsa kırk gün kırk gece oruç tuttuktan sonra acıktı. O zaman Ayartıcı yaklaşıp, “Tanrı’nın oğluyun, söyle şu taşlar ekmek olsun” dedi. İsa ona şu karşılığı verdi: “İnsan yalnız ekmeyle yaşamaz, Tanrı’nın ağzından çıkan her sözle yaşar” diye yazılmıştır (İncil, 2012:6).

İncil’den aktarılan bu kıssa insanın yalnız tanrısal olanla değil toplumsal olanla da ilişkilerini düzenlemektedir. Emeğin, kazanılan ekmeğin, ahlakın da sınırlarını belirlemektedir. Yasanın ahlaka dönük yüzü yiyeceklerle ilişkilidir.

“Mezarların içinde ‘ayrıntılı yiyecek ve dekorasyonlara, ölülerin dikkatle giydirilmesine, statüye bağlı farklı definlere ve hatta yas tutma ayinlerine dair 10.000 yıl önceye dayanan tarihsel kaynaklar vardır” (Kellehear’dan akt. Sağır, 2016:277). Bu durum yiyeceğin kutsaldan ve ayinden ayrı düşünülmemeyeceğini kanıtlamaktadır. Mevsimsel döngülerde meydana getirilen ayinler bu durumun göstergesi niteliğindedir.

Emeğin insan bilincini değiştirici ve dönüştürücü işlevinin simgesel tezahürü

olan ritüeller, törenler yiyeceği bünyelerine katarak göksel ve yersel olanın dualistik yapısını kırmışlardır. Birleştirici bir rol üstlenmişlerdir. Yemeğin bulunduğu mekânlar iki yapının nihai noktasını da oluşturmaktadır.

Biçimi ne olursa olsun ayin, insan topluluğunun bağımsız bir irade sahibi olarak tasarlanan doğa güçlerini, kendi varlığını sürdürmesi için gerekli koşulları (verimli bir av, ateş, doğurganlık, tarımın geliştirilmesinden sonra iyi bir hasat...) sağlamaya ikna etme yolundaki bir faaliyettir. Bu haliyle ayin, Turner (1990)'ın communitas kavramına denk düşmektedir: Topluluğun (ya da derneğin) tüm üyeleri katılır; katılımcılar arasında yoğun bir duygudaşlık ilişkisi egemendir; hiyerarşi asgaridir; olasılıkla ayin yöneticisi/büyücü (şaman) dışındaki tüm bireyler anonimdir; amaç harekete geçirilmek istenen doğal gücü yansıtarak onunla özdeşleşmektir (Özbudun, 1997:107-108).

Ayin, insan yaşamının idamesinin söz konusu olduğu gündelik ve ortak işlerde doğaüstü kutsal varlıkları sürece müdahil etme isteğinden meydana gelmiştir. Ortak hafıza, ortak eylem söz konusudur. Geleneğin hazırlayıcısı bir ortak akıl ve duygu söz konusudur.

Sümerlerle birlikte, neolitik çiftçilerin bereket kültürünün, toplumsal ilişkilerdeki dönüşümlere koşut olarak örgütlü ve hiyerarşik bir panteona dönüştüğü görülmektedir. Bereket motifi alttan alta varlığını sürdürmektedir; Sümer insanın tanrılarıyla ilişkisi, temelde hayatın sürdürülmesine ürünlerin verimine yöneliktir. Bir öte dünya tasarımı varolmakla birlikte tanrı(lar)la bağlantılı değildir. Tanrılara sunulanların benzeşim büyüsünün izlerini taşıdığını ifade eder. Bu sunularda örneğin içi hurma ve buğday taneleri dolu bir kaba su dökülmektedir. Her tapınakta uygulanan gündelik ayinlerde tanrıya sunulan yiyecek ve içecekler Sümer tarımının temel ürünleridir: Bira, şarap, süt, ekmek, hurma, et... (Özbudun, 1997:79).

Emeğin rolüne vurgu yapan bereket kültürleri kutsalın ve toplumsalın ortak bir noktada buluşmasına neden olmuştur. Bu durum aynı zamanda da mitik dönemin zihinlerde taze olması ile ilişkilidir. Başka bir dünyanın varlığına inanmakla birlikte tıpkı doğanın her sene doğmasına dayanan bir yapısından dolayı ruhun yenileneceğini de göstermektedir. Bundan dolayı tanrılarla ilişkisi yaşanan dünya üzerinden düzenlenmektedir.

İlkel insanda görülen bu sunum anlayışı insan zihninin bir yönünün yeryüzüne baktığını gösterirken diğer yüzü tanrısal olanlardır. Bundan kaynaklı olarak insan gerek bereket anlayışından kaynaklı olarak gerekse de tanrısal olanla bağ kurma isteği içindedir. Bunun şeklini ise yiyecekler ile şekillendirmiştir. Yemekler ve yemek mekânları kutsal olana dönükken bir yüzü ile de tamamen insancıldır. Bu sunum

ayinleri ve de mekânları bu önüyle insan zihninin, eylemlerinin düzenlediği, şekillendirdiği ve de geleneksel bir hâl aldıkları mekânlardır. Zihin açıklıktan korunma güdüsü ile eylemini birleştirerek bir önceki durumdan daha farklı bir seviyeye geçmiştir. Kutsala olan meyli estetize etmeyi bilmiştir. Sunum ayini onu erginleştirmiştir. Artık kutsala giden yolu belirleyerek zihinsel bir eşik atlamıştır.

Yemek de ödülünden ziyade hem tanrısal olana hem de yersel olana bir ulaştırma ve yakınlaştırma aracıdır. Çünkü başlangıçta Tanrı ile ilk insan arasında gerçekleştiğine inanılan “yasak meyve” tadararak cennetten kovulmasını yine benzer bir yolla düzenlemeye çalışmaktadır. Böylece Tanrılarla ilişkisini kozmos bir boyuta taşımak istemektedir. Benzer düzenleme ihtiyacı günümüzde de aile içi yemek sofralarında görülmektedir. Düzenin ve aile birliğinin göstergesi olarak yemeklerin birlikte yenilmesi, aile ilgili konuların bir sonuca vardırıldığı görülmektedir.

Yapılan dini törenlerde, geçiş törenlerinde yemek yenilen mekânlardır ve düzenli olana ulaşma arzusu söz konusudur. Yine benzer durum mutfağın ev içindeki konumu düşünüldüğünde de karşımıza çıkmaktadır. Evdeki her bireyi ayırt etmeksizin ilgilendirmektedir. Yapılan eylemler ev halkının tamamını ilgilendirmekte olup emek, inanç ve ortak iş gibi erdem temelli davranışların tek bir ocakta piştiği görülmektedir. Bundan dolayı mutfak evin genele vurulduğunda toplumun akıl ve terbiyesinin piştiği alandır, mekândır. Fischler’den aktaran Eker (2018:172) “*Pişirme, o kadar büyüğü bir uygulamadır ki insan, yemek pişirme ve büyüculük arasındaki garip akrabalığı hatırlatır*”. Her milletin aynı malzemelerle farklı yemekler ortaya çıkardığı anlaşılmıştır.

Tekamül sürecinin hamdım, piştim, yandım desturunun kabul gördüğü bir ahlak sistemiyle de düşünüldüğünde mutfak mekân olarak ocak kültürlerinin modern seviyede tam mânâsı ile karşılık görmese de kolektif hafızanın izlerini taşıdığı görülmektedir. Mutfaka giren malzeme bir önceki durumundan farklı olarak mutfaktan çıkmaktadır. Mutfaka giren insan da artık girdiği gibi bir durumda değildir. Hem fizyolojik hem de psikolojik olarak bir süreç atlatmıştır. Bu bakımdan mutfak bir arınma mekânıdır ve onu kültürel bir boyuta taşımaktadır.

Bugün pek çok kişi mutfakta edilen sohbetlerin, içilen kahvenin ve çayın farklı bir atmosferde olduğunu ifade etmektedir. Bu da folklorun grup kimliği ve aidiyet duygusu gibi işlevlerinin kendisini gösterdiği mekânlardır. İnsanın bu kozmosdan

kültürele giden mekânlarda yemek motifini başlangıçtan itibaren kullanıştır. Tanrısallarla kurduğumuz bu rabıta mekânlarında amaç tarih içerisinde değişmiştir fakat gelenek kendisine yeni kanallar bularak devamlılığını sağlamıştır. Bu bakımdan bir nihai noktadır.

Benzer bir düzenleme ve örgütlenme kendisini şehir-köy yaşamında da göstermektedir. İnsan tanrı-insan ilişkisinden hareketle benzer bir örgütlenme kurmuştur. Tarımsal hayata geçilmesinden itibaren mekânlar oluşmaya başlamıştır ve sınırlar oluşturulmuştur. Bu sınırlar tarım, su kanalları ve alışveriş gibi nedenlerden dolayı geçişkenlik göstermiştir. Tarımla beraber kendisini gösteren sınıflı toplum yapısı insan zihninin tanrısallarla da ilişkisinde göze çarpmaktadır.

Kral bu dağın eteğine arabayla geliyor ve ardından, armağanları taşıyan din görevlileriyle birlikte dağa çıkıyordu: ‘Kral arabadan iner ve saray oğlanlarının başı ona kalmus sunar. Tesciler (ve) aşçılar, kalın ekmekleri kaldırıp kralın önünde tutarlar. Ekmekçilerin ardından Alantsu neferleri ve kita neferi yürür. Onlarla (birlikte) saray hizmetçisi karsuya gelir. Kral büyük olasılıkla dağda yapılmış olan mabedin kapısına yaklaşınca arabadan inerdi ve geyikler önünde adaklar sunulurdu (Ardzinba, 2010:24).

İlkel toplumlarda görülmeye başlayan sınıflı yapı kendisini ayinlerde göstermektedir. Kralın erk yolculuğu esnasında arabadan inişinden sonraki sıralama göze çarpmaktadır. Kralın ardından aşçıların etkisi söz konusudur. Tarımla birlikte emeğe yapılan göndermede bulunmaktadır.

Hemen hemen bütün edebî kaynaklar ve sözlü kültür ürünleri toplumsal statü, kimlik ve kültür dairesinin normlarını yansıtır. Masallarda, efsanelerde ve destanlarda görülen krallar, askerler, hayvanlar bu statü ve ilkel dönemde oluşmaya başlayan sınıflı toplum yapısının yansımalarına doğaları gereği yer verirler.

Kral beşinci gün Nabû heykeliyle birlikte dönerdi. Kendisine, Marduk’un sofrasından yiyecekler sunulurdu. Bu arada kral ellerini yıkayarak en ilginç tören için yalnız başına tapınağa girerdi. Kendisini Marduk’un başrahibi karşılayarak asasını, yüzüğünü, tören asasını ve tacını (yani kraliyet işaretlerini) alır ve sunakta görünmeyen bir yere yerleştirirdi. Sonra kralın yüzüne bir tokat atıp Marduk’un huzuruna çıkartır ve kulaklarından çekerek diz çökmeye zorlardı (Özbudun, 1997:114).

Ayrıntılı bir şekilde anlatılan bu ritüelde de yiyecek sunulması dikkat çekmektedir. Hitit kralının bu yolculuğu kahramanın sembolik yolculuğunun ritüelistik boyuttaki temsilidir. Kral festival için bir yolculuğa çıkar ve Babil’in

koruyucu tanrısı Marduk'un sofrasından yiyecekler tadarak bir tapınağa gider. Tapınak doğadaki mekânsal varlığından kaynaklı olarak hem bir kült merkezidir hem de hükümdarın erkinin sağlamlaşabilmesi adına içine girmesi gereken bir yerdir. Bu yolculuk esnasında yiyecek sunulması uzak hafızadaki ilk günaha işaret etmektedir. İlkel insan yiyecek ile tanrısal olana tekrardan yakınlaşma ve dönüş isteğini simgesel düzende ifade etmektedir.

İnsanın uzak bilincinde ilk günahın elma, hurma gibi yiyeceklerle belirtilmesi daha sonraki dünya yaşamında yiyeceklerin tanrıya sunulması bir düzenleme girişiminin yansımasıdır. Bu düzenleme ayinden törene geçişte de kendisini göstermiştir.

Tören sözcüğü kelime anlamı itibariyle *“bir toplulukta, üyelerin belli bir olayı, kişiyi, veya değeri ayırt edip sembolleştirmesi, bunların anlam ve öneminin güçlendirilmesi amaçlarıyla düzenlenen hareket dizisi, merasim”* anlamına gelmektedir (sozluk.gov.tr).

Kelime anlamı *“bir toplulukta benimsenmiş yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü”* (Türkçe Sözlük, 1998:2244) olarak tanımlanan tören yasaklar koyan zihinden yasaların işlerliğine terfi edildiğinin habercisidir. Törenin uygulama alanları törenler insan bilincini dönüştüren yasalı olma durumunu pekiştirmektedir. Tarım öncesi dönemlerde ölçüp biçemeyen zihin tarımsal uğraşlarla birlikte ölçebilen bir konumdadır. Ölçülülük ayinden törene geçiş yapan insanı etkilemiştir.

Ağaca can veren ve daha küçük bitkilere de ekili olan, bizim Mayıs-dalında ve Hasat- Dalında gördüğümüz aynı ruhtur. Buna oldukça uygun bir şekilde, ruhun, baharın ilk çiçeklerinde varlığını ortaya koyduğu ve kendini hem ürün verici olarak Walber'in kişiliğinde gösterdiği varsayılıyor. Kutsallığın böylece temsil edildiği tören alayının, kümes hayvanları, meyva ağaçları ve tahıl ürünü üzerinde tanrının kendisinin varlığıyla aynı yaralı etkiyi yaptığına inanılıyordu. Diğer bir deyişle, maskeli oyuncuya bir tasvir olarak değil, bitki ruhunun gerçek temsilcisi gözüyle bakılıyordu (Frazer, 2004:88).

Törenler konusunda önemli çalışmalardan birisini kaleme alan James G. Frazer *Altın Dal* adlı eserinde verdiği bu mayıs töreni örneği ilkel insanın doğa ile kutsalın etkilerini törenlerde görmekteyiz. Kişinin tanrıdan istediği dilekleri ulaştırma biçimi olan törenler zamanın ölçümüne, emeğe, berekete, ortak eylem ve bilince işaret etmektedir.

Törenler töre aracılığıyla toplumsal, kültürel, sosyal, ahlaki birçok kavramla beraber toplumsal mutabakatın sağlandığı yerlerdir. Ortak hafıza ve zihin canlandırıldığı, ortak duygu ve düşüncelerin pekiştirildiği, güncellendiği ve topluma tekrar hatırlatıldığı alanlardır. Törenler bunlara ek olarak dirilişin de temsil mekânlarıdır. *“Giritlilerin, Dionysos’un acılarının, ve ölümünün bütün ayrıntılarıyla temsil edildiği, iki yılda bir yapılan şenlikleri olduğunu görürüz. Dirilişin, söylencenin bir bölümünü oluşturduğu yerlerde, törenler de diriliş de temsil edilirdi”* (Frazer, 2004:316). Tarımın insan zihnini dönüştürücü gücü törenlerin zamanının ve içeriğinin belirlenmesinde etkili olmuştur. Geliştirici, yenileyici ve süreklilik söz konusudur.

Jean Boudrillard ise töreni varolmayı ve yokolmayı düzenlemek, kavramak ve garipsememek gereksinimiyle uygulanan davranışlar şeklinde açıklamaktadır. Çifte müzice olarak adlandırılabilen “eşyanın varolması ve yokolması insanoğlunu hayret içinde bırakan ve dehşete düşüren tanımlanamaz bir durumdur. Doğum ve ölüm; yıldızların kaybolması; dyguların geçiciliği ve yaşamın doğal devinimi gibi varolan ve yokolanlar insanoğlunun daima dikkatini çeken ve çözüm aradığı önemli problemlerdir (Baudrillard’tan akt. Akarpınar, 1999:5).

Bereket tanrısı olduğuna inanılan Dionysos tarımla ve buğdayla da ilişkili olup ilk öküzü sabana koşan anlamına gelmesi emeğe ve ortak bilince yapılan gönderme niteliğindedir (Yücel, 2015:151-152).

Benzer bir durum Demeter ile ilgili törenlerde de kendisini göstermektedir. Frazer, Demeter kelimesinin anlamı için sözcüğün ilk bölümünün arpa anlamına geldiğini arpa ana ya da tahıl devamlılığı açısından toplumsal ana gibi anlamlara geldiğini ifade etmektedir (2004:325). Doğa ile kadınsallığın özdeşleştirildiği bu törenlerde bereket, tarımsal eylemler ve yiyecek vurgulanmaktadır. Bu durum insanın neslinin devam etme kaygısını da beraberinde getirmiştir. Neslini devam ettirmek isteyen insan ürünlerinden verim almak istemiştir. Yiyeceklerin törenlere dâhil olması ya da yiyeceklerle ilgili kültler içermesi kaçınılmaz olmuştur.

Törenlerin tasnifi için:

1. Çeşitli sosyal alanlar ve sosyal gruplar ile ordu gibi politik teşkilatlara giriş törenleri
2. Doğum, evlilik, ölüm gibi geçiş dönemlerine bağlı törenler
3. Milli veya mevsimlik bayramlar
4. Güven ve birlik sağlamak düşüncesiyle baskın olan veya etkin olması

hedeflenen ideolojiyi kabul ettirme amacını taşıyan, devletin karizmatik ve geleneksel varlığını pekiştiren, akılcı-kanunî-resmî-politik törenler (Lane'den akt. Akarpınar, 1999:12).

Tarım faaliyetlerinin ardından ulus bilincinin kamusal alana terfisi anlamına gelen törenler itibar sağlamlaştırıcı, düşünceyi aktarıcı, siyasi birliğin sağlandığının sembolik düzende temsilini sağlamışlardır. Aidiyet duygusunun gelişimini de etkilemiştir. Törenler insan zihnini bilişsel ve duyuşsal açıdan olumlu yönde gelişme kaydetmesine imkan sağlamıştır.

Törenlerin sınıflandırılmasında Arnold van Gennep önemli bir yerdedir.

Geçiş ritüelleri (fr.lesrites de passage) olarak ifade edilen uygulamalar, bireyin çeşitli boyutlardaki 'sınırı geçme' olayını ve toplum içerisindeki statüsünün değişimini anlatan ve belirli kurallara bağlanan geleneksel ve dinsel törenlere verilen addır. Van Gennep (2005: 21 vd), söz konusu törenlerin teoride üç aşamada gerçekleştiğini açıklamaktadır. Bunlar sırasıyla ayrılık törenleri (fr.rites de séparation), mekân değişimini ya da durum/hal değişimini anlatan törenler (fr.rites de marge) ile uyum ritüelleridir (fr.rites de agrégation). Ancak yazar, değişik kültürler ve toplumsal uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda, bu üç aşamanın eşit seviyede gelişmediğini ve farklılıklar gösterdiğini de vurgulamaktadır. Buna göre, ayrılık ritüelleri cenaze törenlerinde, değişim ritüelleri gebelik, nişan ve sosyal bir ortama girişi/kabulü anlatan inisiyasyon törenlerinde, uyum ritüelleri ise düğün törenlerinde önemli ölçüde ön plana çıkmaktadır (Gennep'ten akt. Ozan, 2011:73).

Bireyin ve toplumun yolculuğunu izlerini sürmeyi mümkün kılan geçiş törenleri yeni statünün kabulü, yeni statüye alışma gibi durumları beraberinde getirmektedir. Toplum törenlerle birlikte hem içerik hem de şekil üzerinde ittifak etmiştir. Geçiş eyleminin gerçekleştirilmesi de beden ve zihin birliğini sağlamıştır. Toplumun ortak güvenlik, his ve estetik kaygılar gütmesi bilinç seviyesini etkilemiştir. Toplumsal uyum ve denge törenler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Törenler toplumun ortak deneyimlerinin öğretildiği ve aktarıldığı durumlardır. Duygu, düşünce ve eylem birliğini sağlayan toplum törenleri birlikte kurumsallaşmıştır. Ortak tecrübe ve ülkü söz konusudur.

Törenler, siyasal iktidarların oluşum ve kurumsallaşma sürecine yöneticiye kutsallık ile bağıntı sağlayarak toplumsal meşruluk kazandırma işlevleriyle destek görevi görmüşlerdir. Bu işlev kutsallık kavramının bağlamsal değişikliklere uğratıldığı modern Cumhuriyet (-ler) çağında da, kimi değişikliklere karşı, süregelmiştir (Özbudun, 1997:13).

Törenlerin yapısı gereği kurumsallığa uygun oluşu iktidarı ve iktidar kaynaklarını etkilemiştir. Törenler, katılımcılarla birlikte meşruiyet kazandırmış maddi ve manevi unsurları bir araya getirmiştir. Törenler için David Pocock, “*maddi bir nedensellik teorisi üzerine temellenmiş amaçlı eylem, gerçek bir eylemdir*” (akt. Akarpınar, 1999:21) demektedir. Bu bir arada amaçlı olma durumu ortak toplumsal hafızanın, hedeflerin oluşmasına neden olmuştur. Toplum içerisinde örgütlü yapıya sahip olmayı ve toplumsal dayanışmayı sağlamıştır.

Ayin, köken ve anlam bakımından doğaüstü olarak algılanan güçleri toplumsal yarar (toplumsal birimin varlığını koruma ve sürdürmesi için gerekli koşulların oluşması ve istikrara kavuşması) çerçevesinde etkilemeye yönelik kalıplaşmış, tekrarlanan davranışlar bütünüdür. Bu bağlamda, iktisadi ve toplumsal bakımdan farklılaşmamış ve kurumsallaşmış bir iktidardan söz etmenin mümkün olamayacağı bir toplum örgütlenişine bağlanır ve bu özellikler ayine içkindir. Tören ise tarihsel gelişim süreci içinde ayinin temel biçim ve motiflerini devralmakla birlikte farklı ve özel bir işlevi, kurumsallaşma sürecindeki ve/veya kurumsallaşmış iktidarı pekiştirme işlevini üstlenmiştir. Yani ayin amacı ve işlev(ler)i bakımından kolektife, toplumun bütününe mal edilebilecek bir oluşum iken, tören belirli (ve iktidar-sahibi) toplumsal grup, katman ve/veya sınıf- (lar) ın iradesini yansıtmaktadır (Özbudun, 1997:14).

