T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

VAN GÖLÜ ÇEVRESİNDE ŞAMANİZM İZLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK

HAZIRLAYAN
İbrahim KAPLAN

ELAZIĞ - 2010

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

VAN GÖLÜ ÇEVRESİNDE ŞAMANİZM İZLERİ

Bu tez / / tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman	**Üye**	**Üye**

Bu tezin kabulü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun ……/……../……../ tarih ve …… sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Erdal AÇIKSES
Enstitü Müdürü

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi
Van Gölü Çevresinde Şamanizm İzleri

İbrahim KAPLAN

Fırat Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
2010; Sayfa: XI+340

Milletlerin karakterini ortaya koyan; onların sürekliliğini sağlayan en önemli unsurlardan biri kültürdür. Kültürün sürekliliğini sağlayan ise inançlardır. Bu inançlar sadece mensubu olunan dinler değil; aksine milletlerin tarihleri boyunca inandıkları bütün inançlardır.

Türk inanç tarihinde Türk kültürü üzerinde etkili olan en önemli inanç ise Şamanizm'dir. Bütün dünya Şamanizmlerinden farklı olan Türk Şamanlığı Türk gelenek, görenek ve yaşam tarzına sinmiştir. Van Gölü çevresinde görülen gelenek, görenek ve yaşam tarzında Türk Şamanlığı, Şamanizm'in kutsal unsurları yoluyla hâlâ yaşamaktadır.

Çalışmamızın amacı; günümüz inançları ile eski inançların ortak noktalarını tespit etmekti. Çalışmamızın sonunda bulgularımız aradaki ilginin bir benzerlikten öte olduğunu göstermiştir. Türk Şamanlığı; günümüz inançları, gelenek ve görenekleri içerisinde bazen hiç değişmeden bazen de inanç parçacıkları şeklinde yaşamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şamanizm, Türk Şamanlığı, kültür

SUMMARY

Masters Thesis

The Traces of Shamanism The Lake Van

İbrahim KAPLAN

Universty of Fırat

The Institute of Social Science

And Postgraduate Study of Turkish Public Literature

2010; Page: XI+340

Culture is one of the most important elements that helps to shape the character of a nation and maintain the continuity and existence of the nation. Whatever makes the continuity and existence of the nation is its beliefs. These beliefs inclade not only the current religious beliefs that the nation believes but also all other religions which the nation has had throughout its history for ages.

In the history of Turkish beliefs, Shamanism has been the most important belief which has had a considerable effect in Turkish culture. Turkish Shamanism which is for more different from all other world Shamanism has penetratet Turkish culture, customs, traditions and life style. Turkish Shamanism in the customs, traditions and life style of people living around the Lake Van.

The aim of our studies is to determine the common points of current beliefs and the beliefs of past. The findings which we have had in the end of our studies indicate that relationships between the current beliefs and the beliefs of past have in common are beyond the similarities. In conclusion we can say that Turkish Shamanism still exists in the customs, traditions and beliefs of today either partly being changed or remaining unchanged.

Key Words: Shamanism, Turkish Shamanism, culture

İÇİNDEKİLER **Sayfa No**

ÖZET ..... **II**
SUMMARY ..... **XI**
İÇİNDEKİLER ..... **IVIII**
ÖN SÖZ ..... **VIII**
KISALTMALAR ..... **XI**
GİRİŞ **1**
1.VAN GÖLÜ ÇEVRESİ HAKKINDA GENEL BİLGİ **1-8**
1.1. Coğrafi Konum 1
1.2. Tarihi Durum 3
1.3. Ekonomik Durum 6

BİRİNCİ BÖLÜM

1.MİTİK İNANÇLAR ÇERÇEVESİNDE ŞAMANİZM VE TÜRK ŞAMANLIĞI **9-65**
1.1. Şamanizm ve Din – İnanç İkilemi 11
1.2. Şamanizm'in Temel Esasları 20
1.2.1. Türk Tengrisi 21
1.2.2. Şamanizm'de Evren Anlayışı 26
1.2.2.1. Gökyüzü (Tanrı Mekânı) ve İyi Ruhlar 30
1.2.2.1.1. Ülgen / Kayra Kan / Kuday 31
1.2.2.1.2. Yayık (Haberci Ruh) 36
1.2.2.1.3. Suyla 37
1.2.2.1.4. Karlık 39
1.2.2.1.5. Utkuçı 39
1.2.2.1.6. Ak Ana (Ağ Ana / Ak Ene) 40
1.2.2.1.7. Ana Maygıl 41
1.2.2.1.8. Umay / Umay Ana 42
1.2.2.1.9. Ayısıtlar 46
1.2.2.2. Yeryüzü (Orta Dünya) Ruhları / lduk Yir-Sub ve Totemcilik Meselesi 47

1.2.2.3. Yeraltı (Karanlıklar Ülkesi) ve Kötü Ruhlar 52
1.2.2.3.1. Erlik / Yerlik / Erklik 53
1.2.2.3.2. Erlik'in Oğulları 58
1.2.2.3.3. Erlik'in Kızları 60
1.2.2.3.4. Kara Nemeler (Kötü Ruhlar / Şeytanlar) 62
1.2.2.3.5. Tamu / Cehennem ve Azap 63

İKİNCİ BÖLÜM

1. ŞAMANİZM'İN YERYÜZÜNDEKİ TEMSİLCİSİ / ŞAMAN.....66-147
1.1. Şaman Adının Menşei ve Türkler Arasındaki Karşılıkları 66
1.2. Türk Şamanlığının Dini Lideri / Türk Şamanı 69
1.3. Şaman Olarak Seçilme Ritüelleri ve Şaman Sınıfları 75
1.3.1. İlk Şaman 75
1.3.2. Kadın ve Erkek Şamanlar 77
1.3.4. Şaman Olma 82
1.4.Şamanın Görevleri 93
1.5. Şamanın Yönettiği Ayin ve Törenler 104
1.5.1. Şamanizm'de Kurban Anlayışı 104
1.5.1.1. Kanlı Kurbanlar 105
1.5.1.2. Kansız Kurbanlar 105
1.5.2. Gökyüzüne (Ülgen) Kurban Sunma Ayini 106
1.5.3. Yeraltına (Karanlıklar Âlemi) İniş Ayini 115
1.5.4. Hasta Tedavisi Ayini 116
1.5.5. Diğer Ayinler 120
1.5. Şamanın Kişiliğini Tamamlayan Simgeler 121
1.5.1. Şaman Elbisesi 122
1.5.2. Şaman Başlığı 126
1.5.3. Şaman Kişiliğinin Başkalaşma Aracı Olarak Maske 128
1.5.4. Şaman Davulu ve Tokmağı 130
1.5.5. Ayna 136
1.5.6. Şamanın Kişiliğini Tamamlayan Diğer Nesneler 138
1.6. İnanç Bağlamında Dua İhtiyacı ve Şaman Dualarından Örnekler 140

1.6.1. Abakan Kamlarının Dualarından Örnekler…….....141
1.6.2. Altay Kamlarının Dualarından Örnekler.....143
1.6.2.1. Altay Dağına Okunan İlahi.....143
1.6.2.2. Yayık'a Okunan Dua.....143
1.6.2.3. Ateşe Karşı Okunan Dua.....144
1.6.2.4. Aruu (İyi) Kamlara Yapılan Dua.....144
1.6.3. Kırgız- Kazak Baksılarının Dualarından örnekler.....145

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. ŞAMANİZM'İN GÜNÜMÜZ İNANÇLARINA YANSIMA YOLLARI / KÜLTLER.....148-164
1.1. Yaradılışın Giz Hazinesi Olarak Su.....150
1.2. Varoluşun Ruhsal Sıcaklığı Olarak Ateş.....153
1.3. Bireysel Mekândan Tanrısal Mekâna Toprak Kültü.....155
1.4. Görünmeyene Karşı Zırhın Koruyuculuğu / Demir.....157
1.5. Yeniden Doğuşun ve Hayata Kök Salışın Sembolik İfadesi Olarak Ağaç.....160
1.6. Diğer Unsurlar.....162

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1. VAN GÖLÜ ÇEVRESİNDE ŞAMANİZM İZLERİ.....165-285
1.1. Hayatın Dönüm Noktaları ile İlgili Gelenek ve Göreneklerde Şamanik Unsurlar……...165
1.1.1. DOĞUM…….....166
1.1.1.1. Doğum Öncesi.....169
1.1.1.2. Doğum Sırası.....178
1.1.1.3. Doğum Sonrası.....187
1.1.1.4. Ad Verme.....204
1.1.1.5. Sünnet.....212
1.1.1.6. Çocukluk Çağı.....216
1.1.1.6.1. Çocuk Oyunları.....216
1.1.1.6.2. Çocuk Hastalıkları.....225
1.1.1.6.3. Diğer Uygulamalar.....235

1.1.2. EVLENME / DÜĞÜN....240
1.1.2.1. Evlenme İsteğini Belli Etme....244
1.1.2.2. Kısmetin Kapanması ve Kısmet Açma....246
1.1.2.3. Görücü Gitme / Kız Bakma....253
1.1.2.4. Kız İsteme / Söz Kesme / Başlık / Nişan....256
1.1.2.5. Düğün....259
1.1.2.6. Düğün Sonrası....267
1.1.3. ÖLÜM....271
1.1.3.1. Ölüm Öncesi....273
1.1.3.2. Ölünün Gömülmesi ve Mezar Yapıları....277
1.1.3.3. Taziye ve Diğer Uygulamalar....280

BEŞİNCİ BÖLÜM

1.GÜNLÜK YAŞAMLA İLGİLİ GELENEK, GÖRENEK VE İNANIŞLARDA ŞAMANİK UNSURLAR....286-317
1.1. Güneş ve Ay Tutulması....287
1.2. Halk Hekimliği....289
1.3. Halk Veterinerliği....295
1.4. Halk Meteorolojisi....297
1.5. Hayvanlar....298
1.5.1. At....299
1.5.2. Kurt....301
1.5.3. Yılan....303
1.5.4. Balık....307
1.5.5. Kedi....308
1.5.6. Diğer Hayvanlar....309
1.6. Diğer İnançlar....311
SONUÇ....318
KAYNAK KİŞİLER....320
KAYNAKÇA....322
EKLER....330
ÖZGEÇMİŞ....340

ÖN SÖZ

Folklor, milletlerin ortak kültüründen doğmuş; bu sebeple bütün bir milletin duygularını, hayallerini, inançlarını; içinden çıktığı milletçe malum olan sembollerle anlatan bir bütündür. Folklor; her ne kadar basit hikâyeler, masallar, inanmalar vs. gibi görülse de arka planında barındırdığı evrensel öğelerle insanlık tarihine ışık tutmakta; milli kültürden evrensel kültüre, bireyden topluma doğru yaşam izleğini bünyesinde barındırmaktadır.

Kültür, milli olanı evrensel olandan ayıran en önemli unsurdur. Kültürel öğeler milletin ayrı ayrı her ferdine aittir. Kültürün oluşmasında ve sürekliliğinde öne çıkan en önemli faktör ise inançtır. Milletler, inançları çerçevesinde bir kültür oluşturur ve inanç parçacıklarının sindiği bu kültürü devam ettirir.

Türk milletinin sahip olduğu kültürün oluşmasında rol alan en önemli inanç Şamanizm genel adıyla bilinen eski Türk inanışlarıdır. Çünkü eski Türk inanışları; Türk milletinin yaşam tarzına, evren anlayışına uygun bir yapı arz eder. Bu da eski Türk inanışlarının kültürel ögelere etkisini kolaylaştırmış ve bu inancı sosyal hayatın bir parçası haline getirmiştir. Böylece eski Türk inanışları Türk kültürü ve Türk kültürü eski Türk inancını besleyerek Türk folklorunu günümüze kadar taşımıştır.

Van Gölü Çevresinde Şamanizm İzleri adlı tezimizde eski Türk inanışlarının günümüz folklorundaki izlerini; günümüz folklorunda görülen unsurların bu kadim dine dayanan taraflarını tespit etmeye çalışacağız.

Tezimize başlamadan önce tezimiz boyunca riayet edeceğimiz metodu belirleyerek çalışmamızın belli bir plan dâhilinde ilerlemesini sağladık. Çalışmamızda Şamanizm ve folklor gibi iki geniş konuyu inceleyeceğimiz için iki yönlü bir çalışma içerisine girdik. Saha çalışmamız esnasında verimli bir derleme çalışması yapabilmek amacıyla Şamanizm'in nasıl bir inanç olduğunun tespit edilmesi gerektiğine karar kıldık. Bu sebeple Şamanizm'in tespiti için teferruatlı bir kaynak taramasına yöneldik. Kaynak taraması esnasında özellikle kültler üzerinde durarak saha çalışmamız esnasında kaynak şahıslara yönelteceğimiz soruları belirlemeye çalıştık. Kaynak taraması esnasında fişleme metodunu kullandık ve elde ettiğimiz fişleri belli başlıklara göre tasnif ettik.

Şamanizm'e dair yeterince bilgi sahibi olduğumuza kanaat getirdikten sonra Van Gölü çevresinde saha çalışmasına yöneldik. Saha çalışmamız esnasında verimli bir derleme

yapabilmek adına, kaynak şahıslara yönelteceğimiz soruları ve onlarla yapacağımız sohbetlerin mahiyetini belirledik. Kaynak şahıslarımızın tespiti ve derleme alanımız hakkında bilgi sahibi olmak için derlemeler öncesi, özellikle muhtarlar ve bölgenin ileri gelenleri ile irtibata geçerek bölge hakkında bilgi sahibi olduk.

Derleme çalışmamız esnasında kaynak şahıslarımızın, ön çalışmalarımız esnasında öğrendiğimiz, özelliklerine göre bir konuşma belirledik. Konuşmalarımızın gidişatını büyük oranda biz belirledik; fakat kaynak şahısların bizim yönlendirmelerimiz dışında anlattıklarını da kayıt altına almayı ihmal etmedik.

Kaynak şahıslarımızı belirlerken; şahısların belli bir yaşın üstünde olmasına özellikle dikkat ettik. Bu şekilde, popüler kültürden en az etkilenmiş kültürel öğeleri elde ettik. Bunun yanında kaynak şahıslarımızın belli bir yaşın üstünde olmalarına dikkat etmemizin olumsuz yönleri de oldu. Bu durum; özellikle bayan kaynak şahıslarla yaptığımız derlemeleri zorlaştırdı. Bizden ya da kayıt cihazından çekinen kaynak şahıslarla konuşmalarımız esnasında gizli kayıt yapmak zorunda kaldık. Bizimle konuşmak istemeyen bayan kaynak şahıslarımızdan ise bayan arkadaşlarımız vasıtasıyla derleme yaptık.

Derlediğimiz bilgileri tasnif ederken fişleme metodunu kullandık. Eski Türk inancıyla alakalı fişleri ve derleme fişlerimizi karşılaştırarak ortak noktaları tespit ettik. Bu ortak noktalar üzerinden yorumlamalara giderek eski Türk inançlarının günümüz dini ve sosyal yaşantıya nasıl tesir ettiğini belirlemeye çalıştık.

Tezimizin **Giriş** bölümünde Van Gölü çevresiyle alakalı genel bilgilere yer vererek saha çalışmamızın sınırlarını belirledik. Ayrıca Giriş bölümünün sonuna Van Gölü ve çevresinin lokasyon haritasını da ekleyerek saha haritamızı göstermiş olduk.

Birinci Bölüm'de Şamanizm inancını çeşitli yönleriyle ele alarak bu inancın dayandığı temel noktaları belirlemeye çalıştık. Şamanizm'in dayandığı kıstasları belirlerken Türk Şamanlığı'nı dünyanın birçok yerinde görülen Şamanizm inancından ayırmaya çalıştık.

İkinci Bölüm'de Şamanizm'in dini lideri olan şamanı Şamanizm'de yüklendiği işlevleri yönüyle incelemeye çalıştık. Bu noktadan hareketle de şaman ve Şamanizm'i diğer dinler ve dini liderlerle karşılaştırdık.

Tezimizin **Üçüncü Bölümü**'nde Türk Şamanlığı'nda kutsal olan kültleri barındırdıkları evrensel yönüyle ele alarak, kültlerin farklı yönlerini ortaya koymaya

çalıştık.

Dördüncü Bölüm'de Türk Şamanlığı'nın Van Gölü çevresinde geçiş dönemlerinde görülen etkilerini inceledik. İncelememizde geçiş dönemlerinde görülen uygulamalarda ön plana çıkan kültleri temel alarak; bunların günümüzde ve eski inançlarda ifade ettiği anlamı ortaya koyup bir karşılaştırmaya gittik. Böylece günümüz ve eski uygulamalar arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymuş olduk.

Beşinci Bölüm'de Türk Şamanlığı'nın günlük yaşantıda karşımıza çıkan inançlara etkisini ele aldık. Günlük yaşamla alakalı gelenek, görenek ve inanışları belli başlıklara göre tasnif ederek incelemenin alanını daralttık. Böylece günümüz uygulamalarında görülen Şamanik unsurları sağlıklı bir şekilde inceleme fırsatı bulduk. Bu başlıklara göre tasnif edemediğimiz günümüz inanışlarını ise Diğer İnançlar başlığı altında maddeler halinde vererek inceledik.

Sonuç bölümünde çalışmamızın genel bir değerlendirmesini yaptık. Tezin sonuna da kaynak şahıslarla alakalı bilgileri, kaynak taraması sırasında yararlandığımız kaynakları, **Ekler** ve **Özgeçmiş** bölümlerini ekledik. Ekler bölümünde saha çalışmamız esnasında çektiğimiz ve kaynak şahıslarımızdan aldığımız fotoğrafları ekledik.

Kaynak şahısları ve kaynakları yazarken soyadlarının alfabetik sıralamasına göre bir dizilim yaptık. Ekler bölümündeki fotoğraflara da fotoğrafa ilişkin bilgiler ekleyerek fotoğrafların inançlar yönünden değerlerini belirlemeye çalıştık.

Çalışmam boyunca yol göstericiliklerini, maddi manevi desteklerini benden esirgemeyen değerli hocalarım Yard. Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK Hanımefendi, Arş. Görevlisi Gülda ÇETİNDAĞ Hanımefendi ve Arş. Görevlisi Veysel ŞAHİN Beyefendi'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmamız süresince bilgisinden faydalandığım, çalışmanın başından itibaren maddi ve manevi desteğiyle yanımda duran ve bana halk edebiyatı unsurlarının basit anlatılar değil engin bir kültür deryası olduğunu öğreten saygıdeğer hocam Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK Hanımefendi'ye minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Ayrıca saha çalışmamız esnasında bizleri geri çevirmeyip bizlerle bildiklerini büyük bir samimiyet ile paylaşan kaynak şahıslara teşekkür ederim.

İbrahim KAPLAN

Elazığ–2010

KISALTMALAR

age. : adı geçen eser

Arş. Gör. : Araştırma Görevlisi

bk. : Bakınız

C. : Cilt

c.c. : Celle celaluhu

çev. : Çeviren, çevirmen

Doç. : Doçent

Dr. : Doktor

F.Ü. : Fırat Üniversitesi

Fak. : Fakülte

M.Ö. : Milattan Önce

K. : Kaynak şahıslar

s.a.v : Sallallahu aleyhi vesellem

s : sayfa

S : Sayı

TDK : Türk Dil Kurumu

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

vs. : ve saire

Yay. : Yayınları

yy. : yüzyıl

GİRİŞ

1. VAN GÖLÜ ÇEVRESİ HAKKINDA GENEL BİLGİ

Van Gölü Çevresinde Şamanizm İzleri adlı çalışmamızda Van Gölü'nü çevreleyen iki ili esas aldık: Bitlis ve Van. Bu bölümde, bu iller hakkında genel bilgiler vererek saha çalışmamızın sınırlarını ve genel özelliklerini belirlemeye çalışacağız.

1. 1. Coğrafi Konum

Bitlis, Doğu Anadolu Bölgesi'nin yukarı Fırat ve yukarı Murat bölgelerinin sınırları üzerinde, Doğu Anadolu'yu Güneydoğu Anadolu'ya bağlayan doğal geçit üzerinde bir vadi kent olarak kurulmuştur.

İl toprakları 41 derece 33 dakika, 43 derece 11 dakika doğu boylamları ile 37 derece 54 dakika, 38 derece 58 dakika kuzey enlemleri arasında olup, kuzeyde Ağrı (Patnos) ve Muş (Bulanık, Malazgirt), batıda Muş (Hasköy, Korkut) ve Batman (Sason, Kozluk), güneyde Siirt (Baykan, Şirvan), doğuda ise Van (Gevaş, Erciş) ile komşudur.

Deniz seviyesinden yüksekliği 1553 metre olan Bitlis'in alanı 6707 km² dir. Bu alan il sınırları içerisinde kalan Van Gölü'nün göl alanı ile birlikte toplam 8583 km² ye ulaşmaktadır.

Bitlis İlinin altı kazası vardır. Tatvan, Ahlat, Adilcevaz kazaları Van Gölü kenarına sıralanmış olup diğer üç kazadan Mutki, Bitlis merkezinin batısına; Hizan doğusuna; Güroymak ise kuzeybatısına isabet etmektedir.

Güneydoğu Toros dağlarının uzantıları olan ve il topraklarının % 71'ini kaplayan dağlar içerisinde 4058 metre yüksekliği ile ülkemizin ikinci en yüksek dağı olan Süphan dağı da yer almaktadır. Ayrıca 1441 yılında lav püskürmesini durduran ve jeomorfolojik özellikleri itibariyle ülkemizin birinci, Avrupa'da benzerleri arasında dördüncü sırada yer alan Nemrut Dağı, Bitlis il sınırları içerisinde yer almaktadır.

İl topraklarının ancak % 10'unu oluşturan ovaların en önemlileri Ahlat, Arin Adilcevaz ovaları ve Muş ovasının Güroymak ilçe sınırları içerisinde kalan kısmı ile Bitlis-Tatvan arasında kalan Rahva düzlüğüdür.

Van Gölü yakınlarından doğan ve bölgedeki dağları derin vadilerle yardıktan sonra, il sınırlarını aşan Garzan ve Bitlis Çayı, Güzeldere, Akız ve Horoz dereleri ile ilin

kuzeyindeki dağlardan kaynak alan Karasu ve Mutki ilçesi Mahbuban yaylasından doğan Hudut Çayı ilin başlıca akarsularındandır.

Doğu Anadolu sınırları içerisinde en fazla göl bulunan il Bitlis'tir. İlde Van, Nazik, Arin, Aygır ve Nemrut krater gölleri bulunmaktadır. Van Gölü Türkiye'nin en büyük gölü olup, 3713 km²'lik alanının 1876 km²'lik kısmı Bitlis sınırları içindedir. Çevredeki akarsulardan beslenen ve dışa açılan bir ayağı bulunmayan gölün suyu sodalı ve tuzludur. Van Gölü'nden ayrılarak oluşan Arin gölünün suyu da sodalı ve tuzludur. Nazik ve Aygır göllerinin suları tatlı olup, su ürünleri üretiminde ve sulamada kullanılır. Nemrut krater gölü ülkemizin en büyük krater gölüdür. Krater gölü içerisinde büyük gölden başka Ilık, Yeşil ve Küçük göl olmak üzere üç göl daha vardır. (Çelebi,1999: 9–11,Tiyenşan, 2005: 2)

Van ili Doğu Anadolu Bölgesi'nin doğusunda, Yukarı Murat Van Bölümü'nde yer almaktadır. İl topraklarının tümü Doğu Anadolu Bölgesi sınırları içindedir. Van, kuzeyden Ağrı, batıdan Bitlis, güneyden Siirt, Şırnak, Hakkâri, doğuda İran ile komşudur.

Van iline on bir ilçe bulunmaktadır. Bunlar: Erciş, Başkale, Muradiye, Gevaş, Çaldıran, Gürpınar, Özalp, Çatak, Edremit, Bahçesaray ve Saray ilçeleridir.

Van ili 19.069 km² yüzölçümüne sahiptir. Van Gölü havzasında yer alan genişçe bir düzlük üzerinde kurulmuştur. Doğuya, güneye ve kuzeye gittikçe engebeli bir yayla halini alır. Van'ın yer şekilleri; dağlar, platolar, yaylalar, ovalar ve vadilerden oluşmuştur. En yüksek dağ İspiriz dağıdır. Ondan sonra sıra ile Tendürek, Ala, Erek, Pir Reşit, Manda, Gündizin, İsa Bey, Şevli, Kozan, Ali Kelle, Ahta, Norkoh, Irgat, Çilli, Nacar Abad, Rent Ömer ve Melek dağları gelmektedir.

Bölgedeki birçok çay ve dereler bölgenin dağlarını ve bu dağ silsileleri üstündeki geniş düzlükleri yararak dik vadilerin oluşmasına sebep olmuştur. Bu düzlükler serisinin ilk, Bendimahi çayının içinden geçtiği 314 km² büyüklüğündeki Abaha Düzü (Çaldıran Ovası) dür. Karasuyu'nın yukarı yatağı boyunca birbirine ekli iki küçük ova bulunmaktadır. Bunlardan doğudakinin az bir kısmana Ahurik, geniş kısmına da Tarhani Düzü adı verilir. Ahurik ve Tarhani düzlüklerinin toplam yüzölçümü 50–60 km²'dir. Noşar düzü ise 80 km²dir. Bu düzlükler deniz seviyesinden iki bin metre yüksekliktedir. Bu ovalar genel olarak bol sulu ve ekili ovalardır. Bunlar dışında küçüklü büyüklü ova ve platolar da bulunmaktadır.

Van'ı verimli topraklar haline getiren birçok akarsu bulunmaktadır. Bunlar: Zeynek Suyu, Memedik Çayı, Karasu Çayı, Bendimahi Çayı, Deliçay, Zilan Deresi ve İrşat Çayı'dır.

Bölgede Türkiye'nin en büyük gölü olan Van Gölü dığında küçüklü büyüklü birçok göl bulunmaktadır. Erçek gölü bölgede Van gölünden sonra ikinci büyük göldür. Diğer göller ise Kaz, Sor, Engiz, Hasan Timuran, Akgöl, Sultan, Hıdırmenteş, Sarıgöl, Keşiş, İrmanis ve Çenge gölleridir. (Alper, 2001: 35-49; Kali, 1998: 52)

1.2. Tarihi Durum

Geçmişi M.Ö. 2000'li yıllara dayanan bir yerleşim merkezi olan Bitlis'in sınırları içinde Urartu, Pers, Makedonya Krallığı, Roma ve Bizans dönemlerine ait izlere rastlanmaktadır.

Halife Hz. Ömer zamanında (641) İslamiyet ile tanışan Bitlis; Emeviler, Abbasiler ve Mervaniler'i yönetiminde kalmıştır. Selçuklu ve Eyyubi Türkleri ile birlikte bölgeye gelen Müslüman Türklerden önce bölge, Türk iskanını Anadolu'da İslamiyet'le tanışan Proto-Türkler ile birlikte, Sultan Alparslan'dan beş buçuk asır önce görmüştür.

Bitlis, Müslüman Türkler'in Anadolu'ya giriş tarihi olan 1071'den itibaren Türk devlet ve beyliklerinin idaresinde (Safavi, Selçuklu, Eyyubi, Ak Koyunlu, Kara Koyunlu Devletleri Ahlatşahlar, Çandaroğulları, Şerefhanbey) Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgeye hâkim oluşuna kadar gelmiştir.

1537 tarihli bir icmal defterinde Bitlis, çevresindeki Tatvan, Ahlat, Muş, Bulanık ve Hınıs nahiyeleri kendisine bağlı olan bir Osmanlı ili olarak gösterilmektedir.

Daha sonra Muş sancağına bağlı bir kaza olarak 19. yüzyılın ortalarına kadar gelen Bitlis, 1879'da Siirt, Muş, Genç, Bitlis Merkez sancaklarının bağlı olduğu dört sancak, on dokuz kaza, sekiz nahiye ve iki bin seksen sekiz köyden oluşan vilayet merkezi olmuştur. Bitlis Merkez sancağının sınırları bugünkü Bitlis ilinin sınırlarına denk düşmektedir.

Bitlis; 17, 18 ve 19. yüzyıllarda bölgenin kültür ve sanat merkezi olmuştur. Dönemin medrese, cami, külliye, han ve hamam gibi yapıları bugün ilin geçmişteki o parlak döneminin delili olarak ayakta durmaktadır. Evliya Çelebi, Seyahatname'sinde monografisini çizdiği dört ilden biri Bitlis'tir. Seyahatname'nin Türkçe'ye çevrilen 6. cildinin iki yüz sayfayı aşkın bölümü Bitlis ve çevresini anlatmaktadır.

3 Mart 1916 tarihinde Ruslarca işkal edilen Bitlis, Gazi Mustafa Kemal komutasındaki 16. Kolordu ve Çanakkale Cephesi'nden gelen 2. Ordu birlikleriyle milis güçlerinin mücadelesi sonucu 8 Ağustos 1916'da düşman işgalinden kurtarılmıştır.

Birinci Dünya Savaşı başlarken nüfusu altmış bine yaklaşan Bitlis, Rus işgali sırasında büyük bir yıkım ve göç yaşamış, özellikle Ermeni çetelerinin katliamı sonucu il merkezinin nüfusu birkaç yüz kişiye inmiştir. Bu sosyal, kültürel ve ekonomik çöküntünün sonucu olarak 12 Haziran 1929'da 1509 sayılı Kanun'la Muş iline bağlanarak ilçe yapılan Bitlis, 1936 yılında yeniden il olmuştur.

Bitlis adının nereden geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak çeşitli kaynaklar, Asur dilinde Bit veya Bed kelimesinin yurt manasına geldiği Şemsettin Sami'nin Kamus-ı Alam'ında "Bedlis", "Havası ve suyu güzel bir yerin adıdır." nitelemesi ilin adını bölgenin özelliğinden aldığını göstermektedir.

Ayrıca Büyük İskender'in komutanlarından olan ve onun emri ile Bitlis Kalesi'ni yaparak şehri kuran Leys veya Bedlis'in adı ile ilin adlandırılmasıdır. Araplarca da Bedlis olarak kullanılan ilin adını Türk kaynaklarına Bitlis olarak geçtiği nakledilmektedir. (Çelebi, 1999: 15–18)

Anadolu'nun en büyük kapalı havzası durumundaki Van Gölü kıyısında kurulmuş olan Van, toprakları verimli, akarsuları bol, iklim koşulları oldukça elverişli bir yerleşim merkezidir. Yapılan arkeolojik araştırmalarda Van'ın tarihinin çok eski dönemlere kadar uzandığı bilinmektedir. Van şehrinin doğusunda "Yeşilalıç" ve güneydoğusunda "Yedisalkım" köylerinde keşfedilen boyalı mağara resimleri ile bugünkü Van havaalanının yakınlarında bulunan Tilkitepe Höyüğü Van'ın tarihini M.Ö. 4 binlere yani İlk Tunç Çağı'na götürmektedir. Van şehri M.Ö. 2000 yıllarında Doğu Anadolu yaylasına yayılan ve Türkçe'ye benzeyen Hurriler'in merkezi bölgesi olmuştur.

Hurri Mitani devleti'nin Hititler tarafından yıkılması sonucu Nairi (Asurlular) ve Urartular tarih sahnesinde yerlerini almıştır. Urartular, kurdukları devletin başkentine o zaman Tuşba demişlerdir. Bugünkü Van Kalesi olan Tuşba şehri Urartu devletlerine üç yüz yıl başkentlik yapmıştır. Tuşba'yı çevreleyen ovada (bugünkü Van şehrinin kurulduğu) ünlü bahçeler, soylular ve kral ailesinin özel arazileri bulunmakta idi. Urartular, sanat, dokumacılık, mimari dallarında çok ileri durumdaydılar. Van Kalesi, Çavuştepe kalesi, Meherkapı, Şamran kanalı, Toprak kale, sur duvarları oymacılık eserleri ve çeşitli yapılar

bugün bütün ihtişamıyla ayaktadır. İskitler'in akınlarıyla zayıflayan Urartu Devleti, M.Ö. 612'de Medler tarafından yıkılmıştır.

Urartu Devleti'nin temellerini oluşturan Urartu ve Nairi iki siyasi birlik kendilerine verdikleri, başka bir deyişle öz varlıklarını tanımlamak için kullandıkları çoğul bir isim olan Biane / Bianili veya Viane terimleri ile bağlantılı olarak zaman içerisinde bu isimler Van'a dönüşmüş ve Van adı ortaya çıkmıştır.

Medler tarafından Urartu krallığına son verilmiş Medler'den sonra Persler, Van bölgesine uzun süre hakim olmuş, daha sonra Makedonyalılar, Sasaniler, Romalılar, Bizanslılar'ın egemenlikleri görülmektedir.

1054 yılında Sultan Tuğrul Bey Anadolu'ya girdi ve Muradiye'yi aldıktan sonra Van Gölü kenarındaki şehirleri kuşatmaya başladı. 1071 Malazgirt zaferinden sonra bu yöre Türkleri'in eline geçti. Ahlatşahlılar ve Selçuklular'dan sonra İlhanlılar, bölgede hâkimiyet kurdular.

1387 yılında Anadolu'ya giren Timur, Van Kalesi'ni zapt etti. Van, 14. yüzyılda Karakoyunlular; 15. yüzyılda Ak Koyunlular sonra da Safevi Hanedanı'nın eline geçti. Safeviler'in Van bölgesini alışları birçok kanlı olayla sonuçlanmıştır.

Van, Osmanlı Devleti tarafından 25 Ağustos 1538'de Safeviler'den alınarak önemli bir merkez haline getirilmiştir. Fethi Kanuni Sultan Süleyman gerçekleştirmiş olup, Van Kalesi'ndeki minareyi bu fethin sembolü olarak yaptırtmıştır.

Osmanlılar tarafından fethi müteakip beylerbeylik olarak teşkilatlandırıldı. 30 Eylül 1635'te Şark Seferi'ne çıkan Sultan IV. Murad, Van'da üç gün kalmıştır. Osmanlı taşra teşkilatında eyaletlerin sancaklardan, sancakların kazalardan, kazaların nahiye ve köylerden meydana geldiği bilinmektedir.

Osmanlı Devleti zamanında bir sınır şehri olarak gelişen ve büyüyen Van 19. asırda yabancı devletlerin kışkırtmasıyla, Ermeni çeteler yer yer isyanlar çıkarmaya başladılar. Birinci Dünya Savaşı'nda 20 Mayıs 1915'te Ruslar Van'ı işgal ettiler. Osmanlı Devleti üzerinde emelleri olan Batılı devletlerin tahrik, teşvik ve kışkırtmalarıyla Ermeniler, Müslüman köylerini tamamen yakıp yıkmışlar mahalleleri ateşe vermişlerdir. Van'a on sekiz kilometre mesafedeki Zeve Türkiye'de bilinen en büyük toplu mezarlardan biridir. Katliamı gören Vanlılar'ın birçoğu şehit düşerken birçoğu muhacir olmuştur.

Rusların Van'ı işgali ve Ermeni ayaklanmaları sırasında Van 32. 500 şehit vermiştir. 2 Nisan 1918'de kahraman Türk ordusu Van'a girmiş ve Van, düşman

işgalinden kurtulmuştur. Van 2 Nisan 1918 kurtuluşu sonrasında Van Kalesi güneyinde bulunan eski şehir yerine "Bağlar mevkii" denilen bugünkü şehrin merkezine kurulmuştur.

Van şehri 1923 yılında vilayet olmuştur. Yeniden imar edilmeye başlanmıştır. Van şehri 7000 yılı aşkın bir tarihiyle çok eski bir şehirdir. (Kali, 1998: 11–12)

1.3. Ekonomik Durum

Topraklarının % 71'i dağlık alanlarla kaplı Bitlis'in yer şekillerinin, ikliminin, yer altı kaynaklarının yeterli biçimde değerlendirilememesi, büyük sanayi ve iş merkezlerinden uzakta bulunması ilin sanayileşmesini engellemiştir.

İlde nüfusun % 80'i tarım sektöründe istihdam edilmektedir. Üretimin % 37'sinin tarımdan elde edildiği Bitlis'te halkın geçim kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Tarıma ayrılan alanlarda buğday, arpa, tütün ve şeker pancarı yetiştirilir. Ayrıca ilde bol miktarda ceviz yetiştirilmektedir.

İlin en önemli geçim kaynağı olan hayvancılık, büyük ölçüde geleneksel yöntemlerle yapılmaktadır. Sığır, koyun ve kıl keçisi yetiştiriciliği yanında arıcılık da il ekonomisinde önemli bir yer tutmaktadır. Yerli kovanlarda üretilen ve ilin tanıtımına da katkıda bulunan Bitlis balı ilaç olarak da kullanılmaktadır. Süt ürünlerinden otlu peynir, tulum ve küp peyniri, tereyağı, kurut, lor üretimi de oldukça yaygındır. (Çelebi, 1999: 33–35)

Van'da halkın büyük bir bölümü, geçimini ticaret ve sanatkârlık işlerinden sağlar. Köylerde esas geçim kaynağı olarak çiftçilik ve hayvancılık yapılmaktadır. Halk geçimini tarım ve hayvancılıkla sağlar. Buğday, arpa, çavdar, şeker pancarı, nohut, ceviz gibi tarım ürünleri üretilmektedir.

Van'ın en önemli gelir kaynaklarının başında hayvancılık gelir. Van'da otlaklar geniş yer tutar. Yapılan araştırmalara göre, iki milyona yakın küçükbaş yüz binlerce de büyükbaş hayvan her yıl kasaplık olarak dışarıya satılmaktadır.

Tarımda çalışan çiftçiler aynı zamanda hayvancılık ve özellikle küçükbaş hayvancılıkla uğraşırlar. Koyun, kıl keçisi, sığır, manda, arı, tavuk, kaz, ördek gibi hayvanlar yetiştirilmektedir. Ayrıca Van Gölü'nde balıkçılık yapılır, inci kefali (Van Balığı) avlanır.

Van'ın köylerinde; çeşitli el tezgâhlarında son derece güzel halılar ve kilimler dokunmaktadır. Bunlar gerek çevrede gerek diğer büyük illerde pazar bulmakta; ayrıca yabancı turistlerin büyük ilgisini çekmektedir. (Alper, 2001: 185–190; Kali, 1998: 31–32)

VAN GÖLÜ VE ÇEVRESİNİN LOKASYON HARİTASI

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MİTİK İNANÇLAR ÇERÇEVESİNDE ŞAMANİZM VE TÜRK ŞAMANLIĞI

İnsanlık tarihiyle aynı gelişimi gösteren inanma ihtiyacı; ilahi ve beşeri inançlar kollarıyla var olmuştur. Bu iki inanış biçimi her ne kadar birbirinden uzak gelişim safhalarında olgunlaşmış, toplum hayatına sirayet etmiş gibi görünse de halk uygulamalarında, özellikle, beşeri inançlardan ilahi inançlara geçiş safhalarında birbirlerini etkilemiş, çoğu noktada birbirlerinden ayırt edilmeksizin uygulanmıştır.

İlahi dinler, kitabî dinler olmaları hasebiyle belli çizgiler çerçevesinde; toplum yapısı, coğrafi özellikler vs. etmenlerle inanç ilkeleri yönünden aynı kalmış; ama uygulamada bazı farklılıklar göstermiştir. İlk beşeri dinler diyebileceğimiz mitler ise milletlerin muhayyilesi, doğayı algılayış biçimiyle doğru orantılı olarak büyük farklılıklar ve gelişmişlik göstermiştir. Farklı milletlerdeki farklı mitlerin ortak noktası ise çıkış zeminleridir. Bu da şüphesiz içinde bulunulan çevrenin anlamlandırılma çabasıdır. İlahi dinler için söylenmesi zor olsa da beşeri dinler için Freud'un söylemiyle "…din, insanın kendi dışındaki doğa güçlerini ve kendi içinde içgüdüsel güçleri göğüslemeye uğraşırken yaşadığı çaresizliğin ürünüdür." (Fromm, 1990: 21) denilebilir. Bu "çaresizliğin ürünü", insanoğlunun doğayla uzlaşmasını, onu kullanmasını; anlamlandırıp ondan korkmamasını insanoğluna öğretmiştir. Bu noktada kastımız olan beşeri dinler; Maniheizm, Budizm gibi belli bir öğreti etrafında şekillenmiş inançlar değil; bütün bir milletin muhayyilesi itibariyle ortaya konmuş ve şekillenmiş olan mitlerdir.

Mitler, sadece şekillendiği topluma değil; etkileşimlerle bütün dünyaya mal olabilmiş inançlardır. Bir topluma ait olan mitler, farklı bir millette aynı etkiyi göstermez elbet; lâkin bu kaynaşmışlık bütün dünya insanlarını aynı paydada toplayabilmektedir. Zira onu oluşturan akıl değil içgüdülerdir. "…tarihsel açıdan bakıldığında, mitoloji bütün sanatların anası; ama birçok mitolojik anne gibi, kızı aynı zamanda kendi annesi oluyor. Mitoloji mantıkla yaratılmadı; mantıkla da anlaşılamaz. Tanrıbilimci yorumlar onu saçma bulur. Edebiyat eleştirmenleri onu eğretilemeye indirgerler. Ama önümüzde yeni ve umut verici bir yaklaşım beliriyor artık. Mitoloji, biyolojik psikoloji adı verilen bu yaklaşım ışığı altında insanın sinir sisteminin bir işlevi olarak görülürse, beynimizin de onun en hayranlık

uyandıran bir meyvesi olduğu doğanın enerjisini boşaltmayı ve yönlendirmeyi sağlayan doğuştan gelen ve sonradan öğretilen bulgu uyarımlarına eş değer olur." (Campbell, 1995: 50) Bugünkü insanın dahi, en saçma bulduğu mitolojik olguya hayranlık duyması ve onda kendine, insana dair bir şeyler bulması, bu ortak muhayyilenin bir sonucudur.

Mitleri önemli kılan diğer bir nokta, mitlerin körü körüne inanılmış inanç bütünü yahut insanlığın sadece içinde bulunduğu durumu açıklayan ampirik bilgiler yığını değil, dünyayı bir bütün olarak ele alan ve insanlığa hüküm gücü verebilen inançlar olmasıdır. İlahi dinlerle mitlerin uzlaştığı önemli bir nokta da bu inançların, hükmünün kullanılmasını öğretirken dünyayı dolayısıyla insan varlığını anlamlı kılmasıdır. Nitekim "Mit, kendi içinde, bir 'iyilik' ya da ahlak güvencesi değildir. İşlevi, modeller açıklamak ve böylelikle Dünya'ya ve insanın varlığına bir anlam vermektir. Bu nedenle de insanın oluşumundaki rolü son derece önemlidir. Dediğimiz gibi, mit sayesinde gerçeklik, değer aşkınlık fikirleri yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlar. Mit sayesinde Dünya Kozmos olarak, yetkin bir biçimde eklemlenmiş, bütünleşmiş, anlaşılır ve anlamlı bir Kozmos olarak kavranmaya başlar. Mitler şeylerin nasıl gerçekleştiğini anlatırken bunların kimler tarafından, niçin ve hangi koşullarda yapıldıklarını da açıklığa kavuşturur. Bütün bu 'açıklamalar', insanı az çok dolaysız biçimde bağımlı kılar, nedeni de 'kutsal bir tarih' oluşturmalarıdır." (Eliade, 1993: 138) Oluşturulan bu tarih nesilden nesile geçerken her yeni fertle biraz daha büyümüş, her nesilde hükmetme yetisini geliştirmiştir. Zira beşeri dinlerde amaç, insanların kendilerini doğa yahut bilinmeyen karşısında en aciz durumuna getirmesi değil; aksine bu güçler karşısında en güçlü olan Tanrı'ya yaklaşma bu sebeple de güçlü, erdemli olmaktır ve her yeni nesil bu "kutsal tarihe" kendi hayal gücüyle eklentiler yaparak asıl amaca yaklaşmaya çalışmıştır. Dolayısıyla insanoğlunun içte ve dışta gördüklerine karşı olan acziyetinden doğan inanç, onu git gide güçlendirmiştir.

İnsanlığı aynı paydada bir araya getiren mitler; toplum yapılarına göre büyük farklılıklar gösterebilmektedir. Güçlü kültür yapısı ve inanca dayalı sosyal yaşam tarzıyla Türk milletinin, sahip olduğu mitolojik sistem ve bu sistemi Şamanizm olarak bir inanç hüviyetinde yaşatıyor olması hasebiyle dünya mitolojisinde önemli bir yere sahip olduğu göz ardı edilemez. Türk mitolojisinin sağlıklı bir biçimde ele alınabilmesi için, Türk milletinin iyi anlaşılabilmesi ve Türk mitolojisinin diğer mitlerden farklarının göz önünde tutulması gerektiği kanaatindeyiz. Fuzuli Bayat, bu farklılıkları şu şekilde ifade etmiştir:

"a) Türklerin psikolojik durumu ve dünyaya bakış açıları farklıdır.

b) Türk mitolojisinde Mısır, Yunan, Hint mitolojilerinden farklı olarak çoktanrıcılık inancı yoktur.

c) Türk mitolojisi akılcı bir mitolojidir. Hiçbir olay mantıksız görülmez ve eğlence izlenimi bırakmaz. Oysa Yunan mitolojisi insan odaklı olup her şeyi insanla ilgili -bütün eşya ve nesneleri- izah etmektedir. Hatta Yunan tanrıları insan biçiminde olup, psikolojik ve ahlaki durumları da Yunanlarınkinin aynıdır. Tek farkları ölümsüz olmalarıdır.

d) Türk mitolojisinde türeyiş, koruyucu ruhlar ve demonik (cin/şeytan gibi) varlıklar hakkındaki anlatılar ağır basmaktadır.

e) Türk mitolojik metinleri dağınıktır, şaman inançları ve pratikleri içinde erimiştir." (Bayat, 2007: 21)

Bu farklılıkların tespiti; Türk mitolojisinin anlamlandırılmasında olduğu kadar, onun günümüz inançları içerisindeki yerinin ve etkisinin bulunmasında da önemli bir rol oynar. Eski Türk inancının diğer toplumların Şamanist inançlarıyla bağdaştırılıp basit bir büyücülük sistemi gibi lanse edilmesinin önüne geçmek ancak yapılan çalışmalarda bunlar ve bunlar gibi tespit edilecek farklılıkların göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olabilir.

Çalışmamızın bu bölümünde Türk Şamanlığı'nın günümüz dini ve sosyal yaşantıdaki izlerinin ortaya konması amacıyla; öncelikle Şamanizm ve Türk Şamanlığı'nın dayandığı kıstasları ortaya koymaya çalışacağız. Böylece günümüz yaşantısında nasıl bir inanç sisteminin yahut inanç parçacıklarının etkili olduğunu ortaya koymuş olacağız.

1.1. Şamanizm ve Din – İnanç İkilemi

Şamanizm, ister bir din olarak ister sıradan bir inançlar silsilesi olarak kabul görsün, geniş bir anlam içermektedir. Toplumların kültürel dokularının, sosyal yaşam tarzlarının sürekliliği bağlı oldukları inanışlarla yakından ilgilidir. İnanılan din, toplum yaşamını destekliyor; kültürel yapı içerisinde eriyebiliyor ve sosyal yaşama kutsiyet katabiliyorsa hem kendinin hem de kültürel oluşumların sürekliliğini sağlayabilmektedir. Bu tarz inançların en başında gelenlerinden biri de Şamanizm'dir. Şamanizm, bu sebeple, birçok araştırmacının merak konusu olmuş; farklı şekillerde tanımlanmış ve izah edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda Türk Şamanlığı'nın günümüz yaşantısı üzerindeki izlerini inceleyeceğiz. Bu nedenle, öncelikle, nasıl bir inanç sistemi arayışı içerisinde olduğumuzu

ortaya koyarak; ifade karmaşasıyla dünya üzerinde birçok yerde birer büyücülük sistemi olan ve Şamanizm genel adıyla ifade edilen inançlardan bir büyücülük sistemi olmaktan çok uzak olan Türk Şamanlığı'nı ayırmaya çalışacağız. "Türk Şamanlığı" adını eski Türk inançları için kullanan Fuzuli Bayat, bu şekilde eski Türk inanç sistemini dünya Şamanizminden ayırmıştır. Türk Şamanlığı adının kullanılması, bu Türk inanışını ilmi araştırma sahasına çekmek ve bu inancın mitolojinin ağır bastığı inanışlar arasından soyutlamamak açısından önemlidir. Araştırmamızda bu adı kullanarak Türk Şamanlığı'nın dayandığı esasları saptamaya çalışacağız.

Şamanizm'in sözlüklerde yer alan tanımları, genellikle, yüzeysel ve genelleyici bir yapı gösterir. Bu da bütün dünyada görülen bu tarz inanışların, bir bütünün farklı coğrafyalarda görülen tezahürleri gibi anlaşılmasını beraberinde getirmekte ve kavram kargaşasına sebebiyet vermektedir.

Örnekleriyle Türkçe Sözlük'te Şamanizm, Kuzey ve Orta Asya'da görülen animist bir din olarak ifade edilir. (Kardaş vd., C.4, 2000: 2657) Tanım, bize göre, Şamanizm'in sadece bir yönünü ön plana çıkarması sebebiyle eksiktir. Zira âlemdeki her varlığın bir ruha sahip olduğu görüşü Şamanizm'in dayandığı esaslardan sadece biridir. Şamanizm'i diğer animist dinlerden ayıran ise insan, Tanrı ve doğa üçlemindeki ilişki yapısıdır. Bu ilişkide esas olan ise ruhlar değil; ruhlar vasıtasıyla Tanrı'ya ulaşmaktır. Bu durum şaman dualarından ve ayinlerinden anlaşılabilmektedir.

Türk toplulukları ve devletleri arasında görülen Şamanizm'in diğer Şamanist inançlardan ayrılan ilk yönü büyü ve sihir anlayışına dayanmamasıdır. Büyücülükte amaç olağanüstü varlıklara hükmedebilmek iken Türk Şamanlığı'nda, gerçekleşen olaylar Tanrı eliyle meydana gelir. Türk dini inançlarının sosyal şekillenişinin ortaya konduğu Orhun Kitabeleri'nde: "Yukarıda Türk tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltiriş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinde tutup yukarı kaldırmış olacak." (Ergin, 2003: 13) tarzında ifadeler yer almaktadır ve bu tarz ifadeler Türk inanç anlayışını özetlemektedir.

Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü, Şamanizm için "Şamanlık" terimini kullanır ve Şamanizm'i Türklerin ilkel dini olarak tanımlar. (Karaalioğlu vd., 1969: 670)

Görüldüğü üzere bu tanımlamada da yine diğer sözlüklerde olduğu gibi "din" ifadesi kullanılmıştır; lâkin din ifadesinin kullanımı "ilkel" ifadesiyle kutsiyetten uzaklaştırılmıştır.

Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük'te ise Şamanizm geniş bir yer tutar. Sözlükte Şamanizm şu şekilde ifade edilir: "Aracılığa dayanan, inanışlardan ibaret olan dinî ve tedavi amaçlı pratik bir faaliyet şekli. Temelde de tören süresiyle sınırlıdır. V. Propp, Şamanizm'i arkaik inisiasiya töreninin sonraki aşaması sayar. Doğaya saygı gösteren bir dünya görüşü gibi, Şamanizm'in başlıca özelliklerinden biri, âlemde var olan her şeyi canlı gözüyle görmesidir. Şamanın söylediği, 'Var olan her şey canlıdır' sözleri bu dini dünya görüşünün önemli bir yönünü aydınlatıyor…" (Beydili, 2005: 521)

Yukarıdaki açıklamada Şamanizm'in dayandığı esaslardan ziyade toplumda yüklendiği misyon ve toplumdaki algılanış şekli üzerinde durulmuştur. Türk inancı "aracılık" vasfıyla Türk sosyal yaşantısını düzenlemektedir. Ulaşılmak istenen, medet beklenen "Kök-Tengri"dir. Aracı olan şamanın izlediği yol ise ruhları olduğuna inanılan doğa unsurlarıdır ki bu doğa unsurları Tengri elinden ve Tengri'ye götüren varlıklar olmaları hasebiyle kutsaldır.

Ansiklopedilerde yer alan Şamanizm'e dair bilgiler, sözlüklerde yer alan tanımlardan çok öteye geçmemektedir. Dünyanın farklı yerlerinde görülen Şamanist inanışların tümü büyü, sihir gibi karşılıklar bulmaktadır. Bu karşılıkların Afrika, Endonezya, Nijerya gibi yerlerde görülen şaman inançları için geçerli olduğu düşünülebilir. Türk Şamanlığı için ise bu tanımlamalar yetersizdir.

Yeni Türk Ansiklopedi'sinde Şamanizm: "Şaman denilen büyücü, sihirbaz, kâhin, falcı, şair, bilgin, filozof karışımı irsî görevlilerin rehberliğinde yapılan, sihir ve büyüyle karışık coşkun, metafizik özlü törenler kültürünün veya rahibine şaman denilen din veya din benzeri inanış sisteminin ismi." (Acar, C.10, 1985: 3812) şeklinde açıklanmıştır.

Açıklama büyük ölçüde Türk Şamanlığı ve Türk şamanlarından uzaktır. Kâhinlik, şairlik, bilginlik gibi vasıfları Türk şamanlarında görmek mümkünse de bunlar, onların sadece toplum içerisinde yüklendikleri görevlerden öteye gitmez ve Türk Şamanlığı'nın esaslarını ortaya koymaz.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'nde bir din olarak yer bulmayan Şamanizm, şu şekilde ifade edilmiştir: "Şamanizm başta Sibirya ve Ural-Altay halkları olmak üzere dünyanın hemen her yerindeki ilkel toplulukların çoğunun ve bu gelişme aşamasının özelliklerini sürdüren toplumların, öbür dünyayla ilişki kurma ve hastaları iyileştirme gücü taşıdığına inanılan, şaman çevresinde odaklaşan inanç sistemi." (TDEA, C.8, 1998: 229)

Açıklamada, diğer tanımlamalarda da görülen "ilkel" ifadesinin kullanılışı inancın eksikliğini ifade etmekten öteye gidemez. Zira bugün Kırgızistan'da kendilerini Müslüman şaman olarak ifade eden ve devlet hastanelerinde çalışan şamanların varlığı bilinmektedir. Bu da Türk Şamanlığı inancının kendini yenileyen, toplum ihtiyaçlarını gözeten bir inanç sistemi olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Şamanizm, araştırmacılar için de kesin bir noktada uzlaşılabilmiş bir husus değildir. Şamanizm'i kadim bir din olarak gören araştırmacılar olduğu gibi; sadece büyücülük yahut beşeri bir oluşum olarak kabul edenler de vardır. Şamanizm'in din olup olmadığı üzerindeki tartışmalar, Şamanizm'in dayandığı ana unsurların din yahut inanç bağlamında yorumlanmasıyla alakalı olmuştur.

Bu nokta da araştırmacıların Şamanizm ile ilgili görüşlerine değinmeden önce din ve inanç kavramlarının mahiyetinin açıklığa kavuşturulması gerektiği kanaatindeyiz. Zira bu iki kavram günümüzde sıkça birbiri yerine kullanılmaktadır.

Schimmel din için şunları söyler: "Din deyince, insanların behemehal şahıs şeklinde olması lâzım gelmeyen insanüstü bir kudretle münasebetini anlamaktayız. İlah ve Tanrı mefhumunun mevcut olması lâzım gelmez. İnsan ile bu insanüstü kudret arasındaki münasebet, duygular, iman akideleri ve ibadetler şeklinde tezahür eder: İnsan ürker ve güvenir, bu kudretin celâlinden korkar yahut da cemaline karşı sonsuz hayranlık duyar." (Schimmel, 2007: 7)

Şükrü Uslu'nun inanç tanımı şöyledir: "İnsanların dış dünyayı algılamaları neticesinde zihinlerinde oluşan bir anlayış biçimi olduğu gibi, özellikle de toplumsal bir kabullenmedir." (Uslu, 2004: 90)

Dinin bir diğer tanımı şöyledir: "İnanış ve davranış şekilleriyle, insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve insanların iyi işler yapmasını, barış ve huzur içinde, bir arada yaşamasını sağlayan genel kurallar bütünüdür." (Tümer-Küçük, 2002: 7)

Dinin tanımı yahut inancın algılanış biçimini her dini oluşum ve yaklaşıma göre çoğaltmak mümkündür. Değişmeyen husus ise dinde var olan kurallar silsilesiyle varlığını devam ettiren yasaklar ve serbestliklerdir. İnanç, bu noktada varlığını gösterebilmektedir. Zira din ve inanç birbirinden farklı kavramlar olmakla birlikte birbirlerinden ayrı düşünülememektedir. İnancın bağlılık olarak ifade edilişi, şüphesiz, bir dinle alakalıdır. Bir bağlılıktan söz edebilmek için bir dinin varlığı zorunludur.

Din ortaya koyduğu kurallar ile kesin çizgilerle insan hayatını çevrelerken; insan inancı nispetinde o dine bağlı kalmakta ve böylece dini anlamda bir sınıf farkı ortaya çıkmaktadır. Kendilerini dine adayan din adamları, diğer insanlardan daha çok "büyük güce" yakınlaşmakta ve birçok beşeri ya da ilahi dinde olduğu gibi bir aracı konumuna gelmektedir. Din, inanç kavramını beraberinde getirmekte; inanç ise kişinin inandığı dine olan yakınlığı nispetinde kişinin o dini yaşamasını sağlamaktadır.

Şu halde ilk insandan günümüze değin bütün kabulleniş ve teslimiyet normlarını birer din olarak kabul etme fikri ortaya çıkmaktadır. Nitekim bütün ruhanî ritüeller belli kurallar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu noktada şöyle bir farktan söz edilebilir: Din tanımlarının uzlaştıkları nokta tanrı mefhumudur. Yerine getirilen ritüellerin amacının tanrıya yakınlık olması en önemli noktalardan biridir. Öyleyse bütün inanışların bir din hüviyetine büründürülmesi zorunluluğu ortadan kalkmaktadır. Zira çoğu inanışta amaç, insanüstü varlığı kızdırmadan ya da rahatsız etmeden onun sahip olduğu güçlerden faydalanmaktır. Ona olan yakınlık tamamen menfaatler çerçevesinde gelişmiştir. Sihre, büyüye dayalı inanışların bu tarz inanışlar olduğunu söyleyebiliriz.

Bize göre, insan yaşamını ve insanın iç dünyasını aydınlatan bütün bu kurallar silsilesi iki başlık altında toplanabilir: Din ve kabul sistemleri. Dinde amaç tanrıya -mutlak güce- ulaşmak, onun rızasını kazanmak, onun istediği gibi yaşamak iken; kabul sistemlerinde amaç, insanüstü varlık yahut varlıkların ferasetlerinden faydalanıp doğada yaşayabilmek, belki, içinde bulunulan çevreye egemen olmak, böylece var olan gücü kendi lehinde kullanabilmektir.

Din ve inanç kavramlarına imkân dâhilinde açıklama getirmeye çalıştık. Bu noktadan sonra araştırmacıların Şamanizm üzerindeki görüşlerini, Şamanizm'in din olup olmadığı tartışmalarını bu cihetten ele almaya çalışacağız.

Yaşar Kalafat, Şamanizm'in Türklerin sahip olduğu inancı tam manasıyla karşılayamayacağına işaret eder: "Birçok çalışmada Türkler'in 'Gök Tanrı' ya da 'Şamanizm' dinine inandıkları yazılmaktadır. Bir defa Şamanizm'in bir din olmadığı hususunu konunun dünyaca tanınan Dinler Tarihi uzmanı M. Eliade 'Şamanizm' adlı eserinde dile getirir." (Kalafat, 2004: 8)

Başka bir eserinde ise şaman ve kam arasındaki farka dikkat çeken Kalafat, eski Türk inancını ve diğer inanışlardan ayrılan yönünü şu şekilde ifade eder: "Şamanlık diye bir din yoktur. Kam din adamıdır. Tek din vardı; Türkler de onun zaten tâbisiydiler.

Şamanlık din değil koruyucu cinciliktir. Kamlar Tanrı'dan mesaj getirirlerken şamanlar bunu yapamazlar… Türkler'in inanç yumağını gözden geçirir ve ana hatlarıyla ifade etmek istersek merkezinde Tengri vardır. Bunu, yardımcı ve koruyucu iyeler, gök ve yer iyeleri, kara iyeler ve ata ruhu/arvaklar ile tamamlamak mümkündür. Türk hayatında pek çok fonksiyonu üstlenen kam, dini otoriteyi temsil eder. Türkler, iyiliklerin ve kötülüklerin iyelerden ve arvaklardan geldiğine inanırlardı. Onları kızdırmamaya, onları memnun etmeye çalışırlardı." (Kalafat, 1999: 7–8)

Kök Tengri ve Şamanizm terimlerinin karşılaştırılmasını ise Kalafat şu şekilde izah etmektedir: "Bize göre Şamanizm ile Gök Tengri inancı çağdaştırlar. Adeta bunlardan din görevlisi kam olan Gök Tengri inancının çağında Şamanizm bir nevi büyücülük idi. Zamanla iki inanç sisteminin yayıldıkları coğrafya iç içe geçti. Alan kayması oldu. Terimleri de karıştı ve eş anlamı da kullanılmaya başlanıldı. Ateşperestlik, tabiatperestlik, ruhperestlik farklı boyutlarda farklı etkinliklerde ön plana çıktılar." (Kalafat, 2004: 24)

Kalafat, eski Türk inancını Şamanizm'den kesin bir dille ayırmış; anlam karmaşası ve kaynaşması yoluyla birbirine benzetilen bu inançların ana farklarını ortaya koymuştur. Eski Türk inancı "Tengri" merkezlidir. Bize göre de eski Türk inancının dini bir hüviyete bürünmesinde ana etmen budur. Zira yapılan her işlevin, kutsiyet kazanan her varlığın müsebbibi Tanrı'dır. Bu şekliyle ilahi bir dinden çok uzak görünmeyen eski Türk inancının ilk şekliyle bir ilahi din olup olmadığı noktası akla gelebilmektedir. Nitekim eski Türk dini; iyeler, arvaklar gibi yardımcı ruhlar ve merkezde Tengri tefekkürüyle ilahi bir dinden çok uzak görünmemekte; Hristiyanlık'ın başına gelen değişimin bu kadim dinin de başına gelmiş olabileceği fikri akla gelmektedir.

Abdulkadir İnan ise eski Türk inancı için şunları söyler: "Eski Türkler, şüphesiz ki, Şamanist idiler. Fakat bu Şamanizm Altay ve Yakut şamanlığının bulunduğu safhayı çok arkasında bırakmış, gelişmiş bir durumdaydı. Avcılık ve iptidaî ziraatle dar bir sahada yaşayan küçük boyların dünya görüşleri ve dini telâkkileriyle büyük göçebe hakanlıklar kuran, Çin'den Bizans'a ve İran'a kadar uzanan ulusun dünya görüşü ile dini telakkilerinin aynı seviyede olmasına imkân yoktur." (İnan, 2000: 1)

İnan, eski Türk dininin Şamanizm olduğunu kesin bir şekilde kabul eder; lâkin bu inancın gelişmişlik düzeyini ön plana çıkarır. Bu şekilde çoğu tanımlamada geçen "ilkel" ifadesinin eski Türk inancı için geçerli olmadığını da göstermiş olur.

Yaşar Çoruhlu: "Şamanizm milattan önceki yıllardan bu yana Türklerin ve çevrelerindeki toplulukların, İç Asya ve Orta Asya'da yaşadıkları bölgede uyguladıkları ve şaman ya da kam adı verilen din adamları aracılığıyla gerçekleştirilen bir inanç ve uygulamalar bütünüdür." (Çoruhlu, 2002: 15) şeklinde bir tanımlamaya gider.

Şamanizm'i bir dinden ziyade uygulamalar bütünü olarak gören diğer bir araştırmacı Roux'tur. Roux: "Şamanın belirli sonuçlar elde etmek için belirli bir bağlamda gerçekleştirdiği özgün eylemlerin bütününden oluşmaktadır." (Roux, 2002: 63) dediği Şamanizm'in "özgün eylemler" ifadesiyle dini ritüellerden uzak olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Zira dinin dayandığı belirli kurallar vardır ve kısmi özgün anlayışların dışında uygulamalarda benzer esaslara dayanmaktadır.

Bozkır Türklerinin inancını; tabiat kuvvetlerine inanma, atalar kültü ve Gök-Tanrı dini olarak tasnif eden İbrahim Kafesoğlu'na göre Şamanlık, geç devirlerde Türkler arasında yayılmış ve eski Türk Gök-Tanrı inancına dokunamamıştır. (Kafesoğlu, 1998: 289–296)

Dünya üzerinde görülen Şamanik inançların, genel itibariyle, büyüye dayanıyor olması; buna karşın Türk Şamanlığı'nda Tanrı merkezli bir inanç oluşumunun olması, Şamanizm ve Türk Şamanlığı'nın farklı oluşumlar olduğunu göstermektedir. Lâkin gerek isim olarak gerekse yaşantı tarzı olarak Türk Şamanlığı'nın Şamanizm'den bu denli etkilenmiş olması; İbrahim Kafesoğlu'nun söylediğinin aksine bu etkilenmenin geç dönemlerde değil; daha erken dönemlerde başladığını göstermektedir. Şamanizm'in eski Türk inancının Tanrı anlayışı dolayısıyla ibadetlerin maksadı noktasında bu kadim inanışa tesir edemediğini söyleyebiliriz.

Türk din tarihinin karmaşık dini kültürel yapısına işaret eden araştırmacılar, din ile büyünün iç içe olduğu ve tartışmalı olarak Şamanizm diye adlandırılan bir sistemi, tarihin ilk dönemlerinde hâkim olan eski Türk inancına bağlamaların nedeni olarak bu karmaşık yapıyı görürler. Nitekim birçok araştırmacıya göre eski Türk inancı; Totemizm'i, Animizm'i, Naturizm'i Politeizm'i, Henoteizm'i ve hatta Monoteizm'i barındırmaktadır. (Günay, Güngör; 1998: 5)

Bize göre bu karmaşık dini kültür içerisinde, ağırlıklı olarak, değişmeyen unsur Tanrı bilinci olmuştur. Türk Şamanlığı'nı basit sihri oluşumlardan ayıran en önemli nokta da budur.

Hikmet Tanyu, Şamanizm diye bir din kabul etmez ve Türk dini olarak tek Tanrı anlayışına dayanan bir inançtan bahseder ve bunun delillerini şu şekilde sıralar:

"1- Eski Türklerde hakan veya beyler başarılarını anlatırken 'Tanrının izniyle' derler. Tanrı adı çok zaman yalnız kullanılır. Bundan eski Türklerin tek Tanrı'ya taptıklarını söyleyebiliriz.

2- Türk kavimlerine ve Moğollara dair İslam kaynaklarından gelen haberler Türklerin 'Tek Tanrı'ya inançlarına dairdir. Din tarihçileri buna tanıktır.

3- Yahudilikte (İsrail Tanrısı) denilmesi, bu dinin monoteist olmasına engel olmuyor. Üstelik Yahudilikte Yehova (Yahve) Yahudileri üstün tutar. Türkler de Tanrı'nın kendilerini yücelttiğine inanırlar. Gök-Türkler ve Oğuzların (Müslüman oluncaya kadar) (diğer kavimler) Tek Tanrı'ya inandıkları kesinlikle anlaşılmaktadır.

4- Değil Gök-Türkler, Hunlar bile Tek Tanrı'lı olan bir inançla, Gök-Tanrı'ya inanmışlardır. (Tanyu, 1986: 132)

Hikmet Tanyu'nun söylediklerine ek olarak, Türklerin Tek Tanrı inancında olduklarına delil olarak, İslam'a geçiş sürecinden de bahsedilebilir. Eski Türk inancının politeist yahut büyüye dair bir inanç sistemi olarak kabul edilmesi halinde Türklerin İslamiyet'i kitleler halinde kabulünün açıklanması mümkün değildir. Zira tamamen büyü üzerine temellenmiş bir inançtan; büyü yapanı da yaptıranı da lânetleyen bir dine geçiş kitleler halinde gerçekleşemezdi.

Genel bir Şamanizm üzerine yorum yapan Perrin; Şamanizm'in bir din olabileceğini; dinin dünyayı tasarlama biçimi olarak düşünülmesi halinde kabul eder. (Perrin, 2001: 27)

Şamanizm'i tapınaksız bir din olarak gören Ahmet Kabaklı'ya göre İslamiyet'ten önce Türkler arasında doğmuş, gelişmiş ve Türk mitolojisine dayanan tek din Şamanizm'dir. (Kabaklı, 1968: s.35, 37)

Şener, Şamanizm inancının topluma fayda sağlama esasına dikkat çeker. Şamanizm'i esrime haline girebilen şahısların doğaüstü varlıklarla ilişkiye girerek bunu toplum yararına kullanma çabalarından doğan dini ritüeller olarak açıklayan Şener'e göre Şamanizm esas olarak sihir ve büyüye dayanır. (Şener, 2000: 18)

Şamanizm'in toplum faydası adına gelişmiş; trans durumuna geçebilen kişilerin bu haller sonucu doğaüstü varlıkların güçlerine malik olup bunları toplum adına kullandıkları

sihir ve büyüye dayalı pratikler olarak açıklayan diğer bir araştırmacı Erman Artun'dur. (Artun, 2002: 9)

Görülüyor ki Şamanizm, eski Türk inancına dayalı olarak araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Şamanizm'i bir din olarak görenler; bunu kabul etmeyenler ve eski Türk inancını Şamanizm'den tamamen farklı gören araştırmacılar çeşitli dayanaklarla tezlerini savunmuşlardır. Dikkatimizi çeken husus ise eski Türk inancına yahut Şamanizm'e dair bilgilerin var olduğu gerçeğine rağmen bu fikir farklılıklarının oluşmasıdır. Bunda, şüphesiz Şamanizm'in çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olmasının yanı sıra kavram karışıklığının da payı büyüktür.

Şamanizm'in geniş bir coğrafyaya yayılmış olması söylencelerin, benzer merkezli olsalar da, farklılıklar göstermesini; etkileşimde bulunulan diğer dinlerden kutsal varlıklar alınmasını ve dini uygulamalarda farklılıklara gidilmesini beraberinde getirmiştir. Bu tarz dinlerin yahut kabul sistemlerinin kitabî inançlar olmadığı ve söylencelere dayalı olduğu göz önüne alınırsa bu tarz düşünce farklılıklarının olması normal görünmektedir.

Türk Şamanlığı'na ait hususların belirlenmesi, Türk kültürünün dünya kültürü içerisinde erimesini engellemek açısından önemlidir. Türk söylencelerinin içinde bulunduğu durumu Kafesoğlu şu şekilde izah eder: "Mütehassıslarınca belirtildiği gibi, bu Orta Asya dinî gelenekleri başta Budizm olmak üzere eski Hind, İran, Yunan, Yahudi efsaneleri ile (belki eski Türk telâkkilerinden bazı kırıntıların da katıldığı), Moğol devrinde peydahlanan birtakım hikâyelerin birbiri içine girmesinden teşekkül etmiş olduğu için bunlardan Altay, Yakut şamanlığındaki asıl tasavvuru, yani şaman Türk'ün düşüncesini bulup çıkarmak hemen hemen imkânsız görünmektedir." (Kafesoğlu,1988: 287) Yine de Türk sosyal ve kültürel yapısının göz önüne alınarak bunun yapılabileceği; en azından anahtarlarıyla bir inanç atlasının oluşturulabileceği kanısındayız.

Türk Şamanlığı'nın anlaşılabilmesi elbette tanımlamalarla mümkün değildir. Zira bir din yahut inanışın temel felsefesi dayandığı temel esaslar ve söylencelerinde; başka bir ifadeyle ayrıntılarında gizlidir. Türk Şamanlığı'nın daha iyi anlaşılabilmesi adına; bu kadim inanışın dayandığı esasları incelemeye çalışacağız.

1.2. Şamanizm'in Temel Esasları

Şamanizm'in dayandığı esaslar, Tanrı ve evren anlayışı olmak üzere iki ana başlık şeklinde incelenebilir. Bunlar ve bunların yaratma-yaratılma hasebiyle birbiri ile olan münasebetleri, bu inanç mensuplarının hayatı algılama şekillerini ortaya koymaktadır. Nitekim "Elimizde bulunan çok sayıdaki kanıta dayanarak diyebiliyoruz ki; Tanrı doğrudan insanın kaderine hükmetmektedir. 'Yıldırım tanrısı' zaman tanrısı gibi hem özerktir hem de Tengri'nin bir parçasıdır." (Roux, 2002: 128) Bu doğrudan yahut evren üzerinden dolaylı hükmediş, din mensuplarının sadece dinî yaşantısını değil sosyal yaşantısını da etkilemektedir. Dolayısıyla gündelik hayatta yahut dönüm noktalarında rastlanan inanç parçacıklarının anlamlandırılabilmesi, Tanrı ve Evren ilişkisinin anlaşılabilmesiyle mümkündür.

Şamanizm'in dinî anlayışının da -beşeri ya da ilahi- diğer bütün inanç sistemlerinde görülen zıtlıklar düzenine dayandığı söylenebilir. Bu zıtlıkların, insanın iç dünyasıyla alakalı olduğunu Joseph Campbell şu şekilde ifade etmiştir: "Işık ve karanlık, yukarısı ve aşağısı, yer göstericilik ve kayboluş güven ve korku kutuplaşmasının (kendi düşünce geleneğimiz ve duygularımızla çok iyi bildiğimiz ve dünyanın başka yerlerindekilerle karşılaştırabileceğimiz kutuplaşma) insan düşüncesinin kurucu ilkelerinden biri olarak kabul edilmek zorundadır. Bizde eşbiçim olarak bulunsa da bulunmasa da, çok derin ve genel bir deneyim olduğu açıktır." (Campbell, 1995: 66) Farklı olan ise bu zıt kutuplar arasında oluşan geçişler ve bu iki kutup arasında yaşayan insanların bunlara ne denli yakın ya da uzak olduğudur. Bu farklılıklar da beraberinde dinlerin, inançların açıklanabilmesinin toplumların kâinat görüşlerin bilinmesiyle mümkün kılınabilirliğini getirmektedir. Buna en çarpıcı örneklerden biri Türk inanç sistemi ve Türk yaşam tarzının yakınlığıdır: "Geleneksel Türk dinî tarihi içerisinde, Gök-Tanrı inancı kutsalın evrene özellikle de dünyaya yayılması sonucu ortaya çıkan tezahür çeşitliliği, gerçekte Türklerin kâinat görüşü ve hayat anlayışı çerçevesinde bir anlam kazanmakta ve esasen onlar orada hayat bulmaktadırlar. Üstelik hemen bütün dinlerde olduğu gibi, eski Türk dininde de evreni ve hayatı algılayış biçimleri dini inançlar üzerinde temellenmiş bulunmaktadır." (Günay- Güngör; 1998: 65)

İleriki bölümlerde üzerinde duracağımız yaşam şekillerinin inançla bağlı olarak açıklanmasının anlaşılabilirliği açısından Tanrı, evren ve bunlar arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışacağız.