İktidar meşru gücünü sağlamlaştırmak adına törenin göksel ve yersel özelliklerinde yararlanmıştır. Törenler, toplumun düzen ve istikrar isteyişinin sistemli bir şekilde canlandırılmasına olanak sağlamıştır.

Geleneksel bilgi ve pratiklerin aktarımı olan geçiş törenlerini için Umay Günay şunları dile getirmiştir:

Fertlerin veya toplumun bütününe bir çağdan diğerine, bir meşguliyetten bir başkasına geçişte ortaya çıkan geçiş ritüelleri üzerinde durmuştur. Geçiş törenleri bir halden diğerine geçişte, "eşikte" basamağında yapılır. Aday bu basamakta ne önceki ne sonraki durumun mensubudur. Doğum, diş hediği, sünnet, askere gitme, evlilik, ölüm, gibi hayatın safhaları, çıraklık, kalfalık, ustalık, gibi yetenek geliştirme ve ispatlama dönemleri bir dizi geçiş ritüeli ile yaşanır. Bu ritüeller bir halden diğerine geçişi psikolojik olarak kolaylaştırırken, kişiyi yeni durumun üyesi olma konusunda şartlandırır ve eğitir. Toplum içinde önemli olayları belli bir düzen içinde yaşamayı sağlar ve düzeni korur (1995:2).

Günay, törenlerin hem işlevlerinden hem de düzenlenen çeşitlerinden bahsetmiştir. Kişi yeni görevlerini edinmesi toplum ve birey arasındaki ilişkiyi dengelemektedir. Erginliğin sağlandığı durumları içeren törenler hem bedensel hem de bilişsel bütünlüğü sağlamaktadır. Bu durum bireyin gerçeklikle olan bağını kuvvetlendirir. Hafızanın ve tecrübenin aktarılması bireye ve topluma ortaklaşa iş

yapabilme kabiliyetini kazandırır. Böylece toplumsal dayanışma gerçekleşmiş olur. Erk mekânına giren birey töreyi uygulama becerisini edinir. Kişi kendini bilmeyi ve tanımlamayı öğrenmiştir.

Çoklu düşünme ve hissetme durumu olan dinin eyleme dökülüşü dinî törenler sayesinde *gerçekleşmiştir*. “*Durkheim’a göre din toplumsal bir olgudur. Dinsel inançları açıklayabilme için bireylerden ve onların kendilerine özgü psikolojilerinden değil, toplumdan ve toplum yapısından hareket etmek gerekir*” (Durkheim’de nakt. Akarpınar). Dinin eylem biçimi toplumsal değerlerle yakından ilişkilidir. Her bireyin dini yaşama şekli aslında bir bütünü meydana getirmektedir. Bu bütünlük kendisini dinî törenlerde de göstermektedir. Varlık olarak insanın dini deneyimlemesi onun topluma açılan yüzüdür.

Dinî törenler bireyin doğaya karşı korunma, tanrıdan bereket istenci, soyun devamlılığı gibi nedenlerle gerçekleştirilmiştir. Kutsala eşlik etme ve yönlendirme isteğinden kaynaklanmaktadır.

Dini törenler kendi içerisinde çeşitlilik göstermektedir.

1. Çocukluktan yetişkinliğe kadar geçen sürede bir evreden öbürüne geçmek için yapılan geçiş dinsel törenler(Mürur ayini)
2. Bir ergenin topluma ya da dinsel bir topluluğa girmesi için yapılan dinsel giriş töreni(Dühul ayini)
3. Bir dinsel toplulukla birleşmek için yapılan birleşme dinsel töreni (İttihat ayini)
4. İlkelerde uygulanan öykünme dinsel töreni(Taklit ayini)
5. Ölünün günahlarının affedilmesi için yapılan kefarete törenleri 6- Yas törenleri (Durkheim’den akt. Akarpınar, 1999:32)

Kutsalın etkileşim alanının diğer mekânlardan farklı olduğuna inanılmıştır. Bundan dolayı gerek ibadet yerleri gerekse de tören mekânları şekillenmiştir.

Dini ve din dışı hayat aynı mekanda birlikte var olamazlar. Eğer dini hayat gelişecekse, din dışının yer almadığı hususi bir yerin ona hazırlanması gerekir. Mabnet ve mihrap, bu düşünceden kaynaklanır. Bunlar, kutsal eşya ve varlıklara hasredilmiş yerlerdir ve onların ikametgahı olarak hizmet görürler. Çünkü bu kutsal eşyalar ya da varlıklar, ancak bir parçasının tamamen kendilerine ayrılmış olan bir alanda ikamet edebilirler. Bu tür düzenlemeler, dini hayat için o kadar vazgeçilmezdir ki, en basit dinler bile, onlar olmaksızın yapılamazlar (Durkheim, 2005:367).

Kutsalın tezahür ettiği mekânlar toplumsal statülerin de tayin edilme alanı olduğundan dolayı din dışı mekândan farklı bir yerde olması gerekmiştir. Dini enerjinin ve simgesel zamanın işlerliğinin sağlandığı yerlerdir.

Dini törenler diğer tören çeşitlerinde de olduğu gibi toplumsal his, eylem birliğinin sağlanmasına, dayanışmanın geliştirilmesine imkân vermiştir. Toplumun bütünlüğü ve devamlılığı sağlanmıştır. Kutsal ve kutsal olmayanın görevleri belirlenerek yasalı, bilinçli ve emeğe hizmet eden roller belirlenmiştir. Ortak deneyimler, bilgiler aktarılmıştır. Bireyin ve toplumun denetlendiği, düzenlendiği, idealize ve estetize edildiği görevler yerine getirilerek standartlaşmıştır. Toplum dini, kültürel ve milli gelenek, görenek, örflerini inşa etmiştir. Kültürel ve millî kimlik oluşturulmuştur.



3. BÖLÜM TÜRKLERDE YAPILAN TÖRENLER

3.1. İslamiyet Öncesinde Yapılan Törenler

Kaşgarlı Mahmut, Divânü Lugâti't-Türk'te Türk isminin anlamı olarak olgunluk çağı, zamanı olduğunu dile getirmektedir (2005: 607).

Türk Adının Ortaya Çıkışı, Anlamı ve Yayılışı başlıklı makalesinde İlhami Durmuş Türk kelimesinin anlamlarından birisi olarak türemek fiilinden kaynaklandığını türe, töre kelimeleri de ile bağlantılı olduğunu dile getirir (Vambery'den akt. Durmuş, 2017:40-41).

Türk kelime anlamı itibarıyla yasalı, töreli olmak anlamlarına gelmektedir. Yasalarla bilinç eşiğini yükselten insan bunu toplumsal uygulamalarda da göstermiştir. Töreli, yasalı anlamlarına tekabül eden Türklerin ise töre koyucu olarak törenleri geliştirmesi kaçınılmaz olmuştur.

Törenin yapısı gereği sistemli ve düzenli oluşu Türklerin teşkilatlı yapısını etkilemiştir. Hangi dönemde, nerede, ne yapılacağı hususunda törenler belirleyici olmuştur. Törenler, törelerin uygulandığı ve devamlılığının sağlandığı mekânlar olmuştur. Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları* adlı eserinde “*Türkler çok eski çağlardan beri doğuya, yani güneşin doğduğu yere büyük bir saygı gösterirlerdi. Bu saygı, devlet teşkilatı ile resmî törenlerin her yönünde, açık olarak görülmüyordu*” (1971:5). Bu durum tören yerinin çıkış noktasını ve de fonksiyonunu göstermektedir.

İslamiyet öncesi Türklerde çeşitli nedenlerle farklı zamanlarda törenler düzenlenmekteydi. Jean Paul Roux Türklerin Tarihi adlı eserinde “*Şölene düşkünderler: evlenmeler, ergenlik döneminde düzenlenen erginlenme ritüelleri, elçi kabulleri, antlaşmalar, yeminler, yas ve ölüleri anma gündemleri hep şölen bahanesiydi*” (2015:139).

Abdülkadir İnan, *Tarih'te ve Bugün Şamanizm* adlı eserinde Şamanist Türk toplumlarının törenlerini iki başlık altında incelemiştir:

1. Muayyen vakitlerde yapılması gereken âyin ve törenler
2. Tesadüfî olaylar dolayısıyla yapılan özel âyin ve törenler (1986:97).

İnan, muayyen günlerde yapılanların yılın belirli mevsimlerinde çok uzun zamandan beridir yapıldığını aktarırken devletin de resmi bayramı olduğunu ifade eder (Hyacinth, Eberhard'tan akt. İnan, 1986:97).

Resmi törenlerin mevsim değişikliğinin gerçekleştiği dönemlerde yapılması bireyin ve toplumun doğanın bu canlanışına, değişimine katılması ve hazırlıklı olması törenleri işlevsel kılmıştır.

“İlkbahar bayramına ‘örüş sara’ (sürüleri otlatmaya çıkarma ayı) bayramı denir ve 9 mayısta yapılırdı. Güz bayramına ‘sagan sara’ (ak ay) bayramı denirdi; 28 ağustosta yapılırdı” (İnan, 1986:97). Bu tarihler doğanın yenilenme, geçiş zamanı olmakla birlikte kolektif hafızaya ve ortak iş yapma bilincine, emeğe işaret etmektedir. Bu kolektif hafıza sadece tarımsal ihtiyaçlarla sınırlı kalmayıp kötü ruhlardan korunmak amaçlı da gerçekleştirilmiştir (İnan, 1986: 102).

Tarihi kayıtlara göre, Türklerin Hunlardan beri bayram ve festival türünden birçok tören ve faaliyetleri vardı. Meselâ, Hun Türkleri beşinci ayda, yani ilkbaharda “Lungcınğ” adı verilen yerde topluca büyük bir bayram yapmaktaydılar. Bu bayramda hem inançla ilgili âdetler yerine getirilmekte, hem de türlü müsabakalar düzenlenmekteydi. Dinî âdet olarak evrenin yaratıcısı “Gök Tanrı” ve kutsal sayılan “yer” için at kurban edilmekteydi. Bundan sonra bayramın müsabaka ve eğlence kısmına geçiliyordu. Bu kısımda Türklerin en çok sevdikleri bir spor türü olan at yarışları yapılıyordu. At yarışları sekizinci ayda, yani sonbaharda bir kere daha tekrarlanmaktaydı. Yarış kulvarı olarak da bir ormanın etrafı veya yere çakılmış ve işaret vazifesi gören ağaç dalları ile belirlenmiş bir mekân seçilmekteydi (De Groot, Eberhard, akt. Koca, 2002:79).

Türklerde törenler ve şöenler hem kutsalla bağ kurma hem de kendini gösterme imkânı vermiştir. Kutsala yakın olma isteği tören mekânının belirlenmesinde etkili olmuştur. Kültürel bellek, ortak eylem, ortak mekân birliğinin sağlanmasına neden olmuştur.

Eski Türk törenlerindeki önemli unsurlardan birisi saç geleneğidir. Kansız kurban olarak nitelendirilen bu gelenek uygulandığı bakımından yer yer farklılıklar göstermiştir. *“Saçı her kavmin kendi emeğiyle kazandığı en kıymetli ve mübarek saydığı nimetlerden biri olur. Göçebe kavimlerde süt, kımız, yağ çiftçi kavimlerde buğday, darı, şarap, tüccar kavimlerde para vesaire saç olarak kullanılır”* (İnan, 1986: 100). Dünya milletlerinin arkaik dönemlerinde görülen emeğe vurgu ve onun etrafında gelişen törenler İslamiyet öncesi Türk topluluklarında da görülen bir durumdur.

Saçı geleneğinin dışında Türk törenlerinde kanlı kurban da sunulmaktadır.

Kurban sunulmadan ayin ve tören yapılmaz. Her ayin için kanlı veya kansız kurban sunulması gerektir. Kanlı kurbanların en önemlisi at kurbanıdır. Attan sonra koyun gelir. Sığır kurban edildiği hakkında ancak Kazak-Kırgızların ve Kırgızların destanlarında rastlanır (İnan, 1986:100).

Türk törenlerini şekillendiren unsurlardan olan kanlı kurbanlar kutsalla olan ilişkisini düzenlemektedir. Kutsala yakın olma amaçlanmıştır.

Türklerde emeğe ve tarımsal ilişkiye vurgu yapan bir diğer tören de yer iyelerine saygı göstermek amacıyla yapılan törenlerdir. Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar adlı makalesinde Çulpan Zaripova Çetin, Kaşgarlı Mahmut'un bu törenleri keşan olarak isimlendirdiğini aktarmaktadır (2007:6).

Tarla işleri ile uğraşan Tatar Türkleri, Yer İyesi'nin gönlünü almadan bol hasat alamayacaklarına ve kendilerinin bu tür işleri yapacak kadar sağlıklı ve kuvvetli olamayacaklarına inanmışlardır. Tarlada orak işleri bittikten sonra ökçeleri ile yere vurarak “Yer, yer! Altı atlık kuvvet ver!” veya “Yer, yer! Altı araba çavdar ver, iş atının gücünü ver!” diye tekrar etmeleri, orakçı kızların ve kadınların da yerde yuvarlanıp, “Yer, bana gücümü geri ver” gibi dilekte bulunmaları buna delildir. (Möhämmätcanov'dan akt. Zaripova Çetin, 2007:5)

Emeğin dönüştürücü gücü kutsalla olan ilişkileri şekillendirmiştir. Bereket ve bolluk etrafında gelişen bu inanışlar üretilen ürünün ve üreticinin sürekliliğini sağlamasına yönelik olmuştur. Yiyeceklerle şekillenen bereket istenci kültürel hafızaya da işlerlik kazandırmıştır. Eylemler ortak kültürel biçimler edinmiştir.

Arkaik topluluklarda demirin keşfi ile tarım ve savaş aletlerinde kullanılmaya başlanmıştır. Tarımsal üretime işaret eden demir eski Türk toplumlarında da belirleyici rol oynamıştır. Ergenekon Destanı demirin işlenebilmesiyle yakından ilişkilidir. Onun çevresinde gelişen nevrüz ile ilgili olarak Ziya Gökalp Türk Medeniyeti Tarihi adlı eserinde:

Ergenekon'dan çıkan Oğuz Türkleri, her sene muayyen gününde, “Demir Bayramı” yaparlardı. Bir demir parçası ateşte ısıtıldıktan sonra, hakana mahsus altın örs üzerine konulurdu. Hakan elindeki altın çekiçe demire vurarak demirci taklidi yapardı. Bundan sonra meserretli oyunlar ve koşular yapılırdı (1976:115).

Bu durum hem zamanının belirlenişi hem de ortak emeğe yapılan vurgu bakımından önemlidir. Tarım ürünleri insana verilmiş ürünler değil insan tarafından elde edilmiş ürünlerdir. Ortak hafızayı harekete geçiren bu beraber iş yapma durumu ortak zamanları, mekânları ve yemekleri etkilemiştir.

“Saha sözlü edebiyatında yemek sunulmayan ateşin iyesi zayıf ve hastalıktan ölmek üzere olan bir ihtiyar şeklinde tasvir edilir” (Varlamova’dan akt. Dilek, 2007:39). Bu durum yemeğin canlılıkla olan ilişkisini örneklemektedir.

Celal Beydili, Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük adlı eserinde canlılık anlayışının menşei olarak süt gölü ile ilgili inanışları dile getirmiştir. Süt gölü ile ilgili olarak:

Sagay ve Şoriann inanışlarındaki Süttükgöl veya Teleutlardaki “Süt Ak Göl” ile aynıdır. Burası Umay Ana’nın olduğu yer sanılır. Bu süt mayalı, sihirli gölün yeri, yüksek bir dağın başında düşünülüyordu. Onun da en zirvesinde Dünya Ağacı ve dünyanın tam ortasını sembolize eden “Bay Terek” bulunur. Bu göl, göklere yükselmeden önce şamanların temizlenmeleri için kullanılırdı. Yakut şamanlarının mitolojik inanışına göre, “Ayıısı” adındaki ruh, bu süt gölünden bir damla süt getirip çocuğun ağzına dökerti. Bu damla çocuğun ruhu ve canı olup, ona hayat verirdi (2004:506-507).

Yiyecek yahut içeceklerin kutsalla bağlantısı çoban toplumlarında süt ve süt ürünleri üzerinden sağlanmıştır. Hayatın kaynağı olarak görülmüştür. Arınma, canlanma gibi özellikler de söz konusudur.

Bahaeddin Ögel de süt gölü ile ilgili olarak şunları aktarmıştır:

Süt denizi ile Ak-deniz, Yakut ve Altay Türklerinin destanlarında güneylerdeki cennette ve hayat ağacının yanında yer alır. Yine destanlardaki “dirilme” hallerinde de süt içme veya süt emzirme, önemli bir rol oynuyordu. “Süt-Ak göl”, yani süt veya süt gibi ak olan bir göl de, Altay-Türk mitolojisinde, yerli bir motif olarak görülür. İnsanların bütün hayatı ve ruhu bu göle bağlı idi. Yaratıcı, bu Süt-ak gölden bir ruh alır ve doğan çocuğa verirdi (1995:365).

Hayat veren yönü ile süt eski Türk yaşantısında önemli bir yere sahiptir. Ruhun vücuda gelişi süt ile olur. Bu da kutsal olanla ilişkisini yansıtmaktadır. Çoban toplumlarında sütün önemi hayvancılıktan ileri gelmektedir. Tarım toplumlarında olduğu gibi ortak bilince dayanan emek vurgusu hayvancılıkla ilgilenen Türk topluluklarında da görülmektedir.

Ateş kültü de törenlerin, şölenlerin uygulanışında önemli bir yere sahiptir. Ateşe saçılması yiyeceği dönüştürme özelliği ile yakından ilgilidir.

“Bugün Hakaslar arasında insan şeklindeki ateş korunu gören olursa, “Yemek ye!” diyerek külden yemek verir gibi yapıp başka bir koru yastık şekline getirerek yatırır. Böylece kora insanmış gibi davranarak onu ağırlarlar” (Katanov’dan akt. Kumartaşlıoğlu, 2014:184). Ateşin kutsalla ilişkisi inanışları etkilemiştir. Kutsal

olanın öfkesini üzerine çekmemek esastır. Bu denge de yemekle sağlanmaya çalışılmıştır.

Altay Türkleri de tam yanmamış parmak büyüklüğünde odun parçasına “konoçı” derler. “Konoçı” görüldüğünde Hakas Türklerinde olduğu gibi ona ikramlarda bulunulur. Çünkü “konoçı” eve gelen bir misafir olarak algılanır. Bunun için “konoçı”ya et, tereyağı, kaymak, peynir ve rakı ikram edilir. Sonra külden temsili olarak yastık ve yorgan hazırlanır. İnanişâ göre konoçı nasıl bu şekilde temsili olarak ağırlınırsa eve gelecek konuğun yolunun da bu şekilde geçeceğine inanılır (Kumartaşlıoğlu, 2014:184).

Ateşle şekillenen bu ritüeller ve inanişlar kutsalın geçişinin yiyeceklerle sağlandığına ve kutsal olanın rızasını kazanma yoluna yiyeceklerle gidildiğine örnek teşkil etmektedirler.

Eski Türk geleneğinde görülen bir diğer yemek temelli toplanma uygulaması da potlaç geleneğidir. Kaşgarlı bu Mahmut bu geleneği kençliyü olarak adlandırmaktadır. *“Hakanların şölenleri ya da bayramlarda kurulan, herkesin gönlünce, yağmalarcasına yemek yediği sofra. Bu sofra minare gibi uzar gider, neredeyse otuz arşındır”*(2005:303). Bu durum güç dengelerinin toplum tarafından onaylandığı yerlerin yemekli toplantılar olduğunu göstermektedir. Yemek, kutsalın ve gücün paylaşıldığı mekânların ortak noktasıdır. Bu paylaşımın İbrahim Kafesoğlu’nun *Türk Milli Kültürü* adlı eserinden bir zorunluluk olduğunu öğrenmekteyiz:

Türklerde hükümrânlık geleneği sayılan ve devlette idarî sorumluluk taşıyan herkesin katılması mecburî büyük resmî ziyafetler(Doğu Türkleri “Aş-ıçkû”, Bulgar Türkleri “içme-d(y)eme diyorlar; şölen/şulen/=çorba kelimesi Moğolca’dır) ve umumiyetle hakan sofrasının halka açık tutulması ve hattâ yemekteki sofra takımlarının davetliler tarafından “yağma” edilmesi bunun sembolik belirtisidir (1997:256).

Kutsalın, yerselin ve kamusalın davranışlarının belirlendiği yerler olan bu ziyafetler yemeklerle yakından ilişkilidir. Aralarındaki denge yemek aracılığıyla sağlanmıştır. Sadece yemek değil sembolik olarak kut paylaşılmıştır. *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu* adlı eserinde Granet’ten aktaran Emel Esin, *“Ayinlerden sonraki şölenlerde, hükümdar ve soyu ‘geyik çağrısı’ denen şölende, av veya kurban eti yemekteydi”* (2006:203). Yiyecek kutsala erişme noktasında aracı rolündedir.

Benzer bir durum Oğuz Kağan Destanı’nda da görülmektedir. Kutsalın ve yersel olanın yemek merkezli tören mekânlarında buluşması söz konusudur.

“Oğuz Kağan kırk masa ve kırk sıra yaptırdı. Türlü aşlar, türlü şaraplar, tatlılar

ve kımızlar yediler içtiler. Doydan sonra Oğuz Kağan beylere ve halka yarlık verdi ve ‘Ben sizlere oldum Kağan: alalım yay ile kalkan; nişan olsun bize buyan; kurt olsun(bize) uran (savaş bağırsı demir kargı olsun orman; güneş bayrak, gök kurikan(çadır) dedi (W. Bang, R.R.Arat, 1936:17).

Kutsal ve yersel ziyafet sofrasında buluşmuş olmakla kalmayıp kut sahibinin tayin ettiği yönler ve yasalar yine aynı masada dile getirilmiştir. Kut sahibinin işaret ettiği bir hedef söz konusudur. Bu durum seferlerini etkilemiştir.

Sefere çıkma isteği durdurulamayacak derecelere ulaşan Oğuz’un, yaşlılık dönemine kadar süresiz savaşları söz konusudur. Güçten düşmeye yakın düzenlediği bir merasimle kazandığı toprakları oğulları arasında bölüştürür. Bu törende onlara vasiyeti yine savaşa daırdır (Koçak, Zenginoğlu, 2018:9).

Eski Türk töresince kut sahibi olduğuna inanılan Oğuz Kağan meşru gücünün paylaşımını ve aktarımını tören mekânında yapmıştır. Kutsalın ve yerselin bir araya geldiği noktadır.

Oğuz Kağan’ın göklerin ve yerlerin hâkimiyetini kazandıktan sonra düzenlediği “toy” sırasında, kendi “ülüş”ünü ve “kut”unu, halkı ile “kingeşerek” yani danışarak paylaştığını görmek mümkündür. Oğuz Kağan bu yolla kendi elde ettiği kutu halkı ve beyleri ile paylaşarak uygarlığın merkezindeki iktidarını kuvvetlendirmiştir (Ölçer Özünel, 2014:16).

Hükümdarın kutsal bir kaynaktan aldığı kutun oğulları arasındaki paylaşımını halkının olduğu yemek masasında açıklamıştır. Halkın iştirak ettiği yer yemek masasıdır. Kutsal, yemek masasını kendisine yersel bir kanal olarak seçmiştir. Toplumsal statülerin belirlendiği mekânlar olan törenler bu kanal aracılığıyla kültürel mekânların da yaratımına ve işlerlik kazanmasına neden olmuştur. Kutun paylaşıldığı yerler kültürel kodların ortaya çıktığı, kimlik tasarımlarının vücut bulduğu yerler olmuştur. Göksel ve yersel bir birlik söz konusudur. Kutsala malik olmayanlar yemeğe eşlik ederek hak sahibi olmuşlardır. Tanrısal olanla kutsalın ahitleştiği mekânlar olan yemek merkezli törenler zaman içerisinde sadece tanrısal olana olan davranışları değil tanrısal vekaleti aldığına inanılan kut sahibiyle de ahitleşilen yerler olmuşlardır. Halkın onayı ve sadakat vaadi söz konusudur.

Törenlerin yürütücüsü olan şamanlar için Bahar Akarpınar şunları dile getirmiştir:

Aday şamanın asıl şaman oluşu, şamanın tanrıya adanmasıdır ve bu geçiş ayin eşliğinde yapılır. Mesleğe giriş töreninde eğitici şaman tarafından adaya yemin ettirilir. Yemin adayın eğitici sözlerini tekrarlayarak bütün dileklerini yerine

getirecek olan alinyazısını çizen tanrıya hayatını adamak için değerli neyi varsa reddetmeye söz vermesiyle gerçekleşir. Tören sonunda kurban kesilir ve kanı adayın cübbesine-davuluna sürülür. Aday şaman tanrıyla ve ruhlarla nasıl ilişki kuracağını, sorunları nasıl çözeceğini, şamanlık kurallarını öğrenir ve gerektiğinde uygulayacağına söz verir (Harva'dan akt. Akarpınar, 1999:57).

Şamanın da törenle önce tanrıya adanması sonrasında ise toplumsal olanla kutsal olanın ilişkilerini düzenlemesi ve yürütmesi şamanın kutsal olanla yersel olanın arasında geçiş görevi üstlendiğini göstermektedir.

“Şamanlık her şeyden önce, toplu ayinlerle gerçekleştirilen neolitik tarım merkezli kültlerin tersine, bireysel bir uygulamadır” (Özbudun, 1997:51). Şamanlar, tören ve ayin süresince aktif olarak yer alır. Kamusal mekânlar, sistemler genişledikçe üretilen ürünlerin bolluğu dağıtımını, sürekliliğini ve de korunumunu zorunlu kılmıştır. Törenler, koruma işinin ruhsal boyutunu oluşturmaktadır. Şamanlar da bu durumun koruyucusu ve aktarıcısı konumundadır.

Törenlerin yürütücüsü olan şamanlar için Mircea Eliade *Şamanizm* adlı eserinde:

Kurban edilen hayvanın ruhunu göğe götürecek olan şamanın esrimeli yolculuğu o zaman başlar. Yurtun dışına dalları budanmış üç ağaç dikilir; ortadaki, ucuna ölü bir bahri kuşu asılmış bir kayındır. Kayının doğu yanına, ucuna bir at kafatası geçirilmiş bir kazık çakılır. Üç ağaç at kılından örülmüş bir sicimle birbirine bağlıdır. Ağaçlarla yurtun arasına küçük bir masa, üzerine de bir testi alkollü içki konur. Şaman kuş uçuşunu taklit eden hareketler yapmağa başlar; böylece yavaş yavaş göğe yükselir. Yolda dokuz konak vardır; her konakta oranın ruhuna sunular sunar. Yolculuğundan dönüşte ateşle(kor halinde kömürle) vücudunun bir parçasının (ayak, bacak...) “arındırılmasını” ister (Harva'dan akt. Eliade, 1999:264).

Yakut ve Dolganlardan aktarılan bu bilgiler şamanın töreni organize edici, âlemler arasındaki yolculuğunu sürecini ve sonuçlarını göstermektedir. Kutsal olanla yersel olan arasında aracı olan şamanlar uyum ve denge sağlayıcı konumundadır.

Türk dinî hayatının şamanlık tekniği ile şekillendiği dönemde yaygın olarak şaman; yerel kullanımıyla kam, oyun, baksı, böğü, bö adlarıyla tanınan kişilerin önemli rolü olduğu görülmektedir. Şamanlar olağanüstü güçleri ve yetenekleriyle topluluğun manevî gereksinimlerini ayinler aracılığıyla karşılayan seçilmiş/görevlendirilmiş dinî liderlerdir. Şamanlık tekniğini babadan miras aldıkları gibi aday gösterilerek bu alanda deneyimli kişiler tarafından eğitilerek de öğrenirler. Din adamlığı görevine koşut olarak ayinler sırasında okudukları ilahiler ve yaptıkları dualara sinmiş edebî kimlikleri ile de dikkat çekmektedirler. Ayin sırasında toplumun ortak bilinç ve bilinçaltında bulunan bilgi birikimini uygun koşullarda şekillendirerek kullanırlar (Akarpınar, 1999:59).

Şamanların vazifeleri gereği göğe olan yakınlıkları yersel olanı da düzenlemesine imkân tanımıştır. Toplumun ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştirilen törenler beraberinde hiyerarşik yapıyı da meydana getirmiştir. Şamanın liderliği epistemolojik ve ontolojik birliği sağlamıştır. Bilginin edinilmesi ve aktarılması eylemle mümkün olmuştur. Şamanlar kolektif bilgi ve tecrübenin aktarıcısı konumundadır. Bilmek ve eylemek insan bilincinin bütünsel yapısını oluşturmaktadır. Şamanlar da bu bütüncül yapının uygulayıcısıdır.

Bireyi bilinç sahibi kılarak yaşanacak olana hazırlama süreci olan törenler Türklerde kamusal alanda da kendisini göstermiştir.

Toplum hayatında önemli olaylardan biri de kağanın belirlenmesidir. Türk inancında kağan Tanrı tarafından halkı yönetmek üzere görevlendirilmiş kut sahibi kişidir. Tanrı ile kağan adayı arasında bağ kurma işlemi “yağış” kelimesiyle ifade edilir. Yağış, Arapça eski Türkler’in adak için, veya tanrı ile yakınlık kurmak için kestikleri kurbana denir. Kağanlık süreci içinde Tanrı ile kağan adayı arasındaki bağ böyle bir kurban töreni gerçekleşir. Kağanlık töreni sırasında kesilen yağış ile Tanrı ve kağan adayı arasında bağ kurma işleminin, adayın yüксеğe kaldırılması geleneğinin Türk hayatında köklü bir yer tuttuğunu da, yine yazıtlardan öğrenmekteyiz (Yıldırım’dan akt. Akarpınar, 1999:57).

Tören, kağanı kut aracılığıyla yönetmeye hazır kılarak halkı da bu duruma hazırlamaktadır. Kutun bilinci dönüştürücü gücü yersel olanın kabul edebilirliğini etkilemiştir. Kağanın halkı kağanın yöneticiliğini onaylamıştır. Böylece milli bir yasa ve kültürel hafıza meydana getirilmiştir. Müzakere kültürünün oluşmasına da zemin hazırlayan bu törenler toy ismi ile adlandırılmıştır. Kaşgarlı Mahmut toy kelimesi için ordugâh, ordunun çadır kurduğu yer olarak kullanıldığını dile getirmektedir (2005:582). Ordu ve devlet konularının karara vardiıldığı anlaşılmaktadır.

Türklerde tahta çıkma törenlerinin, bir nevi "göğe çıkma" gibi kutsal bir anlamı vardı: Kılıcının kuvveti ile hükümdarlığı elde etmiş büyük bir Türk hakanını, bir keçe üzerine koyarak döndürebilmeğe cesaret etmek, gerçekten garip bir olaydı. Ayrıca Türkler Kağanlarının boyunlarına bir ip geçirerek, boğar gibi yapıyorlardı. Fakat böylesine önemli bir tahta çıkma töreninde, hükümdara zahmet ve eziyet vermenin herhalde bazı önemli sebepleri olsa gerekti. Hiç şüphe yok ki Türklerde tahta çıkma törenleri, daha çok askeri törenlerdi. Fakat bu törenlerin bir de din ve inanış tarafları vardı (Ögel, 1971:153).

Eski Türk düşüncesinde göğe yakınlık gözetilmiştir. Bu tören esnasında gerçekleştirilen eylemler dinî tecrübelerin kamusal alana yansımaları göstermektedir. Kültürel hafıza yardımı ile bütünsellik sağlanmıştır.

Türk kültür tarihi içerisinde önemli bir yere sahip olan diğer bir tören de yuğ törenleridir. Kaşgarlı Mahmut bu törenleri ölünün gömülmesinin ardından üç veya yedi gün içinde verilen yemek olarak tanımlamaktadır (2005:699). Yemekle yakından ilişkili olan bu törenler ölen kişinin yeni statüsünün kabul edildiği yerlerdir.

Bahaeddin Ögel ise yug kelimesinin eski Türkçede cenaze töreni anlamına geldiğini ifade etmektedir (1971:155). Türklerde cenaze ve ardından yapılan ölüm ile ilgili uygulamalar sistemli bir yapı göstermektedir.

Türklerin cenaze törenleri, büyük halk kabilelerinin, ordunun ve yabancı elçilerin, bir geçidi şeklinde yaşanır: Türk kağanlarının cenaze törenini âdeta uluslararası ve büyük bir olay olurdu. Kağanın ününe ve büyüklüğüne göre, yabancı elçilerin gelmesi de bir şart idi. öyle anlaşıyor ki cenaze törenleri, hemen ölümden sonra yapılmıyorlardı. Ölü bir süre için mumyalanarak bekletiliyordu (Ögel, 1971:154-155).

Bu sistemli yapı diğer devletlerin elçilerinin iştiraki ile salt dini yapıda kalmayıp kamusal nitelikler de edinmiştir. Devletlerarası dengenin düzenlendiği alanlar olmuştur. Gelen yabancı elçilerin yanında bugünkü anlamıyla ağlayıcı olan sığıtçı getirmeleri bu denge anlayışının tezahürü niteliğindedir (Ögel, 1971:155).

Cenazenin gömülme zamanına ilişkin: *“Defin merasimi için yaprak dökümünü veya ağaçların yapraklanması zamanı beklenir, önemli kişilerin mezarı üstüne toprak yığarak kurgan yapılır* (Rasonyi’den akt. Akarpınar, 1999:58). Canlılığın hayatla ilişkisine bir gönderme söz konusudur. Doğanın döngüsü takip edilmiştir.

Defin merasiminin sürecini Çin tarihlerinden aktaran Ögel şunları dile getirmiştir:

Ölüler ilk önce bir çadıra konurdu. Bundan sonra da, at, sığır ve koyunlardan türlü kurbanlar verilirdi. Daha sonra atlarla çadırın etrafı dönülür ve at yarışları yapılırdı. At yarışları bitince, ölünün bütün eşyaları, atı ile birlikte yakılır ve geriye kalan kemikleri toplanırdı. Asil büyük kurban törenleri ile diğer şenlikler, ölünün kemikleri mezara konduktan sonra yapılırdı. Bundan sonra yine at yarışları yapılırdı (1971:156).

Definden sonra gerçekleştirilen bu uygulamalar ölen kişinin ruhunun dönmemesi için yapılmaktadır. Hem ölen kişinin bunu kabullenmesi hem de yaşamaya devam edenlerin ölüme ikna edilmesi amaçlanmıştır. Törenler yapısı gereği kuralların işlediği yerlerdir. Ölümden sonrasında ölen kişinin ve yaşayanların davranışları belirlenerek şekillendirilmiştir. Törenler ile ölenin ruhunun statüsü belirlenmiştir. At

binip yemekler yiyerek şenlikler düzenleyenler ruhu, toprağı ve doğayı idrak ederek metafizik olanla dengelemişlerdir. Ölen kişi nesne değildir özne olmaya devam etmektedir. Öleni incitmemek esastır.

Ölü aş geleneğı de özne olma hâlinin devam ettirildiğinin göstergesidir.

Ölünün ardından “aş yemeğı vermek önemli bir görev sayılmıştır. İlk çağlarda aş doğrudan doğruya ölüye verilir, yani mezarına konurdu. Manevî birikim geliştikten sonra bu tören “sevabını ölüye bağışlamak üzere” törene katılan herkese yemek vermek şeklini almıştır (Akarpınar, 1999:59).

Yemek canlılıkla ilişkili olma hâlidir. Ölen kişinin yakınları ve çevresindeki kişiler verilen yemekle birlikte ölümün ardından yaşamı düzenleyici ve devam ettirici rollerini yemekle sağlamaya başlarlar. Yiyeyeğın kutsal olanla yersel olanı inşa etme ve de ortak bir mekânda buluşturma özelliğı söz konusudur.

“...Ölünün ruhuna ateş tanrısı vasıtasıyla göndermek, kurban sunmak ve ölünün ruhunun da katıldığı düşünölen ziyafetler düzenleyerek kurban kesmek şeklini almıştır. Aşyoğ töreni genellikle ölümün birinci yıldönümünde rastlayan yaz aylarında yapılırdı” (Kocasavaş, 2002:113)

Ölen kişinin ruhuna ve de yakınlarına ölümü kabullendirme görevi yemekle şekillenen törenlerde ifa edilmiştir. Yemek sunmak ölen kişinin özne olarak kalmaya devam ettiğinin göstergesidir. Ölümün kabullenilmesinin sonsuz bir yitirme durumunda olmadığı törenler aracılığıyla sağlanarak ölen kişiye ve topluma ikna ettirme arzusu söz konusudur. Zamanının belirlenmesi de Türklerin yaşadığı Orta Asya düşünüldüğünde mevsim şartlarının gözetildiğı görölmektedir.

Ferah Türker, Vildan Koçoğlu Gündoğdu *Tıva Türklerinde Geçiş Dönemi Ritüelleri:Doğum, Düğün, Ölüm* başlıklı makalede defin ile ilgili olarak şunları dile getirmişlerdir:

Ölen kişinin gömölmesinden sonra, mezarlığa gidenlerle eş, dost ve akrabaların katıldığı bir toy düzenlenir. Bu toya gelenler de imkânları dahilinde para ya da yedi gün yetecek kadar yiyecek, içecek getirerek ölen kişinin yakınlarına maddi manevi destek sağlarlar. Yemeklerin yendiğı, duaların edildiğı bu toyda, sofrada esas olarak süt, peynir, şeker, yağ gibi ak renkli yiyeceklerin olmasına dikkat edilirken, etin olmamasına özen gösterilir. Bunun sebebi de ölen birinin uğurlanmasında başka canlının hayatına son vermenin uygun olmayacağının düşünülmésidir. Bu toyda, ölen kişinin yaşarken yaptığı iyilikler konuşulur, gömme işlemine devam edenlere teşekkür ve hayır dualar edilir, ateşe saçılır ve yemekler yenir (2016:152)

Ölen kişinin ruhunun özne olarak devamlılığını sürdürdüğü toy düzenleme üzerinden anlaşılmaktadır. Yiyeceklerin yenilmesi günahlarının affedilmesine yönelik istenci ifade etmektedir. İlk günaha gönderme söz konusudur. Süt ve sütle ilgili ürünlerin tüketilmesi de ortak emeğe ve bilince işaret etmektedir.

3.2. İslamiyet Sonrasında Türklerde Yapılan Törenler

Türklerin İslâmiyet’i kabulü dini, siyasi, sosyal ve kültürel bazı değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Yaşanan din değişikliği medeniyet dairesinin değişimine neden olmuştur.

Türkler konargöçer bir toplumun parçası olduklarından dolayı düşünce biçimleri pragmatik ve sistematik bir yönelimi içermektedir. Hareketleri töre çerçevesinde şekillendirilmiştir. “Töre, Tanrısal düzendir; fakat görüleceği gibi, bu düzen, yine insanın ruhsal yeteneklerinin bir ürünüdür” (Başer, 2011:28). Türk töresinin bu özelliği İslamiyet’in kabulünde etkin rol oynamıştır. Sistemli yapıya sahip olan her din gibi İslâmiyet’te de iyiyi, güzeli, ideal olanı aramak anlayışı söz konusudur. İslamiyet’in bu ideal arayışı Türklerin eylemli olma hâlini desteklemiştir. Türklerin arayışı eylemle sınırlı kalmayıp güzel olana erişmeyi de amaçlar hâle gelmiştir. İslâmiyet öncesinde görülen göğe yakın olma istenci İslâmiyet ile birlikte güzel ve hareketli olanı bulma istencine evrilmiştir. Fikir ve eylem birliği söz konusudur. Mekânda bulundurulmuş yiyecekler de kutsal tarafından kabul isteğini ve güç istencini destekler niteliktedir. Yemekler, sofralar, şenlikler İslamiyet sonrasında da Türkler için önemli iktidar kaynaklarıdır. Türk düşünce sisteminin ahlaki temellerinde yiyecek sembolik bir düzeydedir.

Sofra, Ahmed Yesevî’nin menkabesinde de dikkat çekici bir hikâye ile karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, Ahmed Yesevî henüz yedi yaşında bir çocukken, memleketinden uzakta Türkistan’da o dönemin en mübarek Velîleri, zamanın zalim sultanının isteğini, bir dağın ortadan kaldırılması hususunu görüşmek üzere toplandılar. Sultanın bu isteğini yerine getirmek zorunda bırakıldıkları için ihram giyip, üç gün boyunca niyazda bulundular. Gönülden yapılan niyazlara rağmen Velîlerin duaları sonuçsuz kalınca, niyazlarının karşılık bulmamasının sebebini araştırmaya başladılar. Meşveretlerinden, Sayram adlı küçük bir kasabada bulunan, merhum Şeyh İbrahim’inoğlu yedi yaşındaki Ahmed’in de duaya ortak olması gerektiği sonucunu çıkardılar. Türkistan’dan Sayram’a hediyeler ve elçiler gönderip Ahmed’i çağırdılar. Henüz çok küçük olan Ahmed, ablası Gevher Şehnaz’a danıştı. Gevher Şehnaz, “Babamızın vasiyeti vardır. Senin meydana çıkma zamanının gelip gelmediğini belli edecek şey, babamızın

mescidi içindeki bağı bir sofradır. Eğer onu açmaya kadir olursan Meydana çıkma zamanın gelmiş demektir” dedi (Kaplan’dan akt. Gündüzöz, 2012:41).

Sofra birçok dinî ve tasavvufî rivayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Sofranın Arapça sefer kelimesi ile aynı kökten oluşu dikkat çekicidir. Yolculuk söz konusudur. İnsan bilincinin tekamülü içerisinde barındıran yolculuk sembolik bir anlam taşımaktadır.

“*Sofrasında bir tâne ekmeği niyaz gösterdi, kabul edip Fâtiha okudular. Bu ekmeği meclistekilere böldü; hepsine yetti. Evliyadan ve pâdişâhınümerâ ve askerlerinden orada 99.000 kişi hazır olmuştu*” (Köprülü, 1981:30-31). Kutsalın ve meşru güç kaynağının yiyecek etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu paylaşım yeri bir yemek mekânıdır. Bu durum kutsal tarafından kabul edilme istencini yansıtmaktadır. Yiyeceğin yaşamın devamı ve sürekliliği açısından elzem oluşu onu insan zihninde simgesel bir boyuta taşımaktadır.

Her şeyi içine alan ama hiçbir şeyin içinde olmayan yemek bu bakımdan kutsal olana benzemektedir. Kutsalın ve yerselin buluşmasının simgesel düzeyini oluşturmaktadır. Ortak eylem, düşünce ve tat birliği oluşmuştur. Kutadgu Bilig’de hükümdar- meşru güç tasviri yemek tatları ile yapılmıştır.

Kümiş kürsi urmış üze oldurur

Bu kürsi adakı üç adırurur

Bedük bir biçekig eligde tutar

Solından uragun onından şeker (771-773) (Önler, 2004:7-8)

Yukarıdaki tasvirde üç ayaklı kürsünün ayakları, hüküm verme, ceza ve adaleti sağlama, kavramlarını temsil etmektedir. Bir başka deyişle, hükümdarın üzerinde oturduğu kürsünün, hüküm, adaleti sağlama ve ceza olmak üzere üç işlevi bulunmaktadır. Kürsünün üç ayağının karşılıkları, hükümdarın elindeki bıçak "hüküm", uragun "ceza", şeker "adaleti sağlamayı, ödülü" karşılamaktadır. Hükümdarın bu üç dayanaktan herhangi birine meyl etmemesi, her üçüne eşit ağırlık vermesi, kürsünün (toplumsal düzenin) sürerliği için bir zorunluluktur (Önler, 2004:8).