1.2.1. Türk Tengrisi

Türk inanç sisteminin merkezinde bulunan Tanrı, **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük**'te şu şekilde açıklanmıştır: "Türk din düşüncesi tarihi boyunca bilinen ve prototürklerin etnik-kültürel tarihinin en arkaik evrelerinde bile var olan eski bir anlayış. Türk halklarının en eski mitolojik inanışlarına ait olup, dini-mitolojik sistemin merkezinde yer alarak manevi-ruhanî gücün tek bir kaynağını bildiren bu anlayış, gök ruhu 'Yüce Varlık' hakkındaki animistik (bir dinsel inanca göre, doğadaki tüm varlıkların, hayvanların ve bitkilerin ruhları vardır) düşüncelerle bağlıdır. Ancak Türk mitolojisine dair son araştırmalar, 'Tanrı' anlayışının gökle yerin birliği şeklinde düşünülen ilahî düzen ve bu düzeni yaratıp, yaşatan ulu güçle bağlı olduğu kanaatini uyandırmıştır." (Beydili, 2005: 534)

Tanrı inancının; dolayısıyla Tanrı kelimesinin eskiliğiyle alakalı olarak **Türk Din Tarihi** adlı eserde şunlar ifade edilmiştir: "Gerçekten de, geleneksel Türk dini döneminden başlayarak, Türk din tarihi Tanrı inancının sürekliliği ve kutsalın tezahürlerinin çeşitlenmesinin sayısız örnekleriyle doludur. Bir kere, bu dinî tarih içerisinde bilebileceğimiz en eski terim 'Tanrı'dır. Çin yıllıkları Hunların bir Gök-Tanrı'ya inandıklarını bize haber veriyor. Milattan önceki Çin kaynağı Şi-ki'de Tanrı kelimesi, Hun Tan-hu'su Mao-ton (M.Ö. 209–174)'un ünvanları arasında zikrediliyor. Hatta ondan da önce, M.Ö. V. yüzyılda yaşadığını bildiğimiz Konfüçyüs'ün eserlerinde Tanrı'yı ifade etmek üzere, onun Çince karşılığı olan 'T'ien' tabiri kullanılıyor. Esasen, anlaşılan Çin'e, 'Kudretli Varlık' olarak Gök-Tanrı inancını sokanlar da Türkler olmuşlardır." (Günay-Güngör,1998: 34)

Tanrı kelime ve anlayışının eskiliği hususunda araştırmacılarımızın anlaştığını söyleyebiliriz. Görüş farklılıklarının ortaya çıktığı nokta Tanrı anlayışının mahiyetidir. "Tanrı evrenin neresindedir, bizzat evrenin kendisi midir? Türk inanç sisteminde bir Tanrı'dan söz edilebilir mi?" gibi sorular farklı şekillerde açıklanmaya çalışılmıştır.

Abdulkadir İnan, Tanrı anlayışı ve Tanrı'nın ifade ettiği anlam için şunları söylemiştir: "Eski Türkçe'de tengri kelimesi göze görünen gök ve 'Allah' anlamlarını ifade etmiştir. Şimdiki Şamanistler nasıl ki bir dağı yahut bir ırmağı aynı zamanda bir ruh telâkki ediyorlarsa eski Türkler de göğü (semayı) öyle, yani maddi bir varlık sandıkları gök ile yüksek ve büyük bir ruhu, tanrıyı aynı şey telakki etmişlerdir." (İnan, 2000: 28)

Aynı eserinde İnan: "Eski Türklerde bir ve büyük tanrı hakkında vazıh bir inanç ve telakki mevcut olup olmadığını bilmiyoruz. Herhalde büyük imparatorlukların kurulduğu devirlerde imparatorluğa dâhil bütün uluslar için Gök-Tanrı kültü müşterek ve umumî bir kült olarak kabul edilmiş, Gök-Tanrı da tanrıların en büyüğü sayılmış olsa gerektir. Yukarıda kaydettiğimiz veçhile Orta Asya'da devlet kuran sülâlelerin hepsinde Gök-Tanrı kültünün bulunduğunu Çin kaynakları tespit etmişlerdir." (İnan, 2000: 26) şeklinde bir yorum getirir. Ayrıca İnan, şaman dualarından geçen "bu gökteki bir tanrı"ya ifadelerinin Hristiyanlık ya da İslamiyet'in etkisiyle oluştuğunu belirterek tek Tanrı fikrini savunmadığını gösterir. (İnan, 2000: 27)

Tanrı kelimesinin tam olarak birliği mi yoksa çokluğu mu ifade ettiği üzerindeki belirsizlik, Tanrı anlayışı üzerinde kesin bir sonuca gitmeyi güçleştirmektedir. Yakutça'da "Tangara", Kumandince'de "Tegre", "Tengere", "Tegri" ve "Tengre"; Karaimcede "Tangrı" ve "Tan ri"; Çuvaşça'da "Tura", Kırgızca'da "Tengir"; Karaçar-Balkar'da "Teyri"; Tatarlar'da "Tere" ve "Tengre"; Hakasça'da "Tigir"; Tofalar'da "De- ri" ve Azerbaycan Türkçesi'nde "Tanrı" ve "Tarı" (Beydili, 2005: 535) gibi küçük fonetik farklılıklarla kullanılan Tanrı sözcüğünün anlamı için Roux: "Bir isimle birlikte kullanıldığında tengri kelimesinin nasıl çevrilmesi gerektiğini bilmek hemen hemen olanaksızdır; bu kullanım aslında 'ilahi', 'göksel' olarak yorumlanan tengrilik'e eşdeğer olmaması gerekir ve kelime öne veya arkaya konduğunda aynı anlamı taşımamaktadır." (Roux, 2002: 127) diyerek kelime anlamı için hem Çince değişkeleri hem de dilbilgisi kurallarını dikkate alarak "göksel" ifadesini kullanır.

Tanrı kelimesinin "Gök-Tengri" şekliyle gökle birlikte kullanılması yahut kelime anlamının "göksel" olarak kabul görmesi göğün bizzat Tanrı olarak kabul gördüğü fikrini doğurmuştur.

Hikmet Tanyu, göğün Türkler için Tanrı olduğu fikrine katılmaz: "Göğü tanrı tanımak başka, Tanrının gökten ötelerden olduğunu, göğün üstünde olduğunu (Arş-ı Alâ'dan öte) olduğunu söylemek başkadır. (Hak Teâlâ. Yüce Tanrı) gibi. Hiç tanrı gök

demek olsaydı, eski Türkler 7, 9,14 gibi tabakalara böler miydi? Dokuz kat felek (gök) derler miydi? Oralara çıkıştan bahsedebilir miydi? Tanrı'nın muhtelif lehçelerde, değişik sıfatlar halinde (Esma'ül Hüsnâ: Allah'ın 99 güzel adı) söylenişi vardır. Bunların her birini ayrı bir Tanrı olarak kabul edip bir Tanrılar Panteonunu Türklere de yakıştırıvermek ilmi hatadır." (Tanyu, 1986: 187)

Eserinde üçlü Tanrı inancının yahut her kutsiyetin Tanrı olarak idrak edilişinin Türklere değil Sümer ve Hititler'e ait olduğu üzerinde duran Tanyu "Kök" ve "Tengri" kelimelerinin ihtiva ettiği manalar üzerinden bir çıkarımda bulunur: "Bize göre hem kök (Gök) kelimesi de vardır hem Tengri kelimesi de vardır. Niçin ayrı kelimeler varken bir renk adı olan gök kelimesi, Tengri olarak kullanılmış olsun? Burada bir renk değil, enginlik, derinlik, büyüklük, el-azam (azametli), yücelik gibi birçok sıfatlardan birisi olarak kullanılmayı düşünmek gerekir. Aksi halde (Kök Tengri) iki defa gök kelimesinin tekrarlanışı gibi tuhaf bir anlamı ortaya koyar." (Tanyu, 1986: 15, 16, 17)

Bu konuyla ilgili olarak Yaşar Kalafat, Bengü Taş yazıtlarından hareketle şunları söyler: "Bengü Taş yazıtlarında Tengri'nin bir kez Türk sıfatı ile 'Türk Tengrisi' şeklinde ifade edildiğini görüyoruz. Bu da onun diğer milletlerin inandığı tanrılardan veya Tanrı'dan farklılığını göstermek için yapılmıştır. Kök Türkler için ikincil bir Tanrı kavramı yoktur." (Kalafat,2004: 17)

Hikmet Tanyu'nun Tanrı anlayışı üzerindeki fikirlerine katıldığımızı ifade ederek farklı bir yaklaşımdan daha bahsedilebileceğini belirtmek isteriz. Bu da Şamanizm'in monoteist bir inanış olmasına rağmen kutsalları hasebiyle bir farklılaşmaya gittiği ve kutsalların zamanla karşılaşılan dinler etkisiyle tanrılaşmaya gittiğidir. Bir nevi "tek tanrılıkla bir arada bulunan bir tür çok tanrılık söz konusudur. Bunlar yalnızca aynı gerçeğin iki ayrı yönünü yansıtmaktadır. Bir süre sonra hem özerk hem de tek bir tanrıya bağlı başka tanrılara da rastlayacağız; bunların bazıları Gökten ayrılmış, bazıları ona ilişkin, ama tamamıyla aynı Tanrı'ya bağlı ayrı ayrı varlıklar halinde görülmektedir…(Rahatlıkla sanıyorum ki, Göğe başka güçlerin eklenmesi, zaten var olanın, yani Göğün temeldeki birliğinin üzerinde ısrar etmekle eş anlamdadır." (Roux, 2002:128, 129)

Görülüyor ki Türk inanç sistemi sonradan politeist bir yaklaşıma yaklaşmışsa da temelde tek ilâhın olduğu bir yapı sergilemektedir. Tanrı anlayışı için açıklanması gereken diğer bir nokta nasıl bir Tanrı'dan söz edildiğidir. Zira Tanrı'nın kendinde topladığı sıfatlar

onun ilahi yahut beşeri bir ilah olması noktasında önemli ipuçları barındırır. Yunan mitolojisinde baş tanrı olan Zeus'un kız kardeşi olan Hera ile evli olmak; beğendiği bayanlarla ilişkiye girebilmek için şekil değiştirmek; başa geçebilmek için entrikalar düzenlemek gibi insani zaaflar göstermesi onun ilahilikten uzak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Yunan Tanrı sisteminde bu durum sadece Zeus için geçerli değildir. Yunanlıların en büyük destanı olarak sayılabilecek olan İlyada'da bu durumun bütün tanrıları için söz konusu olduğu açıktır. Türk Tengrisi için böyle bir durumdan bahsedilemez. Türk inanç sisteminde nasıl bir Tanrı anlayışının olduğu konusunda İbrahim Kafesoğlu'nun tespitleri açıklayıcı olmuştur: "Kitabelere göre Tanrı, kâinatın ilk sebebidir; yani yaratıcısıdır. Kitabelerde Tanrı bazen 'Türk Tengrisi' şekliyle o çağlarda 'milli' bir Tanrı olarak görünmektedir: Gök-Türklerin bir 'hakanlık' kurması onun isteği ile olmuş, hakan, Türkler'e onun tarafından verilmiştir. Yani Tanrı, Türk halkının hayatı ile ilgilenen bir ulu varlıktır. Savaşlarda Tanrı'nın iradesi üzerine zafere ulaşılır. Türk'ün ve umumiyetle insanların hayatına Tanrı vasıtasız müdahale eder. Emreden, iradesine uymayanı cezalandıran Tanrı, bağışladığı kut ve ülüğü (kısmeti) lâyık olmayanlardan geri alır. Ulu Tanrı şafak söktürür. ('tan üstürü'). Bitkiyi canlandırır. Ölüm de onun iradesine bağlıdır… Kırılanları birleştirir, yırtılanları birbirine ular… İnsan diz çökerek Tanrı'ya yalvarır, kut isterse verir, atlar çoğalır, insanın ömrü uzun olur… 'Kuzgun'un niyazı bile Tanrı'ya ulaşır…' 'İnsanlar fâni, Tanrı ebedidir.'" (Kafesoğlu, 1988: 295)

Yaşar Kalafat'ın Bengü Taş yazıtlarından tespit ettiği Tanrı modeli şöyledir: "Yazıtlardan anlaşıldığına göre, Kök Türk inanç sisteminde yaratıcı, kılıcı, kut, küç, ülük ve bilik verici yüce varlık Tengri her şeyin üstündedir. Kök-Tengri (gökyüzü yahut mavi gök) Yağız Yir (kara yer veya toprak yahut yeraltı) ve Yir Sub (yer ve sular, yani yeryüzü)ün Tengri tarafından kılındığı/yaratıldığı bir ıduk olarak kabul edilir ve kutsanır… Tengri, bağışlayıcı ve mükâfatlandırıcı olduğu kadar, cezalandırıcı vasfıyla da Türk hayatında görülür. Kağanlarını terk eden halkı, başka inançlara kapılanları, kötü kağanları cezalandırır. Kişioğlunu yaratan tengri, töpü (tepe)'sünden tutup göğe kaldırdığı kişileri insanoğlu üzerine kağan tayin etme gücüne ve kudretine sahiptir." (Kalafat, 2004: 16)

Eski Türk inanç sistemindeki Tanrı anlayışını, en özet şekliyle, Türklerin ilk yazılı belgeleri olan Orhun Kitabeleri'nde bulabiliyoruz. Türk muhayyilesinde yer alan Tanrı tasavvurunu yansıtması açısından kitabelerde bulunan bazı kısımları şöyle sıralayabiliriz:

“Tengri teg tengride bolmış Türk Bilge Kağan bu ödke olurtum.(Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge Kağanı, bu zamanda oturdum.)” (Ergin, 2003: 2–3)

Dikkat edileceği üzere Göktürkler Tanrı’yı bizzat gök olarak değil; gökte tasavvur etmiştir. Dolayısıyla “Tengri” ile birlikte kullanılan “Kök” kelimesinin bir isim değil sıfat olarak “Ulu” anlamında kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

“Tengri yarlıkadukın üçün [ö]züm kutum bar üçün kağan olurtum. (Tanrı buyurduğu için, kendim devletli olduğum üçün, kağan oturdum.)” (Ergin, 2003: 6–7)

Kağan tayin edilmesinde, Tanrı iradesinin ön planda olduğu görülmektedir. Tasavvur edilen Tanrı, her şeyi yarattıktan sonra göğe çekilip olacakları izleyen bir Tanrı değil; sosyal yaşamı düzenleyen bir Tanrı’dır.

“Üze Türk Tengrisi Türk ıduk yiri subı ança itmiş. Türk budun yok bolmazun tiyin budun bolçun tiyin kanğım İltiriş Kaganığ ögüm İlbilge Katunuğ tengri töpüsinde tutup yügerü kötürmiş erinç. (Yukarıda Türk tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltiriş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinde tutup yukarı kaldırmış olacak)” (Ergin, 2003: 11, 12, 13)

“Tengri küç birtük üçün kanğım kağan süsi böri tegermiş, yağısı kony teg ermiş. (Tanrı kuvvet verdiği için babam kağanın askeri kurt gibi imiş, düşmanı koyun gibi imiş)” (Ergin, 2003: 12–13)

Bu ifadelerden Tanrı’nın milli bir kimliğe büründürüldüğünü görüyoruz. Türk milletinin varlığı, zaferlere kavuşması da bu milli kimliğe bürünmüş Tanrı iradesiyledir. Dikkatimizi çeken diğer bir nokta ise “Tengri” kelimesinin yalnız başına kullanılması, ıdukların Tanrı iradesinin olduğu yerlerde geçmemesidir. Bu hususun Türk inanç sisteminde monoteist bir anlayışın olduğunu, ıdukların çoğu araştırmacı tarafından kabul edildiği üzere Tanrı olarak tasavvur edilmediğini göstermesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

“Tenğri yarlıkaduk üçün illigig ilsiretmiş, kaganlıgıg kagansıratmış, yagıg bazkılmış, tizligig sökürmiş, başlıgıg yükündürmiş. (Tanrı lütfettiği için illiyi ilsizletmiş, kağanlıyı kağansızlatmış, düşmanı tâbi kılmış, dizliye diz çöktürmüş, başlıya baş eğdirmiş)” (Ergin, 2003: 12–13)

“Türk budunug atı küsi yok bolmazun tiyin kangım kaganıg ögüm katunug kötürmiş tengri il birigme tengri Türk budun atı küsi yok bolmazun. [tiyin özimin ol tengri] kagan olurtdı erinç. (Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, babam kağanı, annem hatunu

yükseltmiş olan Tanrı, il veren Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye kendimi o Tanrı kağan oturttu tabiî.)" (Ergin, 2003: 17, 18, 19)

"Kisre tengri yarlıkazu kutum bar üçün ülügüm bar üçün ölteçi budunug tirgürü igit[t]im.(sonra, Tanrı bağışlasın, devletim var olduğu için, kısmetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip besledim.)" (Ergin, 2003: 18–19)

Kitabelerin ilerleyen bölümlerinde de bu tarz ifadeler sıkça kullanılmaktadır. Görülüyor ki "Türk Tengri"si ifadesiyle milli bir kimliğe büründürülen Tanrı, tek olarak tasavvur edilmiştir. Mutlak iradesiyle lütfeden ve kahreden bir Tanrı'dır. "Tanrı bağışlasın" ibaresinden anlaşılıyor ki Türklerin dini hayatları için olduğu kadar sosyal hayatları için de önemli olan Tanrı; medet umulan ve her şeyin üzerinde görülen bir Tanrı'dır. Bu şekliyle Türk Tengri'sinin Yunan mitolojisinde görülen tanrısal sistemden uzak; ilahi özelliklere haiz bir Tanrı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Zira Türk inanç sisteminde çizilen Tanrı profili esirgeyen ve bağışlayan; insani zaaflardan tamamıyla sıyrılmış; hükmediciliği şahıslar (kağanlar) namına değil bir millet adına olan sonsuz güç sahibi bir varlıktır. Türklerin İslamiyet'i kabulünde bu Tanrı profilinin de etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bugün Allah yerine Tanrı kelimesinin de kullanılıyor olması bunu göstermektedir.

1.2.2. Şamanizm'de Evren Anlayışı

Şamanizm'de bulunan evren anlayışı ve bu evren anlayışının ilk ortaya çıkış şeklini W.Radloff şu şekilde açıklar: "Şamanlığa bağlı kimselerin fikrince dünya bir sürü katlardan oluşmuştur; fakat bunların kuruluşu hakkında onlar kafalarını fazla yormazlar. Böyle bir düşünüş, hiç kuşkusuz, yüksek bir yere çıkan dağlıların gözleri önünde kat kat yükselen dağlardan alınmıştır. Bu katlar belirli bir çizgiyle birbirlerinden ayrılmıştır, çünkü şaman, büyü sırasında bir kattan diğerine geçmek için oldukça büyük kuvvet harcamak zorunda kalmaktadır, bu şekilde kuvvet harcamasını ise her zaman bir gürültü izler. Yukarıdaki on yedi kat, ışık âlemi olan semâyı ve aşağıdaki yedi ya da dokuz kat da karanlıklar âlemini meydana getirirler. Sema katları ile aşağıdaki dünyanın katları arasında, insanların oturduğu yeryüzü vardır, böylece yeryüzü üzerinde yaşayan bütün insanlar ile birlikte, anılan her iki dünyanın etkisi altında bulunur." (Radloff, 2008: 17)

Jean-Paul Roux ise Şamanizm'in evren anlayışını şu şekilde özetler: "Şamanizm evrenin, gök ve yeryüzü olarak iki ya da gök, yeryüzü ve yeraltı olarak üç bölüm olarak tasarlanan vizyonunu içerir; üst üste gelen bu bölümler gerektiğinde birinden diğerine geçişi sağlayan kozmik bir eksenle bağlanır; ayrıca kolaylık olsun diye kendilerine "tinler" ismi verilen görünmez, fakat hayvan biçimli olan, her iki evrensel bölümde ve onları ayıran bölgelerde her zaman hazır ve nazır olan kalabalık bir grubun varlığını da kapsar." (Roux, 2002: 64)

Yaşar Kalafat'ın bu konuyla ilgili görüşleri şöyledir: "Şamanistlere göre kâinat iç kısımdan ibarettir: Gök, Yeryüzü ve Yeraltı Âlemi. Aydınlığın Âlemi olan gök 17 kattır. Karanlığın âlemi olan yeraltı 7 veya 9 kattan müteşekkildir. Gökle yeraltı tabakası arasında bulunan yeryüzünde insanoğlu yaşar." (Kalafat, 2004: 23)

Şamanizm'de bulunan kâinat anlayışı üç tabakadan meydana gelmektedir diyen araştırmacıların aksine kâinat anlayışının iki katmandan oluştuğunu düşünen araştırmacılar da vardır. Emel Esin'e göre Şamanizm'deki kâinat anlayışı şu şekildedir: "Kâinatın bütün tezahürlerini gök ve yir-sub/v'un (yer-su: yeryüzü) temsil ettiği birbirine zıt, fakat birbirini tamamlayan iki evrensel 'nefes'ten oluşmuş olarak kabul eden sistem, proto-Türk ve Türklerin en eski; belki de öz kozmolojisiydi: Eberhard'ın çoğunluğunu proto-Türk saydığı Çulardan (MÖ 1059- 249) önce, bugün Kuzey Çin'e hâkim Şang sülalesi döneminde, Ti denilen gök tanrısına, doğa güçlerine ve atalara ibadet ediliyordu." (Esin, 2001: 19)

Bu doğrultuda düşünen diğer araştırmacılarımız Ünver Günay ve Harun Güngör'dür: "Türklerin üniversalist kozmoloji anlayışına göre kâinat iki ana bölgeden oluşmaktadır. Nitekim bu ikili evren imajı, Göktürk Kitabeleri'nde 'yukarıda mavi gök ve aşağıda yağız yer' şeklinde ifade edilmiş bulunmaktadır." (Günay-Güngör; 1998: 65)

Araştırmacılarımız, devamında bu ikili kâinat anlayışından üçlü kâinat anlayışına geçişi şu şekilde açıklamıştır: "Türklerdeki bu iki katlı dikotomik üniversalist kozmoloji anlayışını, belli bir dönemden itibaren üç tabakalı bir tasavvura dönüştüğü görülmektedir. Böylece, gök ve yer katlarına bir de yeraltı eklenmiştir. Orijinalinde bulunmayan bu tabakanın, Türklerin yabancı dinlerin etkisine çok güçlü bir şekilde girdiği dönemden itibaren yavaş yavaş kendisini göstermeye başladığı ve muhtemelen X. yüzyıldan sonra net olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır." (Günay-Güngör, 1998: 67)

Biz, günümüze daha yakın olması ve günümüz inançlarıyla etkilenmiş olması hasebiyle kâinatın üç katmandan oluştuğu fikri üzerinde duracağız. Bu katmanları daha iyi tanımadan önce üzerinde durulması gereken nokta bunların yaratılma süreçleridir.

Türk mitolojisinde yaratılış mitleri çok yaygın değildir. Var olanların ise genellikle birbirlerine yakın bir çizgide oldukları söylenebilir. Yaratılışın başlangıç maddeleri olarak sonsuz bir su ve suyun altındaki toprak vardır. Efsanelerde yer alan genel fikir gökle sular âleminin bir olduğudur. Tanrı ve yardımcı ruhların yaptıkları ve insanın yaratılmasıyla sistem yerine oturmuş olur. Sistemin oturmasını tetikleyen ana unsur ise kaostur. Dünyanın yaratılmasını sağlayan kaos; yerle göğün birbirinden ayrılması ile başlayan tezatlar silsilesinde sistemleşmeye başlar.

Bu efsaneler içerisinde sunduğu ayrıntılar itibariyle Radloff'un derlemesi önemli bir yere sahiptir. Efsane özetle şöyledir: Henüz hiçbir şey yaratılmamış ve her yer sonsuz bir sudan ibaretken Tengere Kayra Kan, kendisine benzer bir şekilde yarattığı kiji (kişi) ile birlikte suyun üstünde uçarlar. Kiji bu sonsuzluktan memnun değildir ve Kayra Kan'dan daha yükseğe uçmak ister. Kiji'nin bu hareketi uçma yeteneğinin elinden alınmasıyla cezalandırılır. Boğulmak üzere olan kiji Tengere Kayra Kan'dan yardım ister. Kayra Kan Kiji'ye yardım eder ve Kiji artık uçamadığı için Kayra Kan yeryüzünü yaratmak ister. Kayra Kan Kiji'den su altından toprak çıkarmasını emreder. Kiji, toprağı çıkarırken, kendisine ayırmak üzere, toprağın bir kısmını ağzına saklar. Kayra Kan, Kiji'nin çıkardığı toprağı yeryüzünü yaratmak için su üstüne atınca oluşan yeryüzüyle birlikte Kiji'nin de ağzındaki toprak büyümeye başlar ve Kiji boğulacak duruma gelir. Kiji, Kayra Kan'dan yardım isteyince Kayra Kan Kiji'ye toprağı tükürmesini söyler. Normalde dümdüz yaratılan yeryüzünde tepeler tükürülen bu toprakla oluşur. Bunun üzerine Tengere Kayra Kan Kiji'ye çok kızar ve ona Erlik adını takarak onu ışık âleminden kovar. Kayra Kan yeryüzü için yeni kişileri dokuz dallı bir ağaçtan yaratır.

Kovulan Erlik, yeni kişilerin kendi hâkimiyeti altında olmasını ister; ama Kayra Kan bunu kabul etmez. Bunun üzerine Erlik kişilere; onları kandırarak, kötülüğe sevk ederek hükmetmeye başlar. İnsanların çabuk kandırılmalarına çok kızan Kayra Kan Erlik'i karanlıklar âleminin üçüncü katına hapseder ve kişileri kendi haline bırakarak yarattığı on yedi kat göğün on yedinci katına daimi olarak yerleşir. Kayra Kan; dokuz dallı ağaçtan yaratılan ve dokuz atayı oluşturan kişioğullarına koruyucu ve öğretici olarak Maytere'yi gönderir.

Erlik, kendisi için bir sema yaratmak için Kayra Kan'dan izin alır. Erlik yarattığı semaya kötü ruhlarını yerleştirir. Bu semâda Erlik'in kötü ruhları; Kayra Kan'ın yarattığı semâda yaşayan kişioğullarından daha iyi yaşamaktadır. Kayra Kan buna çok kızar ve Mandışire'ye bu semâyı yıkmasını emreder. Mandışire'nin yıktığı semadan dökülen parçalar yeryüzünde dağları ve uçurumları meydana getirir. Kayra Kan; Erlik'i hiç ışık almayan yerin en alt katına sürer ve Erlik'e sonsuza dek orada kalmasını emreder. (Radloff, 1986: 215–217)

Yaratılış efsaneleri genel itibariyle Radloff'un derlemesiyle aynı doğrultudadır; ama bazı küçük farklılıklar gösterir. Bu farklılıkların oluşmasında temel unsurun karşılaşılan yeni dinler olduğu kanaatindeyiz. Saha (Yakut) Türkleri'nin yaratılışı anlatan destanında bu etkiyi açıkça görebilmekteyiz: "Büyük Ak yaratıcı Ürüng-ayıg-toyon, ta başlangıçlarda, büyük denizin üzerinde, yükseklerde durup dururken, su üstünde yüzen bir köpük gördü. Tanrı durdu ve köpüğe sordu:

'Sen kimsin?'diye. Köpük baktı Tanrı'ya dedi:

'Ben bir şeytanım. Ta su dibinde yerde, ben orda yaşarım.' Tanrı döndü şeytana:

'Gerçek mi bilmem sözün! Var mı su altında yer? Öyleyse getir bana yerden bir parça toprak!' Şeytan daldı denize, epey bir zaman geçti. Sonra şeytan göründü. Elinde az toprakla. Tanrı eline aldı, kara toprağa baktı. Takdis etti toprağı, elinden suya attı. Sonra şeytan düşündü:

'Şu Tanrı'yı ben nasıl suya batırayım da, suda boğayım' diye, fakat tam bu sırada, toprak nasıl olduysa, başladı büyümeye, etrafa yayılmaya. Sertleşti, katılaştı. Denizin büyük kısmı, hemen toprakla doldu." (Sakaoğlu-Duymaz, 2003; 167)

Yaratılış efsanelerinde dikkatimizi çeken bir diğer nokta "yaratma"dan kastın ne olduğu sorusudur. Zira genel itibariyle, yaratılış efsanelerinde yoktan var edilme söz konusu olmamaktadır. Abdulkadir İnan'ın bu hususla ilgili tespiti şöyledir: "Şamanist Yakutların da dünya yaratılışı hakkındaki tasavvurları çok karışıktır; bazı efsanelerinden anlaşıldığına göre eski Yakutlar kâinatın ezeli ve kadim olduğuna inanmışlardır. Onlara göre yaratıcı (ayısıt) denilen tanrıların ödevleri ebedi ve ezeli göklerde hazır olan nesneleri yere indirmekten ibarettir. Umumiyetle Şamanist Türklerin kozmogonisi 'yaratıcı tanrılar' (ayısıt, yayuçu) tanıyorsa da 'yaratma' mefhumunu 'yoktan var etme' olarak anlamaktan çok uzaktır." (İnan, 2000: 13)

Verilen bilgilerden şu çıkarımda bulunabiliyoruz: Eski Türk inanış sisteminde proto-Türkler dönemindeki iki katmandan oluşan bir kâinat tasavvur edilmişse de sonradan etkileşimde bulunulan dinler hasebiyle gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı olmak üzere üç katman ve bu katmanlarda bulunan kademelerden oluşan bir kâinat anlayışına inanılmıştır.

Bu kâinat önceden sonsuz su olan bir âlemden, bir kaostan; Tanrı'nın yaratımıyla sistemleşerek ortaya çıkmıştır. Kâinatın kaostan sisteme geçişinde iyi ve kötü, ışık ve karanlığın mücadelesi ve eylemleri ana etmen olmuşsa da; sistemin oturmasında, üç temel bölgenin (gök, yer ve yeraltı) kademelere ayrılmasında insanoğlunun iyi ve kötüye göre durumu önemli bir rol oynamıştır.

Her katmanın kendine ait yardımcı ruhları vardır. Şamanizm'in günümüz inançlarına uzanan etkileri de bu yardımcı ruhlar kanalıyladır. Zira yeni bir dinin kabulünde eski dinde çok fazla ön planda olan bir kutsalın yeni dine taşınması söz konusu olamaz. Yeni dinde yer alacak kutsallar, yeni bir isim ve uygulamayla sosyal yaşamda yerini alır.

Biz bu bölümde gök, yeryüzü ve yeraltı âlemlerini ve bu âlemlerde bulunan kademelere ait yardımcı ruh yahut kutsalları ana hatlarıyla incelemeye çalışacağız.

Gökyüzüne ait güneş, ay, şimşek, yağmur, ebemkuşağı gibi unsurları; yeryüzüne ait yir-sub iyelerini tezimizin günümüz inançlarına ait bölümünde ayrıntıları ile ele alacağımız için bu bölümde gök, yeryüzü ve yeraltına ait ruhları incelemekle yetineceğiz. Bu yardımcı ruhların mahiyetinin ve sahip oldukları güçlerin bilinmesi; Şamanizm'in esaslarının anlaşılabilirliği açısından önemlidir. Çoğu araştırmacı tarafından Tanrı olarak da nitelendirilen bu ruhların dini anlayış ve sosyal yaşamdaki yerleri bize Şamanizm'in halk arasındaki algılanış şekli açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

1.2.2.1. Gökyüzü (Tanrı Mekânı) ve İyi Ruhlar

Gök, barındırdığı mana itibariyle iyi ruhların ve Tanrı'nın mekânıdır. Işık âlemi, insanlar üzerinde bir saygı uyandırır. Zira gündüz; hayat verici, ısıtıcı güneş; gece karanlığını aydınlatan ay ve yol gösteren yıldızlar göktedir. Yine aynı şekilde çoğu inanç için bereket kaynağı olan yağmur; korkutan şimşek ve gök gürültüsü gökle alakalıdır. Gök, ulaşılamayan, bilinemeyen olarak Şamanist inançta da saygı duyulan bir âlemdir. Bu

sebeple de her şeyin üstünde olan Tanrı ve insanlara iyilik getiren ruhlar gökte düşünülmüştür.

Eliade'ye göre gök, insanın ve hayatın temsil edemediğini temsil etmesi hasebiyle kutsaldır. Zira yüce, kuvvetli ve dokunulmaz olan gök; mutlak gerçekliğin ve sonsuzluğun mekânıdır. (Eliade, 2003: 146)

Eski Türk inanışları için gökyüzünün maddi olarak kavranılması ile manevî olarak kavranılması arasında hiçbir fark yoktur. Yani gökyüzü maddi olduğu kadar, dinsel-ruhsal açıdan da çok önemlidir. Gökyüzünün rengi ve bu rengi taşıyan motifler de yine kutsal sayılmıştır. Gök Tanrı'sı, "Gök Börü" gibi ifadeler bu kutsallığın birer sonucudur. Tek Tanrı'ya inanıldığı için, eski Türk inanç ve düşüncesinde birlik fikri vardır. Bu birlik, gökyüzü, yer ve insan üçlüsünü birleştirir ve Türklerin kâinat anlayışının temelini oluşturur. (Beydili, 2005: 219)

Radloff'a göre insanların yaratıcısı, koruyucusu ve yardımcısı olan Tanrı ile iyi ruhların mekânı, ışık âlemi olan gökyüzü on yedi kattır. On yedi katın her birinde bulunan iyi ruhlar Ülgen'in emirlerini yerine getirmekle yükümlüdürler. (Radloff, 1986: 215)

Eski Türk inancında yer alan Tanrısal sistem, hiyerarşik sistem yahut bir aile sisteminden uzaktır. Büyük Tanrı her şeyin üstündedir ve çoğu araştırmacı tarafından Tanrı olarak değerlendirilen yardımcı ruhlar Büyük Tanrı'dan bağımsız değildir. Bu Tanrısal sistemin ve dolayısıyla eski Türk inanç sisteminin daha iyi anlaşılması amacıyla eski Türk inanış sisteminde yer alan gökyüzü ruhlarını birer birer incelemeye çalışacağız.

1.2.2.1.1. Ülgen/Kayra Kan/Kuday

Gök âleminde var olduğu düşünülen Tanrısal sistem için araştırmacılar arasında farklı görüşler vardır. Tartışmalar asıl Tanrı'nın kim olduğu ile alakalıdır.

Mircea Eliade'ye göre Altayların asıl tanrısı Tengere Kayra Han'dır. Eliade delil olarak yaratılış ve kıyamet söylencelerini gösterir. Bu söylencelerde Ülgen'in hiç geçmemesi ve Kayra Han'ın ön planda oluşu Eliade'ye göre Kayra Han'ı asıl Tanrı yapmaktadır. Eliade kesilen kurbanların Ülgen'e sunulmasını diğer birçok dinde de olduğu üzere bir atmosfer tanrısının zamanla asıl tanrının yerini alabileceği şeklinde yorumlamıştır. (Eliade, 1999: 231,232)

Wilhelm Radloff da Tengere Kayra Kan'ın asıl tanrı olduğunu düşünen araştırmacılardan biridir. Radloff'a göre Tengere Kayra Kan; Ülgen, Kızagan Tengere ve Mergen adında üç büyük tanrı yaratmıştır. (Radloff, 1986: 218)

Abdulkadir İnan, diğer araştırmacıların aksine şunları söyler: "Altay Şamanistlerinin dua ve ilâhilerden anlaşıldığına göre en büyük tanrı Ülgen'dir. Güney Altay Şamanistleri bu Kuday derler. Kuzey Batı Moğolistan'da yaşayan Soyutlar (Urenha) büyük tanrı olarak 'Kayrakan'ı tanırlar. Katanov'a göre 'Kayrakan' büyük han demektir. Bazı kamlara göre 'Kayrakan' büyük tanrıların büyüğüdür. Ülgen, Kızagan ve Mergen bunun oğullarıdır. Şaman dualarında ise Kızagan ile Mergen adını taşıyan iyi ruhlar Ülgen'in hizmetinde bulunan ruhlardır. Şaman dualarından anlaşıldığına göre Kayrahan muayyen bir tanrının adı değil, fakat büyük ruhların sıfatıdır." (İnan, 2000: 31)

Bize göre, Kayra Kan da Ülgen de tek olarak Türk muhayyilesinde yer alan Kök-Tengri'nin sıfatlarıdır. Kayra Kan'ın "büyük han" demek olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ülgen isminin etimolojisi ile alakalı olarak Hikmet Tanyu'nun görüşleri şöyledir: "Ülgen: Bugünkü Altay ve Yeniseylerin kelimesi olarak, Kazak, Kırgız, Başkurdlarda benimsenmiştir. Büyük anlamına geliyor. Bu şimdi de sıfat olarak –Tanrı sıfatı- olarak, büyük, yüce, ulu anlamına kullanılıyor." (Tanyu, 1986: 179)

Bu konuyla ilgili kesin bir tespitin bulunmadığını söyleyen Abdulkadir İnan da Ülgen isminin büyük, ulu gibi anlamlarda kullanılmış olabileceğini düşünmektedir. (İnan, 2000: 31)

Etimolojik bulgular gösteriyor ki gerek Ülgen gerekse Kayra Kan büyük, ulu anlamlarını taşımaktadır. Yaratılış ve kıyamet söylencelerinde Kayra Kan'ın geçip; dua ve ayinlerde Ülgen'e ibadet edilmesi bir çelişkidir. Ülgen'in bir tanrı olarak Kayra Kan'ın yerini almış olabileceği fikri bize göre eksiktir. Zira ayinlerde Kayra Kan'ın yerine geçen Ülgen'in söylencelerde de bunu yapması gerekirdi. Dolayısıyla farklı yerlerde aynı işlevde kullanılan bu isimler tek olan Tanrı'yı işaret etmektedir. Nitekim bu iki ismin geçtiği yerlerde yaratma, esirgeme, bağışlama ve daha birçok tanrısal işlevden bahsedilebilmektedir. Bu da aynı işleve sahip iki büyük tanrı demektir ki bunun hiçbir din yahut inançta ne bir örneği ne de olabilirliği vardır.

Biz, Şamanist uygulamalarda Ülgen isminin kullanılması hesabiyle bu ismi baz alıp onu daha iyi tanımaya çalışacağız.