Kut sahibi kişinin meşru sınırları ağız tadı ile tasvir edilmiştir. Ortak tat birliği töre, gelenek ve örfleri belirlemiştir. Tanrı tarafından verilen kutun acı, şeker gibi tatlarla anlatılması kutun kendisine gelenek içerisinde bulduğu kanalı işaret etmektedir. Kut yersel ve insancıl özellikler kazanmıştır. Kültürel süreklilik yemek tatları ile sağlanmıştır. Bilinç seviyesinin emekle değişmesi tatlar aracılığıyla yeni bir

form kazanarak dönüşüm sağlamıştır. Bilinç eşiği yükselmiştir. Kolektif hafıza yemek mekânları ile milli bir bilinç seviyesine ulaşmıştır.

Tat, milletleşmeye giden yolda önemli bir noktadır. Türk milli düşüncesini, belleğini, törenlerini ve geleneklerini etkilemiştir. Toplum faaliyetleri belirli eylem dizisi, belirli bir zaman ve tat ile sergilenerek düzene kavuşmak amaçlanmıştır.

Benzer bir durum Özbek bahşılık geleneğinde de devam etmektedir. “*Genç anlatıcının profesyonel bir bahşı olması, ustasının eğitimin tamamlandığına karar vermesi ve küçük bir ziyafet vererek çırağını davetliler karşısında sınaması sonucunda gerçekleşir*” (Fedakar, 2003:50-51). Ustanın iktidarının sağlamlaştığı ve çırağın toplum tarafından kabulünün gerçekleştirildiği yer bir yemek masasıdır. Meşruiyetin sağlandığı yer mekânı kültürel bir boyuta taşımıştır. Kültürel mekân sürekliliği sağlayıcı bir konumdadır.

Bir diğer meşruiyetin sağlandığı yerler yağma şölenleridir. İslâmiyet öncesinde görülen potlaç geleneği İslâmiyet’in kabulü ile yağma geleneği adını almıştır.

“Yağma şöleni potlaç’ın azamî derecesidir. Şöleni yapan beğ, dâvetlileri yedirip içirdikten, giydiren donattıktan ve borçlarını verdikten sonra, hatunun koltuğuna girerek otağdan çıkardı. Bütün dâvetliler, dâvet sahibinin otağını, sürülerini vesâir mallarını yağma ederdi” (Gökalp, 1976:203).

Türk düşünce ve ahlâk sisteminin ekonomik temelleri şölenler üzerinde de etkili olmuştur. Bu durum toplumsal dengenin ve dayanışmanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hükümdar ve ailesinin halk tarafından onayı yağma geleneği ile sağlanmıştır. Toplumsal bağlayıcılığın, törenin işlerlik kazanması söz konusudur. Toplumsal kaygılar şölenler sayesinde giderilmiştir.

Yağma geleneği bu yeme içmenin sadece usulü farklı bir versiyonudur, yani bol yeme içme sahneleri bir yandan yağma / potlaç geleneğiyle birleşmektedir. Bu bol yeme içme sahneleri hanın meydan okuması ve gösterişi olarak da değerlendirilmektedir. Ayrıca halkı yedirip içirmenin bir başka boyutu tanrısal bir işlem olmasıdır: Han, halkı doyurmak için kurbanlar kesmektedir. Üstelik sayıca çok ve her hayvanın erkeğinden olmak üzere. Hanlar ve beyler sofraya çekmekle “erdem”lerini göstermektedirler. Ayrıca birlikte yiyip içmeler, birlikte ve cemiyet hâlinde yaşama iradesini de ifade etmektedir (Duymaz, 2005:43).

İnsanlığın ortak kaygısı olan yeme ve içme ihtiyacı ortaklaşa yapılan eylemleri etkilemiştir. Sorunun ortadan kaldırılması uhrevi bir yöne de işaret etmektedir. Salt biyolojik bir endişe söz konusu değildir. Eski Türk yaşantısında da bu durum hanların

ve beylerin kendisini ispat etme yolu olmuştur. Dede Korkut'ta şu şekilde dile getirilmiştir:

Hanlar hanı olan Kam Gan oğlu Han Bayındır yılda bir kere büyük bir ziyafet tertipleyerek Oğuz beylerini konaklamış. Bir gün Bayındır Han yine böyle bir ziyafet hazırlığı yaparken bir yere ak otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere de bir yere de kara otağ kurdurur. “Oğlu olanı ağ otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun, oğlu kızı olmayana kara otağa alın, altına kara keçe döşeyin, önüne kara koyun yahnisinden getirin, yerse yesin, yemezse kalsın gitsin, oğlu kızı olmayana Tanrı Taala gazap etmiştir, biz de ederiz, iyi bilsin, der (Ergin, 2018:4)

Dede Korkut evreninde toplumsal süreklilik yiyeceklerle ve renklerle yakından ilişkilidir. Gerek fizyolojik gerekse de biyolojik ihtiyaçlardan kaynaklı olarak toplumsal kaygı ikram edilen yemekler ve sunulan çadır renkleri ayırt edici olmuştur. Bayındır Han iktidarını perçinlemiştir. Kutsal ve yersel bir aradadır. Toplumsal emek, töre bu ziyafetler aracılığıyla sağlanmıştır ve uygulanmıştır.

Ortak kaygının giderilmesi yağma şöenlerinin biçimini ve içeriğini etkilemiştir.

Yağma geleneğinin farklı şekillerde günümüzde de devam ettirildiği görülmektedir. Anadolu'da halk arasında “çanak yağması”, “çorba kapma”, “tavuk kapma” vb. gibi farklı adlarla anılan yağma türleri mevcuttur. Düğünlerde gelinin başından serpilene para, şeker, çerez gibi şeylerin kapışılması Anadolu'nun hemen her yerinde uygulanmaya devam edilen bir gelenektir. Anadolu'nun genelinde görülen bu geleneğin dışında Çumra yöresinde tavuk kapma, pilav kapma, çorba kapma; Ankara civarında hediye edilen makramayı kapma; Manisa yöresinde çeyiz eşyasını kapma, yağma geleneğinin kendine has özellikler taşıyan yöresel yansımalarıdır. Örneğin Zile yöresindeki düğünlerde, düğün evindeki eşyalar yağma edilmesine rağmen düğün sahibi bu duruma karşı koyamamaktadır. Bu nedenle düğün sahibi kolayca götürülebilecek eşyaları daha önce ortadan kaldırmaya gayret eder. Bu durum yağmanın davetlilerin hakkı olduğunu ve yağmalanan eşyanın geri alınamayacağını, düğün sahibinin de kabullendiğini gösterir (Can, 2020:152).

Yağma geleneğinin farklı çeşitlerini Anadolu'nun pek çok yerinde görmek mümkündür. Halk arasında üstünlük göstergesi olarak kabul edilmiştir. Ortak bir törenin işlerliği söz konusudur. yağmaya katılanlar arasında töre ile denge sağlanmıştır. Yemek bu uygulamaların önemli bir unsuru olmuştur. Ortak kaygı bu tip uygulamalarla giderilmiştir. Güç istencinin aracı yemekler olmuştur. Düzenleyenler ve katılanlar bu durumu onaylamıştır.

Osmanlı Devleti'nde yağma geleneğinin devamı sayılan çanak yağması geleneği padişah, ulema ve ordu arasındaki ilişkileri düzenleyen bir işleve sahiptir.

Yağma geleneği bazı eserlerde minyatürlere de konu olmuştur. Mesela Seyyid Lokman'ın «Hünernâme» adlı eserinin II. cildinde, 1530 yılında Kanuni'nin şehzadeleri için yapılan sünnet düğününün anlatıldığı bölümde «Çanak Yağmalan» da anlatılmış ve minyatürler halinde gözler önüne serilmiştir. Bu çanak yağması minyatüründe padişah yanında şehzadeleriyle saray penceresinden olayı seyretmektedir. Aşağıda yere konmuş yemek çanaklarını ulema efendiler ve medrese öğrencileri kapışmaktadırlar. Demek ki çanak yağması medrese öğrencileri ve ulema tarafından bile bırakılamaz bir gelenektir (Aslan, 1991:55).

Yağma geleneği törenin işlediği mekânlar olduğu kadar ulema ehli gibi yazılı hukuk kurallarını bilenleri ortak bir yerde buluşturmuştur. Yemek bu durumun kabulünün göstergesi niteliğindedir.

Ulema ve medrese öğrencilerinin katıldığı gibi ordunun ve halkın da katıldığı yağmalar söz konusudur.

Şenlikte yağma usulünde yemek verilen yeniçeri, topçu, cebeci ocağı mensupları ve şenliğin on dördüncü gününde sultanın ziyafetine katılan halk vardır (ziyâfet-i 'am ve yeniçeriyân-ı dergâh-ı 'alî ve cebeciyân ve tobcuyân ve fukarâperverde ve sa'ire). Bu gruptaki kişilere pilav, zerde ve söğüşten (haşlanmış koyun eti) oluşan çok daha basit bir menünün oluşturduğu sadece üç çeşit yemek verilmiştir (Erdoğan İşkorkutan, 2017:125).

Halkın, ordunun ve erk sahibinin dolaylı olsa da varlığı ortak bir nokta olarak yemek verilen şenliklerde bir araya gelmiştir. Toplumsal birlik ve denge sağlanmıştır.

Kapıkullarına ve özellikle yeniçerilere ulûfe dağıtımı Topkapı Sarayı'nda debdebeli bir törenle gerçekleştirilirdi. Ulûfe divanı adı verilen bu tören genellikle Salı günü yapılırdı. Dîvân-ı Hümâyûn toplantısı ile birlikte gerçekleştirilen, başta sadrazam bütün devlet erkânının hazır bulunduğu ulûfe dağıtımından önce yeniçerilere Bâbüssaâde önüne serilen sofralarda çorba, pilav ve zereden ibaret bir yemek verilirdi. Bu esnada sarayın orta kapısı Bâbüsselâm'da saf tutmuş olan yeniçerilerin yemek işareti verildiği andan itibaren sofralara koşarak gitmeleri beklenir, onların göstereceği bir isteksizlik belirtisi mevcut idareden memnun olmadıkları şeklinde yorumlanırdı. Yeniçerilerin verilen yemeği istekle yemeleri itaat ve memnuniyet işareti kabul edilir, bunun için şükran kurbanları kesilirdi. Yine yemek dağıtımından önce Yeniçeri Ocağı'nın yüksek rütbeli zabitlerinden muhızır ağasının bir tabak içerisinde sadrazama ve diğer ve devlet erkânına akide şekeri ikram etmesi de yeniçerilerin mevcut yönetimden memnuniyetlerinin bir işareti sayılırdı (Sunar, 2012:124-125)

Ulûfelerin dağıtımı yağma geleneğinin ikamesi niteliğindedir. Padişahın gücü kabul edilmiştir. Ordunun hoşnutluğu önemsenmiştir. Devlet ve ordu aynı mekânda yemeğin simgeselliği etrafında birleşmişlerdir. Bu simgesel bir arada olma durumu

yenilenmeyi ve dayanışmayı sağlayan özelliklere sahiptir. Eski yağma ruhundan kalan ortak eylemler değişikliklere rağmen bazı yönlerini korumaya devam etmiştir. Şekerin ahitleşme aracı olması da duygu, düşünce ve eylem birliğinin tat üzerinden sembolik göstergesidir. Tat birliği bollukta olduğu gibi zorlukta da birlikte olunacağını ifade eder. Kutadgu Bilig'deki hükümdar tasvirinin devamlılığını bünyesinde barındırması söz konusudur.

Osmanlı Devleti'nde sünnet şöenleri ve düğünlerin ardından toplumsal olaylarla gelişen bayramlar da etkili olmuştur.

2.Meşrutiyet'in ilanı yıldönümlerinde kutlanan "İyd-i Milli-yi Osmani" (Osmanlı Ulusal Bayramı) ve il. Meşrutiyet Meclisi'nin toplandığı günün yıldönümlerine özgü "Meclis-i Millinin Yevm-i Küşadı" bayramının yanı sıra, 1915'ten itibaren kutlanan Mektepliler Bayramı, ilk kez 1916'da kutlanan Çocuklar Bayramı ve yine 1916'daki İdman Bayramı, devletin hem sıcak savaş koşullarında Osmanlıların moralleri yükseltmek hem de vatandaşların rejim konusunda iman tazelemelerini sağlamak yönünde önemli bir işlev yüklenecektir (Üstel, 2008:29).

Kutsaldan kaynaklı iktidar sahibi olma durumu kutsalla olan ilişkiyi düzenlemiştir. Zaman içerisinde bu erk sahibi olma durumu kamusal ve kültürel mekânları düzenlemiştir. Kut devrinde görülen vatandaş formu değişmiştir. Törenler, bayramlar makbul vatandaş formunun belirlendiği ve uygulandığı mekânlar olmuşlardır. Güç sahibi olanla kurulan bağ dayanışmadan ve paylaşımdan ziyade kutlama biçiminde gerçekleştirilmiştir.

“Doğum sırasında karşılaşılan inanışlar, uygulamalar ya da ritüeller içerisinde DîvânûLügâti't Türk'te geçen qap sözcüğünün açıklamasında zarıyla doğan çocuklara ‘qaplı oğul’ dendiğini ve bu çocukların uğur getireceğine inanıldığını belirtir” (Taş, 2020:161). İslamiyet'in kabulünün ardından geçiş ritüellerinde eski inanışlarından izler görmek mümkündür.

Çocuğun biyolojik gelişmesinin belirtilerinden birisi olan diş çıkarma, halkımızca genellikle bir törenle kutlanır. Bu törenin temelinde değişik görüşler yatmaktadır. Bu görüşler arasında çocuğun beslenmesiyle ilgili olanlar dikkati çekmektedir. Yiyeceğin ezilmesinde, parçalanmasında ve öğütülmesinde birinci dereceden rolü olan dişin ortaya çıkışı nedeniyle düzenlenen bu tören-eğlencede yiyeceği kutsama, çocuğun rızkını artırma, bereketi çoğaltma gibi dileklerin yanı sıra dişinin sağlam olması isteği de yer almaktadır (Örnek, 2000:162).

Bireyin gelişiminin ağız ile başlaması fiziksel olduğu kadar tinsel bir nitelik de taşımaktadır. Anne sütünün ardından diş yardımı ile yeme eylemi doygunluk hissiyle

beraber ahlakın ve erdemın beraberinde getirildiği manevi bir bütünlük taşımaktadır. Bu bakımdan yemek ihtiyacının giderilmesinde annenin rolünün azaldığı çocuğun kendi başına yiyecek olgunluğa eriştiğinin kabulü törenler aracılığıyla sağlanmıştır.

Sedat Veyis Örnek, bu törenler için dış aş, dış bulguru, dış buğdayı gibi isimlerin verildiğini aktarmaktadır (2000:163). Tarımsal bir ürünle adlandırılan bu gelenek ortak hafıza ve emeğe vurgu yapmaktadır. Bereket ve bolluk istenci buğday üzerinden sembolik bir anlam kazanmıştır.

İslamiyet ile birlikte sünnet törenleri de görülmeye başlanmıştır. *”Müslüman Türk aile geleneğinde sünnet, çocuğın İslam topluluğunca kabul edilmesidir. Sünnet çocuğunun yaşı ve törenin zamanı konusunda kesin bir kural yoktur”* (Akarpınar, 1999:104). Sünnet çocuğın toplumsal kabulü ile birlikte yemek yenilmesi bu törenlerin kabule katılma duygusuyla birlik ve dayanışma hisleri kuvvetlendirilmiştir.

Osmanlı’da sünnet düğünleri herkesin katılacağı şekilde düzenlenmekteydi. Bu törenler ise, çoğu zaman birden fazla şehzade için gerçekleştirilmekteydi. Padişah, düğünün ilk günlerinde çocuklarını kentin dışında hazırlanan şenlik süslemelerini görmeye götürürdü. Düğün için çeşitli süsler de hazırlanmaktaydı. Nahıl adı verilen bu süsler, ağaç ya da büyük bir koni biçiminde olup, üzeri bol miktarda yapma çiçek ve meyvelerle süslenir, altın ve gümüş yaldızlarla kaplanırdı. Düğün alayından geçmek üzere, büyük arabaların üzerine şekerden yapılmış ağaçlar, köşkler ve şeker bahçesi denilen pek çok süs hazırlanmaktaydı (Faroghi’den akt. Berber, 2009:6).

Sünnet mekânının normal mekânlardan ayrıldığıı görmekteyiz. Mekân seçilmiştir. Toplumun ortak duygu ve davranış birliği sağlanmıştır. Meyveler, şekerler tat açısından bu birliği pekiştirmiştir.

Düğünler de ortak emeğin, duygu ve düşüncelerin ortaya çıktığı geçiş törenlerinden biridir.

Evlenme törenleri bir dini toplumsal olayı da içine alır. Evlenme törenleri köy ortamında bir bayram şenliği olarak algılanır. Ulusal yapının oluşmasında bir çok değeri ve davranışın kazanılması yönüyle evlenme törenleri fonksiyonel etkinlik gösterir. Toplumların tarihi ve ekonomik yapıları yerleşim şekilleri, üretim şekilleri ve gelenekleri kısmen kültürleri evlenme biçimlerini belirlemektedir (Balaman’dan akt. Artun, 1998:9)

Türk yaşıntısında aile tüten ocağın temsili olduğu için düğünler önemsenmiştir. Ailenin birliği ve bütünlüğu toplumsal düzen ile yakından ilişkili kabul edilmiştir. Dayanışmanın geliştirildiği, geleneklerin aktarıldığı toplumsal uygulamalardır.

“Saçı geleneği Selçuklu kültüründe de uygulanmıştır. Selçuklularda Türk adeti gereğince nikahtan sonra büyük bir ziyafet verilir, bunun yanında saç da saçılırdı”(Koca’dan akt. Başdin, 2017:404). İslamiyet sonrasında da düğünlerde görülen saç geleneğinin arkaik dönemdeki kolektif emeğe, kültürel hafızaya gönderme olup bolluk ve bereket istencinin değişikliğe uğramış formları söz konusudur.

Türklerde İslâmiyet sonrasında görülen törenlerden biri de Mevlit törenleridir. Süleyman Çelebi’nin kaleme aldığı Vesîletü’n Necât bu törenlerin gelişiminde ve yayılmasında büyük bir rol oynamıştır. Peygamberin hayatını, manevi şahsiyetini içeren bu eser gerek dil özellikleri gerekse de konusu itibarıyla halk tarafından benimsenmiştir. Doğum, düğün, gelin görme, sünnet, adak ve ölüm gibi çeşitli nedenlerle mevlit okunmuştur (K.K1, K.K2, K.K5, K.K10, K.K11).

İslamiyet sonrasında cenaze törenleri ölen kişinin ve çevresindekilerin kabulü çerçevesinde şekillenmiştir. İslâmiyet öncesinde verilen ölü aşı geleneği bazı değişiklikler göstererek günümüze kadar gelmiştir.

Cenaze törenlerinde dağıtılan yemekler bölgelere göre çeşitlilik gösterse de genellikle törene katılanları doyurmaya yönelik yiyecek türlerinden oluşur. Bu yemeklerin verilişi de belirli günlerde olmaktadır (3, 7, 20, 40, 52 ve sene-i devriye). Uygur Türklerinde ölen kişinin ailesi ve akrabaları genellikle ölümün üçüncü, yedinci ve kırkıncı günü yemek hazırlamakta ve cami imamı ile bölgenin ileri gelenleri, akraba, komşu ve tüm tanıdıkların davet edildiği bir tören düzenlenmektedir. Avarlarda ilk verilen yemek ölü defnedilmeden düzenlenir. Bu yemek bazen mezarlıkta da yenebilir. Buna “sadaka” denir (Kalafat’tan akt. Bayat, Cicioğlu, 2008:150).

Bütün bu âdetler ölen kişinin dünyaya dönme isteğinin önüne geçmek içindir. Ölüyü öldüğüne ikna etme söz konusudur. Ruhunun rahat ettirilmesi amaçlanır. Yemek bu ölüm durumunun yaşamaya devam edenler tarafından kabul edildiğinin sembolik öznesidir. Toplumsal onay söz konusudur.

4. BÖLÜM GEÇMİŞTE VE GÜNÜMÜZDE MEVLİT TÖRENLERİ

4.1.Mevlit'in Tarihi Gelişimi

Kelime anlamı itibariyle mevlit doğma, doğum, doğum yeri gibi anlamlara gelmektedir(sozluk.gov.tr). Zaman içerisinde farklı anlamlar kazanan mevlit Arapça v, l, d kökünden türetilmiştir (Ateş'ten akt. Akarpınar).

Birinin doğduğu zamanın belirtilmesi, Arapça hem zaman hem de mekân anlamlarını karşılayan mevlit kelimesi sonrasında Hz. Muhammet'in doğum zamanı anlamını karşılamaya başlamıştır (Pekolcay, 1993:1).

Mevlit kelimesinin tarih içerisindeki kullanımına ilişkin Ayşe Necla Pekolcay *Mevlid* adlı eserinde:

Ebu'l-Hüseyin b. Cübeyr'den öğrendiğimize göre, Hârûnü'r-Reşîd'in annesi Hayzuran(öl.789), Hz. Muhammed'in doğduğu evi mescid durumuna getirdikten sonra, O'nun doğduğu anda düştüğü yeri gümüşle kaplatmış, evin bulunduğu sokağa Sokaku'ul-Mevlid ismi verildikten ve genişletildikten sonra da, bu ev Hz. Muhammed'in kabri gibi ziyaret yeri durumuna gelmiş ve burası "Mevlid" olarak anılmaya başlanmış (1993:1-2).

Osman Çetin'in *Tarih'te İlk Resmî Mevlid Merasimleri* adlı makalesinde Hz. Peygamber'in doğum günü olan Rebiülevvelin on ikinci günü Mekke'de doğduğu evin Medine'de ise kabrinin ziyaret edildiğini ziyaretçilere açık olduğunu ve bu gün ve gecelerin çeşitli isimlerle anıldığını aktarmaktadır (1987:74).

İslami çevrelerde peygamberin doğum yeri ve zamanı kutsallığından ötürü özel bir zamanda ve uygulamalarla anılmaya başlanmıştır. Bu anımsama mevlit metinleri çerçevesinde gerçekleşmiş olup yeniden canlandırma özellikleri göstermiştir. Bu uygulamalar yüzyıllarca devam etmiştir. Folklorik özellikler kazanmıştır. Akarpınar, diğer kitabî dinlerde olduğu gibi İslâm'ın da halk arasında şekillendiğini ve törenlerle dışavurumunun yapıldığını, birlik ve beraberlik ruhunun canlı tutulduğunu ifade eder (1999:181).

Mevlit kutlamalarına ilişkin:

Erbil Atabeyliği döneminde sistemleştirilmiş kutlamalar Haricî ve Batınî akımların etkisini hafifletmek ve Tanrı'nın birliğini, Hz. Muhammed sevgi ve saygısını vurgulayarak halk arasında oluşan inanç karmaşasını engellemek ve karşıt fikirlerle çatışan gruplar arasında birlik ruhunu yeniden canlandırma

görevini üstlenmiştir. Mevlit kutlamalarının sözel kısmı Hz. Muhammed'in doğduğu ziyareti sırasında şiirlerin okunması, selâm ve salât cümlelerinin tekrarlanmasıyla oluşmaya başlamış; Müslümanlar formüler dille peygambere sevgi, hürmet ve saygılarını sunmuşlardır (Akarpınar, 1999:181-182).

Böylece Mevlit kutlamalarının halk arasında sınırlı kalmayıp devlet politikalarından ötürü sistemleştiğini, bürokratik özellikler kazandığını görmekteyiz.

Buradaki esas husus, Mevlid'in ilk ne zaman törenle okunduğunun tespitidir. Kaynaklarda, Hulefâ-yı Râşidîn, Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde mevlit kutlamalarıyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak 10 ve 11. Asırlarda, Şîî Fatımîler devletinde Mu'izli- dinillah(972- 975) döneminde, rebîü'levvelin 13. gecesinde mevlid merasimlerinin düzenlendiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Sadece yönetici sınıfının katılabildiği bu törenler, mevlidin ilk kez devlet töreniyle kutlanması bakımından milât kabul edilmektedir (Bilkan, 2019:45).

Erk sahibi kişinin çevresinde gelişme göstermeye başlayan mevlit bu özelliği itibariyle göksel ve yersel olanı bünyesinde birleştirmiştir. Bürokratik özellikler kazanan Mevlit törenlerinin resmi özellikler kazanması Fatımîler döneminde olup Fatımîlerin her sene Muharrem, Aşure Günü, Kurban ve Ramazan bayramları, nevruz, kandil gecelerinde törenler tertip ettiği bilinmektedir ve bunların en önemlisi Rebiülevvel ayının on ikinci günü ve gecesinde yapılanlardır (Çetin, 1987:74).

Abbasiler döneminde mevlid kutlamaları önce XI. yüzyılda Bağdat yakınlarındaki Ukberâ Kasabası halkı tarafından düzenlenmiş, daha sonra bu tören Bağdat'da da tekrarlanmaya başlamıştır. Törenler sırasında Dicle nehri üzerinde kayık donanmaları yapılmış, kent sokakları büyük boy mumlarla aydınlatılmıştır. Halk tarafından düzenlenen şenliklere halife ve devlet erkânı da katılmıştır. Eğlencelik ve seyirlik niteliği ağır basan bu kutlamalar sırasında şiirler, kasideler ve Kur'an-ı Kerim okunur, ikram ve ihsanda bulunulurdu. Bu dönemde Şîî ve Sünnî kesimler tarafından ayrı ayrı mevlid kutlamaları bir anlamda siyasî gücün ortaya konması ve her iki tarafın kendi anlayışlarına göre İslâm dinini sahiplenme düşüncesiyle beslenmiştir (Fuchs'tan akt. Akarpınar, 1999:182).

Mevlit törenlerinin iktidarı ve halkı yan yana getiren yapısı törenlerin gelişmesinde ve şekillenmesinde etkili olmuştur.

Mevlit törenlerinin bugünkü hâlini almasında ve sistemleşmesinde Erbil Atabeyliğinin hükümdarı olan Muzafferü'd din Kök Böri etkili olmuştur (Çetin,1987:75, Akarpınar, 1999:182). Ayşe Necla Pekolcay da mevlit kutlamalarının bayram şeklinde sistemli icrasının tarihini Erbil'deki kutlamalara dayandırmaktadır (1993:7-8).

İslâm dünyasında çok parlak ve ihtişamlı şenliklerle resmî mevlid törenlerinin, Erbil Atabeklerinden Muzafferüddin Gökbörü(öl.1232) devrinde yapıldığı bilinmektedir. Birçok kaynakta 1288 yılından itibaren gerçekleştirildiği kaydedilen bu şenliklere “Peygamber’in asıl doğum gününden çok daha evvel başladığı da belirtilmiştir. Genel bir kabulle, mevlid gününde tören ve şenlik yapmak âdeti Gökbörü’nün Erbili’nden türlü yollarla yavaş yavaş Hicaz’a oradan Septe, Tilemsen, Fas ve İspanya’ya girmiş, öte yandan Hindistan’a ve bütün İslâm âlemine yayılmıştır (Bilkan, 2019:45-46).

Şenlik düzeninde icra edilmeye başlayan törenler zamanla İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerine yayılmıştır.

Erbil’deki kutlamaların ardından zaman içerisinde Mevrit törenleri Türkler arasında da yaygınlık kazanmış Osmanlı Devleti’nde III. Murat döneminde resmî bir özellik kazanarak debdebeli ve teferruatlı bir biçimde gerçekleştirilmiştir (Öztürk, 2018:82).

Geniş İmparatorluk topraklarının her bölgesinde mevrit alayları düzenlenmiş olup yerel halkın katılması geleneğin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Akarpnar, 1999:185). Halkın katılımı mevritin düzenlenme nedenlerini de etkilemiştir. Zaman içerisinde halk pek çok nedenden dolayı mevrit törenleri düzenlemiştir.

Peygamberin doğum yıldönümü, Kadir, Mi’râç, Regaip ve Berât geceleri başta olmak üzere şehitler ve din büyükleri, ölüm, doğum, evlenme, hac, ev sahibi olma, bir memuriyete tayin, adaklar, yağmur duaları gibi çeşitli nedenlerle mevrit okutmuştur (Timurtaş, 1980:Önsöz 11, Daş, 2022:50, K.K10, K.K11).

Mevritin tarihi seyri içerisinde bu nedenler dışında gelin görme, bebeğin kırkının uçurulması, kazadan kurtulma, tehlike ve belaları uzak tutma, sünnet, çocuğun Kur’an-ı Kerim’e geçmesi ve de işleri kazançlı olduğu mevrit okutulduğu bilinmektedir (K.K.1, K.K2, K.K3, KK6, K.K8, KK9).

Mevlid, Arapça’da doğum veya ölüm yıldönümü, bir hastalıktan kurtulma, bir seyahatten dönüş vb. gibi, herhangi bir vesile ile yapılan toplantı ve eğlenceler anlamında da kullanılmıştır. Bugün Türkiye’de olduğu gibi “ölü için mevlid okutmak” âdetinden dolayı, bu vesile ile yapılan toplantılara da “mevlid” denilmiştir. Türkçe’de ise, bugün “şu yerde şu münasebetle mevlid okunacak” denildiği zaman, başka nedenlerle beraber peygamberin doğumunu da anlatan manzum bir eserin, hususiyle Süleyman Çelebi’nin mevlidinin okunacağı bir toplantı kastedilmiş olur. Böyle

toplantılarda, çalgı âletleri bulunmadığı gibi mevlid, doğum nedeniyle yapıldığı zaman bile, vecitli bir vekar içinde dinlendiği için bu kelime Arapça'da olduğu gibi, Türkçe'de de alelâde bir eğlence ve şenlik anlamını almamıştır (Ateş'ten akt. Akarpınar, 1999:169).

Mevlit'in okunma biçiminde gerçekleştirilmesi biçim özelliklerini göstermektedir. Günümüzde de çeşitli nedenlerle mevlit okutulduğu tespit edilmiştir. Burada Süleyman Çelebi'nin kaleme almış olduğu metin göze çarpmaktadır. Yazılı bir metnin sözlü kültürü etkilemiş olması halkın benimsemesi ve icra şekilleri ile yakından ilişkilidir.

Türk toplumunun ön planda tuttuğu Mevlid yazarlarının başında Süleyman Çelebi gelmektedir. Bunun birinci sebebi Vesîletü'ün- Necât adını vermiş olduğu Mevlid'ininsehl-i mümtenî vasfında kaleme alınmasıdır. Taklîd edilemez bir üslûpla kaleme alınmış bulunan bu eser, yazıldığı günden bugüne kadar aynı kıymet ve rağbeti muhâfaza etmiştir. Bunun sonucunda birçok kişi kendi eserinden de bazı beyitleri bu Mevlid'edâhil ederek okunmasını sağlamaya çalışmış, bazı müstensihler nazîreleri Süleyman Çelebi'nin eseri sanmışlardır (Pekolcay, 1993:3)

Mevlit türünün Türk Edebiyatındaki yeri Süleyman Çelebi'nin eseri etrafında şekillenmiştir. Benzerleri yazılmaya çalışılmıştır. Vesîletü'ün Necât'ın devrinde çok okunduğu ve çoğaltıldığı görülmektedir. Süleyman Çelebi'den önce eski Türk geleneğinde mevlite benzeyen uygulamalar gerçekleştirilmiştir.

Eski Türk yaşantısında törenlerin, şölenlerin ve şenliklerin önemi bilinmektedir. Mevlit ile benzerliği olan Uygurlardaki sevab tevcihi âdeti ile ilgili olarak Şinasi Tekin "Uygurlarda Sevab Tevcihi Âdeti ve İslâmlıktaki Mevlid Duâsı başlıklı makalesinde:

Gerek Burkancıların, gerekse Müslümanların bu 'sevab tevcihini' birbiriyle karşılaştıracak olursak açık, seçik ve şüpheyi yer bırakmayan benzerlikler görürüz. Sevab tevcihi formülünde Uygurlar, ilkin Burkanları, tanrıları ve iyi ruhları zikrediyorlardı. İslâmlıkta bunların yerini tabii olarak Hz. Muhammed ve velîler almıştır. Uygurcadaki vakıfçı veya vakıfçılara karşılık burada mevlid sahibi saygıyla anılıyor. Burkancılar beş varlık şeklindeki bütün canlılara sevâbı tevcih ediyorlar; Buna karşılık Müslümanlar 'Ümmet-i Muhammed'i ve dertlileri düşünüyorlar, (bu sevab sayesinde) onlar için Tanrı'dan selâmet diliyorlar. Sonunda, her iki din mensupları da aynı şeyi istiyorlar; biri, "hepimiz Nirvaja'ya ulaşalım", öteki ise: "Ulu Tanrı bizi cennetine kabul etsin!" diyor (1963:244-245).

Burkancılıktaki bu benzerlikler mevlitin yazılı bir metin olarak kalmayıp

törenselleşmesine yol açan Türk şölen gelenekleri söz konusudur. Türklerin şölenleştirme eğilimi ortak bir fikir ve duygu birliği sağlayarak mevlitin de törensel bir yapıya kavuşmasına zemin hazırlamıştır. Fikir ve his bütüncül bir yapıya ve dengeye ulaşmıştır.

Mevlit'in Türk edebiyatındaki müstesna yeri için çeviri, kreasyon değerinde olduğunu dile getiren Nihad Sami Banarlı milli özellikler kazandığını ifade etmiştir (1963:10-11). Mevlit'in tarihi seyri içerisinde:

Gökbörü'nün, ilk defa, resmi ve zengin bir tören halinde yaptığı *Mevlid* törenlerine de eski ve dinî Türk törenlerinden birtakım hâtralar işlediğini sezdiriyor. Çünkü Gök-börü'nün *Mevlid* törenlerinde eski Türk ayinlerine benzer taraflar vardır: Gök-börü, Mevlid törenlerinden önce av eğlenceleri, tertiplemiş, Mevlidê hazırlık mahiyetindeki, bu av törenlerinden döndükten sonra çok sayıda kurbanlar keserek, Mevlid ayinlerine hemen hemen eski Türk sığır ve şölenlerinin ruhunu vermiştir (Banarlı, 1963:13).

Mevlit'in edebi eser olarak değeri törenlerde de uygulanması ile kendisini göstermiştir. İslâm öncesi Türk kültürünün izleri görülen törenler içeriği zenginleştirmekle kalmayıp halk tarafından da sevilen ve kabul görülen bir yapıya sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir.

4.2. Mevlit'in Atalar Kültü ve Yemekle İlişkisi

Törenselleşmeye giden yol beraberinde atalar kültürünü ve yemekle ilişkisini meydana getirmiştir. Törenlerin yapısı gereği kutsala yakın olma istenci toplumsal ve kamusal yapıların sınırlarını etkilemiştir. Kutsalla olan ilişkileri düzenleme gayreti olan törenler mevliti etkilemiştir.

İhtişamlı olması iktidar sahibinin gücünü göstermek istemesi bakımından dikkat çekicidir.

Aslında Hz. Peygamber'in doğum günü tes'idi sonraki devirlerde benimsenmiştir. Mısır'daki Fâtîmîler devrinde Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma ve zamanın halifesinin mevlitleri (Mawlidu'l – İmâmîHâdir) tesid edilirdi, devlet ricali bir araya gelip topluca saraya giderlerdi. Orada nutuklar irad edilir, günün ehemmiyeti üzerinde durulur, yemek yenir ve şeker dağıtılırdı. Mamafih, bu merasim henüz halk bayramı değildi ve bir müddet için bu âdet terk edildi(494/1100 tarihi civarında)sonraları bu âdete tekrar dönüldü. Yine de bu merâsim, ancak Mevlid tes'idine bir zemin hazırlığını ifade ederdi. (Okiç, 1976:23).

Yemek yenilmesi ve şeker dağıtılması da geleneğin oluşturduğu bir çerçevededir. İktidar sahibinin gücünü göstermesi hedeflenmiştir. Peygamberin ve akrabalarının adına da mevlitlerin icra edilmesi geleneğin benimsendiğine ve kültleşmesine işaret etmektedir.

Osmanlı döneminde mevlit resmi protokolün de olduğu bir mevlit alayı şeklinde düzenlenmeye başlanmıştır. “*Mevlid törenlerini saray, konak ve evlerde yapılanlarla padişahın katıldığı mevlid alayı denilen merasim yürüyüşünün ardından bir selâtin camiinde yapılanlar olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür*” (Şeker, 2004:479). Mevlidin hem devlet nezdinde hem de halk tarafından uygulanışı söz konusudur.

Atalar kültü kutsalın ve kültürel olanın iç içe geçtiği bir yapıya sahiptir. Mevlit geleneğinde de peygamberin varlığı bu durumu etkilemiştir.

Yaygın bir peygamber sevgi, saygısı ve peygamberin yardım ve şefaate edeceği beklentisi peygamber kültünün çıkış noktasını oluşturmakta, peygamberin yaşadığı mekânların, kullandığı eşyaların kutsal olduğuna inanılmakta ziyaret edilmek istenmektedir. Ata mezarlarının ziyaret edildiği arife günlerinin kültürel bir eylemi olan “Sakal-ı şerif ziyareti” bağlamındaki geleneksel örneği ile hac gibi daha formel dinî bir pratikteki örneği ziyaretin söz konusu kült içindeki belirleyiciliğini gözler önüne sermektedir. Mekânın peygamberin kutsal kimliğine bağlı olarak kutsiyet kazanışı temelinde geleneksel ziyaret fenomeni metaforik olarak hac ritüeli içinde kodlanmış ve hacca gitme eğilim ve isteğini artırmış görünmektedir (Şahin, 2011:119).

Atalar kültüne saygıdan kaynaklı olan bu kültürel kod kendisini Mevlit geleneğinde hissettirmektedir. Peygamber çevresinde gelişen kültleşme somut mekânlardaki kültürel kimliğin göksel niteliklerinin yanı sıra yerleşme özelliğini de kazanarak kültürel kazanımlara neden olmuştur. Soyut, metafizik ögeler yersel-somit yerlerde kendisine alan bulmuştur. Atalar kültü Mevlit geleneğinin törensel yapıya kavuşmasında etkin bir rol oynamıştır. İlksel olayları anlatan mitoslar ve çevresinde gelişen kùltler toplumsal onayı sağlar. Kahraman mucizevi olarak doğar, kahramanlık görevlerini yerine getirir (Campbell, 2013:382). “*Kahramanlık mitoslarında bizzat kahramanın kendisi bu yolculuğu ister ve kendi çabalarıyla başarı kazanarak tekrar döner*” (Kurt, 2008:165). Mevlit’te görülen peygamberin mucizevi doğumu, mucizeleri, peygamberliğinden kaynaklı olan mücadeleleri peygamberin kültleşmesine yol açmıştır. Mevlit etrafında oluşan peygamber kültü, geleneği sembolik bir evrene oturtmuştur.

Yiyecekler Mevrit geleneğın t renselleşmesine uzanan yolculuğunda etkin bir roldedir.

Mekke Em rinin mektubunun okunmasının arkasından Padişah, Med ne'den gelmiş olan hurmadan Baş Peşkir Ağa eliyle Sadr zama gümüş tabak ile bir miktar hurma gönderir. Baş Peşkir Ağa hurmayı Sadr zamanın  n ne koyup döndükten sonra, Sadr zam hurmadan bir iki tanesinin yiyip bir iki tane de şeyhu'l –  sl ma verir. Kalanının dağıtılması için Teşrif ti'ye işaret eder. Hurma vezirlere, Anadolu ve Rumeli Kazaskerlerine, ulem ya, Yeniçeri Ağasına ve müderrislere kadar, daha sonra Defterd ra, Keth d ya, Re s 'l- K tt ba,  avuşbaşı Ağaya , Tevk 'i, Defter Em ni ve şikkayn Efendilere birer tane dağıtılıp, boş tabak Bostancı Karakulağı ile mahfil-i hum y nda bulunan Peşkir Ağasına iade olunur (şeker, 2008:56-57).

Mevrit alayının bu aşaması mevlidin törensel bir yapıya kavuşmasında yiyeceğın durumunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Hurma burada kutsal ile yersel olanın ahitleşmesinin sembolik düzeyde göstergesidir. Emir bağılılığını yiyecek aracılığıyla bildirirken padişahın ardından diğ r görevlilere de gönderilmesi iktidarını sağılamlaştırma öznesi konumundadır. Ortak his, güven ve eylem birliğı yiyecek vasıtasıyla sağılanmıştır. Ağız birliğı eylem ve düşünce birliğinin başlangıcıdır. Besinlerin ağızdan alınması hem biyolojik hem de psikolojik durumları etkilemektedir. Yiyeceğın kutsalın ardından politik ve kültürel bir mahiyet kazandığı görülmektedir.

 kinci mevlidh n da okumasını bitirir, kürsüden iner, hil'atını giyer ve diğ r armağanlarını alır, üçüncü mevlidh n da kürsüye çıkardı. Bu sırada; Sultan AhmedCami  m tev llisi Sadr zama, Ayasofya m tev llisi şeyhu'l sl ma ve diğ r vakıf m tev llileri de vezirlere, ulem ya, Defterd r ve Nişancı gibi diğ r devlet büyüklerine ve ağalara, fer celeri ile perişanlarını giymiş olarak şeker tablalarına getirip sırayla önlerine koyarlar. Konulan bu tablaları Zağarcıbaşı, Saksoncubaşı, Muhzır Ağa ve diğ r ocaklılar kaldırırıldardı (şeker, 2008:57).

Alayın bu aşamasında da şekerin kullanılması dikkat çekicidir. Kültürel ve toplumsal mutabakat söz konusudur. şeker özelinde yiyecek düzen ve uyum inşa edilmiştir. Benzer bir durum halk arasında gerçekleştirilen ve yemek görme adı da verilen Mevrit törenlerinde de kendisini göstermektedir.

Yemek görme ritüeli soyun süreçsel devamlılığı ile ilişkili yanı nedeniyle doğum, sünnet, evlilik, ölüm gibi geçiş ritüelleri ile bir hastalık veya felaketin ardından düzenlenen bağış ritüellerinin ayrılmaz bileşenidir. Nitekim ilçede yemeksiz geçiş ve bağış ritüeli, mevrit ya da Kur'an okutma ritine rastlamak neredeyse imk nsızdır. Okutulan Kuran ve mevrit ile ilahi geleneksel bir ritüelin dinî bir form edinerek meşriyet kazanması ve varlığını sürdürmesini temin etmekte ve ritüel bağılamın güçlenmesini sağılamaktadır (şahin, 2011:120).

Yemek ve Mevlit geleneği iç içe geçmiş bir yapı göstermektedir. Bazı bölgelerde Mevlit adıyla anılmaktan ziyade yemek görme adıyla bilinmesi bu yapının güçlü örneklerindendir. Yemek verme ritüeli yeniden canlanmaya işaret eden kültürel kodlara işaret etmektedir. Mevlidin ön planda olduğu gibi yemeğin de ön planda olduğu örnekler mevcuttur.