Ülgen, yaratılışın gök katını dolduran ışıklı ruhların lideri ve yaratıcısıdır. O "ışıklı", "ak" ve "semavi" gibi vasıflarıyla Altayların Altın Dağ, Şorların Boz Dağ dedikleri; yaratılışın orta noktasına yerleşen altın sarayındaki altın tahtında oturur. O hiç kimseye hiçbir zarar dokundurmayan hayırsever bir varlıktır. Altaylarda "Ayaz Kaan" olarak da adlandırılan Ülgen bazen üç başlıklı uzun sakallı biri olarak betimlemiştir. (Beydili, 2005: 589–590)

Ay ve güneşin arkasında, yıldızların üstünde yaşayan Ülgen, iyilik yapmayı seven bir ilâhtır. Ona giden yolda yedi ya da dokuz engel (puudak) vardır ve bu yolda sadece erkek şamanlar Altın Kazık (Kutup Yıldızı)'a yani beşinci kata kadar gidebilirler. Ülgen dış görünüş olarak bir insan gibi tasvir edilmiştir. (Adam Ülgen-piykiji/atam Ülgen Bey kişi). (Anohin, 2006: 10–11)

Anohin, şaman dualarından hareketle Ülgen için "aknur (Ak Ayas)", "nurlu Hakan (Ayas Kaan)", "fırtına koparan (künürtçi)", "şimşek çaktıran (yalgınçı)" ve "yakıcı (küygekçi)" gibi sıfatlardan bahseder. (Anohin, 2006: 11)

Ülgen'in yaratıcılık vasfı hasebiyle haiz olduğu özellikler şaman dualarında ön plana çıkmaktadır. Ülgen; güneşi, ayı ve gökyüzünü yaratmıştır:

"Aylı, güneşli büyük yeri,
Ay ve güneşi yaratmış,
Atam Ülgen biçmiş." (Anohin, 2006: 11)

Gökkuşağının yaratıcısı olan Ülgen; insan ve hayvanların baş, kirpik ve göbeğini de yaratandır. İnsanların barınak; hayvanların otlak ve yaylalarını yaratan, dolayısıyla gündelik yaşam ve hayatın devamlılığını sağlayan da yine Ülgen'dir:

"Güzel (yuvarlak) vücutlu başın kutunu yaratan,
Göbekliyi yaratan,
Kirpikliyi biçip salan,
Aygırlı at sürüsünü yaratan,
Çeşit çeşit otlaklar yaratan,
Otlaklı yerde bize mal yaratan,
Başkentli yurtlar kurduran." (Anohin, 2006: 11)

Eski Türk inancı için önemli bir yere sahip olan ateşin yaratıcısı Ülgen'dir:

"Üç ateşi yakıp veren,
Sacayağını dikip veren,
Atam Ülgen!" (Anohin, 2006: 11)

Gökyüzünde meydana gelen olaylar ve 'Tanrı tükürüğü' olarak düşünülen yağmur Ülgen'in kontrolündedir:

"Ay ve güneşi hareket ettiren,
Ak bulutu aşıran,
(Yıldırımla) Kara Ormanı yok eden,
Kaşık ve kepçeyle her şeyi hesap eden
Yalgınçı, Künürtçi
Tepindiği zaman,
Yeryüzü sallanır.
Şimşek çaktığı zaman,
Yabancının
(Korkudan)yüreği yanar." (Anohin, 2006: 11–12)

Tüm bunları gerçekleştiren Ülgen'in ezeli ve ebediliği; ona tapmanın başlangıcı ile ilgili dualar; Ülgen'in gökyüzündeki yerini göstermesi açısından önemlidir:

"Yedi atalarımın yücelttiği,
Daha yer yokken yaratmaya başlayan,
Benim de taptığım Pay Ülgen!" (Anohin, 2006: 12)

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere eski Türk inancında Ülgen, hayatın başlangıcı olarak görülmüştür. Yaratıcılığıyla hayatı başlatan ezeli ve ebedi Ülgen; yaratılanları kendi haline bırakmamış onların hayatlarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan barınakları, yurtları, hayvanları; hayvanları için ise otlak ve yaylaları yaratmıştır. Ülgen, her ne kadar

bir insan gibi tasvir edilmişse de insani zaaf yahut özellikler göstermez. Bu noktada Ülgen'in oğulları ve kızlarından söz etmek gerekir. Zira baba olmak bir Tanrı için zaaftır. Bu hususla ilgili fikrimizi beyan etmeden önce Ülgen'in evlatları(?) ile ilgili bilgileri aktaracağız: "Ülgen çoluk çocuk babasıdır; yedi oğlu, dokuz kızı vardır. Oğulları: 1) Karşıt, 2) Buura-kan, 3) Yaşıl-kan, 4) Burça-kan, 5) Kara-kuş (kartal), 6) Baktı-kan, 7) Er-kanım. Bunlar göklerde bulunurlar, Ülgen'in kendisi gibi, iyi tanrı (aruu tös)lerdir. Ülgenin vücudundan ayrılmışlardır. Bunlar şerefine yapılan tören ve ayinler Ülgen'e yapılanlardan farksızdır. Bu ruhlar şerefine töz yahut yalama denilen putlar yapılmaz.

Ülgen'in kızları özel adlar taşımazlar; hepsine birden 'Ak kızlar' yahut 'Kıyan'lar denir. Bu kızlar şamanın ilham perileridir; ayin sırasında şamanın 'ay gibi kulağına kişi olup söylerler'

'Ay kulağıma kişi bolup

Aytıp bereten edinger…" (İnan, 2000: 33)

A.V.Anohin, her boyun Ülgen'in oğullarından birini kendisi için koruyucu ruh olarak seçtiğini; bunlar için Ülgen'e yapılan ayin ve kurban töreni gibi tören yapılıp aynı duaların okunduğunu söyler. Anohin, kızlar için özel isimler olmadığını ve kızların tasvirlerinin kukla şeklinde şaman cübbesine asıldığını da belirtmiştir. (Anohin, 2006: 13)

Ülgen'in çocukları (?) ile ilgili verilen bilgilerde dikkati çeken nokta, bunların Ülgen'den ayrılmış olmalarıdır. Ülgen insanî bir tasvire gidilmişse de onun için bir aile mefhumu söz konusu değildir. Şu halde Ülgen'e "baba" tipini yakıştırmak onu Yunan mitolojisinde bulunan Zeus'a benzetmek olur ki Zeus'un kız kardeşi Hera ile evli olduğu yahut beğendiği kadınlarla beraber olmak için şekil değiştirdiğini, bu sebeple de insanî özelliklerinin çok fazla olduğu bir tanrı modeli çizdiğini söyleyebiliyoruz. Bu durumların hiçbiri Ülgen için geçerli değildir. Ülgen; gökyüzünde bulunan mekânından ayrılıp hiçbir zaman insanlar arasına girmez. İnsanlarla yardımcı ruhlar vasıtasıyla iletişimde bulunur ki bu da beşeri bir ilâhtan ziyade ilahi bir tanrının özelliklerindendir.

Diğer bir nokta, bu ruhlar için yapılan törenlerin okunan duaların Ülgen için olanlarından farksız olmasıdır. Bu, yapılan uygulamaların Ülgen amaçlı olduğunu gösterir. Şamanların yaptıkları duaları irticalen yapıyor olması ve Ülgen'e yapılan dua ve törenlerin benzerlik göstermesi Ülgen'in evlatları gibi düşünülen bu yardımcı ruhların aslında Ülgen'in tecellileri olduğu fikrini akla getirmektedir. Nitekim bu yardımcı ruhlar için töz

yahut yalama denilen putlar yapılmamakta böylece farklı tanrılarmış gibi düşünülmesi engellenmiştir.

Ülgen'in kızları ise şamana, yaptığı yolculuğunda yardımcı olmaktadırlar. Yüklendikleri işlev itibariyle bir tanrıdan çok İslam'daki melekleri akla getirmektedirler.

İslam'da bazı özel görevleri olan melekler dışında isim kullanılmamaktadır. Aynı durumun bunlar için de geçerli olduğu ortadadır. Eğer bu kızlar bir tanrıça olsalardı, Ülgen gibi bir en büyük tanrıdan südur olmaları hasebiyle isimlerinin olması gerekirdi.

Sonuç olarak gökyüzünde yaratıcı, esirgeyici ve bağışlayıcı sıfatlarıyla tek olan Ülgen'dir. Diğer ruhlar onun insanlarla olan ilişkilerinde birer aracı yahut hizmetkâr olmaktan öteye gidemezler. Zira Ülgen, sahip olduğu sıfatlarıyla ilahi bir ilah özelliği sergilemektedir. Ülgen'in çocukları olarak değerlendirilen ruhlar ise Bay Ülgen'in farklı şekillerde tezahür eden tecellileri yahut İslam'da meleklere karşılık gelen yardımcı ruhlarıdır.

Ülgen'in hizmetinde bulunan ruhların sayısı bunlarla sınırlı değildir. İslamiyet'le birlikte İslâmi bir kimliğe bürünen ve görevleri hasebiyle insanların sosyal yaşantılarında diğer ruhlara nazaran biraz daha ön planda olan ruhları incelemeye çalışacağız.

1.2.2.1.2. Yayık (Haberci Ruh)

Yayık, Tanrı'nın hizmetinde bulunan aracı ruhlar içerisinde ilk sırayı alır. Ülgen'in varlığından bir parça olan Yayık; insanı tüm kötülüklerden koruması ve tüm canlılara hayat vermesi için gönderilmiştir. Yine de Yayık'ın en önemli görevi Ülgen ile insanlar arasında habercilik yapmasıdır. Yayık'ın Altaylarda özel bir yeri vardır. İlkbaharda kısrakların sağlam ilk sütü ve yulafla yapılan lapa Yayık'a saçı yapılır. Yayık'ın bir diğer görevi şamanın yolunda rehberlik etmesidir. Üstügü ayini sırasında şaman Yayık'ı çağırır ve onun rehberliğinde kurbanı Ülgen'e götürür. Yayık'ın rehberliği olmaksızın şaman kurbanın ruhunu Ülgen'e ulaştıramaz. (Anohin, 2006: 13–14)

Yayık'ın şaman dualarında geçen tasviri ise şu şekildedir:

"Ülgen Piy'in habercisi (Emirleri)
Kızıl bulut kenarlı,
Gökkuşağı dizginli,

Solgun şimşek kamçılı,
Gökten haber alan Ak Yayık!" (Anohin, 2006: 14)

Şamanın kesilen kurbanı Yayık'ın yardım ve gözetiminde Ülgen'e götürüldüğüne değinen Kalafat; Yayık ile İslam'da yer alan Cebrail arasındaki benzerliğe dikkat çeker. (Kalafat, 1999: 18)

Yayık, saf ruhlardan biridir. Tufan efsanesinde; bütün kitabî dinlerde geçen Nuh tufanı hadisesindeki Nuh'un görevini üstlenmiştir. İnanışa göre Tufan'dan sonra göklere çıkıp "Ağ Yayık" adını almıştır. Yayıkla ilgili diğer bir ayrıntı Kazak-Kırgız rivayetlerinde Tepegözü kör eden kahramanın da Yayık (Jayık) olmasıdır. (Beydili, 2005: 603)

Yayık için genel geçer bilgilerden farklı olarak Radloff, Yayık'ın, Ülgen'in oğullarından biri olduğunu; adının Mayana olduğunu ve yeryüzündeki suların efendisi olduğunu söyler. (Radloff, 1986: 219) Teleutler'e göre ise "O, Ülgen'in kızıdır." (Beydili, 2005: 603)

Yayık'ın iki farklı cihetten İslami motiflere yaklaşıyor olması dikkat çekicidir. Yayık Nuh Tufanı'nı andıran bir tufanda Hz. Nuh'un görevini üstlenip "Ağ Yayık" olurken; aynı zamanda İslam'da en büyük melek kabul edilen Cebrail'in de görevini üstlenmiştir. Bize göre bu durum kitabî dinlerle karşılaşan bu kadim inanışın değerler paradigmasında meydana gelen küçük sarsıntılardır.

Genel kabul özetle; Yayık'ın Ülgen tarafından insanları koruması amacıyla gönderilmiş; Ülgen ile insanlar arasında iletişimi sağlayan yardımcı bir ruh olduğudur.

1.2.2.1.3. Suyla

Ülgen'in yardımcı ruhlarından biri olan Suyla, insanlar ile Ülgen arasında aracılık görevi üstlenmiştir. Bu görevinde Yayık kadar ön planda değilse de şamanın göksel yolculuğunda Şaman'a yol gösterici olarak önemli bir görevi yerine getirmektedir.

Suyla, insanın yeryüzündeki muhafızıdır. Otuz gün uzaklıktaki yerleri bile görebilen Suyla at gözlü (at karaktuu Kaan-Suyla) olarak tasvir edilmiştir. Bazı şamanlar tarafından at gözlü atmaca şeklinde tasvir edilmiş ve Suyla'nın ay ve güneşin parçasından yaratıldığına inanılmıştır (Ay künün kırkını). Suyla'nın görevi insanların hayatını kontrol etmek ve herhangi bir değişiklik durumunda bunu Ülgen'e bildirmektir. Bu nedenle

Suyla'ya iki dilli (eki tildüü Kaan-Suyla) ve kekeme denir. Suyla'nın en önemli görevlerinden biri de şamanı göksel yolculuğunda kötülüklerden korumak ve Yayık'la birlikte kurbanın ruhunu yerine ulaştırmaktır. Suyla için kurban sunulmaz; ama şarap (arak, çaçar) ile saçı serpilir. (Anohin, 2006: 14–15)

Yaşar Çoruhlu Suyla için Anohin'in paralelinde şunları söyler: "At gözlü kartal da denen bu tanrı/ruh yine göksel ruhlar sınıfındadır; insanları korur ve onların arasında yaşar. Su, ay ve güneşin parçalarından yaratılmıştır. Altaylılara göre bu ruh insanın hayatını değerlendirir ve hayatında gerçekleşecek değişiklikleri haber verir. Bu yüzden 'iki dilli kekeme han'(eki tildüü kaan-kele) adı verilen bu göksel ruha, bu bilgilerin derlendiği yıllarda rakı saçısı yapıyorlardı. Ayrıca Yayık'la birlikte kurbanın canını Ülgen'e götüren bu ruh, esrik yolculuğunda şamanı, yolundan çevirmek isteyecek kötü ruhlardan korur." (Çoruhlu, 2002: 31)

Altay Şamanlığı'na göre güneş ve ayın kırıntılarından yaratılmış Suyla; otuz günlük mesafeden bile görebilen gözleriyle insanların koruyucusu olan bir ruhtur. Gökyüzünde Ülgen'e yardımcı olan ruhların, Tanrı'nın birer tecellisi yahut sıfatlarından biri olduğu fikri Suyla'da daha da ön plana çıkmaktadır. Suyla, Tanrı'nın insanlar üzerindeki denetimini sağlayan yönü; Tanrı'nın gözleridir. Tanrı'nın tüm insanların yaptıklarını gördüğü; bunlardan haberdar olduğu anlayışı bütün kitabî dinlerde mevcuttur. Türk Şamanlığı'nda bu tarz tanrı sıfatlarının soyuttan somuta doğru bir gelişim sergilediği söylenebilir.

Suyla'nın özelliklerinden biri olan iki dilli oluşunun anlamıyla alakalı kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemektedir. Suyla tasvirinin bu şekilde oluşuyla alakalı olarak şunlar söylenebilir: Basit bir yaklaşımla; Ülgen'i bir insan sıfatında var eden muhayyile Suyla'yı bu şekilde tasavvur etmiştir. Diğer bir fikir, Suyla'nın Tanrı dilinden konuşuyor olması hasebiyle bu şekilde tasvir edilmiş olabileceğidir. Yahut bunu biraz daha farklı bir boyuta çekerek Suyla'nın iki dil bilen bir ruh olduğu düşüncesiyle iki dilli düşünüldüğü söylenebilir. Yani Suyla hem insanların hem de Ülgen'in dilini bilmektedir. Suyla bu şekilde tasvir edilerek onun habercilik vasfı da pekiştirilmiştir. Biraz daha ileri giderek Suyla'nın bu vasfını, birden fazla dil bilen gezginlerin yerli halk üzerinde uyandırdığı saygı hasebiyle almış olabileceği kanaatindeyiz.

Suyla, her nasıl düşünülmüş olursa olsun, kitabî dinlerde var olan ilâh tipinin "her şeyi gören ve bilen" sıfatının karşılığı olarak eski Türk inancında önemli bir yere sahip olduğu kesindir.

1.2.2.1.4. Karlık

Karlık, daha çok Suyla ile birlikte anılan bir ruhtur. Görevi Suyla'nın görevinden farksızdır; lâkin onun için yapılan törenlerden farklı bir ruh olduğunu anlayabiliyoruz. Anohin Karlık için şu bilgileri vermektedir: "Karlık, Suyla ile aynı görevi yapar. Bir şamanın anlattıklarına göre, Suyla ve Karlık arasındaki yakınlık karı koca arasındaki yakınlık gibidir. O, kurban kesme töreninde şamana eşlik etmektedir. Ayin sırasında Karlık'a çadırın tepesindeki delikten (tündük) kaşık ile su serpilir." (Anohin, 2005: 15)

Yaşar Çoruhlu çadırın tepesinden, duman çıkması amacıyla dökülen sudan hareketle Karlık'ın işaretinin duman olduğunu ifade eder. (Çoruhlu, 2002: 31–32)

Abdulkadir İnan ve Murat Uraz'a göre Karlık, Suyla'nın en yakın arkadaşıdır. (İnan, 2002: 34; Uraz, 1992: 113)

Araştırmacıların Karlık için verdiği bilgiler aynı doğrultudadır. Karlık'ın eski Türk inanış sisteminde nasıl bir yerde durduğunu belirtmek zordur. Karlık'a diğer ruhlarda olduğu gibi rakı saçısı yapılmıyor. Onun geldiğinin habercisi olarak duman ifade ediliyor ve ateşe su serpildiğinde duman çıktığı herkesçe de malûmken, bu dumanı elde etmek için çadırın deliğinden ateşe su serpiliyor. Bütün bunlar, bize göre, şamanın inandırıcılık adına yaptığı uygulamalardır. Zira Karlık Suyla'dan daha çok insanlara yakın görünmektedir ve Suyla'nın tören alanında olduğuna halkı inandırmak Karlık'ın olduğuna inandırmaktan daha zordur. Şaman, ateşe su saçıp dumanı çıkararak orada, insanlar arasında olduğuna zaten inanılan Karlık'ın varlığını tescillemiş oluyordu.

İnan; Karlık'ın saçısının su; habercisinin duman olduğunu belirtir. (İnan, 1998: 416) Şaman, bu basit imlerle Karlık'ın insanlara yakın olduğunu; dolayısıyla orada bulunan insanlardan Ülgen'in haberdar olduğunu o insanlara hissettirmiş oluyordu.

1.2.2.1.5. Utkuçı

Anohin'in Utkuçı için verdiği bilgiler şunlardır: "Utkuuçı (harfi harfine güleryüzle karşılayan demektir.) sadece gökte yaşamaktadır ve Ülgen'in en yakın tek elçisidir. (Ülgen piydin elçizi) Üstügü sırasında o, Ülgen tarafından şaman, Suyla, Karlık ve Yayık'ı karşılamaya göğün beşinci katına, altın kazık (kutup yıldızı) bölgesine gönderilir ve burada

yeryüzünden gelenlerle temasa geçer. O, onlara Ülgen'in isteklerini iletir, kurbanlık hayvanı alıp altın kapılardan geçirerek Ülgen'in tahtına götürür." (Anohin, 2006: 15)

Yaşar Çoruhlu'nun **Türk Mitolojisinin Anahatları** adlı eserinde Utkuçı şu şekilde anlatılır: "Şamanın kurbanı baş tanrı Ülgen'e ileten ve bu tanrının elçisi sayılan ruhtur; yeryüzüne inmediği için şamanı gökte karşılayarak onun dileklerini Ülgen'e ulaştırır. Sunulan kurbanı da alarak altın tahtında oturan Ülgen'e takdim eder. Böylece Altın kazığa (Demirkazık/Kuzey yıldızı) kadar gelebilmiş olan şamana geri dönerken üzerine bineceği bir kaz verilir. Şaman ve eşlikçileri (Suyla, Karlık ve Yayık), Budist ve diğer Asya mitolojilerinde tanrıların, ruhların ya da önemli kişiliklerin bir hayvanın sırtında bir yerden bir yere uçması ya da gitmesi gibi bu hayvanın sırtına binerek yeryüzüne inerler." (Çoruhlu, 2002: 32)

Utkuçı, Tanrı'nın "güleryüz"ü olmasının yanında; Tanrı'nın ulaşılmazlığını, yüceliğini ve bunlar dolayısıyla göksel bir ilah olduğunu gösteren yardımcı bir ruhtur. Şaman bir yana Suyla, Karlık ve hatta Yayık'ın dahi bizzat Ülgen'e ulaşamaması, Türk Şamanlığı'nda var olan Tanrısal sistemin; kitabî dinlere yakınlığını pekiştirmektedir.

1.2.2.1.6. Ak Ana (Ağ Ana / Ak Ene)

Ak Ana adına yaratılış söylencelerinde rastlamaktayız. Ülgen'e "Bir nesne yaratmak istersen yaptım oldu de, yaptım olmadı deme." (İnan, 2000: 19) sözleriyle yaratma ilhamı veren Ak Ana, Türk mitolojisinde başka yerde, aynı isimle, karşımıza çıkmaz; lâkin Ak Ana'nın "ana" karakteriyle Türk mitolojisi içerisinde var etme, yol gösterme gibi durumlarla özdeşleştiğini söyleyebiliriz.

Beydili, Ak Ana için şunları söyler: "Yer, gök yaratılmadan önce de var olup hayalî gökte dolaştığına inanılan 'Ağ Ana', hayatın başlangıcı olan ne varsa hepsine ruh vererek, yaşamın döngüsünü omuzlarında taşıyan olarak düşünülmüştür. O, doğanın başlıca yaratıcı gücünü kendinde toplayarak, bir anlamda şuuraltı ezelî sırrı da sembolize eder. Altay Türklerinin inancına göre, ışıktan bir kadın hayali olan (varlığı ışıktan yoğrulan) Ağ Ana, tanrı Ülgen'e yaratma gücü ve ilhamını vermiştir." (Beydili, 2005: 24)

İnan, Ak Ene'nin bugün rolünün olmadığını ifade eder. (İnan, 2000: 38–39) Bize göre, Ülgen'e yaratma ilhamını vererek "ezelin sırrı"nı kendinde toplayan Ak Ana sonraki dönemlerde "ana" tipiyle ebedin sırrını kadına yüklemiştir. Ebedden kastımız yarınlara

kalabilmektedir. Türk kültüründe yarınlara kalmak da çocukla (erkek çocuk) ilişkilendirilmiştir. Türk inanç sistemiyle yoğrulan Dede Korkut Hikâyeleri'nde bu durumu Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'nda görebiliyoruz. Çocuksuzluktan yakınan Dirse Han'a eşi şu tavsiyede / ilhamda bulunur: "Hey Dirse Han, bana gazap etme, incinip acı sözler söyleme, yerinden kalk, alaca çadırını yeryüzüne diktir, attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kes, İç Oğuz'un Dış Oğuz'un beylerini başına topla, aç görsen doyur, çıplak görsen donat, borçluyu borcundan kurtar, tepe gibi et yığ göl gibi kımız sağdır, büyük ziyafet ver, dilek dile, olur ki bir ağzı dualının hayır duası ile Tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir." (Ergin, 2001: 24) Dikkat edileceği üzere Dirse Han'ın eşi de "oldu de" ; "olmadı deme" diyen Ak Ana gibi olumsuz düşünceden olumlu düşünceye sevk etmiştir. Yani yapılan işte, söylenen sözde paralellik vardır.

Dede Korkut Hikâyeleri'nde kutsallık, saygı ifadesi olarak "ak" sıfatının kullanılmış olması da, bize göre, bu yakınlığın; başka bir ifadeyle mirasın kalıntılarıdır. Sonuç olarak diyebiliyoruz ki: Ak Ana yaratılış söylencelerinde Tanrı'ya ilham verip Türk inanç sisteminden silinmemiş; aksine ezel ve ebedin sırrını kadına/anaya yükleyerek hem Türk muhayyilesinde var olmuş hem de Türk kadınının Türk milleti gözünde kutsallığını perçinlemiştir.

1.2.2.1.7. Ana Maygıl

İnan'a göre Ana Maygıl, ulusu koruyan bir dişi ruhtur ve bir diğer adı "ulus anası"dır. (İnan, 2000: 39)

Yaşar Kalafat, Ana Maygıl'ın kutsal Ötüken Yış ormanında yaşayan "Bodun İnli" isimli; insanları her türlü kötülükten koruyan bir iyenin Altay Türkleri arasındaki şekli olduğunu söyler. Kalafat'a göre vatanın, yurdun "ana" olarak ifade buluşu Ana Maygıl kökenlidir. (Kalafat, 1999: 20)

Özetle, Ana Maygıl Altay Türklerinin koruyucu ruhlarından biridir. Vatan kültünü kutsileştirme temayülünün bir parçası olarak düşündüğümüz Ana Maygıl'ın, Türklerce kâinatın merkezi olarak kabul gören ıduk Ötüken Yış kökenli oluşu rastlantı değildir. Türk muhayyilesi kendi vatanını kâinatın merkezine koyarken; aynı zamanda kâinatın merkezinden gelen Ana Maygıl ile vatanını, kutsallaştırmış ve kâinatın herhangi bir yerinden gelecek tehlikeye karşı güvence altına almıştır.

Ana Maygıl'ın da Tanrı kökenli bir ruh olduğunu düşünürsek; Türk muhayyilesi bu şekilde vatanını Ana Maygıl'ın korumacılığına verirken; devlet olarak varlığını da Tanrı'ya dayandırmış; bir devletin ebediliğini dini normlarla da halkın zihnine ve gönlüne kazınmasını sağlamıştır.

1.2.2.1.8. Umay / Umay Ana

Yardımcı ruhlar güruhu içerisinde toplum hayatına en fazla sinmiş; sosyal yapı içerisinde insan hayatını düzene sokmada en ön planda olan ruh Umay'dır.

Beydili'nin eserinde Umay şu şekilde anlatılmıştır: "Artım kavramıyla ilgili bir ruh veya daha doğrusu, bir evliya adı. Diğer Türk halklarında O'nun adına 'Humay' şeklinde de rastlanır. O'na geleneksel olarak "ilâhe" de denilebilir. Umay motifi, Türk halklarının dini-mitolojik inançlarında bazen kalıntı şeklinde de olsa, önemli bir kültün adını bildirir. O'nun tanrıça sayılması ise etnik-kültürel sistemin ölçütleri bakımından sadece belirli koşullarda kabul edilebilir. Etnik kültürün kendi içinde iye olarak görünen bu varlık, mitolojik sembolizm ve taşıdığı işlevlere uygun olan 'Ana-Ene', 'evliya' ve 'melek' gibi de adlandırılır. Manas Destanı'nda 'Umayene perişte' ifadesi var. Buradaki 'perişte'(melek) sözcüğü, Umay'ın Türk etnik-kültürel sistemdeki yerini bir koruyucu ruh, evliya veya melek olarak daha düzgün bir şekilde belirliyor." (Beydili, 2005: 579)

Beydili'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere Umay, çeşitli kutsal varlıklar olarak telakki edilmiştir. Lâkin Türk halklarının günlük uygulamalarında Umay'ın ne olduğundan ziyade ne yaptığı ile ilgilendiğini söyleyebiliriz. Umay'ın Türk inançlarındaki işlevinde önce Umay ismi üzerinde durarak ismi ile görevleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız.

İnan, Hint kültürü kökenli olduğu üzerindeki bir faraziyeden Umay isminin Sanskritçe olduğunu ifade eder. (İnan, 2000: 36)

Çoruhlu'nun açıklamaları da yine İnan'la aynı doğrultudadır: "Uma sözcüğü ışık anlamına gelmekte olup özellikle eski Hint tanrısı Siva'nın karısının ismi olarak geçmektedir. Işık, köken olarak güneş ve dolayısıyla ışıkla ilişkilendirilmesi nedeniyle tanrıça Umay'la bağlantılıdır." (Çoruhlu; 2002: 40)

Umay isminin güneşle ilişkilendirilmiş olması, bize göre, Umay'ın doğumla ilgili uygulamalarda karşımıza çıkmasıyla alakalıdır. Nitekim güneş doğuşun, varoluşun

sembolüdür. Umay isminin geçtiği en eski belgeler olan Göktürk Kitabeleri'nde Umay bu işleviyle karşımıza çıkmaktadır:

"Umay teg ögüm katun kutınga inim kül tigin er at buldı. (Umay gibi annem hatunun devletine küçük kardeşim Kül Tigin er adını aldı.)" (Ergin, 2003: 20–21)

"Tengri Umay ıduk yir sub basa birti erinç. Neke tezer biz? (Tanrı, Umay ilâhe mukaddes yer, su üzerine çöküverdi her hâlde. Niye kaçıyoruz?) (Ergin, 2003: 76–77)

Yaşar Çoruhlu "Umay gibi annem hatunun devletine küçük kardeşim Kül Tigin er adını aldı." İfadesiyle ilgili olarak şu saptamada bulunur: "…bu parçada Gök Tanrı'yı temsil eden hükümdarın hanımının da Umay'ı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Kutunu aslında Umay'dan alan Hatun onun yardımıyla Kültigin'i dünyaya getirmiş, Kültigin de bu kut sayesinde zamanı geldiğinde erkeklik adına sahip olmuştur. Burada Dede Korkut'ta da görülen bir erkeğin adının sonraları yararlılık ya da kahramanlık gerektiren bir iş yaptıktan sonra konulması geleneğinin eski bir şeklini görüyoruz; çünkü burada erkeklik adı bir şaman ya da ozan değil Umay sayesinde elde ediliyor. Bu ifadelerden açıkça Umay'ın kadın (anne) ve çocuklarla ilgili bir tanrıça ya da ruh olduğu belli olmaktadır." (Çoruhlu, 2002: 39)

Umay, kitabelerde bulunan ifadelerden de anlaşılacağı üzere dişi olarak düşünülmüştür. Lâkin Altın- Köl Yazıtı'nda geçen "bu bizim adımız Umay beğdir" (Orkun, 1994: 512) ifadesi Umay'ın sadece dişi bir ruh yahut tanrıça olarak Türk inanç sisteminde yer almadığını göstermektedir. Yaşar Kalafat'a göre ise Umay, sadece koruma vasfına sahip bir ruhtur: "Bengü Taş yazıtlarında çocukların koruyucu iyesi olarak 'Umay' adı geçmektedir. 'Umay teg anam' tabiri de, Umay iyesinin tıpkı İlilge'nin çocuklarını koruması gibi bir vasfa sahip olduğu anlaşılıyor. Onun da bir tanrılık/tanrıçalık fonksiyonuna sahip olmadığı açıkça görülüyor." (Kalafat, 2004: 18)

Umay'ın bir tanrıça yahut dişi bir ruh olarak düşünülmesinin göreviyle ilgili olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Umay, kadın veya doğum ile ilgili noktalarda karşımıza çıkmaktadır. Umay'ın Türk inanç sistemindeki misyonuna geçmeden önce Kaşgarlı Mahmut'un Umay açıklaması üzerinde durulması gerektiğini düşünüyoruz. Kaşgarlı Mahmut Umay'ı : "Son, kadın doğurduktan sonra çıkan hokka gibi nesne. Buna 'çocuğun ana karnındaki eşi' denir. Birisi buna hizmet ederse çocuk doğar. Kadınlar sonu uğur sayarlar." (Atalay, C.1. 1992: 123) şeklinde izah ederek ona başka bir boyut

kazandırmıştır. Umay'ın Türk inanç sistemindeki misyonu Kaşgarlı Mahmut'un onu bir plasenta olarak izah etmesinin dışında genelde aynı doğrultudadır:

Umay, günümüzde kadınları ve çocukları koruyan bir ruh olarak Tunguzlar, Güney Sibirya ve Altay Türklerinde görülür. Buradaki inanışlara göre Umay, çocuğun koruyucusu olarak her zaman çocukla beraberdir. Bunun işareti de çocuğun uykusunda gülmesidir. Lâkin bazen çocuk ağladığında Umay'ın çocuğu terk ettiği düşünülür. Ayrılık uzun sürmesi çocuğun hastalanması demek olacağından bir kam yardımıyla Umay geri getirilmeye çalışılır. Umay'ın daha çocuk doğmadan önce çocuğun ruhunu korumaya başladığına inanılır. Sagaylar, Şorlar ve Beltirler'de bu korumanın çocuk üç yaşına gelinceye dek sürdüğüne inanılır. (Çoruhlu, 2002: 40–41)

İnan'a göre Umay'ın görevi sadece insan yavrularını değil; aynı şekilde hayvan yavrularını da korumaktır. (İnan. 2000: 34)

Umay, Şamanist inanışlarda çekirdek dağıtan bir ruhtur ve Şamanist kavimlerin kaderi üzerinde çok önemli etkileri vardır. Umay Ana kadınların "Allah"ı olarak düşünülmüştür. (Turgazıoğlu, 2003: 11) Umay Ana'nın bu kadar önemli bir noktada oluşunun, Türk kültüründeki çocuk sahibi olmanın önemiyle alakalı olduğu muhakkaktır. Umay inancı (kültü); günümüzde de, farklı boyutlar ve şekillerde, varlığını sürdürmektedir. Umay kültü Orta Asya'dan geniş bir alana dağılmıştır. Kırgızlar için Umay; bütün kadınların piri, bütün kadın el işlerinin koruyucusudur. Bu sebeple terzi kadınlar işe başlamadan önce "Benim elim değil, Umay Ana'nın elidir." İfadesini kullanmışlardır. (Beydili, 2005: 584) Bu tarz bir uygulamayı Yaşar Kalafat da Kırgız kadınları için haber vermektedir. Bilgiye göre Kırgız kadınları çocuklarını beşiğe yatırırken şu ifadeyi kullanır: "Benim kolum değil, Umay Ana'nın kolu olsun; benim yolum değil Umay Ana'nın yolu olsun." (Kalafat, 2002: 64) Bu tarz ifadeler kadın ve çocuk üzerinde Umay'ın etkisini ve bu yönüyle kadın ve çocuğun ilâhi bir boyut kazandığını göstermektedir.

Azerbaycan'da da çocuk sahibi olmak isteyenlerin başvurduğu uygulamalarda Umay kültü karşımıza çıkmaktadır. Azerbaycan'daki Humay Kayası ile ilgili inanışlarda Umay Ana aynı işleviyle karşımıza çıkar. Halk arasındaki inanışa göre çocuğu olmayan bir kadın başını bu kayaya yaslayıp uyursa çocuk sahibi olur. İnanışın kaynaklandığı efsanede çocuk sahibi olamayan Humay adında bir kadın başını bir kayanın üstüne koyarak yatar ve bundan sonra çocuk sahibi olur. Kaya, o zamandan sonra Humay Kayası olarak adlandırılır. (Beydili, 2005: 584) Bu tarz uygulamaların Türk dünyasında yaygın olarak

görüldüğünü söyleyebiliriz. Bu; bilnçaltının insanı yaptığı mitolojik uygulamada evrenle bir bütün oluşturmasına olanak vererek; insanın, çaresizliğinden kaynaklanan bu tarz uygulamalarda yalnız olmadığının ifadesidir. "İşte bu nedenledir ki, bilinçaltı özel bir mitoloji yapısı sunar. Hatta daha da ileri gidilerek bilinçaltının yalnızca 'mitolojik' olduğu söylenmekle kalınmaz ama aynı zamanda içeriklerinden bazılarının kozmik değerlerle yüklü olduğu da kesin olarak söylenebilir; bir başka deyişle onlar yaşamın ve canlı maddenin özel koşullarını, süreçlerini ve geleceklerini yansıtırlar. Hatta denilebilir ki modern insan ile kozmik kutsallığın tek gerçek bağlantısı bilinçaltıyla sağlanır; ister düşleri söz konusu olsun ister hayal dünyası ya da bilinçaltından doğan yaratılar (şiir, oyunlar, gösteriler vb.) (Eliade, 1993: 89) Bu bağlamda yerle göğün bir olduğu günlerin mitolojik miraslarından biri olan Umay; kadın ve çocuk cihetlerinden bu kozmik bütünleşmeyi sağlamaktadır. Bugün Umay'a dair yaşatılan inançlar da bilinçaltı yoluyla gerçekleşen kozmik bütünlüğün kalıntılarıdır.

Umay'ın günümüz uygulamalarındaki yeri bu kadarla da sınırlı değildir. Umay'ın sahip olduğu görsellik ve saygınlık bazı kelimelerin anlamları üzerinde de etkili olmuştur: Devlet kuşunun bir adı "Umay-Humay" veya "Hümay Kuşu"dur. Osmanlı kökenli bir kelime olan "Hümâyun" ifadesinde bu itibarla Umay ile ilişkilendirilebilir. Kimi araştırmacılar, Azerbayacan Türkçesi'nde "hanım, beyim" anlamalarındaki "banı-banu" sözcüklerinin de Ubay Ana>Bayara>Bayanı>Baynı>Banı şeklinde bir değişiklikle günümüz şeklini aldığını; dolayısıyla Umay Ana kültüyle alakalı olduğunu söyler. Kelime kökenlerinden ziyade Umay Ana kültünün günümüzdeki varlığını gösteren diğer önemli bir mitolojik kahraman Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ın bazı bölgelerinde rastlanan "Fatma Nine" motifidir. (Beydili, 2005: 584–585)

Kaydettiğimiz bilgiler ışığında Umay Ana için şunları söyleyebiliriz: Kaşgarlı Mahmut onu "son"/plasenta olarak açıklamıştır. Bunun dışında genel kanı Umay Ana'nın çocukların ve hayvan yavrularının koruyucusu olduğudur. Bu koruyuculuk vasfı Umay kelimesinin "ışık" anlamı içermesi dolayısıyla; Umay'ın güneş; yani gök orijinli olmasını beraberinde getirir ki bu da Umay'ı ve bu bağlamda kadın ve çocuğu kutsallık derecesine yükseltir. Bize göre Umay Ana kültünün; kadın/ana merkezli bir çizgiden günümüze dek yaşatılması kadının/çocuğun Türk kültüründeki yerinin bir ifadesidir.

1.2.2.1.9. Ayısıtlar

Ayısıtlar da Umay gibi kadın, çocuk ve doğum unsurlarının bulunduğu uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır:

Ayısıtlar bereket ve refah getiren dişi ruhlardır. Bunlardan bazıları insanın yavrularını ve kadınları bazıları ise hayvan yavrularını ve hayvanları korurlar. Ayısıtların en önemli görevlerinden biri de dağınık halde bulunan hayat unsurlarını toplayıp "kut" yapmak ve bu "kut"u anne karnındaki çocuğa üflemektir. Gebe kadınlar bu ruhların himayesi altındadır. Ayısıtların temsili, kuğu kuşlarıdır; bu sebeple bu kuşlara dokunulmaz.