“Yemek görme ritüeli kadın ve/ya erkek ritüel uzmanının haneye çağırılması suretiyle gerçekleştirilmekte, genellikle mahalle birimlerinde ev içinde icra edilmekte, ritüel yemek ve ikramlarla bitirilmektedir” (Şahin, 2011:122). Cinsiyet ayrımının söz konusu olmadığı görülmektedir. Mevlitlerde icra esnasında cinsiyet üstü bir tutumun sergilendiği özelinde belli bir kişiye duada bulunulma amacını taşıırken genelde kutsal olanla bir bağ kurulması söz konusudur. “Ortaya tuz konur, tuz dünyanın tadı, tuzu diye. Şeker koyarız. Su koyarız genelde o sudan herkes içer şifa niyetine. Gül suyu veririz gelen misafirlere. Lokum ikram ederiz. Kur’an okunan mekânda duaların onlara sindiğine inanırız. Mevlitten sonra herkes onlardan yer şifa niyetine, evlerine ve çocuklarına götürürler” (K.K.1). Uhrevi bir atmosfer yaratımı yemekler aracılığıyla pekiştirilmiştir. Kutsalı içeren sözlerin yiyecekler aracılığıyla yersel özellikler kazandığı görülmektedir. Kutsal kültürel mekânda yeni anlamlar kazanmıştır. Günümüzde bireysel olmayan toplumsal konulu mevlitlerden sonra şeker, çörek, tavuklu pilav, tulumba ve ilaveten lokum dağıtıldığı görülmektedir. Yiyecekler mevlitin olmazsa olmazıdır. Yiyeceklerin yenilmesi mevliti düzenleyen kişiye verilen karşılıktır (K.K.1, K.K.8, K.K.9, K.K.10, K.K.11). İlkel dönemlerde ahitleşme aracı olarak kullanılan yemek bu özelliğini İslamî geleneğin etkisiyle değişerek sürdürmüştür. Okunulan duaların, surelerin suya, tuza, şekere ve pirince, ekmeğe işlediğine inanılmaktadır bunun bireyi, ev halkını ve katılanların ailelerini nazardan, kötülüklerden koruyacağına inanılmaktadır bundan dolayı gelen misafirlere okutulan yiyecek ve içecekler dağıtılır (KK8, KK9, K.K.10, K.K.11). İkramların evde sıcak yemek olarak pişirilmesi ve dağıtılması önemlidir, evin bereketinin, rızkının artacağına inanılmaktadır (K.K.10).

İnsanın beslenirken veya ölürken dema adını verdiği tanrısal varlıkların varoluşuna katıldığını ifade eder (Jensen’den akt. Eliade, 1991:81). Benzer durum Mevlit geleneğinde de kendisini göstermektedir. Törene katılan kişiler hem yemek yiyerek hem de ölen kişinin öldüğünü kabul ettiğini beyan etmiş olur. Bu kabullenme

durumu hem ontolojik hem epistemolojik hem de kültürel bir bilinç hâline işaret etmektedir.

Mevlit metninin önemli aşamalarından birisi de miraç hadisesidir. Miraç ile yaratıcı insanı kendisine muhatap kılmıştır. peygamberin fizikötesi âleme yükselişi esnasında birtakım aşamalardan geçmektedir. *“Cebrail Hz.Muhammed’e Hak Teâla’ya gideceklerini haber verir. Hz.Muhammed Burak’a binerek Kudüs’e giderler. Orada bütün peygamberlerin ruhları hazır bulunur ve hepsi ona ikramda bulunurlar. Sırasıyla bütün gök katmanlarına uğrarlar ve her birinde karşıladıkları selamlayıp ona ikramda bulunurlar (Kurt, 2008:166).* Kutsalın olduğu mekânda yiyecek ikram edilmesi söz konusudur.

Tören esnasında yemek yenilmesi yahut da yiyeceğin bulundurulması arkaik dönemlerden itibaren evrensel bir bilince işaret etmektedir. Ortak eylemler, duygu ve düşünceler birliği kendisini göstermektedir. İslâmiyet’le birlikte bu evrensel bilinç Peygamber özelinde devamlılığını sürdürmüştür. Bu bilinç ile ilgili olarak *“Muhammedi bilinç, büyük âlem olarak evrensel bilinçtir. İnsandaki bilinç ise küçük âlemdir. Küçük âlem ile büyük âlem arasındaki ilişkinin anlaşılması için önce akıl edilmeli(akl-ı evvel)düşünülmeli, daha sonra da kalem ile çizilen evrensel bilincin içindeki yeri bilinmelidir(İçli, 2012:1508).* Aklın önemine işaret eden bu bilinç evrensel bilgi ve akla işaret etmektedir. Miraç hadisesi de bu açıdan dikkat çekicidir. Hz. Peygamber’e Sidretü’l-Münteha’da ikisi batın ikisi zahir olarak dört nehrin gösterildiği, bu nehirlerin bal,süt, şarap ve saf su nehirleri olduğu ve peygamberden bunlardan birisinin tercih edilmesi istendiğinde peygamberin sütü seçtiği aktarılır(Kurt, 2008:167). Bu tercih etme işlemi evrensel bilince işaret etmektedir. Miraçta, tanrısal yurttan bulunan peygamber tercih etme eylemi ile insani aklın önemini göstermiştir. Miracın tanrı ile beşeri buluşturduğu düşünüldüğünde düşünme ve seçme anlam kazanmaktadır. Peygamberin tercihleri ahlaklı, hoşgörülü, adaletli olmayı buyurur (K.K1, K.K12). Peygamberin yol göstericiliği evrensel bir bilince ve ideal olanı bulmaya yöneltmesi söz konusudur.

4.3.Türk Mevlit Geleneği ve Geçiş Dönemleri

Mevlit’in tarihi süreç içerisinde ritüelleşmesiyle birlikte sosyokültürel pek çok alanda etkisini göstermiştir. Geçiş dönemi ritüellerinde de bu etkiden söz etmek

mümkündür.

Dilimizde önceleri Arapça'da olduğu gibi doğma, doğuş, dünyaya gelinen zaman, dünyaya gelinen yer kavramlarını karşılamak için kullanılmış; daha sonraları ise özel bir kullanım kazanarak Hz. Peygamber'in dünyaya gelişini, doğduğu zamanı, doğduğu yeri, hayatını, mucizelerini, gazalarını, ahlakını, vefatını vd. yönlerini konu alan eserleri (özellikle de Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n Necatî'ni) veya bu eserlerin okunduğu törenleri ifade eden/karşılayan bir kavram işareti olmuştur. (Alyılmaz, 1999:196).

Mevlit geleneğinin halk nazarında büyük beğeni toplaması, benimsemesi neticesinde kelime anlam değiştirmiş halkın kolektif hafızasında da sistemli bir yapı kavramını çağrıştırmıştır. Halk kelimenin anlamı ile birlikte mekânını da değiştirmiştir. Geçiş törenlerinde, Hıdırellezde, yağmur dualarının mekânlarında da okunarak halkın kutsal olanla kutsal olmayanın birbirine en çok yaklaştığı yerde birlikte olmaktan alınan haz ile folklor işlevlerine de sahip olmuştur. İslam öncesi eski Türk geleneğinin iç içe geçtiği alanlarda da görülerek diğer edebi ve sözlü kültür ürünlerine nazaran geçişken bir özelliğe sahip olmuştur. Bu geçişkenliği peygamber sevgisi, şefaath isteği, onaylanma ve de kabul görme isteğini hem insanın hem de doğanın geçiş dönemlerinde sağlamıştır. Mevlinin geçiş dönemlerinde okunması ile ilksel olayı kahraman üzerinden tekrarlama durumu söz konusudur.

Bireyi yeni statüsüne hazırlayan bu uygulamalar Mevrit ile bütüncül bir yapı özelliği kazanmıştır.

Geçiş ritüellerinin dinsel özelliklerinin dinî ritüellerdekiler kadar ağır basmamasından dolayı geçiş ritüellerinde yemek bir kutlama ya da yas için bir araya gelen insanların toplu bir biçimde karın doyurarak hem ritüele aktif bir biçimde katılmalarına hem de katıldıkları eylemi onaylamalarına yardımcı olur. Ritüelin bir parçası hâline gelen yemek toplu bir biçimde grup aidiyetinin hissedilmesini sağlar. Aynı ritüele katılan insanlar, imece usulüyle pişirdikleri, imece usulüyle hazırladıkları sofralarda birlikte oturarak aynı tencereden pişmiş yemekleri çoğu zaman aynı kaplardan yiyerek kendilerini ritüelin bir parçası olarak hissederler (Gürçayır, 2010:69).

Toplumun ortak hafıza ve eylem birliğinin oluşmasında ritüeller önemli bir yerdedir. Kutsala eşlik etme durumu söz konusudur. Mevrit geleneğinde de gerek hane içerisinde gerekse de hane dışındaki mekânlarda gerçekleştirilen Mevrit törenleri ortak his, tat ve düşünce birliğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Mevrit töreninin gerçekleştirilmesinde ve kutsallaştırılmasında bireylerin isteklerinin kabul görme isteği yatmaktadır. Ortaklaşa yapılan ve yenilen yemekler emek ve kutsal çerçevesinde

kültürel yapının gelişmesine ve geleneksel bir hâl almasına neden olmuştur.

Evde gerçekleştirilen törenler hane halkı ile birlikte eve gelen davetlileri de etkilemektedir. Bu etkileme aynı zamanda bir düzenleme girişimidir. Evi düzenleyen ritüeller silsilesi evin dışını da mekânın doğası gereği düzenlemektedir. “Çünkü evimiz bizim dünya köşemizdir. Bizim –sık sık yinelendiği gibi- ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmostur” (Bachelard, 1996:32). Ev, geleneği ve geçmişi bir arada tutma özelliğine sahiptir. Bu bakımdan kişilerin, eşyaların ve eylemlerin üzerinde etkisi söz konusudur. Gelenekle buluşan gelecek ev üzerinden kendisine bir mekân inşa etmiştir. Böylelikle de gelenek kendisini güncelleyebilme imkânına erişmiştir. Köken bilgileri bünyesinde barındıran mekân imgenin, eylemin yaratılmasında ve güncellenmesine imkân tanımaktadır. Fiziksel bütünlüğüyle metafiziksel bütünlüğü kişinin kültürel mekân ve eylem yaratmasında ve şekillendirmesinde rol oynamaktadır. Ev içerisinde gerçekleştirilen mevlit törenlerinde de bireysel ve toplumsal dengenin sağlanması söz konusudur.

Mekânı düzenleme girişimi evlerde genellikle kadınlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Mitik dönemdeki tanrıça rolünün devamı sayılabilecek bu girişimler hane halkının birliğini ve güvenliğini sağlamaya yönelik olmuştur. Bu güvenlik anlayışı tek yönlü olmamıştır bununla ilgili olarak Evrim Ölçer Özünel, Masal Mekânında Kadın Olmak adlı eserinde “Kadının içselleştirdiği ailenin bütünlüğünü koruma mücadelesini gerçekleştirmesi için sadece ev içine dışarıdan yönelen bir tehdidin varlığı gerekli değildir (2017:34). Kadının Mevlit törenlerinde de evin mekân olarak korunumu söz konusudur. Kadının evin birliğini ve düzenini sembolik düzeyde inşa ettiği görülmektedir. Evin birliğini ve bütünlüğünü korumak amaçlanmıştır.

Kadınların aile birimlerinden meydana gelen mahalleler yani eriferi bağlamında düzenledikleri sosyal organizasyon tipi belirleyicidir. Söz konusu sosyal organizasyon tipi mahalleleri ve evleri ritüellerin merkezî mekânları, kadınları ise birer ritüel aktör hâline getirmekte, böylece ailenin toplumsal yaşamın devamlılığıyla ilişkili sembolik anlamına binaen kadınlar, sosyokültürel hayat çerçevesinde sembolik bir anlam ve önem kazanmaktadır (Şahin, 2011:118).

Kadınların ev içini ve ev dışını düzenleme girişimleri toplumsal yapıyı etkilemektedir. Oluşturulan gelenekler kutsal yapıyı kültürel mekânda işlerlik kazanmasının yolunu açmıştır. Böylece toplumsal yapı güçlenmiş, dayanışma duygusu pekiştirilmiştir.

Mevlitiñ icrasından önce hazırlık aşaması bulunmaktadır. Mevlitiñ yapılacağı haber verilir. Mevliť mekânının temizliğı önemslenmiştir. (K.K5,K.K7, K.K8). Gelen kişilerin sayısına ev sahibi karar verir (K.K8).Gelen davetlileri huzursuz etmeyecek, rahat ettirecek bir ortam hazırlanmasına gayret edilmiştir. *“Temiz olması lazım kalabalık olacaksa dışarıdan sandalyeler getirilir”* (K.K.3). Ev bu bakımdan da tercih edilmiştir. Bir gün öncesinden ikramlar ve hediyelikler hazırlanır, sıcak yenilmesi istenen ikramlıkların malzemeleri hazırlanır, abdestli olmaya dikkat edilir (K.K9, K.K10, K.K11). Camide ve evde temizliğe özen gösterilmiştir. Düzenin ve dengenin oluşması sağlanmıştır.

Mevliti Fatihâ Şerifler okunarak başlanır (K.K11). Mevlitiñ okunuşu esnasında davranışlara dikkat edilir. *“Erkek kadın ayrı oturur, çok serbest oturulmaz, adablı oturulur, saygılı. Eskiden yer minderleri vardı. Kalın minderleri yaşlılara verirlerdi. Yer minderleri yünlű ve kabarık olurdu onlara çok aziz misafirler oturtulurdu. Hocaları oturttururlardı. Diğerleri çul minderleri denilen ince minderlere oturturlardı. Eskiden koltuk yoktu. ”* (K.K.2). *“Asla konuşulmaz, ses çıkartılmaz* (K.K.4). *“Başlarımızı kapatırız, yeni, temiz, güzel giyiniriz. Çünkü Kur’an ,Kur’an diyince peygamber efendimiz demiş camiye giderken en güzel kıyafetlerinizi giyin demiş. Mevliť okurken de en temiz kıyafetleri giyer, çemberlerimizi, başörtülerimizi, oyall şifonlarımızı takarız.”* (K.K.2, K.K.3). Yaşlılara hürmet gösterilmiştir. Mevlitiñ okunduğı mekânlarda yaşa göre oluşan bir hiyerarşı söz konusudur. Buna ek olarak Kur’an okuyan kişinin yeri ayrı ve yüksektedir (K.K1, K.K10, K.K11).Saygısızlık etmemek amaçlanmıştır. Okunma esnasında herkes susar ve hocayı dinler (K.K7, KK9, KK10, K.K11). Hocaya eşlik edilmesi gerektiğı zamanlarda eşlik edilir (K.K5, K.K7, K.K12). Kur’ânı Kerîm ve ilahiler okunur (K.K7, K.K8). Mevliť okunurken peygambere ve kutsal kitaba duyulan saygıdan ötürü kıyafetler titizlikle seçilmiştir. Ev içerisinde oluşturulan bu düzen katılımcıları ve de mekân dışındakileri etkilemiştir. *“Ortamın temiz olmasına dikkat edilir, sessizizdir , rahatsız etmeyiz, çocuk götürmeyiz genelde”*(K.K.1).

“Yaşlılar sandalye, koltuklara oturacak, gençler yerlere oturur” (K.K.3). Yaşlıların saygın bir konumda olduğı göze çarpmaktadır. Gerek tecrübeleri gerekse de geleneksel bilgiye sahip oluşları bu oturma düzenini etkilemektedir. Mevliť icrası sırasında hocanın şerbet telkini ile şerbetler dağıtılır (K.K11).

Mevlîtin sonunda Peygambere, ehli beytine , evliyalara, din büyüklerine dua okunur. Ev sahibinin ya da düzenleyen kişi ve onun yakınları için dua edilir. Törene katılan herkes için de dua edilir. (K.K1, KK7, KK8, KK9). Mevlit bitiminde edilen dualar ile toplumsal birliğin ve eşitliğin sağlandığı göze çarpmaktadır. İkramlıklar camiilerde okunduğunda aralarda verilir, evlerde ise mevlitin bitişi ile verilir (K.K7). Mevlitin bitişi ile davetlilere hediyeler verilir. Kokulu ya da kokusuz tesbih, seccade, magnet, Yasin-i Şerif verilen hediyeler arasındadır (K.K7, K.K8, K.K9).

Geçiş törenleri kişiyi yeni statüsüne hazırlar. Bireyi yeni hayatına ve durumuna alıştırmayı kolaylaştırmaktadır. Toplumsal kabul söz konusudur.

Bütün bu ayinler ve bütün bir ‘geçiş’ sembolizminin insanî bir varoluşun kendine özgü bir kavranışını ifade ettiklerini bildirmek gerekmektedir; insan bir kez doğmakla tamamlanmış olmamaktadır; ruhanî olarak bir ikinci kere daha doğması gerekmektedir; eksikli, rüşeym halinde bir durumda, mükemmel erişkin duruma geçmektedir. Tek kelimeyle denilebilir ki, insani varoluşun tamamıyete bir dizi geçiş ayiniyle, sonuç olarak birbirini izleyen, erişkinler topluluğuna katılma ayinleriyle ulaşabilmektedir (Eliade, 1991:157).

Toplumsal üretimin simgesel boyutu olan törenler bireyin tamamlanma ve kabul görme istenci ile yakından ilişkilidir. Birey erginleşme sürecinin aşamalarını toplumla beraber inşa etmiştir. Simgesel yaratımlar toplumsal onay ile tamamlanmaktadır. Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu* adlı eserinde “İlkeller arasında mitsel modelleri olan sadece ritüeller değildir, her türden insani eylem zamanın başlangıcında bir tanrı, bir kahraman ya da bir ata tarafından icra edilen bir eylemi tamı tamına tekrarladığı ölçüde geçerlilik kazanır (1994:36).

Mevlit törenleri de peygamberin hayatının merkeze alınarak ilksel olayın halk tarafından tekrar edildiği göze çarpmaktadır. “...*Türk Halk İslam'ını yönetmese de birçok bakımdan, sıfatlarını bildiren, . 'Hz. Peygamber Kültü' diye adlandırılabilen mihrakî ritüellerdir* (Tapper'den akt. Efe, 2010:23). Peygamberin doğumu, evlenişi, savaşları ve ölümü örnek bir arketip teşkil etmiştir.

Doğum, geçiş törenlerinin ilkidir. Yeni doğanın bedensel kabulü törenler aracılığıyla sağlanmıştır, canlı statüsünü kazanmıştır (Eliade, 1991:161). Toplumsal kabul söz konusudur. Mevlit törenleri de bu anlayış çerçevesinde geliştirilmiştir. Peygamberin doğumu ilksel örnektir. Bebeğin ve annenin kötücül ruhlardan, kazalardan korunması amaçlanmaktadır. “*Bebek doğduğunda bebeğin büyümesi için mevlidiniz kabul olsun denir*” (K.K.2). Bebeğin sağlıklı büyümesi amaçlanmıştır.

Âmine Hatun göz ile gördüğün
Ol gicede niçe lutfе irdüğün
Râvîler yazdı haber virdi bize
Biz dahi yazduk kim aydavuz size
Dinlenüz binde birini diyelüm
Tûtîler gibi şekerler yiyelüm (Pekolcay, 1993:58).

Peygamber sevgisinin eyleme dökülen yönlerinden biri de peygamberin doğumunda annesi üzerinden anlatılan coşkulu ve içli doğum sahnesi İslam dairesi içinde ilk örnek niteliğinde bir teşkilden dolayı günümüzdeki doğum mevlitlerinin de onun bir taklididir. Doğan kişinin peygamber şefaatine nail olması ve yaratıcı tarafından kabul görmesi isteğidir.

Açalum ol şekkerin tengini uş
Yîmedün cânun safâlar bula hûş
Eyle lezzetlü şekerdür bu şeker
Kim bunun katında şeker bir hacер
Bu ma’ânî şekkerin ger yiyesin
Dünyâda şeker bu imiş diyesin
Tûtîye şeker yimeк ögredeyin
Bülbüle bu sözi kılsın güzün
Mustafâ’nun mevlidini okısun
Şevk ile sermest oluban şakısun (Pekolcay, 1993:60).

Şeker ortak tat ve his birliğine, kutsal ile yersel arasındaki ahitleşmenin sembolik varlığına işaret etmektedir. Kolektif zihinde peygamberin doğumu örnek alınmıştır. Peygamberin doğumunun şerefli ve izzetli oluşu gibi doğan bebeğin de bu izzete layık olması dilenir ve şefaаt beklenir.

Kardan ağ idi vü hem soğuk idi
Dahı şirindi şekerden lezzeti
Sonra gark oldu vücudum nur ile
Büridi beni o nurun ismeti
Geldi bir ak kuş kanadıyla benüm
Arkamı sığadı kuvvetle katı (Timurtaş, 1980:28-29).

Mevlidin bu sahnesi halk arasında icra edilen doğum törenlerinde de canlandırılmaktadır. “Peygamberimizin doğduğu sırada ayağa kalkar, kibleye durur, sırt sıvazlarız” (K.K.2). Peygamberin doğum sahnesi tekrarlanmıştır. İlksel olanı yineleme söz konusudur.

“Doğumu izleyen bir kaç gün içerisinde, ‘her şeye bir dua katmak gerekir’ sayılısından hareketle çocuğa ve annesine mevlüt okutulur, hayır duaları edilir”

(Balaman, 1983:66). Anne ve bebeğin sağlıklı hayatlarına devam etmesi Mevlit ile sağlanmaya çalışılmıştır.

Anadolu’da Mevlit’in okunduğu bir diğer tören de sünnet törenleridir. “Sünneti izleyen bir kaç gün içerisinde sünnet çocuklarının aileleri, *‘Sünnet Mevlütü’ okuturlar. Mevlüt evde okutulacaksa, kadınlar arasında yapılır. Sünnet odasında çocuklar yatağında yatarken mevlüt okunur, şerbetler içilir, dualar yapılır ve dua sonrası çocukların yüzlerine dualar üflenir*” (Balaman, 1983:98). Erkek çocuklarının peygambere yakışır olmaları için sünnet mevliti de yapılır (K.K8). Mevlit ikramları ve dualar ile çocukların sünneti gerçekleştirilir. Sağlıklı olmaları amaçlanır. Tat ve duygu birliği sağlanmıştır.

Hacdan önce ve sonra yapılan mevlit törenleri de peygamberin hac vazifesine benzeşim yolu bir çağrışımdır. Hac vazifesinin peygamber aracılığı ile kabul görmesi istenir.

Hacı adayı evinden çıkan sini sini yemekler komşu odalarında kümeler halinde yenilir. Tüm köylüler, gerek yemeğin hazırlanmasında gerekse konuklara hizmette, birbirlerine yardımcı olurlar. Yemekten sonra camiye gidilir; namaz kılınır, Kur’an’dan ayetler okunur, Mevlüt dinlenir, şerbetler içilir, kokular-tütsüler sürülür, ilahiler okunur, dualar edilir (Balaman, 1983:116).

Toplumsal dayanışma ve birlik Mevlit törenleri ile pekiştirilmiştir. Beraber yenilen yemekler ve edilen dualar bu dayanışmanın bir parçasıdır. Tat, his ve düşünce birliği Mevlit geleneği ile oluşturulmuştur.

Askere giderken yapılan mevlitler peygamber ocağı adı verilen bir yerde peygamberin savaşları hatırlatılarak ve canlandırılarak zaferle ve sapasağlam dönmesine bir hatırlatmadır. Peygamberin yaptığı savaşlar hatırlanarak ve hatırlatılarak zafer istenci Mevlit aracılığıyla dile getirilmiştir. Peygamberin zaferleri hatırlatılmıştır. “*Çocuğumuzun canlı başlı bir şekilde askere gidip gelmesi için mevlit okuturuz*” (K.K8). Evlilik, nişan gibi törenler de yine peygamber örneği üzerinden bir hatırlatma ve onaylanma ihtiyacıdır. Bu olaylarda kişiler peygamber üzerinden eylemlerin toplum tarafından bilinmesi, peygamberin sevgisine ve şefaatine mazhar olma amacını, Tanrı tarafından kabul görmesi işlevini mevlit geleneği ile canlandırır. Mevlitlere katılan kişiler gerek peygamberin doğum sahnesi olsun gerekse de diğer sahneler de olsun bu olayları kendileri yaşamış gibi hisse kapıldıklarını ifade etmektedir.

Mevlit törenlerinin gerçekleştirildiği bir diğer geçiş törenleri de cenaze törenleridir. Ölen kişinin yeni statüsünün kabulü Mevlit törenleri aracılığıyla pekiştirilmiştir. Ölümünde peygamberin doğumundan kaynaklı üzüntünün kültürel koda yerleşmiş geçiş ritüelleri üzerinden kendisini göstermektedir. Peygamberin ölümü ile kendi yakının ölümünden dolayı hatırlanarak tekrar edilir ve yakını için de şefaet ve bağışlayıcılık dilenir. Ölümün ardından üçüncü, yedinci, kırkinci günlerde perşembe gününe denk gelecek şekilde okutulur (K.K1, K.K10, K.K11).

Ölü yemeğinin bir özelliği olarak, yemeklerin harcı(malzemesi) ölü sahibinden sağlanır, komşu evlerde pişer. Yemek çeşnisi, mevsim sebzeleri yanında özellikle ölüünün sevdiği yemek türleridir. Sofradakiler, özellik taşıyan yemeği göstererek: “Rahmetli bunu çok severdi. Bir gün odada bayram ekmeği yiyorduk. Rahmetli de yanımda oturuyordu...” gibi benzer sözlerle ölüyü anar, yemeği bitirirler (Balaman, 1983:131).

Ölen kişinin sevdiği yemeklerin yapılmaya çalışılması canlılıkla ilişkindir ölen kişinin misafiri olunduğuna ve onun için orada bulunulduğu düşünülmektedir (.K.K 10, K.K11). ölen kişinin statüsünün canlılıkla ilişkili olması misafir olma durumu etkilemiştir. Genellikle helva ve gül şerbeti ikram edilir (K.K11). Kişinin yeni statüsünün kabulü söz konusudur. “*Yakınınızın canına değsin, ağlarız, ağıt yakarız, birliktelik olması iyi. Yakınınızın verilen yemekleri gördüğüne inanıyoruz. Meleklerin getirip gösterdiğine inanırız. Açılan sofranın gittiği yerde ölen kişiye de açıldığına inanıyoruz. Yakınlarla beraber olmak iyi oluyor, mutlu ediyor. Bereketli olsun diye yemekler verilir, yapılır*” (K.K.1). Mevlit aracılığıyla ölen kişinin mekânın değiştiği duyurulur. Mekân değişikliği ölüm bilgisinin kabul edilmesine olanak sağlamıştır. Kültürel mekânlar ile ortak eylemlerin ve hislerin geliştirilmesine, güncellenmesine ve gelecek kuşaklara aktarılmasına imkân tanımıştır. Yemekler bu durumun kesinleştiğinin ve onayının bir parçasıdır. Kutsal olanla sözleşme niteliğindedir. “*Yemek ölen kişinin evden çıkmasının ardından dağıtılır, ölü evden çıkınca helvası dağıtılır, daha çok un helvası yapılır. Şimdi cantik var. En eskilerde tek şeker dağıtılırdı*” (K.K.6). Yemeğin dağıtım zamanı için ölen kişinin ev dışı bir mekânda olduğu zaman uygun görülmüştür. Yemekler zaman içerisinde çeşitlenmiştir. Birlikte gerçekleştirilen bu uygulamalar toplumsal bilincin ve dayanışmanın gelişmesine katkıda bulunmuştur.

4.4.Mevlit ve Anlatıcı

Halk bilimin tarihi gelişimi içerisinde halk ürünlerinin bulunup tespit edilerek derlenmesi önem taşımıştır. Hemen hemen bütün eş metinlere ulaşılması amaçlanmıştır. Sonrasında ise metin kadar metnin anlam kazandığı bağlam ve aktarım süreci önem kazanmıştır. Uygulamalı halk bilimi bu noktada devreye girmiştir. Öcal Oğuz, *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi* adlı eserinde şunları aktarmaktadır:

Halkbilimindeki işlev kavramı, kendi dar kapsamlarını belirleyen tanımlamalarından kurtularak, uygulamalı halkbilimi çalışmalarıyla toplumsal süreklilik içinde gelişmeye işaret eden yeni bir anlam kazanmıştır. Geleneksel bir ürünün kendi geleneksel anlatım ortamında ne tür bir işleve sahip olduğunu belirleyen ve bundan sonrası için bir söz söylemeyen işlev araştırmaları, uygulamalı halkbilimi sayesinde yeni bir boyut kazanmıştır. Böylece, eski geleneksel ürün, gösterim veya iletişimlerin yeni ve çağdaş ürünler, iletişimler, etkileşimler veya kurumlar açısından ne tür işlevler yüklenebileceği sorgulanmaya ve bunun sonuçlarından halkbilimcilerin sınırlı iletişimlerinde değil bütün toplumsal kesimlerin nasıl yararlanabileceği araştırılmaya başlanmıştır (2002:27).

Bu yeni sorgulama biçimi halk biliminin dinamik yapısını kuvvetlendirmiştir. Ürünlerin yeniden canlandırılması ve aktarılması korunmasını ve sürekliliğini sağlamıştır.

Yazılı kültür ürünü olan mevlitin ritüelistik özellikler kazanması ile sözlü kültür ortamlarında da icra edilmesine neden olmuştur. Anlatıcının duygulu, hisli anlatışı dinleyicilerle etkileşiminde önemli bir rol oynamaktadır. Anlatıcılar için hoca, imam, mevlidhan gibi isimler tercih edilmiştir.

Mevlit yapısı gereği sözlü kültür ortamına sokulmasında kolaylıklar gösterecek bir olay örgüsüne sahiptir. Yazılı kültür ortamında oluşturulması onu dönemin dilinden, dini anlayışından ve içinde bulunduğu toplumun özelliklerini taşımasından bigâne düşünülemez.

Yazılı kayıt imkânı olmayınca, grubun kimlik koruyucu bilgisi için insan belleğinden başka bir yer yoktur. Bu belleğin birlik sağlayıcı ve eyleme yönelik -kuralcı ve biçimsel- itkilerini yerine getirebilmesi için üç koşul gereklidir: kaydetme, (çağırma ve iletme; ya da şiirsel biçim, ritüel sunuş ve toplumsal katılım. Şiirsel biçimlendirmenin, kimliği koruyan bilginin saklanabilir biçimine sokulması için, bellek tekniği hedefine yönelik olduğu herkesçe biliniyor. Bu bilginin aynı zamanda, dildeki metnin, ses, vücut, mimikler, el-kol hareketleri,

ritm ve ritüel eylemden ayrılmaz birliktelik içinde, çok yönlü sanatsal iletişim araçları aracılığıyla sunumuna dikkat edildiği gerçeği de biliniyor (Assmann, 2015:65).

Mevlitin de gerek biçimsel özellikleri gerekse de içerik özellikleri anlatıcının kültürel bellekteki fonksiyonlara uyarlanmasında kolaylıklar sağlamıştır. Anlatıcının vücut dili, kelime tercihleri, hikâye tercihler Mevlitin icrası esnasındaki atmosferi etkilemekte ve de şekillendirmektedir. Sözlü kültür Mevrit geleneğinin geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Oyun, en gelişmiş biçimleri içinde insana bahşedilmiş estetik algılama yeteneğinin en soylu unsurlarını meydana getiren ritim ve harmoni ile doludur. Oyun ile güzellik arasında çok sayıda ve sağlam bağlar vardır. Bütün bunlardan ortaya çıkan şudur ki, oyun olgusunda biyoloji tarafından da belirlenmeye pek izin vermeyen, canlı varlığın bir işleviyle karşı karşıyayız. Oyun kavramı, manevi ve toplumsal hayatın yapısını ifade edebildiğimiz diğer bütün düşünce biçimlerinden farklılığını dikkat çekici bir şekilde korumaktadır (Huizinga, 2006:24).

Bu farklılık kendisini Mevrit geleneğinde anlatıcının hal ve hareketlerinde, mimiklerinde, tavırlarında da göstermektedir. Mevrit törenlerinde de ilkel insandan itibaren gerek zihinsel gerekse de dürtüsel olarak ortaya koyulan estetik ve düzen algısı Mevrit törenlerinde de görülmektedir. Güzel olanı arama, duyma insanın anlam ve imge dünyasında karşılık bulmaktadır. Mevrit oyun ve oyuncu ile yakından ilişkilidir. Mevrit törenine katılan katılımcılar anlatıcının bu tavırlarından, şiirsel ritminden etkilenmektedir. Mümin kimliğinin oluşmasında oyun kavramı etkin bir roledir.

Bir sözcüğün (ötekiliğin tüm çeşitleri ve derecelerinde) başka sözcükler arasında sergilediği diyalojik yönelim, söylemde yeni ve önemli bir sanatsal potansiyel yaratır, tam ve en derin dışavurumunu romanda bulan, ayıksı bir düzyazı sanatı doğurma potansiyeli yaratır... Geleneksel biçembilim düşüncesinin ele aldığı şekliyle sözcük yalnızca kendisini tanır(yani, yalnızca kendi bağlamını), kendi nesnesini, kendi dolaysız anlatımını ve kendi üniter ve tekil dilini tanır (Bakhtin, 2001:52).

Mevrit törenlerinde anlatıcının kelime tercihleri mekânı, kişileri etkilemektedir. Seçilen kelime bireyin içinde bulunduğu toplumun kültürel kodlarının tanığıdır. Anlamı güçlendirmekte ve de törene özgü özellikler kazanmasına neden olmuştur. Şiirsel imgeler ritüel aracılığıyla Mevrit'te kültürel formlar ve anlamlar edinmesine yol açmıştır.

“Bir mekâna rengini veren duygusallık ne olursa olsun, bu duygusallık ister hüznü, ister ağır olsun, ifade edilir edilmez, şiirsel olarak ifade edilir edilmez hüznü

yumuşar, ağırlık azalır” (Bachelard, 1996:215). Mevrit metninde de şiirselliğin getirdiği duygu durumları mekânın genişliğini, enginliğini etkilemiştir. Oluşan atmosfer ile katılımcılar daha hafif ve rahatlamış olduklarını ifade etmişlerdir. Bu şiirsel doku anlatıcının vücut dilini, sözcük seçimlerini etkilemiştir.

Mevlitin sözlü kültür ortamlarına ritüeller vasıtası ile girişi onun halk bilimi kuramlarından performans teorisi açısından da incelenmesini zorunlu kılmıştır. Bu durum yazılı kültür ortamında oluşturulan mevritin bağlamla birlikte kazandığı yeni anlamları ve mekânları etkilemiştir.

Üç faktörden nakil vasıtası folklor tariflerinde en kalıcı olandır. Hemen hemen folklor tariflerinin başlangıcından beri en çok kabul edilen karakteristiği- bilgi, düşünce veya sanat olarak kabul edilsin- folklorun sözlü olarak nakledilmesidir. Bir parçanın folklor olarak nitelenebilmesi için temel ön şart, o ürünün sözlü olarak yayılma zorunluluğu ve bir kişiden başka kişiye yazılı hiçbir metnin yardımı olmaksızın geçmek zorunda olmasıdır. Görüntüye, müziğe veya harekete ait form göz önüne alındığında nakletme taklid yoluyla olabilir. Bu özel nakil formunun materyale bazı ayrıcalıklı kaliteler kazandıracağı, diğer türlü onun kaybolacağı düşünülmektedir (Ben- Amos, çev. Ekici, 2003:79).

Folklor ürünlerinin metinden ibaret olmayıp meydana getirildiği bağlamın mevcudiyeti ürünün gelecek kuşaklara aktarılmasında icranın önemi söz konusudur. icra mekânında bulunan kişiler taklit yolu ile ürünü yeniden yaratım yoluna gitmiştir. Her performans yeni bir yaratımı doğurmuştur. Bu yaratım folklor ürününün özüne sadık kalınarak geliştirilmiş bir biçimdir. Mevrit törenleri de bu yeniden yaratıma sahne olan bir yapıya sahiptir. Mevrit törenlerinde de anlatıcının ruh hâli, mimikleri, dinleyicilerin varlığı bu yaratım ve inşa sürecini etkilemektedir. Okuyan kişinin davetlileri tekbir, ilahiler okunurken ve peygamberin adı geçtiğinde salavata hep bir ağızdan ortak etmesi duygusal bir havanın oluşmasına neden olmaktadır. Tekbirlerde ayağa kalkılır ve herkesin birbirinin sırtını sıvazlayarak destek olduğunu bildirir (K.K1, K.K9, K.K10, K.K11). Bedensel ve ruhsal ortaklık söz konusudur. Mevrit okunması mümin insan formunun oluşturulmasında etkin bir konumdadır. Mevrit okuyucuları geleneğin aktarıcısı rolündedir. Mevriti okuyanlar kadar dinleyenlerin hatta dinleyicilerin daha çok sevap kazandığı belirtilmiştir (K.K9). Bu durum mevrit ortamındaki dengeyi sağlaması bakımından dikkat çekicidir.

Okuyucu ve dinleyiciler Mevrit geleneği ile gerek muhtevi yapısı gerekse de ritüelleşme özelliklerinden dolayı diğer türlere göre birtakım farklılıklar içermektedir. Okuyucu İslâm peygamberinin doğumunu, yaşamını, ashab-ı kehf ile ilişkilerini konu

edinir. Masallarda, hikâyelerde anlatıcılarının gelenekte kadını, destanın erkeği çağrıştırmaları durumuna Mevrit geleneğinde rastlanılmamaktadır. Mevrit okuyucuları olan mevlidhanlar erkek ve kadın olabileceği gibi çocuk da olabilmektedir. Burada ses güzelliği ve müzik bilgisi de devreye girmektedir. Fakat metnin sahip olduğu ve anlatılan mekânda da uhrevi bir atmosfer oluşturduğu görülmektedir. Bu durum Mevritlerin icra ortamlarında cinsiyet üstü bir tavır oluşturduğunun göstergesidir. Mevrit metninin icrası esnasında oluşan bu dini havadan dolayı erkek-kadın kimliklerinden ziyade mümin kimliği ile mekânı şekillendirmektedirler. Mevrit törenlerinin icracısının kesinkes bir cinsiyet ve yaş ayrımı yoktur. İcracı için aranan özellik ses, hitabet ve müzik bilgisidir. Güzel ve estetik anlayışı da her icracıda kendini göstermektedir. Peygamberin güzeli seviniz hadisinin burada etkili olduğu bilinmektedir. Kutsala eşlik etme ve kabul görme isteği kültürel mekânların ve icraların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan mevlidhanlar sözlü kültür aktarıcısı olarak nitelendirilebilirler.

4.5.Mevrit ve UNESCO

UNESCO'nun 2003 tarihli genel kurulunda kabul edilen sözleşmeye göre somut olmayan kültürel miras ürünleri de korunma kapsamına alınmıştır. Türkiye bu sözleşmeye 2006 yılında taraf olmuştur. Çeşitli uygulamalar ve inanışlar etrafında şekillenen bu ürünler somut olmayan kültürel miras ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ürünlerin korunması, gelecek kuşaklara aktararak sürekliliğinin sağlanması önem arz etmektedir. Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi de bu amaca hizmet ederek ürünlerin derleme, arşivleme, yayımlama, müzeleme, uygulama ve kuşaktan kuşağa aktarma gibi bir koruma sürecini içermektedir (Oğuz, 2021:6). Sözleşmenin hedefleri doğrultusunda Türkiye'den pek çok ürün koruma kapsamına alınmıştır. Sözleşmede korunması gereken ürünlere ilişkin olarak:

- a) Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar;
- b) Gösteri sanatları;
- c) Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler;
- d) Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar;
- e) El sanatları geleneği (Oğuz, vd. 2005:164).

Mevlit geleneği de sözleşme çerçevesinde toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler başlığı altında değerdendirilerek Kùltür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü tarafından yapılan Somut Olmayan Kùltürel Miras Ulusal Envanterine alınmıştır. Mevrit geleneğinin ritüelistik özellikleri, halk tarafından belli zaman dilimlerinde yaşatılarak korunması, canlandırılması ve aktarılması, 2003 Sözleşmesinin amaçlarına uygundur. Halkın tören esnasında birliktelik ve dayanışma rollerini pekiştirmesi, sözlü ve yazılı kùltür dairelerinde gelişen geleneksel öğeleri yinelemesi söz konusudur. Ortak bilincin, emeğin yansıması Mevrit geleneğinde de gör÷lmektedir. Ayrıca Mevritin sadece belirli kişiler için değil kimsesizler için de okunması toplumsal birliğe ve paydaşlığa işaret etmektedir (K.K9). 2022 yılının da Vesiletü'n-Necât'ın yazarı olan Süleyman Çelebi'yi anma ve kutlama yıl dönümleri arasına almıştır (unesco.org.tr).

4.6.Mevrit ve Pandemi Dönemi

Tüm dünyada gör÷len ve şiddetli bir şekilde etkisi hissedilen Covid-19 salgını ritüelleri, törenleri, şölenleri etkilemiştir. Doğası gereği bir arada bulunarak ortak duygu, eylem ve düşünce birliğini amaçlayan bu toplumsal uygulamalar Covid-19 sürecinde de birtakım değişikliklere uğrasa da devam ettirildiği gözlemlenmiştir.

Hayatını kaybeden yakını için son görev vazifesi gören cenazeler Mevrit ile bitirildiğinde yas sürecinin tamamlandığı düşün÷lmektedir. Covid-19 sürecinde de gerek yüz yüze eski usulle gerekse de camdan cama olarak nitelendirilen çevrimiçi uygulamalarla Mevrit geleneğinin icra edildiği durumlar söz konusu olmuştur. Covid süresince salgın nedeniyle hayatını kaybeden sağlık çalışanları için Mevrit okutulmuştur (diyanethaber.com.tr). Covid-19 salgını kapsamındaki yasaklara riayet edilerek gerçekleştirilen bu Mevrit törenleri toplumsal birliği ve dayanışmayı arttırıcı etkilerin oluşmasını sağlamıştır.

Bu süreçte görüntülü görüşmeye izin veren çevrimiçi uygulamalar sayesinde Mevrit okutulduğu gözlemlenmiştir. Katılımcıların da hazır bulunduğu bu toplanmalarda Mevrit geleneği icra edilmiştir (Youtube: Habertürk Tv kanalı, 2020). Cenaze mekânında bir araya gelemeyen topluluk geleneği güncelleyerek devamlılığını sağlamıştır. Mevrit geleneği çevrimiçi bir mekân kazanmıştır.

Çevrimiçi Mevlitler sadece ölüm sebebi ile olmayıp doğum nedeni ile de yapıldığı durumlar söz konusu olmuştur (K.K.5). Çocuğun doğumu ile yapılan Mevlit Geleneği güncel bir mekân olan çevrimiçi mekânlarda gerçekleştirilmiştir.

Yerel yönetimler tarafından gerçekleştirilen çevrimiçi Mevlit geleneğini konu edinen sempozyumlar da gerçekleştirilmiştir. Sultanbeyli Belediyesi'nin gerçekleştirmiş olduğu “*Mevlid-i Şerif'ten Miras Kalanlar- Süleyman Çelebi ve Mevlid*” adlı 4 Şubat 2022'de gerçekleştirilen sempozyum da Mevlit geleneğinin çevrimiçi mekânda sağlanan kültürel ve akademik birliğini ortak bir mekânda buluşturmuştur.

Mevlitlerin gerçekleştirilmesinde dijitalin etkisinin görüldüğü mekânlardan birisi de Facebook'tur. Mevlitin yapılış tarihi, toplanma yeri hakkında ve de fotoğraf, video gibi paylaşımların yapıldığı yerlerden bilgi sağlanmaktadır. Mevlit geleneğinin dijitalle buluşması pandemi dönemi ile sınırlı kalmamıştır.