Kısır kadınlar çocuk sahibi olmak için Ayısıtlar'a dua eder. Gebe kadınlar doğum günü yaklaştıkça komşu çocuklarına, hayvan yavrularına şefkat gösterir, onları doyururlar. Ayısıt'ın geldiği zaman evler temiz, herkes güleryüzlü ve tok olmalıdır. (İnan, 2000: 37; Uraz, 1992: 75)

Ziya Gökalp, doğum sırasında Ayısıtların yaptıklarını şöyle izah eder: "Bir kadın doğuracağı zaman, Ayzıt, derhal onun imdadına yetişir. Bütün tarla, çiçek, yemiş perilerini maiyetine alarak, lohusanın başucuna gelir. Bu perilerin her birine, bir hizmet emreder. Ayzıt perilerle beraber, üç gün üç gece orada kalır. Süt Gölü'nden getirdiği damlayı çocuğun ruhuna damlatır. Bu mefkûre damlasıdır." (Gökalp, 1976: 79)

Verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Aysıtlar'ın görevi çocuğa "kut" (can) getirmek; loğusa kadının güzel bir doğum gerçekleştirmesini sağlamak ve çocuk ile anneyi belli bir dönem, olabilecek kötü durumlara karşı korumaktır. Buraya kadar anlatılanlar herhangi bir inancın herhangi bir koruyucu ruhunda olabilecek özelliklerdir; lâkin çocuk, kadın ve anne mefhumları üzerinde özellikle duran Türk muhayyilesinin Ayısıt'a yüklediği anlam her inançta bulunabilecek türden değildir: Uraz; Ayısıt'ı bir tanrıça olarak değerlendirir ve Yunanlıların Afrodit'iyle karşılaştırır; ancak Ayısıtların Afrodit gibi fuhuşu değil; namusu temsil ettiğini de sözlerine ekler.(Uraz, 1992: 75) Ziya Gökalp'in Ayısıtlar'la ilgili görüşleri bu doğrultudadır: "Ayısıt ancak ismetini muhafaza etmiş olan kadınlara, bu ihtimamını ibzâl eder. İsmetsiz bir kadına, ne kadar yalvarılsa ve ne kadar çok kurbanlar kesilse, asla gelmez. İşte Ayzıt'ın bu hareketi, ismet için, ehemmiyetli bir müeyyidedir." (Gökalp, 1976: 79)

Umay ve özellikle Ayısıtlar; Türk milletinin söylencelerinde, kültüründe ve inanç sisteminde yer alan kadın tipinin ve bu kadın tipiyle gelen yarınlara kalma, ebedilik fikirlerinin soyuttan somuta geçişinin işareti olan çocuk anlayışının dayandığı iffet ve namusun en güzel ifadeleridir. Türk muhayyilesi hikâyelerinde ön plana çıkardığı kadın tipini Ayısıtlar ile ilâhi koruyuculuğa teslim etmiştir.

1.2.2.2. Yeryüzü (Orta Dünya) Ruhları / lduk Yir-Sub ve Totemcilik Meselesi

Türk kozmolojisinde orta dünya, insanların da bulunduğu dünyadır. Bu sebeple de orta dünya, insanların bu dünyada bulunan "ıduklar" ile yakın ilişkide bulunduğu ve sosyal yaşantının bunlar çevresinde geliştiği bir yapı arz eder. Biz, insanların bu ıdukları ile ilişkilerini günümüze yansıyan şekilleriyle ele alacağımızdan bu bölümde yir-sublar olarak ifade edilen kutsalları genel bir çerçevede ele alıp bunların eski Türk inancındaki yerini ve rolünü belirlemeye çalışacağız.

Yir-sub ifadesine, Göktürk yazılarında, 720'li yıllarda Türgişler üzerindeki baskıdan söz edildiğinde "Tengri, Umay, lduk yir sub" ifadesinde rastlamaktayız. Çoğu araştırmacı "lduk yir-sub" ifadesinin Tengri ve Umay'dan sonra geldiğini baz alarak, bunları geleneksel Türk dini içerisinde değerlendirerek bunlara "yer-su ruhları" demiştir. (Beydili, 2005: 614)

"Türkler, dini tarihleri içerisinde çok eski dönemlerden itibaren, tabiatta birtakım güçlerin bulunduğuna inanıyor ve onları kutsallaştırıyorlardı. Tarihi perspektiften, bu inançların hangi şartlar ve etkiler çerçevesinde ve ne zaman oluştuğunu kesin biçimde bilemiyoruz. Doğrusu bu açıdan bilgilerimiz, muayyen tespitlerin ötesine pek geçmiyor. Bu inançlar, tabiatta, mevcut dağ, ağaç, su, kaya vb. varlıkların birer ruhunun bulunduğunu tasavvur etmekteydi. Hatta bu ruhlar iyilik verenler ve kötülük getirenler şeklinde ikiye de ayrılmıştı."(Günay-Güngör: 1998: 49) Bu şekilde bir yaklaşım gök ve yeraltı olarak iyiyi ve kötüyü temsil eden bir evrenin, orta dünyada, yeniden şekillenmesidir. Evren, insan için bilinenin ve bilinmeyenin mekânıdır. "Eski ve geleneksel toplumlar çevrelerindeki dünyayı bir mikroevren olarak algılamaktadırlar. Bu kapalı dünyanın sınırlarında, bilinmeyenin, biçimlenmemişin alanı başlamaktadır. Bir yandan iskân edildiğinden ve örgütlendiğinden ötürü kozmik hale getirilmiş bir mekân vardır, öte yandan bu bildik mekânın dışında, iblislerin, yer kurtlarının, ölülerin, yabancıların bilinmeyen ve ürkütücü bölgesi, yani tek

kelimeyle kaos, ölüm, gece vardır." (Eliade, 1992: 16) Orta dünyada yer ve gök arasında olan insan bilinmeyen mekânı, bildiği mekânla açıklamaya çalışmış ve bu şekilde bildiğine kutsallık kazandırmıştır.

Türk milleti, içinde yaşadığı mekâna bu şekilde bir kutsallık kazandırarak doğanın insana değil; insanın doğaya ait olduğunu ve bu kutsal mekânların bir sahibinin olduğu fikrini dini boyutlara çekmiş ve sağlamlaştırmıştır: "Orhun Kitabelerinde 'mavi gök' ile 'yağız yer' iki ana kozmik alan oluşturmakta ve onlar birbirlerini tamamlamaktadırlar. Öte yandan Gök-Tanrı inancı dolayısıyla göğün bir anlamda kutsallık kazanmasının yanı sıra ıduk Yer-sub terimi de, Eski Türklerin yere de bir kutsallık afetliklerini gösteriyor. Türkler ıduk olan yerlerin birer 'izi'sinin bulunduğuna inanmışlardır. Ayrıca bir kısım kitabelerde, Yer-su terimi zikretmeksizin, sadece 'ıduk yer'den söz edildiği de görülmektedir. Iduk sayılan yerler, Türkler tarafından korumaya alınmış; oralarda avlanmak, o yerlerin ağacını ve ormanını kesmek, mahsulünü almak ve hatta otunu koparmak yasak addedilmişti." (Günay-Güngör, 1998: 58)

Türk muhayyilesi, "ıduk" olarak kabul ettiği bu mekânları sahipli yer olarak kabul ederek düşmandan da korumuş oluyordu: "Vatanın korunmasında yer-su ruhlarının rolü Tonyukuk yazıtında pek açık ifade edilmiştir. Gök-Türk vatanına saldıran düşmanlar, tanrı Umay ve yer-su ruhlarının yardımıyla gafil avlanarak basılmışlardır. (tangri, Umay, yer-sub basa berti). Bugünkü Şamanist Türk boylarında rastlanan dağ, su (ırmak, göl, pınar), ağaç-orman, kaya kültleri eski Türk yazıtlarında 'yer-sub' adı altında toplanmıştır." (İnan, 2000: 48) Şu halde yer-su ruhlarının üstlendikleri vatan koruması göreviyle yavaş yavaş vatan kültü haline dönüştüğünü düşünebiliriz. Nitekim "Eski Türkler'de ülkelerin, vatanların muhâfızı, Yer-Sular'dı" (Gökalp, 1976: 48) Muhafızlık ve kutsallığın bir araya gelmesiyle vatanın kutsallığı ve korunması gerektiği fikriyle devletin bekasına da katkıda bulunulmuş oluyordu.

Abdulkadir İnan, yer-su ruhlarının farklı bir yönüne şu şekilde değinir: "Şamanistlere göre bütün dünya ruhlarla doludur. Dağlar, göller, ırmaklar ('yer-su') hep canlı nesnelerdir. Takdis ettikleri Alaş, Tannaau, Hangay, Altay dağları, Abakan, Kem(Yenisey), Katun, Bey, Sül göl ırmak ve gölleri Şamanistler için yalnız coğrafi isimler değil, fakat konuşan, duyan, evlenen, çoluk çocuk sahibi varlıklardır. Bir Şamanistin dağlardan ve ırmaklardan bahsettiğini dinlerken bunun gözle görülen dağlardan ve sulardan mı, yoksa bu coğrafi isimleri taşıyan insanoğullarından mı bahsettiğini fark etmek

güçtür; ruh bizzat dağdır, dağ bizzat ruhtur. Şamanistlerin bu inanmalarında çok eski ve iptidai animizm devrinin hatıraları yaşamaktadır." (İnan, 2000: 50) Yer- su ruhlarının bu denli benimsenmiş olmasında eski Türk inanç sisteminin dayandığı noktalardan biri olan evrenin yaratılışta bir olduğu fikrinin olduğunu söylemek yanlış olmaz; zira Tanrı yer ve göğü ayırmadan önce varlık "bir"di. Başka bir ifadeyle sadece Türk muhayyilesi değil; bütün bir insanlık için geçerli olabilecek bir kanunla bu husus açıklanabilir: benzerlik ya da yakınlık. Zira "Dünya şeylerin evrensel 'yakınlığı'dır; yeryüzünde ne kadar hayvan veyahut doğa veya insan tarafından yaratılmış varlık varsa, gökte de o kadar varlık vardır ve birbirlerine denk düşmektedirler; son olarak da, yaratılmış her şeyin içinde 'Varoluş, İktidar; Bilgi ve Aşk tohumları eken' Tanrıdan bir parça vardır." (Foucault, 2001: 47) Bu sebeple insanların günlük yaşantılarında iç içe oldukları bu kutsallara kendilerinden bir şeyler katmış olmaları şaşılacak bir durum değildir.

Yer-sular'la alakalı üzerinde durulması gereken diğer bir nokta onların birer tanrı oldukları düşüncesidir. Meliomaski 'Yer sub'u şaman tanrısı olarak tanımlamıştır. İnan da 'İnsana en yakın tanrılar, Yer-su ilâhlarıdır.' Diyerek onları tanrı olarak gördüğünü ifade etmiştir. (Beydili, 2005: 614–615) Murat Uraz da iyelerin birer tanrı olduğunu düşünen ve onları tanrısal ifadelerle tanımlamaya çalışan araştırmacılarımızdandır. Eski Türk inancının tek tanrı esasına dayandığını savunan Hikmet Tanyu, yer-su ruhlarının tanrı olarak tanınmalarına karşı çıkarak şunları söyler: "Yer-su'yu ilâh sayan ve ikinci derece tanrı gören ve yalnız Gök-Tanrı'ya ekseriyetle at kurbanı sunulduğu iddiası peri, koruyucu ruh ve melek anlayışının karıştırılmasından ileri gelmektedir. Dinler tarihçileri, dinin özünü, esasını dikkate alırlarsa, Melek, cin, peri vb. varlıkları birer Tanrı olarak ifade edemezler." (Tanyu, 1986:132)

Yaşar Kalafat da ilahi dinlerle karşılaştırmada bulunarak iyelerin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te var olan Melek, cin ve şeytan ile benzerlik gösterdiğini söyler ve bunlarla ilgili inançların başlangıcından beri Tanrı ve etrafının değişmediği fikrini verdiğini ekler. (Kalafat, 1998: 43)

Ahmet Kabaklı'nın fikirleri de Tanyu ve Kalafat ile aynı doğrultudadır: Kabaklı yer-sular için "mukaddes periler" ifadesini kullanarak dağ, göl, ırmak, orman gibi yerlerin bunların yatakları olduğunu söyler. (Kabaklı, C.2, 1968: 36)

Bize göre dağ, taş, su, toprak, ateş, rüzgar, ev, ırmak, göl vb. doğa unsurlarının birer tanrı gibi görülmesi antik çağ mantığının bir yansımasıdır. Yer-su ruhlarının birer iye

olduklarını Türk yaşamında açıkça görebilmekteyiz. Türk milletinde bir olma fikrinin ön planda olduğu kesindir. Su iyesi; ateş iyesi vs. bir tarafa, ev iyesi gibi bir inanış var ki; bunun Tanrı olarak ifade buluşu Türk milletinde her evin bir Tanrısı olduğu anlamına gelir. Bu da bir olma fikrinden oldukça uzak bir inanış sergilemiş olur.

Dede Korkut Hikâyeleri'nde, Türk toplumu için en önemli iyelerden biri olan su için "Su hak yüzünü görmüştür…" (Ergin, 2001: 43) ifadesi bize göre suyun bir ıduktan ibaret olduğunu göstermektedir. Bu ifadeden anlaşılıyor ki su hâk didarını görmüş olması hasebiyle kutsaldır. Su eğer başlı başına bir tanrı olsaydı zaten kutsal olmuş olacaktı. Tanrı ve kutsal arasındaki ilişki şu şekilde izah edilebilir: "Kutsalın merkezi varlığını bir ışık kaynağına benzetirsek, merkezden aydınlanan diğer varlıklar da ışıkla ilişkileri oranında kutsallık kazanırlar. Nitekim putperestlikteki put objesi olan taş, ağaç vs. gibi nesnelerin kutsallığı, kendilerinden değil, içlerinde barındırdıklarına inanılan tanrısal ruh veya güçten kaynaklanmaktadır. Taşa taş, ağaca ağaç olarak tapan tarihte hiçbir topluluk yoktur. Kutsal nesneler, objeler, derunî kutsalla, yani tanrıyla ilişkisi derecesinde kutsal sayılır." (Sarıkçıoğlu, 2002: 4) Putperestlikte dahi putun tanrı olarak telakkisi yanlış olarak görülürken; eski Türk inancı gibi Tanrı merkezli bir dinde kutsal olanın tanrı olarak düşünülmesi imkânsızdır.

Yer-sular'ın Tanrı olmadıklarını gösteren bir diğer husus Tanrı Ülgen'in; yani eski Türk inancının merkezinde bulunan Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisidir. Türk Tengrisi başlığı altında geniş bir şekilde değindiğimiz Tanrı tipi insanlar arasına karışmayan, onlarla bizzat iletişim kurmayan, ilahi niteliklerin ağır bastığı bir tanrı tipidir. Türk muhayyilesinin bir taraftan bütün nitelikleriyle kitabi dinlerde bulunan ilâh tipini oluştururken; diğer taraftan yer-sular gibi insanlar arasına karışmış, iyiliğe mükafat kötülüğe ceza ile mukabele eden, sıradan tanrılar oluşturmuş olması bize göre büyük bir tezattır. Şu halde yer-sular Tanrı merkezli olmaları hasebiyle kudsiyet kazanmış; vatanı korumak, refah ve düzen getirmek için, var olan; daha da önemlisi insanların günlük yaşamlarında pratik çözümler sunan yardımcı iyelerdir. Bunlar; dağ, kaya, su, ağaç, ateş, demir, hava, ev gibi Türk toplumunda birinci derecede rol oynayan unsurların iyeleridir.

Bilindiği üzere Türkler, göçebe bir hayat sistemini benimsemiş olmaları hasebiyle doğa ile her an iç içe olmuş bir millettir. Bu iyelerin varlığı, Türk milletinin doğa-insan ilişkisinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyan imgelerdir. Yaşadığı çevreyi dini inançlar, normlar ile güvence altına alan bu mükemmel muhayyile doğadan ihtiyacı olduğu kadarını

alıp bunun karşılığında onun korumacılığını üstlenmiştir. Dolayısıyla orta dünyada oluşturulan sistem gökyüzünün iyiliği ve yeraltının kötülüğünden çok uzak; yaşamı idame etmeye yönelik oluşturulmuş bir sistemdir.

Yer-su ruhlarının varlığı; Türk Şamanlığı'nın sadece insanların ruhi yönlerini besleyen bir inanç değil; aynı zamanda maddi boyutu da düşünen bir inanç sistemi olduğunu göstermektedir. Dahası yer- sular maddi ve manevi tarafların birlikteliğinin ifadesidir. Yer-su ruhları, Türk Şamanlığı'nın toplumsal bir inanış olduğunun en büyük ifadesidir.

Orta dünyada kutsal sayılan sadece iyeler değildir. Bunlar dışında kartal, yılan, ayı, geyik ve özellikle kurt gibi bazı hayvanlar da kutsal sayılmıştır. Bu hayvanların Türk Şamanlığı içindeki yerlerini ileriki bölümlerde ayrıntıları ile ele alacağız. Bu bölümde üzerinde durmak istediğimiz konu; Türk Şamanlığı'nın, bu hayvanların, özellikle, kurdun kutsal kabul edilmesi hasebiyle totemcilik olarak değerlendirilmesidir. Eski Türk inanç sisteminin totemcilik ile ilişkisini kurmaya çalışanlar genellikle kurdun kutsal sayılıyor olması üzerinden fikir yürütürler ki bir inanç sistemi olan totemcilik için bu bağ zayıf kalmaktadır. Nitekim totemizm: "Arkaik kültürlerle bağlı olup çeşitli aşamalı olan, kendine has bir tapınış sistemi. Totemizm toplumsal ve ideolojik yapıya sahip karışık bir bütüncüldür." (Beydili, 2005: 560) Yani başlı başına bir inanç sistemi olan totemizm ile Türk Şamanlığı arasındaki bağ, bir hayvanın kutsal sayılmasından öte olmalıdır. Benzerlik ilgisinin bir yönden sağlanmaya çalışılmasına karşın Türk Şamanlığı ile totemizm arasındaki fark oldukça açıktır. İbrahim Kafesoğlu'nun Türkler'in totemci olmadıklarını ispat eden tespitleri şu şekildedir: "Totemcilikte 'ana hukuku' câri iken, Türk ailesi esasta, baba hukukunun ağır bastığı 'pederi' karakterde idi. Bir klân dini olan totemcilikte mülkiyet ortaklığı olduğu halde, Türkler'de hususî mülkiyet büyük rol oynuyordu. Totem inancında aynı toteme bağlı olanlar birbirleri ile akraba sayılır. Hâlbuki Türkler'de kan akrabalığı vardır. Totemci klân daha ziyade 'asalak' ekonomi (avcılık ve devşirme)'ye dayanırken, Türk ekonomisi hayvan yetiştiricilik ve tarım üzerine kurulu idi. Totemci topluluklarda her klânın ata tanıdığı ayrı bir totemi bulunur. Türkler'de ise bütün bir kavmin kutlu saydığı yalnız bir hayvan mevcuttur. Totemcilikte, yalnız hayvanlar değil, meselâ, bir taş parçası, bir ağaç, yağmur suyu vb. totem olabilir. Türkler'de kurt'un saygı görmesi ise, yüz binlerce baş sürülerin otladığı bozkırların korkulu hayvanı olmasından ileri geldiği düşünülebilir ki, bunun temelinde dini bir tasavvur keşfetmek güçtür. Kurt

efsanesinin toplayıcı bir vasfa sahip bulunması, klânları birbirinden ayıran ve onları karşı karşıya koyan totemcilik anlayışına aykırı düşmektedir. Klânların fertleri kendi totemlerinin adı ile anılırlar. Türkler'de ise her ferdin, her ailenin ayrı bir adı vardır." (Kafesoğlu, 1988: 285)

Tüm bu açıklamalar, Türk Şamanlığı'nın totemcilikten çok uzak olduğunu göstermektedir. Türk Şamanlığı, sahip olduğu tanrısal sistem ve kutsalları üzerinden çeşitli yorumlara açık gibi görünse de; aslında yüzyıllara meydan okuyan bir inanış oluşu bile bu kadim inanışın sağlam esaslara dayandığının bir kanıtıdır. Bu esaslar zaman içerisinde karşılaşılan yeni inançlarla etkileşimde bulunmuş; küçük değişikliklere uğramışsa da; taşıdığı arketipsel yoğunluk ile günümüze dek gelmeyi başarmıştır.

1.2.2.3. Yeraltı (Karanlılar Ülkesi) ve Kötü Ruhlar

Türk Şamanlığı'nda üç bölüm olarak tasavvur edilen âlemin kötüyü temsil eden yönü, yeraltı dünyasıdır. Yeraltı, gökyüzünün aksine karanlığı, cezalandırmayı, kötülüğü sembolize eder. Lâkin şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki âlemi tezatlar üzerine şekillendiren inanç sistemlerinde bir tarafın güçlülüğü, karşısındaki tarafın güçlülüğüyle kıyaslanabilir. Yani kötülük getiren âlem ne kadar kötüyse; iyilik dünyası da o derece iyi olabilir. Türk Şamanlığı'nda yer alan yeraltı dünyası da, bu kıstasla başlı başına bir dünya ve yönetim arz etmektedir.

Türk Şamanlığı'nda âlemin ilk şekliyle yer ve gökten teşekkül ettiğini yeraltı dünyasının ise ilahi dinler etkisiyle oluşmuş olabileceği üzerinde durmuştuk. O halde eski Türk inanış sisteminde iyinin karşısındaki güç neydi? Yeryüzünde bulunan kötü ruhların gökteki iyiliğe mukabil olamayacağı kesindir. Yaşanılan iyi bir hayattan sonra gökyüzünün sonsuz ikramıyla ödüllendirilmek varsa; kötü bir yaşamın da cezalandırılması gerekirdi. Bize göre, eski Türk inanış sisteminde de ölenlerin ruhlarının yeraltına yahut gökyüzüne şamanlar tarafından götürülmesi; belli bir süre ölen kişinin ruhunun ev halkını rahatsız etmesi gibi inanışların var oluşu gökyüzüne ulaşamayan mutsuz ruhların varlığı anlamına geliyor ki bu da bu kadim dinde en büyük cezanın Tanrı'ya ulaşamamak olarak düşünüldüğünü akla getirmektedir.

Bu anlayışın, Yunus'un "Bana seni gerek seni" mısrasıyla özdeşleşen; İslam tasavvufunun özünü teşkil eden tek amacın Allah oluşu düsturuyla özdeşleştiğini söylemek

yanlış olmayacaktır. Türk Şamanlığı'nın bu yönüyle de ilahi dinlere yakın bir çizgide durduğunu; bu inanışta yer alan kutsalların, bu noktadan hareketle, Tanrı merkezli bir kutsallık taşıdığını söyleyebiliriz.

Türk Şamanlığı'nda ilahi dinler etkisiyle oluşan yeraltının; bu inanca has bir mitolojik örgüyle oluşmuş olması önemli bir noktadır. Gökyüzünde bulunan Tanrı ve Tanrı'nın hizmetinde bulunan yardımcı ruhların oluşturduğu sistemin bir benzeri yeraltı dünyasında meydana getirilmiştir. Birçok araştırmacı tarafından yeraltı dünyasının hükümdarı olan Erlik'in bir tanrı olarak düşünülmesinin temel sebebi de budur. Erlik kurduğu yeraltı dünyasının tek hükümdarı ve en kötü sıfatının sahibidir, lâkin unutulmamalıdır ki Erlik'i o yeraltı dünyasına kapatan Tanrıdır.

Şimdi yeraltı hükümdarı Erlik ve onun yardımcıları olan kötü ruhları daha iyi tanımaya çalışalım.

1.2.2.3.1. Erlik / Yerlik / Erklik

Altaylılar'ın "Erlik"; Yakutlar'ın "Arsan Dolay" dedikleri yeraltı dünyasının hâkimi "kara nemeler"; yani kötü ruhların başkanıdır. Bazı Türkologlara göre; Altaylıların güçlü, kuvvetli olarak anlamlandırıldığı Erlik; "erklig" kelimesinin bozulmuş şeklidir. Bu araştırmacılara göre Uygur Buda metinlerindeki ölüm ruhu ve karanlık dünyanın hâkimi "Erklig Yama"dır. Yama'nın Erklig sıfatı; Moğollarda "Erlik" yahut "yerlik" olarak kullanılmış ve Sanskritçe'den Uygurca'ya tercüme edilen metinlerde "erklig" (kudretli) kelimesi şaman toplumlarda "Erlik" şekliyle kötü ruhların başkanına isim olarak kullanılmıştır. (İnan, 2000: 39)

Daha çok Güney Sibirya, Altay Türkleri ve Moğol halklarının mitolojik görüşlerini yansıtan materyallerden karşımıza çıkan Erlik, "Erlik Tanrı" ismiyle Moğollar'da yer almıştır. Bu inanca Macar Kıpçaklarda da rastlayabilmekteyiz. Bazı sözlüklerde "yer altı saltanatının hakimi" anlamında "Yerlik Ayna", "Erklik" gibi şekillerde rastlanan bu varlık, bazı görüşlere göre yüklendiği işlev itibariyle Sümerlerdeki "Yereşkigal"ı karşılamaktadır ki "Yer-eşki-kal", "Yereşinkal" şekliyle "yer dünyasının sahibi", yer altı dünyasının ağasıdır. Sarı Uygurlarda ise "Erlik-Yerlik" ölüler saltanat; yer değiştirenlerin yurdu anlamındadır. Sarı Uygurlarda "Yerliktin Hanı" ölülerin bulunduğu yerin ağasıdır. Ayrıca Hakaslarda "Erlik Han", "İrlik" gibi şekillerde kullanılan bu ritüel Güney Sibirya'da,

Minusinsk Tatarlarına ait bir metinde, "Ölülerin hanı imiş İrle Han adlı bir han" olarak geçmektedir. Eski Türkçe'de "İrle", "Erle" "yer, yurt" anlamına geliyorsa da burada Erlik için kullanılmış olması mana olarak daha uygun düşmektedir. (Beydili; 2005: 197–198)

Yaşar Kalafat da Erlik'in yer; "Yağız Yir" ile alakalı olduğunu söyler. Kalafat'a göre "Yağız Yir" orta dünyayı değil; yeraltını karşılamaktadır. Bu anlam itibariyle Erlik, yirlig/irlig/erlik değişimiyle yeraltına ait olan anlamında kullanılmıştır ki bu da mantık dairesi içerisindedir. Kalafat, Erlik'in yeraltına ait bir han olduğunu düşünmektedir. (Kalafat, 1999: 21)

Erlik'in yeraltındaki işlevi Abdulkadir İnan tarafından şöyle izah edilir: "Erlik, insanlara her türlü kötülükleri yapar, insanlara ve hayvanlara türlü türlü hastalıklar göndermek suretiyle kurbanlar ister, istediği kurbanlar verilmezse musallat olduğu obaya veya aileye ölüm ve felaket ruhlarını (iyelerini) gösterir. Öldürdüğü insanların canlarını yakarak yeraltındaki karanlık dünyasına götürür. Kendisine uşak yapar." (İnan, 2000: 39)

Erlik ve ona bağlı inançlar Altaylar'da, Altay şaman dualarında, geniş şekilde yer almaktadır: Altaylılarda; kızamık, tifo gibi en ağır hastalıkların ve korkunç felaketlerin Erlik tarafından gönderildiğine inanılır. Erlik'in amacı bu felaketlerle insanın ona kurban kesmesini sağlamaktır. İstediği yapılmazsa Erlik, istediğini yapmayan kişiyi ölümle cezalandırır ve yeraltında kendisinin hâkim olduğu bir mahkemede yargılayıp kendisine uşak yapar. Erlik, bazen bu ruhu kötülük yapması için yeryüzüne gönderir. Altaylılar'a göre Erlik'in insan ve canı ile münasebeti bundan ibarettir.

Altaylılar özellikle hastalıkların çok olduğu dönemlerde Erlik'ten korkar ve onun adını anmaktan bile çekinirler. O'na kısaca kara bir şey anlamına gelen "kara neme" şeklinde seslenirler. Bunun yanında Erlik, Altaylılar için küstah, edepsiz, inatçı ve uyumsuzdur.

İnsanlar ile Erlik arasındaki ilişkide dikkatimizi çeken önemli bir nokta; insanların Erlik'in bu kadar tahakkümü altında bulunmasına rağmen onu kandırıyor olabilmeleridir. İnsanlar Erlik'e kurban sunarak, Erlik'e saygı göstermekten ziyade, onun gözünü boyayıp kendi refahını satın almaktadır. Nitekim Erlik için yapılan kurban törenleri samimiyetten uzaktır. Bu "saygısızlık" bir tarafa insanların Erlik için seçtiği kurbanlık hayvanların sıska; hatta hasta hayvanlardan seçilmesi; iyi ruhlar için kesilen kurbanların derileri özel yapılmış direklere asılırken Erlik için kesilen kurbanların derilerinin asılmayıp eve götürülmesi;

kurban kesmek için hazırlanan direklerin bile eğri büğrü ağaçlardan seçilmesi insanların bu ritüelleri sadece Erlik'in gözünü boyamak için yaptığını gösterir.

Şaman dualarında Erlik'in görünüşü ile ilgili bilgiler de yer alır: Erlik, ihtiyar; fakat atletik vücutludur. Gözleri ve kaşları kömür gibidir. Sakalı ikiye ayrık ve dizlerine kadar uzanmaktadır. Bıyığı köpeğin azı dişi gibidir ve kıvrılarak kulaklarına asılmıştır. Çenesi tokmak gibi, boynuzları ağaç kökleri ve saçları ise kıvırcıktır. (Anohin, 2006: 3–4–5)

Erlik'in dış görünüşünün tasvir edildiği şaman duası Radloff'un **Türklük ve Şamanlık** adlı eserinde şu şekilde geçer:

"Ey kara beygir üzerindeki Erlik,
Kara kunduzdan bir yatağın var;
Kalçan o kadar geniş ki,
Hiçbir kucak kuşatamaz,
Güçlü boynunu,
Hiçbir kişi kuşatamaz;
Kaşların karış genişliğinde,
Sakalların kapkara,
Yüzün kana bulaşmış.

Ey zengin kan Erlik,
Saçları parlar, kıvılcım saçar,
Sen kova olarak
Ölü kişi göğsü kullanırsın;
Kişilerin kafatası sana bardak olur,
Yeşil demirdir senin kılıcın,
Demirdendir kürek kemiğin,
Kara yüzün kıvılcım saçar,
Saçların dalgalanır
Çadırın kapısında,
Birçok görkemli tahtlar vardır.
Topraktan bir sehpan vardır,
Çadırının damı demirdir.

Kocaman bir öküze binersin.
Eğerini örtmek için
Bir atın derisi yetişmez;
Elini uzatmakla bahadırları yıkarsın,
Atın kollarını çekmekle
Hayvanları yuvarlarsın,
Ey Erlik, babam Erlik,
Niçin halkı böyle izlersin?
Söyle, niçin onu yok edersin?
Senin yüzün her zaman kurum gibi karadır,
Kömür gibi parlar, karadır,
Ey Erlik, babam Erlik;
Nesilden nesile
Uzun devirler içinde
Seni gece gündüz sayarız,
Sen nesilden nesile
Çok saygın bir başkansın!" (Radloff, 2008: 27–28)

Şaman duasından ve daha önce verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere Erlik adına yapılan tasvirler; söylencelerde bulunan abartı unsurunu da göz önüne alırsak, bir Tanrıdan ziyade bir kahraman için yapılmış gibidir. Nitekim Yaratılış efsanesine göre de Erlik ilk insandır: Yeryüzündeki insanlar çoğalmaya başlayınca, Tanrı'nın yarattığı ilk insan, kendisinden sonrakileri baştan çıkarmaya ve onlara fenalık etmeye çalışır. Bunun üzerine Tanrı kızar ve onu yeraltına göndererek ona Erlik 'Han' adını verir. (Uraz, 1992: 58) Bu sebepledir ki Erlik için yapılan tasvirler, edilen dualar, yerine getirilen kurban törenleri Tanrı adına yapılanlardan çok farklıdır. Erlik'in yaşadığı yer olan yeraltı dünyasının Türk Şamanlığı'nda yer alış biçimi de yine Erlik'in bir Tanrı değil; cezalandırılmış güçlü bir varlık olduğunu göstermektedir. Radloff'un yeraltı tasviri şu şekildedir: "…karanlıklar diyarı olan yeraltı dünyası dokuz kattır. Bütün bu katlarda, yeraltına özgü bir güneşten çıkan korkunç bir ışık vardır. Burada bütün kötü ruhlar, yani insanların peşine düşen ve bütün çabaları onlara zarar ve ziyan vermek olan varlıklar yaşarlar. Altaylılar, bu düşman kuvvetlere genel bir isimle Tümangi Tos (aşağı dünya)

derler. Bunlar, acayip şekilli cinlerden, kuğuya benzeyen bakire kızlardan, Ayna, Körmüs, Etkar ve Yaman Üsütlerden oluşmuştur. Bütün bu varlıkların başında, Bay Ülgön tarafından yaratılmış olan Erlik Kan bulunur. Hiddetli hükümdar Erlik Kan aşağı dünyanın beşinci ya da dokuzuncu katında, kendisinin, yukarıda sayılan kötü ruhlardan oluşan saray adamları tarafından çevrilmiş olarak kara bir tahtın üzerinde oturur." (Radloff, 2008: 26)

Radloff'un genel bir yapıda anlattığı yeraltı âlemi Anohin'de Erlik merkezli olarak ve ayrıntılı bir biçimde ele alınır: Erlik yeraltı dünyasında kara çamurdan olan sarayında ya da başka bir inanışa göre duvarla çevrili kara demirden yapılmış bir sarayda yaşar. Sarayı, insanların gözyaşlarıyla oluşmuş dokuz nehrin birleşerek Toybodım Nehrini oluşturduğu yerde "abra" ve "yutpa" isimli korkunç su canavarlarının bulunduğu Bay Deniz'in yanında bulunur. Toybodım üzerinde at kılından yapılmış bir köprü kurulmuştur ki bu köprü bu korkunç diyardan kaçmaya çalışan arsız ruhları nehre düşürür ve nehir onları Erlik'in topraklarına geri götürür.

Erlik'e ulaşılabilecek yalnızca bir yol vardır ve bu yol "puudak" denilen büyük engellerle doludur. Şamanlar ayin yaptıkları sırada Erlik'in huzuruna bu yoldan çıkabilirler. Ayrıca şamanlar Erlik'in sarayına girebilir ve Erlik'le aracı olmaksızın görüşebilirler. (Anohin, 2006: 5–6)

Anohin'in Erlik'in bulunduğu mekân için özellikle sarayıyla ilgili tespitleri; Erlik'in ilk yaratılışı itibariyle Ülgen tarafından yaratılmış bir "kiji" (kişi) oluşunun, bize göre, önemli göstergelerinden biridir. Saray, Erlik'in kişiliğini yansıtan ve tamamlayan bir yapı arz eder. Tanrı Ülgen için altından tahtında oturan bir Tanrı imajı; varsa da Ülgen için bir saraydan bahsedilmez. Şu halde Erlik, bir insan gibi tahayyül ve tasvir olunduğundan onun için bir saraya (eve) ihtiyaç duyulmuştur. "Geçmiş, bugün ve gelecek eve farklı dinamizmler kazandırır; çoğu zaman birbirinin içine giren, kimi zaman birbirine zıt düşen, kimi zaman da birbirini uyaran dinamizmler. Ev, insan yaşamında, kazanılmış şeylerin korunmasını sağlar, bunları sürekli kılar. Ev olmasaydı, insan dağılıp giderdi." (Bachelard, 1996: 34) Bu noktadan bakılacak olursa Erlik'in sarayı da Erlik için diğer kötü ruhlar üzerindeki gücünü ve onlardan farklılığını ortaya koyarak Erlik'in elde ettiği gücün sürekliliğini sağlamaktadır.

Saray da Erlik gibi korkunç bir yapıda tasvir edilmiş, böylece Erlik'in ruhî ve bedenî yapısı yaşadığı mekân ile özdeşleştirilmiştir. Bu şekilde Erlik'in hem hükmettiği kötü ruhlar hem de insanlar üzerindeki, korkudan kaynaklanan, saygınlığı pekiştirilmiştir.

Şüphesiz Erlik, artık ilk yaratılan insan sıfatından uzaktır; lâkin Türk Şamanlığı'nda yer alan böyle bir yaklaşım varken Erlik'in bir Tanrı olarak tanıtılması da zor görünmektedir.

Daha önceki bölümlerde eski Türk inancındaki evren anlayışının aslında gök ve yer olarak iki âlemden oluştuğunu; ilahi dinlerin etkisiyle yeraltının da bu evren anlayışının içine yerleştirildiğini belirtmiştik. Bu gerçeği de göz önüne alarak Erlik'in İslâm anlayışında var olan şeytan tipine yakın bir çizgide bulunduğunu söyleyebiliriz. Şamanların Erlik ile olan ilişkileri dikkate alındığında bunu görebiliriz. Şamanlar gökyüzüne, Tanrı'ya doğru giderken en fazla Demir Kazık'a kadar gidebiliyor, orada Tanrı'nın elçisiyle görüşebiliyorken; Erlik ile aracısız görüşebilmektedir. İslâmi menkıbelerde şeytanla karşılaşan evliyaların varlığı ile bu durum arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

Yeraltı âleminin diğer varlıkları, Erlik'in oğulları ve kızları ile diğer körü ruhlardır. Şimdi bunları daha yakından inceleyerek yeraltı âleminin Türk Şamanlığı'ndaki yerini daha iyi anlamaya çalışacağız.