5.SONUÇ

Tanrısala olana erişme ve eşlik etme isteğinin sembolik boyuttaki karşılığı olan ritüeller insanlık tarihi boyunca yapılagelmiştir. İnsanın bedensel varlığı mekânları zorunlu kılmıştır. Bu sınırlılık eylemleri düzenlemiştir. İnsanın yaratma, düzenleme ve de estetik hâle getirme isteğinin tezahürü ritüeller, törenler vasıtası ile gerçekleştirilmiştir.

Bu bedensel sınırlılık fakat aynı zamanda da hareket etme kabiliyeti fiziksel ve biyolojik bilginin oluşmasını sağlamıştır. Bu bilgi durumu insanı, mekânı ve mekân dışını biçimlendirmiş ve şekle sokmuştur. Ritüeller, ayinler, törenler ise bu şekillendirmeyi insanüstü bir tavırla geliştirmiş, erginlenme, kutsala ulaşma, toplumsal birliği sağlama gibi edimlerle içselleştirmesini sağlamıştır. Bu içselleştirme durumu geleneğin, göreneğin, törenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bedensel sınırlılık hem kabul edilmiş hem de simgesel olarak aşılmaya çalışılmıştır. Hem fiziksel yaşantı hem de metafiziksel yaşantı ortak bir yerde buluşmuştur. Bu buluşmanın uyumu, ritimsel özellikleri, yer ve zaman durumları kültürel değerlerin oluşturulmasına öncülük etmiştir. Varlığın bütüncül bir dengeye ulaşması hedeflenmiş ve anlamlılık yakalanmaya çalışılmıştır.

Bu aşkınlık isteği insanın bulunduğu yer özelliğini devam ettirirken yeni özelliklerle değiştirilmiş ve geliştirilmiştir. Bu aşkınlık isteği kendisini ritüeller, sözlü kültür ürünleri gibi durumlarda ortaya çıkarmıştır. Kişi hem bireysel hem de toplumsal bir inşa oluşturmuştur. Mitoslar, destanlar, ayinler bu durumun birer parçasıdır. Tüm bu toplumsal inanışlar ve uygulamalar bireyin kendisini ve ötekini fark etmesini sağlayan mesafeyi hem de bunun aşılmasının olanağını simgesel düzeyde gerçekleştirmiştir. Ritüeller, törenler, anlatılar insanın doğa ile olduğu kadar insanla da öğrenildiğinin delilidir.

Geçiş törenleri bireyi yeni görevlerine hazırlarken bu bilincin farkındadır. Çünkü bilinç dönüşmüştür. Kolektif zihin, emek ve düşünce insanı dönüştürerek görevlerine hazır hâle gelmesini sağlamıştır. İnsan yalnız biyolojik bir bütünlükten ibaret olmayıp zihnini geliştiren ve dönüştüren özellikler göstermiştir. Kültür bu noktada art ardalık kazanmış ve sürekli bir hâle gelmiştir. Bu dönüşüm sınanarak elde edilmiştir. Ritüellerin içeriği bu durumun göstergesi niteliğindedir. Yeni göreve dayanıklılık önemsenmiştir. İnsan hazırlanmaya ve ikna edilmeye çalışılmıştır. Ritüellerde

gerçekleştirilen eylemler dizisi bireyi yeni bir canlılığa kavuşturmuştur. Ölmeden önce ölüm gerçekleştirilmiştir. Birey toplum nezdinde hem yeni görevlerini kabul etmiş hem de kendisinin toplum tarafından kabulü sağlanmıştır. Fikri kullanma becerisi dönüşümle sağlanmıştır. Dimağdan alınıp dinamizme aktarılan bilgi, tecrübe insanı ahlaklı ve özgür kılmıştır. Bu ahlaklı ve özgür olma durumu alelade bir şekilde olmayıp ritüeller ve törenler vasıtası ile sistemli ve ödevli bir yapı özelliği kazanmıştır. Toplumsal uygulamalar davranışları şekillendirerek düzenlemiş ve törenin, yasanın doğmasına yol açmıştır.

Yiyecekler de bu düzenleme isteğinin tanrısal olanla sözleşme noktasında durmaktadır. Biyolojik canlılığın yiyeceklerle sağlanması, her şeyi içine alan fakat hiçbir şeyin içinde olmayan yiyecek kutsala yaklaşma noktasında ahitleşme öznesi olmuştur. Hakkın geçişi ve kabulü yiyeceklerle sağlanmıştır. İnsan emeğinin karşılığı olan tarım ürünleri tanrısal bir bağıştan ziyade ilahi sözleşmenin, ilk günahın uzak kolektif hatıradan yiyeceklerle ilişkili oluşundan kaynaklı olarak tekrardan tanrısal yurda dönüşün sembolik değeridir. İnsan bilinci tarımsal emekle dönüşmüş ve değişmiştir. Bunun tezahürü gerçekleştirilen ritüeller, törenler ve şölenlerdir.

Yiyecekler milli olmanın da yolunu açmıştır. Ortak tat, ortak duygu ve düşüncenin gelişmesini sağlamıştır. Yiyecek ile yüzyılların bütün emeği, bilgisi ve tecrübesi ortak bir mekân olarak sofrada buluşmuştur. Aynı masada yer almışlardır. Her öğünde yiyecek ile sadece biyolojik canlılık değil şuur, şahsiyet ve milliyet sahibi olunmaktadır.

Mevlit geleneği de bu törensel yapıyı geliştiren bir tarihi seyir izlemiştir. Kutsal olanla irtibata geçen mümin insan bunu ritüeller, ayinler ile yapmıştır. Doğa ve kültür ilişkisinin insan zihninde yol açtığı diyalektik yapı kendisini ritüellerde derin bir şekilde hissettirmektedir. Başlangıçta Tanrı ile olan ilişki bereket ve verim dairesinde gelişme göstermiştir. İnsanın doğayla olan ilişkisinde edilgen kalışı doğanın da başka bir varlık karşısında pasif kaldığına inanmıştır. Bu noktada tanrısal olanla bağ kurmak yoluna giderek ayinleri geliştirmiştir. Böylece ritüelleri kültürel bir kanala sokmuştur.

Mevlit geleneğinde Tanrı tarafından ruhanî bir kabul insanı psikolojik bir boyutta etkilemiştir. Ritüeller, inançlar bu rahatlama boyutunun fenomenleri olmuştur. Mevlit geleneğinin halk nazarında büyük beğeni toplaması, benimsenmesi neticesinde yazılı ortamda geliştirilen üründen farklı bir yapı meydana gelmiştir. Rahatlama istenci

geçiş törenlerinin daha rahat atlatılmasında Mevrit'in rahatlatıcı etkisi söz konusu olmuştur. Halkın kolektif hafızasında yazarı Süleyman Çelebi'den daha fazla tanınır olmasında da bu rahatlama durumunun etkisinden söz edilebilir. Mevrit geleneği sistemli bir yapıya kavuşmuş ve halkın önemli gördüğü durumlarda okunmaya başlanmıştır. Doğum, düğün, ölüm, sünnet gibi törenlerde, mevsim geçişlerinin önemli aşamaları olarak kabul edilen Hıdırellez'de, yağmur dualarında okunduğu saptanmıştır. Halk, Mevrit geleneğini sözlü kültür ortamına soktuğu gibi mekânlarını da etkilemiştir. İslâmî dönem özellikleri ile İslâm öncesi eski Türk geleneğinin iç içe geçtiği alanlarda da görülmektedir. Halk kutsal olanla kutsal olmayanın birbirine en çok yaklaştığı yerde folklorun çeşitli işlevlerinin de yardımı ile grup onayı, eğlence, beraberlik gibi duygular pekiştirilmiştir. Bu durumlarda halk Mevrit okutmayı tercih etmiştir. Kutsal olanla olamayan arasındaki geçişkenliği peygamber sevgisi ve şefaati isteği, onaylanma, dileklerin kabulü Mevrit törenleri ile sağlanmaya çalışılmıştır. Kutsalın ve kültürel dengesi Mevrit törenleri aracılığıyla sağlanmıştır.

Dilin metafizikleştiği yerde bulunan Mevrit geleneği her anlatımda yeniden yaratımı mümkün kılmıştır. Dilin yeniden yaratıma, üretime olan bu etkisi yenilenme, duygusal ve düşünsel birliğin sağlanmasına yol açmıştır. Toplumsal dayanışma ve beraberliği tazelemiştir. Duygusallık aynı zamanda da dilin sorumluluk alanını açmıştır. İletilmek istenen mesaj doğru bir anlatımla anlatılmayı gerekli kılmıştır. Kolektif hafızanın inşası söz konusudur. Düşünce estetik Mevrit geleneği ile ortak bir paydada buluşmuştur. Bütün bu özelliklerinden dolayı Mevrit geleneğinin korunması ve gelecek kuşaklara aktararak sürekliliğinin sağlanması zaruri bir hâl almıştır.



KAYNAKLAR

Yazılı Kaynaklar

- Akarpınar, B. (1999). Türk Kültüründe Dinî Törenler ve Mevlid Kutlamaları. Doktora tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Aksoy, H. (2007). Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.5, S.9, 323-332).
- Alyılmaz, S. (1999). Mevlit ve Türk Edebiyatında Mevlit Türü, *A.Ü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 195-202.
- And, M. (2008). *Mimyatürlerle Osmanlı- İslam Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. And, M. (2012). *Oyun ve Bügü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arat R.R, Bang, W. (1936). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi.
- Ardzinba, V. (2010). *Eskiçağ'da Anadolu Ayinleri ve Mitleri*. Orhan Uravelli (çev.). Ankara:KAFDAV Yayıncılık.
- Artun, E. (1998). Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9-10, 85-107.
- Aslan, M. (1991). Osmanlı Saray Düğünlerinde Yağma Geleneği. *Milli Folklor*, 10, 54-57.
- Assman, J. (2015). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bachelard, G. (1996). *Mekanın Poetikası*. A. Derman (Çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bakhtin, M. (2001). *Karnaval'dan Romana*. Cem Soydemir (çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Balaman, A.R. (1983). *Gelenekler, Töre ve Törenler*. İzmir: Betim Yayınları.
- Banarlı, N.S. (1963). Mevlid ve Mevlid'de Milli Çizgiler, *Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1, 1-24.
- Barthes, R. (2018). Toward A Psychosociology of Contemporary Food Consumption, *Food and Culutre*, 2-27.
- Başdin, A. (2017). İhtimai Gelenekler Açısından Selçuklularda Toy, Düğün Törenleri ve Gelenekleri (Sultan Alp Arslan Dönemi). *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 2, 400-406.
- Başer, S. (2011). *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Bayat F., Cicioğlu, N.M. (2008). Türklerde Cenaze Törenleri Bağlamında Mevlid Okuma Geleneği. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19, 147-155.
- Ben-Amos, D. (2003). Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru, Metin Ekici(çev.). *Milli Folklor*, 33, 74-87.
- Berber, O. (2009). Türk Kültüründe Eğlence ve Birlik Unsuru Olarak Düğünler. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 1-11.
- Beşirli, H. (2010). Yemek, Kültür ve Kimlik. *Milli Folklor*, 87,159-169.

- Beşirli, H. (2011). Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 58, 139-152.
- Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Bilkan, A. F. (2019). *Mevlid Değerden Ritüele*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bolay, Hayri. (1988). Âdem maddesi. *İslâm Ansiklopedisi*. C.1, 358-363.
- Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji Tanrı'nın Maskeleri*. Kudret Emiroğlu (çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Can, M. (2020). Osmanlı Devleti'nde Eski Bir Türk Geleneği: Çanak Yağması. *Milli Folklor*, 125, 150-162.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Alâeddin Şenel (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çetin, O. (1987). Tarihte İlk Resmî Mevlid Merasimleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, C.2, 73-76.
- Çetin, Z. Ç. (2007). Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar. *Bilig*, 43, 1-32.
- Daş, E. (2022). Bursa/Gemlik'te Su Kültü ve İyeleri, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Derrida J, Vattimo G. (2011). *Din*. Durdu Kundakçı, Mehmet Emin Özcan (Çev.). Ankara:Dost Kitabevi Yayınları.
- Dilek, İ. (2007). Sibiryâ Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler, *Bilig*, 43, 33-54.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Fuat Aydın (çev.). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Durmuş, İ. (2017). Türk Adının Ortaya Çıkışı, Anlamı ve Yayılışı. *Gazi Akademik Bakış*, 20, 37-47.
- Duymaz, A. (2005). Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut'a Toy Geleneğinin Simgesel Anlamı ve Türk Paylaşım Modeli. *Karadeniz Araştırmaları*, 5, 37-60.
- Eagleton, T. (2005). *Kültür Yorumları*. Özge Çelik (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Efe, A. (2010). Türk Kültüründe Mevlid Geleneği. *İslam Araştırmaları*, 1, 19-40.
- Eker, Ö.G. (2018). Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri. *Milli Folklor*, 120, 170-183.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Mehmet Ali Kılıçbay (çev.). Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1992). *İmgeler Simgeler*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ümit Altuğ (çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. İsmet Birkan (çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık.

- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. (çev.). Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi.
- Ergin, M. (2018). *Dede Korkut Kitabı 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Esin, E. (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Fiske, J. (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. Süleyman İrvan (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal*. Mehmet H. Doğan (çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fedakar, S. (2003). *Özbek Destan Geleneği ve Rüstem Han Destanı*. İzmir: Ege Üniversitesi Doktora Tezi.
- Gennep v. A. (2022). *Geçiş Ritleri*. Oylum Bülbül Beşler (çev.). İstanbul: Nora Kitap.
- Goode, J. (2005). Yemek.(çev. Fatih Mormenekşe). *Milli Folklor*, 67, 172-176.
- Gökalp, Z. (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*. İsmail Aka, Kâzım Yaşar Koprıman (Yay. Hzl.). İstanbul: Güneş Matbaacılık.
- Günay, U. (1995). Ritüeller ve Hıdırellez. *Milli Folklor*, 26, 2-3.
- Gündüzöz, G. (2012). *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- Gürçayır, S. (2010). Türk ve Makedon Kültürlerinde Geçiş Törenleri ve Yemekler, *Aynı Tadı Paylaşmak: Türkiye ve Makedonya Geleneksel Ortak Mutfağı Çalıştay Bildirileri*, (Edt. Mehmet Kalpaklı vd).
- Honko, L. (2006). Ritüellerin Oluşum Süreci. Ruhi Ersoy (çev.). *Milli Folklor*, 69, 129-140).
- Huizinga, J. (2006). *Homo Ludens*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İçli, A. (2012). Yaratılışın Öyküsü Olarak Mevlid: Mevlid ve Mitoloji İlişkisi, *Turkish Studies, Volume 7/3*, 1499-1516.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İşkorkutan, E. S. (2017). 1720 Şenliği'nde Yemek Üzerinden İfade Edilen Sosyal Hiyerarşileri Anlamak. *Osmanlı Araştırmaları*, 50, 117-152.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kaşgarlı Mahmud, (2005). Divânü Lugâti't Türk. İstanbul: Kabalcı Yayınları. Koca, S. (2002). Eski Türklerde Bayram ve Festivaller, *Türkler*, C.3,79-89.
- Kemikli, B. , Akkuş. M. (2016). Mevlid Külliyyâtı, Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kocasavaş, Y. (2002). Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Âdetleri. *Türkler*, C.3, 107-121.
- Koçak, A., Zenginoğlu, C. (2018). Stratejik Bir Kahraman Olarak Oğuz Kağan. *Milli Folklor*, 119, 5-16.
- Köprülü, F. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kumartaşhoğlu, S. (2014). Türk Kültüründe Ateş ve Ocak İyeleri, *Karadeniz*

Araştırmaları, 43, 175-190.

- Kurnaz, C. (2008). Mevlit, Bir Vuslat Şiiri Olarak Okunabilir mi?, Süleyman Çelebi ve Mevlid Sempozyum Kitabı Edt. Bilal Kemikli, Mustafa Kara, Uludağ Yayınları.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*. Işık Ergüden (Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.
- Mazıoğlu, H.(1974). Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler, *Türkoloji Dergisi, C.6, 31-62.*
- Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik Düşünceler*. Tayfun Atay (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık.
- Oğuz, Ö. (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, Ö.vd. (2005). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi. Yeliz Özay, Pulat Tacar (çev.). *Milli Folklor, 65, 163-171.*
- Oğuz, Ö. (2007). Folklor ve Kültürel Mekân. *Milli Folklor, 76, 30-32.*
- Oğuz, Ö. (2021). Halkbiliminde Koruma Yaklaşımları ve Soküm Sözleşmesi'nde Kuşaktan Kuşağa Aktarım, *Milli Folklor, 132, 5-15.*
- Okiç, M. T. (1975). Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, 17-78.*
- Ozan, M. (2011). Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları. *Milli Folklor, 91, 72-84.*
- Ögel, B. (1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Önler, Z. (2004). Kutadgu Bilig Üzerine Notlar. *Türk Dilleri Araştırmaları, C.14, 2-19.*
- Örnek, S.V. (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. Özbudun, S. (1997). *Ayinden Törene*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları.
- Özünel, Ö.E. (2014). Kendine Dönüşen Kahraman: Oğuz Kağan Destanı'nda İktidar ve Kut. *Milli Folklor. 104, 5-19.*
- Özünel, Ö.E. (2017). *Masal Mekânında Kadın Olmak*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Peacock, L. J. (2006). Ritüellerin Sosyal Evrimi Teorisi Üzerine Notlar. Adem Koç (çev.).
- Öztürk, M. (2018). Folklorik Bir Ritüel Olarak Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C.11, S.56, 81-90. Milli Folklor, 69, 141-147.*
- Pekolcay, N. (1993). *Mevlid*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Roux, J.P. (2015). *Türklerin Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sağır, A. (2016). Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, 1, 271-298.*
- Sanders, B. (2013). *Öküzün A'sı*. Şehnaz Tahir (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Segal, A. R. (2012). Dinsel Mit-Ritüel Kuram. Naim Atabağsoy (çev.). *Milli Folklor,*

94, 173-187.

- Sunar, M.M. (2012). İslâm Ansiklopedisi *Ulufe* Maddesi. C.42, 124-126).
- Şahin, İ. (2011). İlahi, Ritüel ve Kadın: Boğazlıyan Örneği. *Milli Folklor*, 90, 115-133.
- Şeker, M. (2004). Osmanlılarda Mevlid Törenleri Maddesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.29, 480-482.
- Şeker, M. (2008). Teşrifât-ı Kadîme'ye Göre Mevlid Alayı. *Süleyman Çelebi ve Mevlid- Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri Sempozyumu Mustafa Kara, Bilal Kemikli (Edt), Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları.*
- Tacou, C. (Yay. Hzl.). (2000). *Din ve Fenomenoloji Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*. Havva Köser (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taş, F. (2020). Dîvânü Lügâti't – Türk'te Yer Alan Geçiş Dönemlerine Dair Kavramlar Üzerine Etnolojik Bir Değerlendirme. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları*, 4, 157-167.
- Tekin, Ş. (1963). Uygurlarda Sevak Tevcihi Âdeti ve İslâmlıktaki Mevlid Duâsı. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C.12, 233-245).
- Timurtaş, F. (1980). *Mevlid Süleyman Çelebi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Turan, Ş. (2014). *Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Türkçe Sözlük. (1998). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türker F., Gündoğdu, K.V. (2016). Tıva Türklerinde Geçiş Dönemi Ritüelleri: Doğum, Düğün, Ölüm. *Türkbilig*, 32, 141-154.
- Üstel, F. (2008). *Makbul Vatandaşın Peşinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yücel, Ç. (2015). Dionysos Bayramları ve Şenlikleri. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4, 151-164.
- Yıldız, M.(1997). Türkçe – Fransızca Sözlük.

İnternet Kaynakları

- <https://sozluk.gov.tr/> Kutsal maddesi. 15.05.2022 tarihinde alınmıştır.
- <https://sozluk.gov.tr/> Tören maddesi. 22.05.2022 tarihinde alınmıştır.
- <https://www.youtube.com/watch?v=0raiFWs9UPE> 10.06.2022 tarihinde alınmıştır.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/> 18.05.2022 tarihinde alınmıştır.
- <https://www.unesco.org.tr/> 18.06.2022 tarihinde alınmıştır.
- <https://www.diyanehaber.com.tr/> 29. 06. 2022 tarihinde alınmıştır.

Kaynak Kişiler

Kaynak kişi 1: Nezihe Purtaş. 48 Yaşında. Ev hanımı. Kahramanmaraş

Kaynak kişi 2: Fatma Cürgül. 10.01.1963. Ev Hanımı. Kahramanmaraş

Kaynak kişi 3: Mediha Cürgül. 1944. Ev hanımı. Giresun.

Kaynak kişi 4 : Hüseyin Cürgül. 14.06.1961. Mobilyacı. Giresun.

Kaynak kişi 5: Canan Sivrikaya. 27 Yaşında. Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni
Gaziantep.

Kaynak kişi 6: Nazife DAŞ, 1962. Ev Hanımı. Gemlik.

Kaynak Kişi 7: Duygu Güneş, 28.04.1978. Ev Hanımı. Kahramanmaraş.

Kaynak kişi 8: Zeynep Karasu, 06.09.1990. Ev Hanımı. Kahramanmaraş.

Kaynak kişi 9: Güler Yaşar, 01.01.1972. Ev Hanımı. Karasu.

Kaynak kişi 10: Cennet Akçadağ, 14.03.1987. Ev Hanımı. Kahramanmaraş.

Kaynak kişi 11: Nazife Gürpınar, 01.09.1979. E v Hanımı. Kahramanmaraş.

Kaynak kişi 12: Leyla Karasu, 01.01.1962. Ev Hanımı. Kahramanmaraş

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : Purtaş, Ebru

Uyruğu : T.C

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/ Türk Halk Bilimi ABD	
Lisans	Gazi Üniversitesi / Türk Dili ve Edebiyatı	2017

Yabancı Dil

İngilizce