1.2.2.3.2. Erlik'in Oğulları

Erlik'in yedi veya dokuz oğlu olduğuna inanılır. Bu oğulların farklı ve özel isimleri vardır. Fakat her şaman onları kendi inandığı rivayete göre isimlendirdiği için şamanların söylediği isimler birbirini tutmayabilir. Karmaşık bir yapıda olan isimler her ruhun farklı bir özelliğini yansıtır. Erlik'in yedi oğlunun olduğuna inanılan rivayete göre Erlik'in oğullarının isimleri şöyledir:

1. Taş pilektüü Pay-Maattır (Taş Bilekli Pay Maatır)
2. Karaş
3. Yes pilektüü Kerey Kaan (Bakır Bilekli Kerey Kaan)
4. Uçar-Kaan
5. Yabaş-Kaan
6. Kömür-Kaan
7. Şedey-Kaan

Erlik'in dokuz oğlu olduğuna dair rivayete göre ise isimler şöyledir:

1. Erliktin yılanduu Karaş (Erlik'in Yılanlı Karaş)

Katuu sınduu Kaan-Karaş (Sert Yapılı Kaan Karaş)

Pik sınduu Piy-Karaş (Koca Vücutlu Piy Karaş)

2. Taş pilektüü Mattır (Taş Bilekli Mattır)

3. Yetti oduluu (Şınay Han neslinden yedi otağlı Kerey Kaan)
Yes pilektüü Kerey Kaan
Şınay Kaan tözi

4. Köölöktün kök sayu (Gömleğinin her dikişinde)
Kömür-Kaanın kök tömön (Kömür-Kaan'ın maviliği)

5. Paspas pazar Padış-pökö, (Basar basmaz Pehlivan Padişah)
Küler tartkı, yer tartkı, (Demir kaşağı, toprak kaşağı)
Küler çapkı, yer çapkı, (Demir kapan, toprak kapan)
Paspak yudar Padış-piy (Değirmen taşlarını yutan Padış Piy)

6. Aburçluu köl-yayık, (Aburalı taşkın gölü)
Andanışkan Şınay-Kaan (Dalgalandıran Şınay-Kaan)

7. Padış Kerey (Padış Kerey)
Kıygı yok kır keme, (Küreksiz dağ sandal)
Kanadı yok kuva sal, (Kanatsız solgun sal)
Padış Kerey (Padış Kerey)

8. Aygır yalduu Biy-Yabaş (Aygır yeleli Biy Yabaş)

9. Kattu sınduu Kaan (Sert vücutlu Temir Han)
Temir – Kaan,
Tulku sınduu tulunduu, (Yusyuvarlak bilekli)
Tuduş temir yarınduu, (Som demir yağrınlı)
Adam Erlik Ayrılgan. (Ata Erlik'ten ayrılan)
Kızarar kanı yok, (Kızarır kanı yok)
Kayılattan tını yok. (Kayacak. (ölecek) canı yok) (Anohin, 2006: 6–7)

İkinci rivayetlerde Erlik'in oğulları için yapılan tasvirler, Erlik'in korkunç bir şekilde tasvir edilişinin aksine onları yüceltici niteliktedir. Tasvirler, büyük kahramanlar için yapılmış gibidir. Şu halde tasvirlerden oğulların babaları gibi insanlara kötülük gerektiren varlıklar olmadıkları düşünülebilir ki ilk yaratılışı insan olan Erlik'in Tanrı sıfatından uzak oluşu bu haseple bir kez daha yinelenebilir. Zira Erlik bir Tanrı olsaydı ve oğulları olarak aktardığımız varlıkları yaratmış olsaydı; onları kendi fıtratı üzerine yaratmış

olması gerekirdi. Aynı şekilde Erlik'in dünyasında onun hükmünde olan varlıkların, ölen insanların canları oluşu Erlik'in yaratma yetisine sahip olmadığını; dolayısıyla bir Tanrı olamayacağının bir diğer göstergesidir.

Erlik'in oğullarının yeraltındaki görevlerine ilişkin bilgiler ise kısıtlıdır. Anohin, bunların yeraltındaki rollerinin tam olarak anlaşılmadığını belirtir. Elde olan bilgilere göre ise onlar bir nevi Erlik'in elçileridir. Zira bu oğullar, Erlik'in ruhlar âlemini yönetirler. Yerüstündeki görevleri ise daha çok kötü ruhları kontrol altında tutmakla alakalıdır. Bu nedenle de bu oğullar, insanlar için yüce velinimetlerdir. İnsanlar onlara hem saygı duyar hem de onların gazaplarından korkarlar. Bu oğulların bir görevi de Erlik'e kurban sunulurken şamanın yanında bulunmak ve bir tür arabuluculuk yapmaktır. (Anohin, 2006: 7–9)

Erlik'in oğullarının yeraltında üstlendikleri rollerden ziyade eski Türk inanış sisteminde insanlar ile karanlıklar hükümdarı arasında bir geçiş yolu olarak ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Onlar, başıboş bir şekilde yeryüzüne dağılan kötü ruhların yönetimini ellerinde tutarak hem babalarının yeraltı âlemini hem de insanların orta dünyasını kontrol altında tutmuş oluyorlar. Bu oğulların varlığı, eski Türk inanışı için zorunlu görünmektedir. Zira karanlıklar hükümdarı Erlik'in bu kötü ruhları insanlardan uzak tutması beklenemezdi. O, kötülüğün sembolü olarak üzerine düşeni yapmaktadır. Ülgen'in bu sisteme karışması demek ise karanlığın sona ermesini gerektirirdi ki (çünkü o sonsuz iyiliğin ve gücün sembolüdür) bu da Türk Şamanlığı'nda yer alan mitolojik sistemin tamamen çökmesi anlamına gelirdi. Çünkü ışığın varlığı karanlık; karanlığın varlığı ışıkla kaimdir. Bu kötü ruhların insanlara keyfi olarak zarar vermelerini engellemek için Erlik'in oğullarının görev alması, bize göre, Erlik'in ilk yaratılışının insan (ilk insan) oluşuyla ilişkilendirilebilir. Karanlıklar âleminin sonradan katıldığı evren anlayışında karanlık tarafı temsil etmek üzere Türk muhayyilesince görevlendirilen Erlik, bu şekilde ilk yaratıldığı zaman içinde barındırdığı ışığı oğullarıyla gün yüzüne çıkarmıştır.

1.2.2.3.3. Erlik'in Kızları

Erlik'in bir rivayete göre iki; diğer bir rivayete göre dokuz kızı vardır. Bu kızlardan yalnız ikisinin adı malûmdur: Segis Köstüü Kiştey Ene (Sekiz Gözlü Kiştey Ana) ve Erke Solton (Nazlı Sultan). Bunlar yeraltı dünyasında "oyun yeri" ya da "kaygan sarı oyuk,

harman yeri olan kuru düz yer"de yaşarlar. Bu kızların yeraltı dünyasındaki rolleri çok açık değildir. "Kara Kızlar" olarak isimlendirilen bu kızlar şaman Ülgen'e kurban sunmak üzere gökyüzüne çıkarken; onu yataklarına davet ederek şaşırtmaya çalışırlar. Şaman dualarında "utanmaz maskaralar" olarak değerlendirilen bu kızların cilvelerine şamanlar aldanırlarsa başka ruhlar tarafından cezalandırılırlar. (İnan, 2000: 40; Anohin 2006: 9–10)

Bu kızların tek görevlerinin şamanları Ülgen'e giden yoldan alıkoymak olduğu düşünülürse; bu kızların şamanların yolculuğunun ne denli zor olduğunu göstermek açısından şamanların kişiliğe büründürdüğü nefsi duygular olduğu düşünülebilir. Şamanlar, bu şekilde, sadece karşılarına çıkan zorlukları değil; kendilerinin insani isteklerini de yendiklerini göstermektedirler. Nitekim şamanları bu yolculuklarında yollarından edecek kızların çok güzel olması gerekirken; kızlar şaman dualarında şu şekilde tasvir edilmişlerdir:

"Topuğu yok elastiki vücutlular,
Şalvarsız çıplaklar,
Yapışkan kara yüzlüler
Siyah kıvırcık saçlılar,
Beş örgülü, tulumlu
Hayâsız maskaralar,
Yer yarığı gibi çatallı göğüslüler
Tepe gibi tümsek memeliler,
Kıçlarını oynatıp
Memelerini sallayıp
Erlik'in dokuzu da aynı kara kızları." (Anohin, 2006: 10)

Şamanlar dualarında bu şekilde bir tasvirle; kızların onları bu ulvî görevlerinde kandıramayacaklarını vurgulamış olmaktadırlar. Erlik'in kızlarının Türk Şamanlığı'nda yer alan diğer ruhlardan imgelem açısından biraz daha ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Zira şamanlar gerçekleştirdikleri bu yolculuklarının simgeselliğini kızların varlığıyla aynı zamanda içselleştirerek hem manevi boyutunu yükseltmekte hem de kendi menfaatleri yahut zevklerinin toplumdan önce gelemeyeceğini vurgulayarak toplum nazarında kendi değerlerini arttırmaktadırlar.

1.2.2.3.4. Kara Nemeler (Kötü Ruhlar/Şeytanlar)

Türk Şamanlığı'nda günümüz inançlarındaki şeytanların yahut kötü cinlerin yerini tutan Kara Nemeler şaman dualarında şu şekilde anlatılır:

"Göz yok, körler
Beli yok, sakatlar
Kalçası yok, kırıklar
Bel kemiği sakatlar,
Kaburgası eğriler,
Boğun kemikleri bükülenler." (Anohin, 2006: 78)

Erlik'in dünyasına ait bu ruhlara "kara nemeler" denildiği gibi "yekler" de denir ki "Yek" Uygur dini metinlerinde "şeytan" anlamına gelir. (İnan, 2000: 41)

Bazı sözlüklerde "yek", "yeg" ve "yik" şeklinde geçmektedir ve anlam olarak "kötü ruh, şeytanın yaratığı hastalık, zarar verme" demektir. Ebu Hayyam'da "ig"; İbn-i Nühenna'da "iklig" şekleriyle bulunan "yek", "hasta" şeklinde izaf edilmiştir. Kazakça'da "yek" ile aynı kökten gelen "jegi" her türlü kötü hastalık ve özellikle "verem"i karşılamaktadır. Sözcük; "yek" şeklinde Divân-ı Lügati't Türk'te de "şeytan, cin" olarak izah edilmiştir. Karaim dilinde "ruh" anlamına gelen "yek"; Tatar dilinde, mitolojik olarak yüklendikleri işleve uygun olarak, "aç gözlü, doymak bilmeyen ruh" anlamında kullanılmıştır. (Beydili; 2005: 607–608)

Altay inançlarına göre bu kötü ruhlar arasında disiplin kesinlikle yoktur. Son derece açgözlü ve obur olan bu ruhlar kendi aralarında kavga eder hatta savaşırlar. Bir insanı bile rahatlıkla yiyebilen kötü ruhlar; aynı zamanda bütün hastalıkların da kaynağıdır. Kara Nemeler, ölen insanların canlarıdır. Kendi aralarında boylara ayrılırlar ve bir zamanlar yaşadıkları ayılın etrafında dolaşırlar. Kurnaz ve sırnaşık olan bu ruhlar kapı veya duvardaki çatlaklardan sızarak insanları yemeye kalkışırlar. (Anohin, 2006: 8)

Kötü ruhların özellikleri temel alınarak bu kötü ruhların Türk Şamanlığı içerisinde yer alışları; şu şekilde izah edilebilir: İnsanda sirayet eden hastalıkların somutlaştırılması ve bu şekilde bilinmeyeni bilinir kılma gayreti, bu kötü ruhların varlığını ve sürekliliğini sağlamıştır. Hastalık getiren kötü ruhların şaman dualarında geçen şekliyle kendilerinin de

"sakatlar", "kırıklar", "eğriler" gibi ifadelerle hasta yahut eksik gösterilmesi dikkat çekicidir. Bu ifadelerle, bize göre, insanda görülen hastalığın geliş, yeri de saptanmış olunuyordu. Zira hastalığın geldiği yerde de hasta varlıklar olmalıydı.

Somutlaştırma temayülü, özellikle verem gibi, insan vücudunda yara izi olmadan içten öldüren hastalıkların izahı için o dönem şartlarında zorunluydu: Yaşamı, Yaratış efsaneleriyle açıklayıp ölüm yahut hastalıkları açıklayamayan bir inanç eksik sayılabilirdi. Bu ruhların, insanları yiyebilme yetilerinin olması; bu varlıkların simgesel varlıklar olduğunun en önemli göstergelerinden biridir. Kendilerinin de ölen kişilerin canları olduğu düşünülürse insan yemekten kastın ruhun yenilmesi olduğu açıktır. Bu da, o dönem için, hastalık sonucu ölümlerin izahı için yeterli görünmektedir.

Bu kötü ruhların bir diğer özelliği, yaşadıkları çevrede bir dönem varlıklarını sürdürebilmeleridir. Burada somut ile soyutun iç içeliğini görüyoruz ki: "Yalnız ruhsal deneyim dolaysızdır ve ardında da, tek dolaysız gerçek, ruhsal düzende boy gösterendir açıklaması, ilkel insanların ruhları ve büyü etkilerini nasıl olup da dış olaylarla aynı somutlukta duyumsadığını sergilemektedir. İlkel insan, özgül deneyimini henüz indirgenmez karşıtlıklara bölmemiş, ayırmamıştır. Dar evreninde ruh ile madde iç içedir…" (Jung, 1996: 34) ve bu iç içelik onun yaşadığı evrene uyumunu kolaylaştırmaktadır.

Diğer taraftan Erlik'in oğulları, kızları ve kötü ruhları gibi Türk Şamanlığı'nda büyük rol oynamayan unsurların bu kadim dinin anlaşılması için kullanılan semboller olduğu da düşünülebilir. İslamiyet'te öbür dünya ile ilgili açıklamalarda Hz. Muhammed(s.a.v)'in algılamanın kolaylaşması açısından Sırat Köprüsü için "kıldan ince, kılıçtan keskin" gibi benzetmeler kullandığı bilinmektedir. Türk Şamanlığı'nda da bu varlıkların bu tarz öğeler olduğu zamanla daha da somut varlıklar gibi düşünüldüğü söylenebilir.

1.2.2.3.5. Tamu / Cehennem ve Azap

Türk Şamanlığı'ndaki ölümden sonra gelişen süreç ana hatlarıyla kitabî dinlerde yer alan inançlarla benzerlik gösteriyorsa da bazı kısımlarda özgünlüğünü korumaktadır. Ölümden sonra gelişen süreç için Türk Şamanlığı, insanın doğumuyla hazırlık yapar: İnsan; doğacağı zaman biri doğumu kolaylaştırmak diğeri engellemek, bu mümkün

olmuyorsa zorlaştırmak için iki yardımcı ruh görevlendirilir. Bu görev insanın doğumuyla bitmez. İnsanın yaşamı boyunca sağ omzunda Yayuçi, sol omzunda Körmös bulunur ve bunlar insanın yaşamı boyunca yaptığı iyilik ve kötülükleri yazarlar. Yayuçi iyilikleri, Körmös kötülükleri yazmakla görevlidir. İnsan öldüğünde Körmös, insanın yaşayan ruhunu alıp yeraltındaki Erlik'in kürsüsünün önüne getirir. Yayuçi ve Körmös insanın hayatı hakkında tanıklık ederler. Eğer insanın iyilikleri kötülüklerinden fazlaysa Erlik'in bu insan üzerinde hiçbir gücü kalmaz ve Yayuçi onu karanlıklar diyarından alarak gökyüzüne, ışık âlemine götürür. Eğer insanın kötülükleri iyiliklerinden çok olursa Körmös onu yeraltının en alt katına sürükler.

Yeraltının bu en alt katında zift dolu, kaynayan kocaman bir kazan vardır. Körmös, günahkâr insanları bu kazanın içine atar. İnsanlar, günahları miktarınca bu ziftin içine gömülürler. Kimi bu ziftin içinde kaybolurken kiminin günahına göre saçları, alnı, kaşları, ağzı hatta tüm kafası dışarıda kalabilmektedir. İnsanlar günahlarının cezasını çektikçe kazanın içerisinde yukarıya doğru yükselirler. Yani insanların dünyada yaptığı iyilikler kaybolmamakta Erlik'in kişi üzerindeki tasarrufu, lâneti sonsuza dek sürmemektedir.

Gökyüzünde bulunan insanlar da yeraltında azap gören günahkârların dünyada kendilerine yaptığı iyiliği unutmazlar. Onlar ve günahkâr insanların ataları kendi Yayuçilerini yeraltına gönderirler. Bu Yayuçiler yapılan iyilikler oranında günahkârları o zift dolu kazandan yavaş yavaş yukarıya doğru çekerler. Günahkâr, kazandan tamamen çıktıktan sonra Yayuçi onu kollarına alarak ışık âlemine götürür. (Radloff, 2008; 28–29–30)

Sistemin temelde İslam dininde bulunan öteki dünya anlayışıyla büyük bir benzerlik göstermesi dikkat çekicidir. Yayuçi ve Körmös'ün yerini İslam'da yazıcı melekler almıştır. Yine İslam'da herkesin günahı miktarınca Cehennem'de kalıp Cennet'e gideceği inancı Türk Şamanlığı'nda da yer almaktadır. Diğer taraftan Türk Şamanlığı'nın ikili evren anlayışına dayalı olup diğer dinlerin etkisiyle üç âlemden oluşan evren anlayışına geçtiği düşünülürse; bu kadim dinin yeraltı âlemindeki ceza sisteminin neden daha karışık bir yapıda olmadığı akla gelmektedir. Türk Şamanlığı'nda görülen tek ceza tipi, zift dolu kazana atılmaktır; halbuki İslam ve diğer kitâbî dinlerde çok farklı Cehennemlerden ve azaplardan söz edilmektedir. Bunun yanında akla gelen bir diğer soru ise yeraltında görülecek azaptan bahsedilirken gökyüzünde bulunan mükâfata neden değinilmediğidir.

Bize göre, tüm bu durumlar Türk Şamanlığı'nın öz olarak kitabî dinlerin mistik taraflarına olan yakınlığı ve bu inancın beşeri bir oluşum değil; indirilmiş bir inanç olabileceğiyle alakalıdır. Zaman içerisinde bu kadim inanışta meydana gelen dejenerasyonlar ancak onun inanış şeklini değiştirebilmiş; mistik anlayışını etkileyememiştir. Daha önceki bölümlerde değindiğimiz üzere; yeraltı âleminin de basit bir sistemle ifade edildiği göz önüne alınarak en büyük mükâfatın gökyüzünde olmak olarak telakki edildiği görülmektedir. Ruhların (kötü nemeler) daha önce yaşadıkları çevrede varlıklarını sürdürüyor olabilmeleri ve bunların "kötü" olarak ifade edilmeleri de ikili evren anlayışında azabın Tanrı'dan uzak kalmak ve yeryüzünde "başıboş" bir ruh olmak olarak anlamlandırıldığını göstermektedir.

Bir inancın tam manasıyla saptanabilmesi, o inancın yaşanış biçiminin de bilinmesiyle mümkündür. Çalışmamızın başında verdiğimiz Şamanizm tanımlarının çoğunda Şamanizm'in; bu inancın lideri olan şamanlar etrafında tanımlanmaya çalışıldığını gördük. Biz de Şamanizm inancının tam manasıyla anlaşılabilmesi adına çalışmamızın ikinci bölümünde şamanı tanımaya ve bu yolla Türk Şamanlığı'nı tanımlamaya çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

1. ŞAMANİZM'İN YERYÜZÜNDEKİ TEMSİLCİSİ / ŞAMAN

Türk Şamanlığı ve diğer Şamanizmler, şaman adıyla bilinen dini lider etrafında oluşma, gelişme ve yayılma imkânı bulmuştur. Şamanizm'in evrenler arasındaki ilişkiye dayalı bir inanç sistemi olduğu düşünülürse bu dine mensup her şahsın bu evrensel iletişimi sağlayamayacağı muhakkaktır. Şaman adıyla toplum içerisinden sıyrılan seçilmiş kişi, bu görevi üstlenmekte; dolayısıyla Şamanizm inancına dayalı mistik özellikleri şahsında toplayabilmektedir. Bu sebeple de Şamanizm'in tam manasıyla anlaşılabilmesi onun yeryüzündeki temsilcisi olan şamanın iyi tanınmasıyla mümkün olabilir.

Biz bu bölümde şamanı bütün yönleriyle ele alarak onun inanç ve toplum arasında yüklendiği işlevi ortaya koymaya ve Şamanizm'in halk muhayyilesinde nasıl algılandığını belirlemeye çalışacağız. Tezimizin asıl konusu olan Şamanizm'in günümüzde yaşayan izlerinin tespit edilmesi açısından bunun önem arz ettiğini düşünüyoruz. Nitekim Şamanizm kitabî bir din değil toplum içerisinde yaşatılan; şahısların Tanrı'ya doğrudan ulaşmaya çalıştığı bir din değil toplum hayatını ilgilendiren bir dindir. Bu noktadan hareketle şamanı ve onun toplum nazarında kutsiyet arz eden Şamanik âletleri ve uygulamaları üzerinde durmaya çalışacağız.

1.1. Şaman Adının Menşei ve Türkler Arasındaki Karşılıkları

Perrin'in şaman kelimesiyle ilgili görüşleri şu şekildedir: "Herkesin üzerinde uzlaştığı nokta 'şaman' sözcüğünün, Çin'e kadar tüm Doğu Sibirya'ya yayılmış Moğol dilbilim grubuna dâhil Tunguz diline (Evenki dili de denir) ait Çaman'dan geldiğidir. Sözcüğün etimolojisine ilişkin çok tartışmalı bir yaklaşım getirilmiştir: Ço'dan –bilmek- türeyen çaman, 'bilen insan' anlamında kullanılmıştır. Sözcüğün kökenine yönelik bir başka yaklaşım ise, şamanın 'sıçramak, dans etmek, coşmak' anlamına gelen bir fiil kökünden türediğini varsaymaktadır." (Perrin, 2003: 16)

Günay ve Güngör, şaman kelimesinin menşeinin Kuzey Asya ve Güney Asya olmak üzere iki yere bağlanması eğilimlerinden bahseder: "Bir görüşe göre kelime Tunguz dilinde kökten mevcuttur ve 'şa'=bilmek anlamında hareketle şaman, 'bilen' veya 'bilge

kişi'yi ifade etmektedir. Bunun tam karşısında olan görüş ise, kelimenin Tunguzcaya yabancı olduğunu öne sürmektedir. Hindu-Avrupa dillerinden Toharca ve Soğdca'da kelime mevcuttur ve Budist rahipleri için kullanılmaktadır. Bu görüş ve özellikle de Hint menşeli bir din olan Budizm'in zaman içerisinde Tibet, Çin, Orta ve Kuzey Asya ve Kore'ye; Uygurlar, Moğollar ve Mançular arasına yayılmış olması, Şamanizmle ilgili birçok fikirlerin güneyden geldiği nazariyesini güçlendirmiştir… Budizm'in Orta ve Kuzey Asya'daki etkileri, aslında daha XIX. yüzyıldan başlayarak pek çoklarını "Pâli Samana" ve Sanskritçe'deki "çramana" ile şaman kelimesinin arasındaki benzerliğe yöneltmiştir. Buna göre şaman kelimesi Hint menşelidir ve Çince söylenişte 'şa-men'e dönmüş, Tunguzca'da ise şaman olmuştur. Ancak Schott, Banzarov, Nemeth ve Lufer gibi araştırıcılar, bu etimolojiye itiraz ettiler ve onlar Türkçedeki "kam" kelimesinin Tunguzca'da şamana dönüştüğünü öne sürdülerse de, Ramstedt, bu sonucu açıklamanın da yetersiz olduğunu gösterdi." (Günay-Güngör 1998: 119–120)

Şamanizm üzerine ciddi çalışmalar yapan ve bir otorite kabul edilen Mircea Eliade'nin görüşü de şaman kelimesinin Tunguzca kökenli olduğu yönündedir. (Eliade, 1999: 22)

Uraz'a göre Şaman Çin'ce bir kelime olup "istekleri yenebilen kimse" anlamına gelir. (Uraz, 1992: 206)

Şaman sözcüğünün menşeinin tam olarak saptanamadığını ifade eden Fuzuli Bayat bu konudaki görüşleri şu şekilde derlemiştir:

"1-Şaman sözü, Pali dilindeki samana (ruhlardan esinlenen adam) anlamına gelir.

2-Sanskritçe kâhin anlamına gelen samana sözü, çramana'dan türemiş, şaman kavramının oluşmasında rol oynamıştır. Sanskritçe'de sram, yorgun olmak, yorgun görünmek fiilinden sramana iş, dinî görevli adam anlamına gelen isim oluşturulmuştur. Pali dilindeki ve Sanskritçedeki bu kelimeler Budizm döneminde Budist rahip anlamında kullanılmıştır.

3-Bu terim Mançu dilindeki saman kelimesinden olup oynayan, zıplayan, hareketli adam anlamını içerir. Mancu dilindeki samdambi, "Ben kamlık yapıyorum." Anlamına gelir. Buradan da Tunguzca'ya hamman şeklinde geçmiştir.

4-Tunguzca olan şaman kelimesinin anlamı, S. Shirokogoroff'a göre, vecd haline gelerek bilme, anlamında kullanılmıştır.

5-Şaman sözcüğü orta çağda İslamî kaynaklarda Sümeniye şeklinde geçer ve bu terim Buda rahibi anlamına gelen semen sözünden olup Hindistan kaynaklıdır." (Bayat, 2006: 133–134)

Şaman sözcüğü, günümüzde, menşei itibariyle yüklendiği anlamlardan sıyrılarak büyücülük, cincilik vb. tüm mistik olayları kapsayan bir kelime olarak kullanılmaktadır. Şaman terimi bu şekilde uluslar arası bir kimliğe bürünerek Türk Şamanlığı'nın dini liderlerini karşılamaktan uzak görünmektedir. Şaman kelimesinin yabancı bir kelime olduğu genellikle kabul edilen görüştür. Türk dünyasında şaman yerine kullanılan terimler ise şöyledir: "Altay, Tuva, Teleüt, Telengit, Lebed, Şor, Sagay, Koybol, Kaçin, Küerik, Soyon, Kumandın Türkleri kam veya ham, Yakutlar oyun, Çuvaşlar yum, Kırgız-Kazaklar bakşı-baksı ya da bahşı, Buryatlar bö, Tunguzlar saman, Nanaylar, Ulçiler sama, Oroçiler, Mançular sam, Uygurlar samatı, Nivkalar çam, Ketler eenin, Semoyedler tarıp, Ostyakalr tadıp, Nenler tadebya, Yukagirler alma, Saamlar noyda, Türkmenler Perihan, falbin, Hantlar yöltaku derler." (Bayat, 2006: 131–132)

Abdulkadir İnan, Türk dünyasında şaman kelimesinin yerini tutan terimlerden bahsederken şamanların kadın veya erkek oluşlarına göre aldığı farklı isimlerden de bahseder: "Altay Şamanistleri ve Uranha'lar şimdiye kadar 'kam' kelimesini kullanırlar; şaman törenine 'kamlama' derler. Yakutlar erkekler şamana 'oyun', kadın şamana da 'udagan' derler. Moğolca'da erkek şamana 'bö' yahut 'böge', kadın şamana da, Yakutlarda olduğu gibi, 'udagan' denir. Çuvaşlar kâhinlerine 'yum' derler. İslam Türkler 'kam' kelimesini unutmuşlardır. Doğu Türkistan Türkleri, Yakutlar gibi, erkek şamana 'oyûn' derler. Kırgız-Kazaklar'da şaman yerini tutan ve onun ödevlerini gören adama 'baksı' (Kırgızlar'da 'bakşı')denir." (İnan, 2000: 74)

Türkçenin ilk sözlüğü olan **Divân-ı Lügati't Türk**'te kam sözcüğünün tanımlanması (Atalay, C.IV, 1992: 257); yine geçiş dönemi eserlerinden olan, Yusuf Has Hacib'in **Kutadgu Bilig** adlı eserinde iki beyitte şaman değil kam sözcüğünün kullanılması (Arat, C.I, 1991: 124–390) eski Türk inanış sisteminin dini liderinin kam olduğunu göstermektedir. Açıklamalardan anlaşılacağı üzere şaman teriminin günümüzde kazandığı yaygın kullanım alanı, anlam genişlemesi sebebiyle eski Tük inancıyla pek örtüşmemektedir. Bize göre, bu terimin Türk inancıyla birlikte kullanılabilmesi için Türk kelimesiyle birlikte telaffuz edilmeli böylece kelimenin anlamı coğrafi alan ve diğer yönlerden kısıtlanmalıdır. Bu şekilde Türk Şamanlığı ve Türk şamanı uluslararası bir

kullanımla her türlü batıl inancı karşılamak üzere kullanılan Şamanizm ve şaman sözcüklerinden ayrılmış olacaktır.

1.2.Türk Şamanlığının Dini Lideri / Türk Şamanı

Divân-ı Lügati't Türk'te şaman "Kam, şaman, kâhin" şeklinde ifade edilmiştir. Kaşgarlı Mahmud bir tanımlamadan ziyade "kâhin" sözüyle şamanın bir görevi olan gelecekten haber verme görevi üzerinde durmuştur. (Atalay, C. V., 1992: 257)

TDK'nin **Okul Sözlüğü**'nde şaman: "Şamanlıkta gelecekten haber verme, büyü yapma gibi görevleri olan, ruhlarla ilişki kurarak hastalıkları iyileştirdiğine inanılan bir din adamı, kam." (Parlatır vd., 2000: 900) şeklinde izah edilir.

Yeni Türk Ansiklopedisinde: "Kuzeydoğu Asya ve Orta Asya halklarının sihirbaz, büyücü rahiplerine verilen isimdir." (Acar, C.10; 1985)

Örnekleriyle Türkçe Sözlük'te şaman: "Şamanlık dininde din adamlarına verilen isim, kam." olarak tanımlanır. (Karda vd., C.4, 2000: 265)

Sözlüklerde yer alan şaman tanımlamaları şamanın dinî bağlamda yüklendiği misyondan çok bazı görevlerini vermekten ibarettir. Araştırmacıların şaman terimi üzerindeki fikirleri daha aydınlatıcıdır.

Fuzuli Bayat, şaman için şunları söyler: "Şaman, öteki dünya olarak betimlenen ruhların veya gözle görülmeyen varlıkların dilini bilen, dolayısıyla iletişim sağlamak için tercümanlık yapan ve bin yıllarca biriken ve zamanla unutulmağa yüz tutan kozmik hafızada saklı olan gizli bilgileri topluma üstü kapalı simgelerle götüren Şamanlık sisteminin bir temsilcisidir. O halde Şaman:

1-Öteki dünyanın bu dünyadaki temsilcisi; unutulan gizli bilgilerin kaynağıdır,

2- Kutsal bilgileri veya karşılıklı istekleri (ruhların insanlardan, insanların da ruhlardan istediklerini) ileten arabulucudur.

Demek ki, şamanın esas fonksiyonu görmek anlamak iletmektir. Bu üçlü fonksiyonu gerçekleştiren şaman, toplumun özel statüye sahip bireyidir. Ayrıca şaman yalnızca toplumun fizikî sağlığından değil, aynı zamanda manevi dünyasından da mesuldür." (Bayat, 2006: 22–23)

Bayat'ın izahından anlaşılacağı üzere şaman bir "temsilci"; yani seçilmiş kişidir. Evrenler arasındaki iletişimi sağlayan şaman, bu yönüyle de toplumsal statüsünü

belirlemektedir ki onun manevi âlemlerdeki üstünlüğü seçilmiş olması dolayısıyla zaten belirlenmiştir. Şaman, aynı zamanda dengeleyici rolüyle de görünmektedir. Nitekim öbür dünyanın da isteklerini insanlara ileterek doğrudan bir iletişimin önünü kesmekte, sıradan insanların sosyal hayatları ile manevi hayatlarının iç içe girerek karmaşık bir hâl almasını engellemektedir.

Yaşar Çoruhlu şamanı şöyle tarif eder: "Varlığına inanılan ruhlar, tanrılar ve insanlar arasında aracılık yapan din adamlarına şaman adı verilmektedir." (Çoruhlu, 2002: 61)

Abdulkadir İnan'ın da şamanın aracılık vasfına dikkat çektiği şaman tanımı şöyledir: "Şaman dininin ayin ve törenlerini yapan, ruhlarla fani insanlar arasında aracılık eden adama umumiyetle Türk kavimlerinde kam denir." (İnan, 2000: 72)

İnan aynı eserinde, şamanın sosyal yaşantısında sıradan insanlardan farksız olduğunu; onun üstünlüğünün ayin yaptığı, tanrılar dünyasına karıştığı zamanlarda olduğunu ifade eder. Onlar, bunun dışında mensup oldukları boy, oymak ve köyün üyesi olarak halk içinde yaşarlar. (İnan, 2000: 79) Dolayısıyla şamanın toplum içerisinde elde ettiği statü ve saygınlık Tanrı kaynaklıdır. Öbür taraftan, şamanın özel durumlar dışında sıradan bir kişi gibi yaşaması onu toplum nazarında daha saygıdeğer bir kişi yapmaktadır denilebilir. Zira o; Tanrı'nın ona verdiği seçilmişliği toplumun aleyhinde kullanmayarak hem kişilik olarak sağlam bir karakter çizmekte hem de özel durumlarda takındığı tavırların samimiyetini göstermektedir.

Yaşar Kalafat'ın tanımı şöyledir: "Türk hayatında olağanüstü güç sahibi varlıklarla, insan hayatı arasında arabuluculuk yapan din adamına kam adı verilmektedir. Türk din hayatında pek çok fonksiyonu üstlenen kam, dini otoriteyi temsil eder." (Kalafat, 1999: 7)

Şaman'ın dini otoriteyi temsil etmesi; İnan'ın şamanların günlük hayatlarında sıradan insanlar gibi davranıyor ifadelerine açıklık getirmektedir. Zira bir dinin yeryüzündeki otoritesini temsil ediyor olmak, şamana büyük bir yük yüklemiştir. Sonuçta şaman da bir insandır. Onun günlük yaşantısında sıradan bir kişi olarak yaşamaması; onun yaptığı herhangi bir yanlışlığı, hatayı yahut günahı Türk Şamanlığı'na; dolayısıyla Tanrı'ya yahut ıduklara mal edebilirdi. Şaman, gündelik yaşamında sıradanlığı seçerek inanışlara olan saygınlığın eksilmeden devam etmesini sağlamıştır.

Şaman'ın Türk halkları arasında kam olarak ifade edildiğini söyleyen Radloff'a göre şaman; insanlarla ruhlar arasında aracılık yapan Şamanlık dininin rahibidir. (Radloff, 2008: 34)

Radloff, şamanı bir rahip olarak tanımlamış; bir rahibe benzetmiştir. Campbell ise rahip ile şamanın çok farklı olduğunu düşünmektedir: "Rahip, kabul edilmiş dinsel bir örgütün toplumsal biçimde törenle üyeliğine aldığı, belirli mevkiler kazanan ve kendisinden öncekiler tarafından da kullanılan bir büronun kiracısıymış gibi davranan biriyken, şaman kişisel psikolojik bir bunalım sonucu kendi başına güçler kazanan biridir. Düşünde ona görünen ruhsal ziyaretçiler daha önce kimse tarafından görülmemiştir; onlar onun ruhları ve koruyucusudurlar." (Campbell, 1995: 231)

Campbell'in açıklamalarından şamanın rahipten çok farklı bir din adamı olduğu anlaşılıyor. Şamanı farklı kılan kendine özgülüğüdür. O, Şamanlığı kendi iradesi dışında seçerken rahip ya da diğer dinlerin din adamları kendi isteğiyle ve topluma bunu haber vererek yapar. Rahip ya da diğerleri belli emir ve hükümleri toplumla paylaşır. Şaman ise toplumun ihtiyaçlarına göre çözümler sunar. Diğer din adamlarının toplum için kötü güçlerle mücadelesi ya da uzlaşması söz konusu değildir. Din adamları, belli bir çerçevede, mensup bulunan din adına yapılması gerekenleri öğretirler; şamanlar ise toplum hayatına göre devamlı değişkenlik gösteren durum ya da ihtiyaçlara göre vâkıf olduğu "gizli ilimlerle" yapılması gerekenleri bizzat uygular. Şu halde şaman ile rahip ya da herhangi başka bir din adamının aynı paydada buluşturulması söz konusu olamaz.

"Şaman sözcüğü günümüzde giderek, halk dilinin geçmişte 'büyücü', 'sağaltıcı', 'sihirbaz' ya da 'kâhin' diye adlandırdığı kısacası, 'büyüsel yeteneklere' başvurduğu kabul edilen herkes için kullandığı kavramların yerini almaya yönelmiştir." (Perrin, 2003: 17) gerçeğine Eliade de katılır. Eliade, şamanın anlam genişlemesi yoluyla büyücü, sihirbaz gibi anlamları da yüklendiğini; sihir yapan kişi için sihirbaz, büyüyle uğraşan kişi için büyücü kelimeleri varken bunlar yerine şaman kelimesinin kullanılmasının faydasız olduğunu söyler. Eliade'ye göre büyücülük, sihirbazlık, hekimlik gibi özellikler şamanda vardır ama şaman aynı zamanda "büyük bir insan ruhu uzmanıdır, ruhu yalnız o görür, zira ruhun formunu ve yazgısını o bilir." (Eliade, 1999: 21–22, 27)

Şamanın bir "ruh uzmanı" oluşu onu diğer din adamlarından farklı kılan en önemli özelliktir. Sahip olduğu bilinmeyenin bilgisi ona toplumsal sorunlara getirdiği çözümlerde bireye inme olanağı da tanımaktadır. Ruh kavramı ve ruhun mahiyeti şamanın içinde

bulunduğu toplumun yabancı olduğu bir konudur. Ruh, onlar için sadece iyilik ya da kötülük getiren varlıklardır ve tamamen soyuttur. Ruhun görünen kısmı sadece şamanda sirayet eden tavırlardır. Dolayısıyla şaman toplum için aynı zamanda bir bilgi ve tecrübe kaynağıdır. "İnsan ruh uzmanı" olan şaman hitap ettiği toplumu ya da bireyi de bu sebeple iyi tanımaktadır. Onların merakını ve ilgisini iyi bilen şaman, uygulamalarında bunu da kullanarak toplum ya da birey üzerindeki etkisini arttırmakta; bu küçük sırla herhangi bir olumsuzluk meydana geldiğinde suçlu durumuna düşmekten kurtulmaktadır.

Şamanı toplum nezdinde farklı kılan insanları kendilerinden daha iyi tanımasıdır. Bu yönüyle şaman, toplum için aynı zamanda bir psikologdur. Özellikle kitabî dinlerde, çok uç noktalar hariç, din herkesçe malûmdur. Türk Şamanlığı'nın dini liderinin mucizesi ise bilmektir. İnanç, toplumca onlara gerektiği kadar bilinmektedir; şaman ise bu kadim dinin tüm yönlerini; bu dinin bir toplum dini oluşu sebebiyle de yaşamı ve insanı herkesten daha iyi bilmekte, tanımaktadır.

Celal Beydili'nin **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük** adlı eserinde şaman şu şekilde izah edilmiştir: "Başka bir dünyayla, gökteki varlıklarla veya genellikle göze görünmeyen ruhlar dünyasıyla insanoğlu arasında ilişkiyi sağlayan, aslında ise onların dünyadaki göze görünen temsilcisi olan bir güç… Bu göze görünmez ruhlarla ilişki kurma gücü de sadece şamanlara verilmiştir. Tüm bunlar için, her zaman şamanlardan korkulduğu gibi, onlara karşı saygı da duyulurdu." (Beydili, 2005: 510)

Beydili, şamanı bir güç olarak ifade eder. Bu güç şüphesiz yukarı ve aşağı evrenlerle irtibatlı olması sebebiyle şamanın kazanmış olduğu bir güçtür. Bu mistik ilişkiyi şamanın dışında hiç kimsenin sağlayamıyor olması diğer bazı araştırmacıların ifade ettiği üzere, bir din adamı olarak kabul gören şamana din adamlığından öte bir yük yüklemiştir. O diğer dinlerin din adamalarının aksine bu görevi kendi seçmez. O seçilmiş olandır. Bu haliyle şamanların peygamberlere yakın göründüğünü söyleyebiliriz. Seçilmiş olmak, onları hem topluma hem de görünmeyen güçlere karşı sorumlu hâle getirmiştir. Öte taraftan herhangi bir din adamı dilediği zaman bu görevinden ayrılabiliyorken şaman için bu söz konusu değildir. Şamanlığın kan bağı ile devam ettiği de düşünülünce şamanların asıl itibariyle bu dünyadan çok, ruhlar âlemine ait bir kişi olduğu söylenebilir.

Şaman olma sürecinde üzerinde ayrıntılarıyla duracağımız gibi, şaman olma sürecinde Şamanlık terbiyesi dışarıdan bir kişi değil; ruhlar âlemi tarafından yapılır. Mistik

bir ölümle şaman; ruhların eğitimi altında şaman olma bilgisine erişir. Şu halde şamanın sıradan bir din adamı olduğu söylenemez. O Türk Şamanlığı'na has bir kişiliktir.

Araştırmacıların şaman için ifade ettiği bir diğer nokta onun kâhin, büyücü, cadı olduğudur. Beydili de sözlüğünün kam maddesinde bunları ifade eder: "Türk halklarında eskiden "kâhin, büyücü, şaman, tabip, âlim, bilgiç" gibi anlamlarda kullanılan bir anlayış." (Beydili, 2005: 285) Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Şamanlık istenerek ve kabul edilerek olunan bir kişilik değil seçilmekle alakalı bir durumdur. Öyleyse şamanın "büyücü" olarak ifade edilmesi imkânsızdır. Nitekim büyü öğrenilebilen bir güçtür ve ilâhi dinlerde dahi mevcuttur. İlâhi dinlere ait kitapların farklı okunuşlarıyla elde edilen büyülerin varlığı büyücülüğün başlı başına bir inanç sistemi olamayacağının göstergesidir.

Şaman; daha doğru bir ifadeyle, Türk şamanını bir büyücü olarak kabul ettiğimizde akla şu soru gelmektedir. Şaman elinde olan büyü güçleriyle insanlar üzerinde hükmetme yetisine sahip olabilecekken neden Türk Şamanlığı gibi sağlam temellere dayanan bir inanış içerisinde Tanrı ve ruhlar karşısında âciz duruma düşmüştür? Şaman elindeki büyü gücüyle insanlar arasında her zaman ön planda olabilecekken neden sadece törenler esnasında böyledir de sosyal hayatında sıradan insan gibi yaşar?

Bize göre şaman ve büyücü çok farklı kişiliklerdir. Şamanın yerine getirdiği görevlerde büyüyü andıran uygulamalarda bulunduğu kabul edilebilir. Lâkin bir uygulamanın ne olduğunu ortaya koymak için yapılan işlemin özünün ortaya konulması gerekmektedir. Nasıl kürsüden cemaate vaaz veren bir imam ya da müftü elindeki kitabı okuyup, anlamlandırıp, cemaatin anlayabileceği şekilde ifade ederken papazın yaptıklarını yapıyor olduğu için bir papaz olarak nitelendirilmezse; aynı şekilde şaman da bir büyücü olarak gösterilemez. Esas olan görünmeyen güçler üzerinde hâkim olmak ve onları kullanmaktır. Büyücülükte esas olan görünmeyen güçler üzerinde hâkim olmak ve onları kullanmaktır. Şaman ise yerine getirdiği ritüellerde görünmeyen güçlerden yardım isteyerek Tanrı'ya ulaşmaya çalışır ve olumsuzluk varsa bunu Tanrı'nın ortadan kaldırması için Tanrı'ya yalvarır.

"Şamanizm felaketleri insanlar ile görünmez dünyanın varlıkları arasındaki özel bir ilişkinin sonucu olarak görür. İnsanlar bu uğursuzlukların kurbanlarıdır, görünmez dünyadaki varlıklar ise tetikçileri. Şamanlar bu bağlamda arabulucu görevi üstlenirler." (Perrin, 2003; 96) Büyücüler ise arabuluculuktan ziyade hükmedebildikleri güçlerle bu uğursuzlukları bertaraf etmeye çalışır. Dolayısıyla büyücü "ben" merkezli bir uygulama

peşine düşerken; şaman, Tanrı ve toplum merkezli uygulamalar yapar. Bu itibarla; "Şaman, iletişimi rastlantıya bırakmayan, öteki dünyayı görme ve tanıma gücüne sahip, öteki dünya tarafından atanmış ve seçilmiş bir iletişim uzmanıdır." (Kutlu, 2001: 24) Onun görevi hükmetmek değil hükmedene ulaşabilmektir. Tanrı'nın ve toplumun beklentisi de bu yöndedir.

Araştırmacıların şaman üzerine yürüttüğü fikirlerden biri de şamanın kamdan farklı biri olduğu yönündedir. Yaşar Kalafat'ın bu konudaki fikirleri şöyledir: "Vardığımız sonuca göre şaman kişioğlu ile ruhlar âlemi arasında görev üstlenmiş iken kam daha ziyade Tengri buyruğu ile kişioğlu arasında işlev üsleniyordu." (Kalafat, 2004: 23) Kam ve şamanın farklı kimlikler olduğunu düşünen diğer bir araştırmacı Yakup Deliömeroğlu'dur. Deliömeroğlu, Kalafat'tan bambaşka bir çizgide kamın bir nevi şamanın kalfası olduğunu düşünür. (Deliömeroğlu, 1997: 43)

Günümüzde Türk Şamanlığı'nın taşıyıcısı rolünde olan kişiye; bilim çevrelerince atfedilen terim "şaman"dır. Şaman terimi, dünya üzerinde görülen ve büyü orijinli inançları da içine alması hasebiyle Türk Şamanlığı için yanlış anlamlara mahal vermektedir. Bunun çözümü için şamanın Türk halkları arasında görülen karşılıklarının kullanılarak bu inancın bilim çevrelerinden uzaklaştırılması faydasız bir uğraş gibi görünmektedir ki bu, Türk Şamanlığı'nın araştırılması adına da menfi sonuçlar doğurabilir. Bize göre doğru olan, eski Türk inanışının Şamanizm olarak kabul edilmesi; lâkin onun Türk Şamanizm'i ve Türk şamanı şekliyle dünya üzerinde görülen büyü oluşumlarından kesin çizgilerle ayrılmasını sağlamaktır.

Birinci Bölümde Şamanizm üzerinde durmuş kendi tanımımızı vermemiştik. Zira Şamanizm'in tanımının oluşturulmasının bu kadim inanışın en büyük uygulayıcısı olan şamanın tanınmasına bağlıdır. Bu bölümde, şamanla ilgili görüşler üzerinde durmuş olmamız sebebiyle, Şamanizm ve şaman ile ilgili fikirlerimizi beyan edeceğiz: Bize göre Türk Şamanlığı: Temelinde tek tanrı olan Kök Tengri'nin olduğu; tabiattaki canlı ve cansız bütün varlıkların bir ruhu olduğuna inanılan ve bu varlıklara Kök-Tengri tarafından yaratılmış olmaları hasebiyle kutsiyet atfedilmiş; başta Kök-Tengri'ye olan ibadetler olmak üzere; "yağız yir" ve "yir-sub"lara gösterilen saygının ifadesi olan tören ve ibadetlerle yaşanılan bir inanıştır.

Bu dinin göz önünde olan kutsal kişisi ise Türk şamanıdır. Türk şamanı, bazen bir peygamber görevinde görünüp Tengri, ruhlar ve insanlar arasında çeşitli yöntemlerle

aracılık yaparken; bazen tabip, yol gösterici, ozan gibi sosyal görevlerde bulunan; bu haller dışındayken de halktan herhangi biri gibi karşımıza çıkan eski Türk dininin lideri ve uygulayıcısıdır.

1.3. Şaman Olarak Seçilme Ritüelleri ve Şaman Sınıfları

Şaman olarak seçilme, toplumda bu görevi üstlenecek duruma gelme süreci şaman adayı için hayat içinde başka bir hayat yaşamak anlamına gelir. Şaman adayının devam eden yaşamı içerisinde başka bir boyutta gerçekleşen ölümü, yeniden doğuşu ve bunlar neticesinde kazandığı yeni statüsü onun zaten içinde var olduğu yaşamının bunların gerçekleşmesi için bir ön koşul; bir kabuk yaşam olduğu izlenimi verir.

Şaman olabilmek için belli bir soydan gelmek şarttır. Devam eden bu silsile ruhlar âleminin yeryüzündeki temsilcisinin ilk atasının ya da ilk üstadının kim olduğu, onun nasıl şaman olduğu hususunu akla getirir ki şaman olma ritüellerinin temelinin de buna dayandığı düşünülürse bu konunun önem arz ettiği görülür.

1.3.1. İlk Şaman

"Şamanlığın menşeine ait efsaneler, ilk şamanın Tanrı tarafından yaratıldığını ancak daha sonra onun gücünün kısıtlandığını ve kötü ruhların sebebiyet verdiği hastalık ve ölümle mücadele etmek üzere dünyaya gönderildiğini ifade ediyorlar. Bir başka varyant, kötü ruhların insanlara hastalık ve ölüm gibi felaketler vermeleri karşısında, Tanrının insanlara yardım etmek üzere kartalı gönderdiğini, yeryüzünde onunla bir kadının ilişkisinden ilk şamanın dünyaya geldiğini ifade ediyor. Her halükârda, ilk 'şaman-ata' anlayışı oldukça yaygın bir tema olarak görünmektedir." (Günay-Güngör, 1998: 105) İlk şamanın ortaya çıkış şekli kutsallar âlemiyle olan ilişkilerde şamanın sıradan insanlardan üstünlüğünü açıklamaktadır. Şaman, ilk şaman mitlerine göre, zaten gök menşelidir ve belli güçlere sahiptir. Diğer bir varyantta kartalın kullanılmış olması şamanın gök menşeli olduğu gerçeğini değiştirmez. Kartal, tanrısallık sembolüdür. Kartalın şamanın ilk atası olduğu rivayetleri Eliade'nin verdiği bilgilerde de ön plana çıkmaktadır. Buryat Şamanist anlayışında yeryüzünde yalnız Tanrı ve kötü ruhların bulunduğu çağda; insanlar kötü ruhların yeryüzüne kötülük ve hastalık getirmelerine kadar mutluluk içinde yaşarlar. Tanrı,

mutlulukları bozulan insanlara yardımcı olması için bir şaman görevlendirmeyi düşünür ve bu iş için kartalı yeryüzüne insanlar arasına gönderir. Kartalın dilinden anlamayan insanlar kartalı önemsemez. Tanrı, geri dönen kartala yeryüzüne dönmesini ve karşılaştığı ilk insana şamanlık vermesini emreder. Kartal yeryüzüne indiğinde ağacın altında yatan bir kadın görür ve onunla çiftleşir. Bu kadından doğan erkek çocuk ilk şamandır. Başka bir rivayet bizzat bu kadının ilk şaman olduğu yönündedir. Kartalla çiftleşen kadın cinleri görür ve şaman olur.

İlk şamanın kartal menşeli olduğuna dair efsaneler Buryatlar dışında Yenisey Ostyakları, Teleütler, Oroçiler ve bazı Sibirya halklarında da mevcuttur. Onlar şamanın kartaldan türediğine ya da şamanın mesleki bilgileri şamandan öğrendiğine inanır.

Tunguz inançlarıysa şamanın Tanrı yaratımı yahut Tanrı'dan türemişliğini kabul etmez. Tunguzlara göre ilk şaman şeytan yardımıyla ortaya çıkmıştır. Kendi başına şaman olan bu kişi "yurt" adı verilen çadırının tepesinden duman olup uçar ve kuğularla birlikte geri döner.

İlk şamanın nasıl ortaya çıktığı ile ilgili anlatılar küçük farklılıklar göstermekle beraber, genel olarak, kartal motifi üzerinde durur. Şamanların kendilerinin doğumu ile ilgili anlattığı anlatılarda kartalın "Hayvan Ana" olarak rol aldığını görüyoruz: "Şamanlar çok uzaklarda, kuzeyde, hastalık kaynağında doğarlar. Orada, dallarında kuş yuvaları olan büyük bir ağaç vardır… önce demir pençeleri olan, kartala benzer çok büyük bir kuş gelip, bu ağaca konarak yumurtlar. Sonra kuş kuluçkaya yatar. Eğer şaman güçlü olacaksa, kuş üç yıl; şaman zayıf olacaksa bir yıl kuluçkada yatar." (Bayat, 2004: 51) Bu da gösterir ki kartal, sadece ilk şamanın ortaya çıkışında değil o şamanın soyunun devamında da rol oynar. Dolayısıyla sadece ilk şaman değil bütün şamanlar gök menşelidir.

İlk şamanın ortaya çıkışı ile alakalı anlatılarda ilk şamanın Tanrı ya da şeytan menşeli; kadın ya da erkek olabileceğini öngören inançlar olduğunu gördük. Bu farklılıklar şamanların kadın veya erkek olarak değil ama ak ve kara olarak iki sınıf olarak telakki edilmelerine sebebiyet vermiştir. İlk şamanın kadın mı erkek mi olduğu görüşleriyse hangi şamanların daha güçlü olduğu tartışmalarına sebep olmuştur. Şaman olma sürecini anlatmadan önce bu konulara değinmenin şamanları bütüncül bir yapıda görmek adına faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.3.2.Kadın ve Erkek Şamanlar

Yaşar Çoruhlu, şaman teriminin etimolojik yapısını baz alarak; erkek ya da kadın için farklı bir yapının olmadığını; şaman sözcüğünün hem kadın hem de erkek şamanları ifade etmek için kullanıldığını ifade eder. Çoruhlu devamında şunları söyler: "Çeşitli araştırmalara göre ilk ve en etkili şamanlar kadınlardı. Ancak daha sonra bu işte baskın rol oynamaya başlayan erkek şamanlar, ilk dönemlerde kadınların büyük etkisi nedeniyle görünüş bakımından kadın şamanlara benzemeye çalışmış olmalıdırlar." (Çoruhlu, 2002: 62)

Ziya Gökalp de kadın şamanların erkek şamanlardan baskın bir rol oynadıklarını düşünür: "Erkek şamanlar da, yaptıkları dinî yahut sihri âyinlerde muvaffak olmak için kadın gibi saçlarını uzatırlar, kadın elbisesi giyerler, ince sesle konuşurlar, hatta kendilerinin gebe kaldıklarına, birtakım balık, karga ilh… gibi şeyler doğurduklarına kail olurlar. Bu haller gösteriyor ki bu dinin kuvve-i kudsiyyesi kadında mütecellîdir. Şaman, kadına ne derece çok benzerse manevi kudreti o kadar çok olur. Bu kadınlaşma mecbûriyyet-i dîniyyesi şamanları makûs cinsiyete kadar sevkettiği söyleniyor. Zaten gebe kalmak doğurmak vâkaları da bunu gösterir.

Şamanizm'in kadın unsuruna istinat ettiğini gösteren bir cihet de, şamanların totemleriyle müz'leridir. Yakutlarda her şamanın İye Kila adlı bir totemi vardır. Bu suretle İye 'ana' demektir. Kila 'hayvan' demektir. Bu suretle İye Kila 'ana hayvanı' manasınadır ki maderî totem demektir." (Gökalp, 1976: 35)

Türk Şamanlığı'nın kadını ön plana çıkarmasının; Türk Şamanlığı'nın dayandığı temeller itibariyle anormal bir durum aksettirmediği kanaatindeyiz. Türk kültür yapısı esirgemeyen, üreten bir doğa düzeninde teşekkül etmiştir. Doğuran toprak, meyve veren ağaçlar ve yine bu cihetle doğuran kadın insanların nesillerinin devamını sağlayan unsurlardır. İnsanların ilk ortaya çıkışıyla ilgili söylencelerde bir mağaranın ağzında toplanan topraktan yahut bir ağaç kovuğundan doğan insanın ataları toprağın, ağacın; daha genel bir ifadeyle, doğurma yetisine sahip varlıkların çocuklarıdır. Bu anlayışla var olduğu ortama kutsiyet atfeden bir dinî yapının; yeryüzünde arabuluculuk göreviyle var olan şamanlardan kadın şamanları biraz daha baskın göstermesi kaçınılmazdı. Zira kadın şaman; var olunan doğanın bütün özelliklerini kendinde barındırmakta; dolayısıyla doğanın ve ona hükmeden kutsal varlıkların dilini bir erkek şamandan daha iyi anlamaktadır. Erkek

şamanların doğurduklarını iddia etmesi; kendilerinin de bu dili bildiklerini gösterme çabasıyla alakalıdır. Nitekim görülmektedir ki Türk Şamanlığı'nda güç doğurganlıkla; başka bir ifadeyle, içinde yaşanılan çevreye benzerlik oranında vardır.

"Şamanizm teşkilatındaki gerek totemler, gerek hâmi ruhlar hep dişidir. Bu dinin kadın dini olduğu, bununla da sabit olur." (Gökalp, 1976: 36) ifadesi bize göre abartılıdır. Bu din bir kadın dinî değil uyum dinidir. Kadın dini olsaydı tüm kadınların kutsal kabul edilmesi gerekirdi ki Türk kültüründe kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olduğu gerçeği bu durumun aksini göstermektedir. Üstünlük, Türk Şamanlığı'nın kendi uygulayıcıları olan şamanlar arasında; bu dinin dayandığı temel esaslar hasebiyle kadının bu temel esaslara yakın bir çizgide yaratılmış olması gerçeğini baz alarak kadın şamana verdiği bir haktır.

Erkek ve kadın şamanlar ile ilgili üzerinde durulması gereken diğer bir nokta birbirlerine benzeme eğilimidir. Perrin'in Czaplicka'dan aktardığı bilgiler şu şekildedir: "Sibirya şamanları ise, erkeklere ve kadınlara özgü tabulara boyun eğiyorlardı. Erkek şamanların giysileri, çoğunlukla, kadınsı simgelerle bezeliydi; hatta hemen hemen tümüyle kadınsıydı. Şamanların kadın olması halinde ise giysilerde erkeksi motifler ağırlık kazanıyordu." (Perrin, 2003: 63)

Perrin, bu durumun diğer dünya şamanlarında da çok sık görüldüğünü ifade eder ve devamında bu durumu şöyle açıklar: "…erkek ya da kadın, cinsel bir çiftdeğerlilik vermek bilinçli veya bilinçsiz biçimde onların güçlerine duyulan inancı arttırmak anlamına gelir; çünkü hem erkeksi hem kadınsı özelliklerin barındırılması sayesinde şamanlar başka türlü ulaşamayacakları bir bütünlüğe erişirler." (Perrin, 2003: 64)

Bu bütünlük, içinde bulunulan dünyanın da bütünleşmesi anlamına gelir. Toprak ve su ile kadın; ateş ve hava ile erkek bu bütünleşmede bir araya gelir ve meydana getirme olgusu başkasının yardımına ihtiyaç duyulmadan gerçekleşir. Nitekim mağaranın ağzında dünyada gelen insanların oluşumunda rüzgar (hava) ve güneş (ateş) de etkili olmuştu. Yine de Türk Şamanlığı açısından kadın şamanın bir adım önde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira diğer dünya Şamanizmlerinde görüldüğü şekliyle eşcinsellik Türk sosyal hayatında çok saygı uyandırmaz. Türk sosyal ve dini hayatında kadın soyun devamını sağladığı ve inanılan doğa anlayışıyla aynı yaratılışta olduğu için önemlidir.

1.3.3. Ak ve Kara Şamanlar

Türk Şamanizm'inde şamanlar ak ve kara şamanlar olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. Bu sınıflandırmanın neye göre olduğu hakkında Seyidov'un görüşleri şu yöndedir: " 'Ağ şaman' terimi iki durumdan yararlanabilermiş: Birinci duruş: Türk aile birleşmesi, soyu, sonra gebilesi dual-ikili, ekslikler tefekkürü ile yaşayarken her nesnede ikilik, ekslik görmüş ve éle buna göre de şamanın bu gurufuna 'ağ', o birine 'gara' şaman demişdir. İkinci duruş: eski Türk soyu yerüstü tanrısı Ülgen'in rengini 'ağ' gebul etmiştir. Bu ve başga nesnenin ongonu insanı, (hetta onların yaşayış mehtegesini, yolu vs.) uduglaştırmak, büyütmek üçün ona 'ağ' sözünü arttırırdılar. Bu görüşe göre 'ağ şaman' yani Ülgen'e aid, udug-mügeddes şaman demekdir." (Seyidov, 1994: 15)

Seyidov, bu ayrımın Türk tefekküründe yer alan dual sistemden kaynaklandığını düşünmektedir. Bize göre de bu durumun varlığı Türk Şamanlığı'nda ak ve kara güçlerinin varlığı sebebiyledir. Lâkin iyi-kötü, aydınlık-karanlık, ak-kara zıtlıklarının hemen bütün dinlerde var olduğu söylenebiliyorken bu durumun neden sadece bu kadim inanışın din adamlarına sirayet ettiği noktası üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz. Diğer din adamları için sadece görevini iyi ya da kötü yapmak söz konusu iken; Türk şamanlarının doğrudan inanış şeklinde olan bir durumu kişiliklerinde taşıması, Türk Şamanlığı'nın ve dolayısıyla Türk şamanlarının farklı bir boyutunu gözler önüne sermektedir.

Türk Şamanlığı, bizzat hayatın içinde var olan, sosyal hayatı düzenleyen, gündelik hayatın düzeni için görünmeyen âlemle ilişkilerin düzeltilmesini öngören ve bu sebeple görünmeyen âlem tarafından seçilmiş şamanın etkin bir şekilde rol aldığı; şamanların dinin dayandığı dual sisteme uygun olarak ikiye ayrıldığı bir inanış sistemidir. Bu ikili sınıflandırma inanışın özüne zarar verecek mahiyette değildir. Ak ve kara şamanların birbiri ile mücadelesi söz konusu değildir. Onlar karanlık ve aydınlık âlemlere iki cihetten yaklaşır ve sonuç olarak toplumun faydası adına çalışırlar.

Ak ve kara şamanlar bazı hususlarda birbirlerinden ayrılırlar: "Şamanizm'e bağlı kalan boylarda şamanlar iki türlü olur: 1)ak şaman, 2) kara şaman. Altaylılar 'ak şaman' ve 'kara kam', Yakutlar ise 'ayı oyun' (iyi şaman) ve 'abası oyun' (şeytani kam) derler. Ak şamanlar şaman cübbesi ve külahı taşımazlar, davul kullanmazlar. Kötü ruhlara ve karanlık tanrılarına âyin yapmazlar, kanlı kurbanlar vermekten sakınırlar. Kara şamanların hilâfına olarak ancak gündüzleri aydınlık ruhlar şerefine kansız kurban âyin ve törenleri yaparlar."

diyen İnan, Ak şamanların, bazı etnograflara göre, iptidai Şamanizm'in "gerçek din" olma temayülünü göstermeye başladığı bir dönemde ortaya çıktıklarını belirtir. (İnan, 2000: 83)

Ziya Gökalp de; Türk sosyal yaşantısındaki dual sisteme değinir ve şamanların da iki tabakaya ayrıldığını ifade eder. Kara şaman kasvetli âyinleri icra ederken; ak şaman meserretli ibadetlere rehberlik eder. Ak ve kara mefhumu kurban edilecek hayvanların renklerinde de kendisini göstermiştir. Altay Türkleri'nde gök için açık renkli kurbanlar; yeraltı için ise koyu renkli kurbanlar tercih edilmiştir. (Gökalp, 1976: 74)

Eliade'nin ak ve kara şamanlar ile ilgili tespitleri; İnan'ın ak şamanların sonradan ortaya çıktığı bilgisine karşı kara şamanların sonradan ortaya çıktığı yönündedir. Eliade'nin aktardıklarına göre: Ak şamanlar kara şamanlardan daha mütevazı bir giyimi seçmişlerdir. Cübbe giyinmek zorunda olmayan ak şamanlar beyaz kuzu postundan bir şapka ve birtakım işaretler taşırlar. Ak ve kara şamanlar ile ilgili rivayetlerden hareketle ilk şamanın ak şaman olduğunu ifade eden Eliade; Buryatlar'ın tanrılarla ilişkili şamanlara ak şaman; ruhlarla ilişkili olan şamanlara da kara şaman dediklerini ekler. (Eliade, 1999: 217–218, 222)

Araştırmacıların ifadelerinden anlaşıldığı üzere Türk Şamanlığı'nda şamanlar ak ve kara şamanlar olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Ak şamanlar, başta Ülgen olmak üzere başta gökyüzü ruhları ile alakalı icralarda görev alırken; kara şamanlar, Erlik başta olmak üzere yer altı ruhları için düzenlenen âyinleri yönetirler. Ak şaman, ak'ın Ülgen'in sembolü olan renk olması itibariyle giyimlerinde daha çok bu rengi seçerler ve kara şamanlardan farklı olarak giyimlerinde daha sade olurlar.

Ak ve kara şamanların toplum nezdindeki statüleri de ilişkide bulundukları ruhların özelliklerine göre farklılıklar gösterir: "Ak kamlar halk tarafından çok sayıldıkları halde kara kamlar kadar iş görmezler. Âyin yaptırmak için halk daha ziyade kara kamlara müracaat ederler. Bunun sebebi aydınlık dünyası tanrılarının insanlara az tehlikeli olduğuna inanma olsa gerektir. Şamanistler daha ziyade karanlık dünyası tanrılarından korkarlar, kara kam vasıtasıyla onların kötülüklerinden korunmaya çalışırlar." (İnan, 2000: 84)

Yaşar Çoruhlu'nun bu konudaki görüşleri İnan ile aynı doğrultudadır: "Ak aynı zamanda Ülgen'in de renk simgesi olduğundan ak şamanlar kara şamanlardan daha kutsal sayılır. Bununla birlikte yer ve yeraltı ruhlarıyla daha çok ilişkiye geçen kara şamanlar diğerlerinden çok daha fazla çekinilen şamanlardır." (Çoruhlu, 2002: 62–63)

Ak ve kara şamanların ilişkide bulundukları ruhlara göre toplum tarafından farklı şekillerde kabul edildiğini görüyoruz. Şu halde ak ve kara sınıflandırılmasının asıl sebebi olarak da bunu gösterebiliriz. Nitekim ak ya da kara şamanlık toplumun muhayyilesinde sonradan ortaya çıkmış bir ayrımdır. Bu sınıflandırmanın şamanların kendi kişiliğinde gelmiş olabileceğine Roux da ihtimal vermez. Roux şamanların herhangi bir sınıflandırmada yer alabilecek kadar güçlü olduklarını düşünür. Buna rağmen tamamen hayata dönük ve olumlu eylemler gerçekleştirme amacında olan şamanlar, karanlık güçlere alet olmazlar ve sahip oldukları gücü kendi statülerini yükseltmek adına dahi kullanmazlar. Şamanlar kabile reisi ya da hükümdarla anlaşmazlığa düştüklerinde kendi etkilerinden yararlanabilirler; ama hiçbir şekilde görünmeyen güçlerine başvurmazlar. Şamanlar bunlara karşı koyacak herhangi bir güçleri yokmuşçasına, hayatlarını kaybetmek pahasına maddi gücün kendilerini yenmesine izin verirler, diyen Roux sözlerine şöyle devam eder: "Şamanların biri beyaz ve iyiliksever, diğeri kara ve kendini şeytanlara adamış, ancak kötülük etmek için hareket eden kişi şeklinde iki sınıfa ayrılması gerçek Şamanizm'i ağır bir şekilde hedefinden saptırmıştır." (Roux, 2002: 63)

Yine de bu sınıflandırmanın araştırmacılar ya da şamanların kendileri tarafından yapılmaması; bunun, dinin toplum hayatına sirayeti hasebiyle doğal bir süreçte gelişmiş olması Şamanizm'in ana amaçlarından biri olan toplum hayatının düzeni konusunda ciddi bir bozulmadan söz edilebileceğini düşünmüyoruz. Diğer taraftan böyle bir sınıflandırmanın isimlendirilmemiş olsa da ilahi dinlerde de olduğu muhakkaktır. Bugün İslam gibi kitabî bir dinde dahi din adamlarının muska, cin vs. ile uğraşanlar ve uğraşmayanlar olarak ayrıldığı; uğraşmayanlara olan saygının uğraşanlara olanlardan toplum nezdinde daha fazla olduğu; lâkin uğraşanlara da korkuyla karışık bir saygının duyulduğu gerçeği Türk Şamanlığı'nda görülen ak ve kara sınıflandırılmasından çok farklı bir boyutta gerçekleşmemiştir. Tek fark İslamiyet'in kitabî bir din olması sebebiyle bu sınıflandırmanın isimlendirilmemiş olmasıdır.

Sonuç olarak bu sınıflandırmanın kaçınılmaz olduğunu görüyoruz. Çünkü Şamanizm, toplum hayatında bireysel olarak yaşanabilen bir inançtan ziyade bir toplum dinidir. Bu da topluma, bu din adına, ortak muhayyilesiyle kendine has düzenlemeler yapmakta icazet verir ki toplumun bu yetkisini kendi aleyhinde kullanması düşünülemez.

Şamanizm'in yeryüzündeki görünen temsilcileri olan şamanların tek amacı toplum faydası iken böyle bir sınıflandırmaya bizzat kendilerinin gitmiş olabileceği söz konusu

dahi olamaz. Şu halde toplumda ak ve kara sıfatlarıyla iki türlü şamanın görülmesi tamamen doğal bir süreçte, hem Türk Şamanlığı anlayışında var olan dual sistem hem de Türk Şamanlığı'nın yaşanış boyutuna bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu sınıflandırmanın ak ve kara olarak isimlendirilmesinden; bu şamanların icraları ve giydikleri elbiselere kadar farklılıklar göstermesi; başka bir ifadeyle keskin hatlarla birbirlerinden ayrılması, bize göre, Türk Şamanlığı'nın değişik standartlarını belirleyecek yazılı metinlere dayanmamasıyla alakalı bir durumdur. Ak ve kara şamanların amaçlarının aynı doğrultuda olması; toplumun inanışın özüne zarar vermeyecek değişiklikleri benimseyebildiğini göstermektedir.

1.3.4. Şaman Olma

Şaman bütün toplumu ilgilendiren bir görev üstlenen biridir. Dolayısıyla şaman olacak kişinin sıradan biri olması beklenemez. O seçilmiş kişidir. Bu seçilmişliğin toplum tarafından onaylanması gerekliliği, şaman olma sürecinde belli ritüelleri de beraberinde getirmiştir. Bunlar boylara göre farklılıklar gösterebilmektedir. Değişmeyen ise şaman olma sürecinin, şamanın toplum tarafından kabul edilmesi için gerekli olduğudur.

Şaman olma sürecinin, genel inanışa göre, şamanlığın ırsi olması sebebiyle çocukluktan başladığı düşünülebilir. Bu, toplum beklentisidir. Radloff, Şamanizm'i diğer inanışlardan ayıran en önemli özelliğin ata ruhlarıyla olan ilişki olduğunu söyler. Bu bağın kuvvetine olan inanç, atalara sürekli bir saygı gerektirmektedir ki atalarla sıkı bir bağ kurmak şamanlığı beraberinde getirebilmektedir. Dolayısıyla Şamanlık, Radloff'a göre ancak ırsî yollarla gerçekleşebilmektedir. Bu ırsî bağ sayesinde şamanlık için gerekli olan bilgi ve gücü atalardan alır. Şaman, atalarından öğrendiği bilgilerle şaman davulunu çalar, âyinleri yönetir, ruhunu bedeninden ayırarak gökyüzüne veya yeraltına yolculuklar yapabilir.

Radloff'a göre şamanlık babadan oğla geçiyorsa da; şaman, bilgileri babasından ders alarak öğrenmez; bu meslek için hazırlanmaz. Şamanlık, insanı bütün varlığıyla saran bir hastalık gibi aniden gelir. Şaman adayı organlarındaki gevşeme hissiyle şiddetli bir titremeye tutulur. Şaman adayında kendiliğinden kuvvetli bir esneme başlar; aday göğsünde ağır bir baskı hisseder; bağırmak ister, sıtmalı gibi titrer ve birdenbire yerinden

fırlayarak deli gibi koşmaya, çırpınmaya başlar. Sonunda ter içinde kalır ve saralı hastalar gibi yere yuvarlanıp kramp içinde kıvranır.

Bu acılar gittikçe artar ve tüm bunların sonunda şaman adayı, şaman davulunu alıp çalmaya başlar. O, artık bir şamandır. Ataların şaman olarak belirlediği kişinin görevi kabul etmemesi halinde ise; kişi delirip canına kıyar yahut hastalığın artması neticesinde ölür. (Radloff, 2008: 34–36)

Celal Beydili **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük** adlı eserinde "şaman azarı" maddesinde şamanların şaman olmaya ruhlar tarafından zorlandığını ifade eder. Şaman adaylarını ruhlar seçer; böylece şaman olacak kişinin "can"ı yetiştirilip tamamlanır. Zamanı geldiğinde şamanların baş ruhu yeryüzüne iner ve şaman adayının vücudunu parçalara ayırır. Bu parçaları ölümün gelebileceği her yöne bırakan baş ruh, şaman adayının vücudunu ruhlar arasında paylaştırmış olur. Beydili'ye göre parçalanma ölüp-dirilmeyi sembolize edeceği gibi farklı bir yorumla şaman adayının ruhlara kurban olarak sunulması da söz konusu olabilir.

Şaman azarına, başka bir ifadeyle, ruhların çağrısını almış biri artık ruhların tutsağıdır ve bu sebeple de aklını yitirip garip hale düşer. Şaman adayı, ruhların eziyetine maruz kaldığından; adayın tüm vücudu ağrılar içinde kalır ve şaman adayı kendinden geçer. "Aynalar" isimli kötü ruhlar görünmeden şaman adayını gökte dolaştırarak önce gönlünü almaya çalışırlar, sonra da şamanlığa kabul etmemesi halinde onu öldürmekle tehdit ederler.

Şaman azarı denilen bu olay üç ile on iki yıl arasında sürebilir. Bu şamanın gücüyle bağlantılı olarak değişebilir. Her yaşta gerçekleşebilecek bu olay daha çok ergenlik döneminde gerçekleşir ki bu da uzmanların, beynin on iki ile on dört yaşları arasında şekillendiği açıklamasıyla örtüşmektedir. Daha çok dolunaylarda meydana gelen tüm bu olaylar esnasında, ruhlar, şaman adayına diğer varlıklarla iletişim kurmayı öğretir.

Şaman adayı şaman azarı esnasında ırmak kenarına koşar ve orada yüzüstü yığılır. Saatlerce baygın kalan adayın ağzından köpükler gelir. Uyandığında ise hiçbir şey hatırlamayan şaman adayı, bir şaman olarak kopuz çalmaya, türkü söylemeye başlar ve bu şekilde beladan kurtulmuş olur. Şaman adayı tüm bu güçlüklere katlandıktan sonra şaman olmayı kabul etmiştir. (Beydili, 2005: 514–516)

Şaman olma sürecinin gerçekleşmesi, şaman olacak kişinin toplum tarafından kabulünün de gerçekleşmesini sağlar. Nitekim şaman adayının küçüklükten itibaren

sergilediği davranışlar, bize göre, toplumu o kişinin şamanlık yapması için bir beklenti içerisine sokar. Böylece şaman olacak kişi ruhlar tarafından seçilirken; bu seçilmişliğin toplum tarafından kabul edilmesi için de ön hazırlıklar yapılmış olur.

Abdulkadir İnan da şaman olacak kişinin kendini küçük yaşlardan itibaren belli etmeye başladığını ifade eder. Zeki, hayal güçleri geniş olan şaman adayları küçük yaşlardan itibaren yalnız kalmaktan hoşlanır, zamanlarının çoğunu dalıp düşünmekle geçirir. Şaman adayları irticâlen şiirler ve ilâhiler okumaya yine küçük yaşlarda başlarlar. (İnan, 1976: 55)

İnan, bir diğer eserinde, bir sanat olarak ifade ettiği şamanlığın öğrenilemeyeceğini; şaman olmak için bir şamanın soyundan olunması gerektiğini ifade eder. İnan'a göre hiç kimse şaman olmak istemez. Bunu aile de istemez; zira şamanlık kazancı çok az olan bir uğraştır; ayrıca şamanın ailesi bir işçi kaybetmiş olacaktır; fakat ata ruhları şaman olmasına karar verdikleri kimseye musallat olur ve şaman olması için baskı yapar. Şaman olması için seçilen kişi şaman olmamakta ısrar ederse deli olur. Ruhların şaman olmasına karar verdiği kişi şamanlığı kabul ederse tecrübeli bir şamanın yanına şamanlık için gerekli bilgileri öğrenmesi için verilir. Şaman adayı, ihtiyar şamanın yanında; okunacak duaları, ruhların adlarını, âyin ve törenlere ait kâideleri öğrenir. Bütün bunlardan sonra şaman adayının yakınlarının da bulunduğu, ihtiyar şamanın nezaretinde "kam bakşı toy" denilen âyin yapılır. Şaman adayı, bu âyinden sonra bir şaman olarak görev yapar.

Şaman olma ritüelleri Yakutlar'da biraz daha gösterişli olur. Şaman adayı mesleğe gireceği zaman, adayın mensubu olduğu oymak bir dağa ya da tepeye çıkar. Adaya şaman elbisesi (kumu) giydirilir ve eline at kıllarıyla bağlanmış bir âsâ tutturulur. Şaman adayının sağında dokuz delikanlı, solunda dokuz kız ve onların ortasında yaşlı şaman durur. Tecrübeli şaman sadakat yemini okur ve şaman adayı bunu tekrar eder. Dua bittikten sonra, Yakutlar'ın ilk şamanı olan An Argıl'ın oğlu Kün Kegis tarafından şaman adayının kafasının kesildiği Kün Kegis'in elindeki demir asaya geçirilip bütün dünyanın seyrettirildiği temsil edilir. Genç şaman bu esnada kafası kesilmiş de dünyayı seyrediyormuş gibi roller yapar.

Baykal gölü ve Selenge ırmağı çevresinde yaşayan Buretler'de şamanlığa geçiş dokuz gün süren törenler sonunda gerçekleşir. Buretler'de şaman olmak için yeteneği olan kişiye şaman olması teklif edilir. Eğer bu kişi teklifi kabul ederse komşularından biriyle ev ev dolaşarak sadaka toplar. Şaman adayına eşlik eden adamın elinde demir parçaları ve

paçavralar bağlanmış bir âsâ bulunur. Bu işlem bittikten sonra davetli veya davetsiz herkes bir ormanda toplanır. Şaman için kayın ağacından oyularak âsâ hazırlanır. Bu âsânın kuruması şaman adayı için iyi olarak yorumlanmaz. Âsâların hazırlandığı ağacın yanında bir kulübe yapılır ve kulübenin ortasında ateş yakılır. İhtiyar şamanlar kendileri için ayrılan yerlere geçerler ve bunlardan biri genç şamanın "ata"sı olarak seçilir. Şaman adayı ile ata olarak seçilen şaman ilk âyini beraber yapar, duaları bir ağızdan okurlar. Bu iki şamanın külahlarında bulunan "zala" isimli torbaya benzer şey üç gün boyunca bağlı kalır. Dokuz gün süren törenler esnasında kurbanlar kesilir, danslar edilir, fallara bakılır, ilâhiler okunur ve ibâdetler edilir. Dokuz günün sonunda bir keçenin üzerinde oturan şaman adayı havaya kaldırılır. Tören bitiminde şaman adayı gerçek bir şaman olarak törenleri yönetmeye başlar. (İnan, 2000: 76–79)

Eliade, **Şamanizm** adlı eserinde farklı boylarda görülen farklı şekillerde şaman olma şekilleri üzerinde durmuştur. Sibirya ve Kuzeydoğu Asya'da şaman olma kendi isteğiyle, "iç çağrı" veya miras yoluyla şamanlığın ırsî olarak aktarımı şeklinde iki şekilde görülür. Ayrıca Altaylar ve Tunguzlar'da görüldüğü şekliyle mensubu olunan topluluğun isteğiyle de şaman olunabilmektedir; lâkin bu şekilde şamanlığa geçmiş olanlar; ruhlar tarafından seçilen şamanlara göre oldukça zayıftırlar.

Şaman olarak kişilerin aldıkları eğitim ise esrime yoluyla ve geleneksel yollarla olmak üzere ikiye ayrılır. Esrime yoluyla şaman olma sürecinde rüyalar, bayılmalar ön plandadır. Geleneksel eğitimde ise şaman adayı ihtiyar bir şaman tarafından eğitilir.

Vogul, Ostyak ve Vasyugan Şamanist inanışına göre ırsî olarak kazanılan şamanlık Tanrı merkezlidir ve doğuştan gelen bir yetenektir. Şaman adayının sara nöbetleri; bayılmaları, halk tarafından, şaman olacak kişinin Tanrı ile iletişimi şeklinde yorumlanır. Bu Şamanist boylara göre şamanlık ilâhi bir güçle elde edilir; dolayısıyla öğrenilemez. Vogullar'da diğerlerinden farklı olarak şamanlığın anneden de geçebileceği inancı vardır. Sibirya Samoyedleri'nde miras babadan oğla geçer. Şaman olacak kişi, ölen babasının eline benzer ağaçtan bir el yapar ve bu şekilde babasının güçlerini kendisinde topladığına inanır. Lâkin bu şaman olmak için yeterli görülmez. Şaman olmak için ayrıca ruhlar tarafından da kabul görmek şarttır. Yurak Samoyedleri ise şaman olacak kişinin doğuştan belli olduğuna inanırlar. Şaman olacak çocuklar gömlekleriyle doğarlar. Bu çocuklar ergenlik dönemlerinde şamanlığa olan istidatlarını halisülasyonlarla ve farklı tavırlarıyla iyice belli etmiş olurlar.

Baykal Gölü civarında yaşayan Turguzlar'da şaman olma şekillerinde rüya motifi önemli bir rol oynar. Şaman adayı; ölen şamanın rüyasına girdiğini ve kendisine onun yerine şaman olmasını emrettiğini söyler. Başka bir rivayet ise rüyaya giren kişinin "Şeytan Khargi" olduğu yönündedir. Şaman adayı, şamanlık için gerekli olan bilgileri bu rüyalar esnasında öğrenir. Şamanlığın rüya yoluyla kazanımına dair bir diğer rivayet şaman adayının rüyasında kendisini bir denizin ortasında görmesiyle alakalıdır. Rüyada şaman olacak kişi çiçek hastalığının kendisine suların efendisinden şamanlık yapma yetisini alacağını ve adının "Huottarie" yani dalgıç olacağını söylediğini görür.

Buryat-Atalar, Şamanlık'ın hem anneden hem de babadan çocuğa miras kalabileceğine inanır. Bunun yanında Şamanlık, miras yolu olmadan, kendiliğinden yani ruhların seçimiyle de kişiye kazandırılabilir. Bütün bu yollarda şaman adayının belli edilmesi rüyalar ve sara nöbetleri yoluyla olur. Bayılmalar ve rüyaların arkasında ata ruhları vardır ki bu da bu boylarda şaman adayının seçilmişliği inancını gösterir. Güney Sibirya'daki Buryatlar'da Şamanlık'ın miras yoluyla aktarımı inancı hâkimdir; lâkin bu mirasın arkasında olağanüstü varlıkların rol oynadığına inanılır. İnanışa göre, olağanüstü varlıklar seçtikleri kişiyi başına taş ya da yıldırım düşürerek belli ederler. (Eliade, 1999: 31–38, 40, 62)

Şamancıl mantığın; öteki dünyanın şamanı, bir ya da birden fazla "yardımcı ruhla" donatmasını öngördüğünü; aynı zamanda şamanın seçilmiş ya da atanmış olması gerektiğini içerdiğini ve tüm bunların insanlar değil öteki dünya tarafından yapılmasını dayattığını ifade eden Michel Perrin'e göre şaman olmanın üç yolu vardır: "Tanrısal" seçim, kendi isteğiyle şaman olma ve aileden ırsî olarak miras kalan şamanlık.

Kendi isteğiyle şaman olma arayışı tam anlamıyla bireysel bir boyutta gerçekleşebilir. Şamanlığa karar kılmış kişi öteki dünyadan şaman olarak seçileceğine dair belirtileri alıncaya kadar ihtiyar bir şamanın sınamalarından geçerek kendini hazırlamaya çalışır. Bu seçim şekli, genellikle, başarıyı avcılıktaki beceriyle değerlendiren avcı-toplayıcı toplumlarda ve bireysel cesaretin çok önemsendiği savaşçı topluluklarda görülür. Avcı topluluklarda av efendilerine bağlı olan ruhlar bu seçimi şaman adayına bildirir ve onun yardımcı ruhları olurlar. Savaşçı topluluklarda ise şaman adayı, bir nevi güç gösterisi olarak öteki dünya ile ilgili mekânlarda dolaşarak onların dikkatini çekmeye çalışır ve seçilmeyi umut eder.

Şamanlık arayışının bir diğer yolu geçiş ya da sırra erme törenleridir. Aynı yaştaki gençler dünyadan el ayaklarını çekerek ya da ihtiyar bir şamanın önderlik ettiği 'hac yolculuğu'na çıkarak sırra ermeyi ve bu yolla seçilmeyi umarlar. Bu yolculuk esnasında yaşlı şaman; şaman adaylarına geleneği öğretmeyi, adayların ruhlarını güçlendirmeyi veya onların doğaüstü güçler tarafından kullanmalarını sağlamaya çalışır.

Kendiliğinden seçime Şamanizm'in, doğrudan bir iktidara bağlı olmadığı ve toplumsal çıkarların bulunmadığı toplumlarda sıkça rastlanır. Şaman olacak kişiye karar veren yardımcı ruhlar bu durumda çok çeşitli olabilirler. Bu şekilde, öteki dünyanın tek başına etkenliği de ispatlanmış olur.

Miras yoluyla şaman olma şeklinde ise, mutlaka ve sürekli ölmüş ataların ruhları tarafından bildirilir. Bu yolla şamanlık her iki kuşakta bir yapılır. Yani şamanlık dededen toruna geçer. Bu durumda da şaman adayının, aynı zamanda, ölmüş bir atanın ruhu tarafından seçilme ilkesi de atlanmamış olur. Mirasın dededen toruna kalması; yani bir kuşak atlanması ekonomik yönden de yarar sağlar. Nitekim şamanlık ekonomik yönden yüksek gelirler getiren bir uğraş değildir. Bu sayede her iki kuşaktan birine Şamanlık'ın engellediği işleri yürütme fırsatı verilmiş olur.

Şaman olacak kişinin olağanüstü varlıklar tarafından seçilmesi, çok nadir olarak birdenbire gerçekleşir. Öncelikle karakteristik işaretler kendini gösterir ve şaman adayı ile gerçek dünya arasında bir kopukluk yaşanır ki bu kopukluk şaman adayının gerçekten seçilmişliğini gösterir. Şaman olma sürecinde en çok görülen seçilme alâmetleri rüyalar, görüler, tekrarlanan hastalıklar, bazı yiyecekleri sindirememe, garip davranışlar, tuhaf karşılaşmalar ya da doğuştan getirilen işaretlerdir. Yine de tüm bunlar tek başlarına yeterli olmayabilir. Bu işaretlerin görüldüğü şaman adaylarının bazıları şaman olabilirler.

Rüya çoğu Şamanist toplum için öteki dünyadan gelen kehanetlerdir. Şüphesiz şaman olmak için sıradan rüyalar değil öteki dünyayı görmeyi sağlayan ya da 'gerçek' oldukları ortaya çıkan rüyalar önem arz eder. Sadece bu tarz kişiler yani 'iyi rüya gören' kimselerin şaman olabileceğine inanılır. Çünkü şamanların temel görevi 'görmek', 'anlamak' ve 'öngörmektir.'Bu rüyalar genellikle basmakalıp motifler içerir. Şamanizm ile hayvanlar arasında bağ kuran bir mitolojiye sahip topluluklar rüyada kutsal olan hayvanın görülmesi yahut yardımcı ruhların rüyalarda görülmesi gibi durumlar söz konusudur. Şamanlık'ın miras yoluyla geçtiğine inanılan toplumlarda ise rüyaların sebepleri ölmüş ataların ruhu olarak görülür.

Şaman adayını belirleyen bir diğer işaret tekrarlanan hastalıklardır. Daha çok sinir krizleri ya da bayılmalar Şamanizm ile daha kolay bağdaştırılıyorsa da astım krizleri, gaz sancıları, burun kanamaları gibi rahatsızlıklar da bu işaretlerden sayılabilmektedir. Özel hastalıkların tekrarlanması, şaman adayının ileride o hastalıkların tedavisinde uzmanlaşacağının yahut elde edeceği güçlerin zenginliğini göstermektedir. Yani şaman adayının seçilmesini sağlayan hastalıklar; onun ileride bunları iyileştireceğinin de ön kanıtlarıdır.

Her hayvanın öteki dünyada bir 'hayvanlar efendisine' ait olduğuna dair inanış sebebiyle bazı hayvanların sindirilememesi de şamanlık belirtisi olarak görülmektedir. Örneğin geyik eti yerken devamlı olarak rahatsızlanmak geyiklerin efendisinden gönderilen bir işaret olarak yorumlanır. Diğer bir işaret tuhaf karşılaşmalar ve garip olaylardır. Bunlar bazen bir taş, karınca yuvası, yerinden oynamış bir kütük ya da duyulan ruh çığlıkları olabileceği gibi bazen de zehirli bir yılan tarafından ısırılıp ölmemek ya da ormanın içine kaçıp hayvanlar gibi beslenmek olabilmektedir. (Perrin, 2003: 31–41)

Fuzuli Bayat Tük Şamanlığı'nın en belirgin özelliğinin Şamanlık görevine çağrılma olarak betimlenen kod olduğunu ifade eder ve bu süreci şu şekilde sıralar:

"1-Şamanlık sanatı, tıpkı asilzadelikte olduğu gibi soyla geçer: babadan oğla, kıza veya toruna. Ancak bu geçiş mekanik bir geçiş olmayıp çağrı aracılığı ile gerçekleştirilir. Bu bağlamda soyla geçişin çağrı ortamında gerçekleşmesi demircilik kültürünü hatırlatır.

2- Şaman olabilmek için şamanın terbiye (buna eğitimde denilebilir) aldığı soy ağacı (Şaman ağacı) vardır.

3-Ecdat şamanların, yeraltı ruhlarının şamanlık yolunu devam ettirebilmek için aday seçmeleri gerekir. Buna aday çağırma şekli olan 'Şaman hastalığı' denilmektedir.

4- Hastalık sürecinde adayın günahlardan kaçınması ve adaya hizmet edenlerin temiz olması gerekir. Bu aşamada günahları önleyecek birçok yasaklar vardır.

5- Adayın, uzak bir yere –ormana, yeraltı dünyasına, dağ başına bilinmeyen bir yere- götürülerek başının kesilmesi, bedeninin parçalanması, etinin hastalık türeten ruhlar tarafından yenilmesi, bedenin yeniden oluşturulması ve şamanlık görevi için diriltilmesi gerekir ki buna 'ölüp dirilme' denilmektedir.

6-Şaman sanatının yaşlı bir şaman tarafından adaya öğretilmesi merhalesi -upuyuu- süreci. (Bayat, 2006: 33, 34)

Ünver Günay ve Harun Güngör **Türk Din Tarihi** adlı eserlerinde kam olma sürecini anlatırken herkesin kam olamayacağına dikkat çeker. Bu kendi kendine öğrenmekle de elde edilmez. Şaman olmanın yollarından biri ırsîyettir. Bir diğer yol ise şamanlığa olan doğal meyildir. Üstelik kam olmak için belli işaretler görünmüş olması da yeterli değildir. Tecrübeli bir şamanın yanında görülen eğitim sürecinden sonra belli bir başarı gösterenler törenle şaman olabilmektedir. Şaman olmaya olan meyil ve istidat çoğu zaman garip şekillerde kendini gösterir. Hayal görme, dalgınlık, ıssız yerlerde yalnız kalma isteği, uykuda şarkı söyleme gibi haller bunların başında gelir. Ayrıca daha güçlü belirtiler olan sara nöbetleri, ağzın köpüklenmesi, bayılmalar gibi patolojik belirtiler; ağaç kabuğu yeme, kendini ateşe ya da suya atma, bıçakla kendini yaralama gibi hallerde şaman olma işaretleri olarak görülür.

Mistik eğilim beraberinde krizleri getirir ve şaman adayı için hazırlık safhasını oluşturur. Şaman adayı bu şekilde 'kamlığa giriş ve hazırlık hastalığı'na yakalanır ve insanüstü bir güçle donatıldığı inancına ulaşmak için gerekli olan sembolik ölüp-dirilme safhasına adım atmış olur. Bu sembolik ölüm esnasında şaman adayının yeraltı dünyasına götürüldüğüne, orada vücudunun parçalara ayrılarak kötü ruhlardan temizlendiğine; orada kendisine bir üstad bulan şaman adayının onun rehberliğinde göğün katlarına yükseldiğine ve bu şekilde bir kutsiyet kazandığına inanılır. (Günay-Güngör; 1998: 104,105)

Şaman olma sürecinde, bize göre en önemli olgu her isteyenin şaman olamaması ve şaman olmak için birincil şartın seçilmiş olmak olmasıdır. Gerek ırsî yollarla, gerek ata ruhlarının zorlanmasıyla ve gerekse kendi isteğiyle şaman olma sürecine girilmiş olsun insanüstü varlıklar tarafından Şamanlık'ın tasdiki zorunludur ve şamana toplum içerisinde kudsiyet kazandıran da bu etmendir. Seçilmiş olmak, şaman adayına şaman olma sürecinde göstereceği davranışlar için zemin hazırlar; onun toplum tarafından dışlanmasını engeller ve toplumun şaman adayı için kolaylık sağlaması için en temel neden olur. Nitekim şaman olma süreci alışılmışlığın dışındadır. Şaman adayının sergilediği davranışlar hem genç şaman adayı için hem de mensubu olunan toplum için farklı bir dönemdir. Böyle bir dönemde şaman adayının toplum tarafından anlayış görmesi oldukça önemlidir. Çünkü şaman olma eğilimleri ve işaretleri daha çok ergenliğe geçiş döneminde görülür ve bu dönem zihnin, kişiliğin oturmaya başladığı bir süreç olması sebebiyle genç şaman adayı için zaten oldukça zor bir aşamadır.

Şaman olma sürecinin başındaki bunalım ve devamında görülen simgesel olgular şaman adayının şaman olma sürecini, bize göre, kolaylaştırmaktadır. Zor olan kısım bunalımdır. Şaman adayı ıssız yerleri tercih ederek, dalgınlıklar göstererek kendisinin bir nevi dışlanmış olduğunu ya da farklı olduğunu gösterir. Lâkin devamında görülen "şaman hastalığı" ile başlayan süreç, yaşananların daha önce de diğer ata şamanlar tarafından yaşandığını gösterir ve onun dışlanmış bir kişi değil; seçilmiş bir kişi olduğunu başta kendisi olmak üzere mensubu olduğu topluma gösterir. Bunalım süreci her ne kadar zor bir dönemse de şaman adayının yaşadıklarını veya yaşayacaklarını anlamlandırması açısından çok önemlidir. Zira "Bunalım sonuç olarak daha üst bir eşiğe geçiş kıymetine sahiptir. Daha üstündür çünkü öncelikle kendiliğindendir, kabile tarafından zorlanmamaktadır. İkincisi, psikolojik güç taşıyan simgeleri kabile ailesine ait değildir, evrensel aileye aittir… Bireye çok daha sağlam bir temel ve daha geniş bir formasyon sağlar ve aynı zamanda Şamanizm görüngüsüne, hangi toplumda olursa olsun yerel ritlerin paylaşmadığı genel insani değerler kazandırma eğilimi içindedir. Ve son olarak avcı toplumların grup ritleri, au fond, öncelikle şaman deneyimlerinde görülen imgelerin, en iyi şamanların aktardığı mitosların ve en iyi şamanların yorumladığı efsanelerin toplumsal tortusundan oluştuğu için, derinden gelip zorlayan işe başlama çağrılarının yarattığı acı veren bunalım genç adayı kendi kültürel yapısının kökenine ve aynı anda kabilesinin bütün üyelerinin de psikolojik yapısının köklerine götürür." (Campbell, 1995: 253) Bu şekilde şaman adayı evrende yalnız ya da dışlanmış olmadığını anlar. Zira bunalım süreciyle düşünceye sevk edilen şaman adayı mitolojik anlatıların arketiplerinde yatan sırra vakıf olmuştur.

Bunalım döneminden sonra "şaman hastalığı" dönemi başlar ve bu dönem sonunda şaman adayı gözlerini bir şaman olarak açar; lâkin bu hastalıkların görüldüğü süre boyunca özellikle sara nöbetleri, bayılmalar esnasında görülen rüyalar yoluyla gösterilen ya da yapılan astral yolculuklarla edinilen deneyimlerdeki simgesellikler, şaman adayının kolay bir süreçten geçmediğini gösterir.

Bayılmalar esnasında görülen rüyalar ve yaşandığı iddia edilen deneyimlerde, ölüp dirilme olgusu özellikle dikkati çekmektedir. Bu simgesel ölüp-dirilmelerle; şaman, bir takım güçlere sahip olduğu düşünür. Olağanüstü varlıklar tarafından şaman olmaya zorlanmış şamalarda özellikle göze çarpan parçalanmalar neticesinde ölüm ve yeniden doğuş, onları diğer şamanlardan güçlü kılmaktadır. Bu, onlar için bir gerekliliktir: "Üst düzeyde bir yaşam biçimine ulaşmak için gebeliği ve doğuşu yinelemek gerekir; ancak

bunlar rit biçiminde, simgesel olarak yinelenir; bir başka deyişle burada Tin'in değerlerine yönelik eylemler söz konusudur, ruhsal-fizyolojik etkinliklerle ilgili davranışlar değil." (Eliade, 1993: 80) Bu simgesellikle elde edilen üst düzey yaşam; şamanın olağanüstü varlıklardan elde ettiği gücü ve bununla orantılı olarak da toplum içerisindeki statüsünü de etkiletmedir.

Simgesel ölüp-dirilmelerin gerçekleştiği bayılmalar esnasında şaman adayı zamanın başlangıcına doğru bir yolculuk yapmaktadır. Böylece özel haliyle mensubu olduğu topluluktan farklı oluşu sebebiyle içerisine girdiği yalnızlık, öteki dünya ve evvelki yaşanmışlıkla kalabalıklaşmaktadır ve şaman adayının yaşantısı anlam kazanmaktadır. Nitekim "Bireysel bir yaşam ortaya çıkıp gerçekleşir ve sürer; bu yaşam, daha önce gerçekleştirilmiş eylemler ve daha önce dile getirilmiş düşünceler yığınından esinlendiği ölçüde sorumlu ve anlamlı, tam olarak insana özgü bir yaşamdır, bir varoluştur. Geleneğin oluşturduğu bu ortak bellek'in içeriğini bilmek ya da unutmak 'doğal' duruma (çocuğun kültürsüz durumu) doğru bir gerileme ya da bir 'günah' veya bir felaket anlamına gelir." (Eliade, 1993: 119) Söz konusu olan bütün bir toplumun inanış sistemini yüklenecek olan bir şamansa zamanda bu geriye gidişlerin, ölüp-dirilme ritlerinin önemi daha da artmaktadır.

Şaman adayları bunları bayılmalar esnasında düşlerinde yaşamaktadır. Bu ritlerin küçük farklılıklarla tekrar ediyor olması; onları, bunları yaşamaya iten gücün toplum muhayyilesinin olup olamayacağı fikrini akla getirmektedir. "Rüyalar, bilinçli bir niyete bağlı değildir ve kesinlikle irade gücünün kapsamı dışındadır." (Bennet, 2006: 88) Şu halde bilinçaltı devreye girer ki "Düşler, yakından bakıldığında, karmaşalarla ilgili belirtilerdir. Düş, varlığını uykumuzda sürdürür; uyku bizi bilinçaltına iter" (Jung, 1996: 199) ve bilinçaltının şekillenmesinde mensubu olunan toplumun dini kültürel yapısı en etkin rolü oynamaktadır. Dolayısıyla şamanlığa istidatlı bireylerin şaman olma süreçlerinde toplumun büyük payı vardır. Bir nevi öteki dünyanın karar kıldığı şamanın seçilmesinde toplumun da payı vardır. Şaman olma süreci ergenliğe yakın bir dönemde gerçekleşmektedir. Şaman adayı, bu süreçte kişilik bunalımlarıyla da boğuşmaktadır. Bu noktadan hareketle şaman adayının yaşadığı mistik ölüp dirilmelerin ona bir kişilik kazandırdığını söyleyebiliriz. Şamanizm inançlı toplum, şaman adayına birey olma hakkı verir; lakin ona şamanlığı boyunca yükleyeceği dini, toplumsal sorumluluk ile bireysel olma fırsatını vermez. Şaman adayı, şaman olma sürecini tamamlayarak bütün olmuş bir

insan olur. “Bütün olmuş bir insan bir bireydir fakat bireysel değildir. Bireysel olmak sık sık başkalarına karşı farklı davranışlar geliştiren ya da bencil biçimde davrananlar için kullanılan ‘ego merkezli’ olmak demektir. Bireyselleşmeyi sağlamış kişi ise kendi özgün kişiliğinin farkında olmasıyla ve bilinçdışını kabullenmesiyle, tüm canlılarla, hatta inorganik madde ve evrenle olan kardeşliğini gerçekleştirmiştir.” (Fordham, 1996: 99) Şaman adayı, bu süreci geçerek bilinç ve bilinçaltını aynı paydada buluşturmayı başarır ve dolayısıyla insan ile insanüstü varlıklar arasında yükleneceği aracılık görevine hazır olur.

Düşler âleminden uyanan şaman adayı; artık bir şamandır. Şaman uyanır uyanmaz davul ya da kopuz çalmaya başlayarak irticâlen ilahiler veya dualar okur. Bu, onun artık bir şaman olduğunun işaretidir. Çünkü transa geçme şamanlığın en önemli düsturlarından biridir. Trans durumundayken şamanın yaptığı hareketler, her ne kadar, bilinçsiz, öylesine yapılmış hareketler gibi gözükse de bu durum, şamanın ustalığını ortaya koyan bir haldir. Şaman, “ trans durumunun kurbanı değildir; uçan kuşun havayı kullanması gibi ona egemendir. Davulun büyüsü onu ritmin kanatlarında taşır, ruhsal yolculuğun kanatlarında davul ve dans şamanın ruhunu yükseltir ve onu ruhlarına ulaştırır -başkalarına görülmeyen fakat ona güç veren ve uçuşunda ona yardım eden hayvan ve kuşlara.- Ve kendinden geçmiş trans durumundayken şaman mucizevi işlerini gerçekleştirir.” (Campbell,1995: 256) Bütün bu haller, onu toplum nazarında önemli bir seviyeye taşır. Çünkü şaman, günlük yaşantısında sıradan bir birey gibiyken onun üstünlüğü bu hallerde ön plana çıkmaktadır.

Şaman olma sürecinin önemli noktalarından biri de tecrübeli bir şamanın yanında görülen eğitim bölümüdür. “Şaman, gücünün kökeni ister kalıtım ister görünmeyenin armağanı olan bir yetenek veya uzun bir acemilik dönemi ya da ‘yetki sağlama isteği’ olsun, amacına, genellikle inzivada veya diğer büyük ustaların yanında gerçekleştirilen sabırlı bir yetişme dönemi geçirmeden ulaşmayı umamaz.” (Roux, 2002: 64) Bu, bir nevi şaman terbiyesidir. Genç yaşta, henüz ergenlik döneminde, önemli bir statüye gelen şaman için bu terbiye oldukça önemlidir. Şaman adayı bu süreçte; şamanlık yapacağı süre içinde yapacaklarını öğrenirken aynı zamanda usta şamanlardan öğrendiklerini nasıl ve hangi doğrultuda kullanacağını da öğrenir. Elde ettiği bilgilerle böbürlenmemeyi, şahsını dinin ya da toplumun önüne geçirmemeyi bu terbiye sayesinde öğrenir. Şaman adayı için rüyalarla verilen yetki ve bilgiler öteki dünya ile iletişim için ne kadar önemliyse; usta şamandan edinilen bilgiler de dış dünya ile iletişim için o derece önemlidir. Şamanizm inancına

dayalı toplumlar şamanlık istidadındaki gençlere ortak bilinçaltıyla sundukları şamanlığı, bu eğitim süreciyle kendileri aleyhinde kullanılamayacak hale getirmektedir. Şaman, öğrendikleriyle onlar üzerine bir güç değil, onlar ile olağanüstü varlıklar arasında dengeyi sağlayacak ve bunu yaparken de kendi şahsını öne çıkarmayacak bir elçi olur.

Şaman olma sürecinin son adımı ise; usta bir şaman nezaretinde gerçekleştirilen ayindir. Bize göre bu, şaman adayının artık bir şaman olarak göreve hazır olduğunun bir göstergesidir. Çünkü bu ayin, mensubu olunan toplumla birlikte gerçekleştirilir.

Sonuç olarak şaman olma sürecinin; şaman adayının kendini çeşitli işaretlerle belli etmesinden son kısmına kadar toplumdan uzakta değil; bizzat toplum nezaretinde gerçekleşmektedir denilebilir. Şamanlık özelliği gösteren kişinin izleyeceği yol, toplum tarafından toplumun lehine olacak şekilde çizilmiştir. Dolayısıyla şaman, ister öteki dünya tarafından seçilmiş olsun ister diğer yollarla şamanlığa adım atmış olsun o, öteki dünyanın olduğu kadar görünen dünyanın da dini mümessilidir. Şamanizm inancının şaman ile bu denli özdeşleşmiş olmasının temel nedeni de budur.

1.4. Şamanın Görevleri

Şamanizm dininin dini lideri sıfatıyla şaman; bu dinin gereklerini yerine getiren, sıradan insanların uygulamayacağı dini gerekleri yapan ve bunu yaparken de öteki dünya ile iletişimden faydalanan biridir. Dolayısıyla şaman için hem topluma hem de öteki dünyaya karşı görevler söz konusudur. Şamanı toplum nazarında belli bir statüye taşıyan da yerine getirdiği bu görevleridir. Çünkü şaman, Şamanizm dininde sıradan bir kutsal değildir. Onun kutsallığı görevleri sebebiyledir. Dolayısıyla bu görevler, toplum için olduğu kadar şaman için de önemlidir.

Şamanın birincil görevi görünmeyen varlıklarla iletişim kurmaktır. Şaman, aslında, onların dünyada göze görünen temsilcisidir. Şamanın üstlendiği en önemli işlevler: aracılık yapmak, ölüleri diriltmek ve ruhları çağırmaktır. Göklerin ve ruhların koruduğu şaman; doğayla konuşup anlaşmayı, ruhanî varlıklarla iletişim kurmayı, göklerde yaşayan varlıklarla yakınlık kurmayı sağlar ve böylece kötü ruhların insanlara zarar vermesini engeller. Ayrıca şamanlar, taşıdıkları işlevler bakımından halk hekimlerine de yakın dururlar. (Beydili, 2005: 510–511)

Köprülü, şamanların yerine getirdikleri görevlerde kullandıkları metotların zaman içerisinde değişebildiğine; buna karşın görevlerinin hiçbir şekilde değişmediğine dikkat çeker ve şamanların görevlerinin kurban kesip kurbanın ruhunu yerine ulaştırmak, kötü varlıklardan gelebilecek tehlikelere karşı insanları korumak ve hastaları tedavi etmek olduğunu söyler. (Köprülü, 1999: 58)

Perrin, şamanın görevlerine değinirken, özellikle şamanın görevlerini toplumun taleplerine karşılık olarak yerine getirdiğine değinir. Ona göre şamanın en önemli işlevlerinden biri; sıkıntıları körükleyen öteki dünya ile iyi ilişkileri sürdürerek sıkıntıları önlemek ya da aracılık işleviyle sorunları çözüme kavuşturmaktır. Bu, toplumun bütün üyelerinin faydalanabildiği bir işlevdir. Şaman böylece insanların başlarına gelen sıkıntıların kaynağını da açıklamaktadır.

Şamanların görevlerinden biri de koruma sağlamaktır. Özellikle Tunguz şamanlarında bu görev, açık bir şekilde görülmektedir. İnanışa göre şaman, mensubu olduğu topluluğun bütün topraklarını yardımcı ruhlarıyla çevirir. Havayı kuşlar, suları balıklar ve ormanları dört ayaklılar gözetir. Şaman öldüğünde ise bütün yardımcı ruhlar şamanı mezarına kadar takip eder. Tabi topraklardaki koruma hattı da düşmüş olur.

Bir savaş gündeme geldiğinde şamana düşen, düşman güçlerini zayıflatmaktır. Şamanizm'in, ölümden sonraki hayatı da kapsayan bir inanç olduğu düşünülürse şamanın en önemli görevlerinden birinin de ruhlarla alakalı olduğu muhakkaktır. Ölülerin ruhlarını etkisiz hale getirmek üzere mezara kadar götürmek şamanın bu işleviyle alakalıdır. 'Ruh kılavuzluğu' olarak adlandırılan bu görev bazen rastlantısal olarak üstlenilir ve ölünün ruhunun canlıları rahatsız etmek amacıyla yeryüzüne dönmesi üzerine devreye girer. Bazen de bu görev belli bir sistematiğe göre gelişir.

Avcılığın önemli olduğu topluluklarda şamanların görevleri arasında avı kolaylaştırmak ya da sürülerin yaşam koşullarını iyileştirmek amacıyla iklim üzerinde etkili olmak, rüzgâr estirmek, kar yağdırmak da vardır. Ayrıca bir av söz konusu olduğunda şamanın hayvanların efendisini birkaç baş hayvanı insanlara vermesi için ikna etmesi gerekir. Bir hastalık durumunda ise şaman öteki dünyanın, hastanın ruhunu özgür bırakması ya da kötü ruhların hastanın bedenini terk etmesi için devreye girer. (Perrin, 2003: 11, 15–16, 69, 74, 77, 84)

Yaşar Kalafat, şamanın görevlerini dört madde olarak vermiştir. Kalafata göre şamanın görevleri: Bir yıl içerisinde dirileceklerine inanılan ölülerin ruhlarını öteki

dünyaya göndermek, kötü ruhlarla karşılaşıp onların yapabileceği kötülükleri engellemek, avcılıktaki şansızlıkları giderip ailenin saadeti için törenler düzenlemek ve ağır hastalıkları iyileştirmektir. (Kalafat, 2004: 48)

İnan'a göre şaman, daha çok kudretli ruhlarla iletişimde sahneye çıkar. İnsan ufak tefek ruhlara, aileyi koruyan ateş ve iyi yer-su ruhlarına kendisi de kurban sunabilirken kuvvetli, özellikle, kötü ruhlara doğrudan başvurmazlar. Bu kötü ruhlar insanların en büyük düşmanları olduğu için onların istediklerini harfiyen yerine getirmek gerekir. Fani insanlar bu kötü ruhların ne istediklerini bilemeyecekleri için şamanlardan yardım almak zorundadırlar. İnan, şamanların görevleri arasında olağanüstü varlıklara kurban kesmenin yanında trans halinde okuduğu dualar, ilahilerle yardımcı ruhlardan geleceğe dair bilgiler almak, yada taşıyla yağmur ve kar yağdırmak ve kürek kemiği, kaşık eldiven gibi nesneleri kullanarak fal bakmak gibi görevlerinden de bahseder. (İnan, 2000: 75, 98–99, 115–117, 170)

Radloff'a göre şamanın asıl dinsel görevleri kurban sunmak ve ev temizlemektir. Şaman bu görevleri sırasında bütün sanatını göstermek zorundadır. (Radloff, 2008: 87) Şaman ancak bu şekilde dinleyiciler üzerinde korku ve güven uyandırarak gerçek bir şaman olduğunu gösterebilir ve dinleyiciler ancak bu şekilde söylenen sözlerin Tanrı söylemi ve kehanet olduğuna inanabilir. Radloff'a göre şamanın diğer görevleri önemsiz işlerdir. Çünkü kutsama, teşekkür duası ve yer-sulara bağlılık sunmayı herkes yapabilir. Havadan ve gelecekten haber vermek de sadece şamanlara özgü değildir. Ayrıca şamanın doğum, düğün ve ölüm toplantılarıyla da ilgileri yoktur. Şamanlar bu toplantılarda sadece herhangi bir olumsuzluk durumunda devreye girerler. (Radloff, 2008: 87)

Eliade de şamanların doğum, düğün ve ölüm işlemleriyle doğrudan bir ilişkilerini olmadığı konusu üzerinde durmuştur. Şaman, eğer kadın doğum esnasında zorluk çekiyorsa devreye girer. Yeni evlenen çiftlerin kötü ruhlardan etkilememesi için düğün törenlerinde bulunur. Şamanın ölüm merasimlerindeki göreviyse ölen kişinin ruhunun geri dönüp akrabalarını rahatsız etmesini engellemek amacıyla ölenin ruhunu öteki âleme ulaştırmaktır. Aynı şekilde kurban edilen hayvanların ruhlarını da trans halinde ruhuyla yerine ulaştırmak da şamanın işidir. Gaipten ya da gelecekten haber vermeye de muktedir olan şaman, insanların herhangi bir şeylerini kaybettiklerinde başvurdukları kişidir. (Eliade,1999: 213–216)

Şamanların toplumda imtiyazlı bir mevkide bulunmaları, toplum adına öteki dünyanın kötü yönüyle karşılaşmalarından kaynaklanmaktadır. Onlar hayatı, sağlığı, verimliliği, aydınlığı; ölüme, hastalıklara, kısırlığa, kötü talihe ve karanlıklar âlemine karşı korurlar. Onlar hem toplumdan biri hem de toplumun Tanrı ve yardımcı ruhlar ile iletişimini sağlayan otoriteleridir. Sürüler ve ürünlerin rekoltesi hakkında bilgiler, ölen ve yeraltına gidemeyen ruhların oraya ulaştırılması, hastanın ruhunun tutsaklıktan kurtulması gibi işler şamanların astral yolculuklarının ana amaçlarıdır. Farklı toplumlara göre bu olaylar çeşitleniyorsa da şamanın bu toplumlarda psişik bütünlüğü sağladığı gerçeği değişmemektedir. Onlar kötü ruhlarla mücadelenin en önde gelen kişileri; hastalıklar, kötü ruhlar ve kara büyülerin uzmanlarıdır. (Günay-Güngör, 1998:109)

Roux, şamanların gerçekleştirdiği seanslardan hiçbir çıkar gütmediklerini, bencillik etmediklerini, yani kişisel mistik konumlar elde etmek amacında olmadıklarını ifade eder. Yapılan uygulamalarda esas amaç tinleri bildikleri hakkında sorguya çekmektir. Daha açık bir ifadeyle amaç, gelecek hakkında bilgi almak; hastaların ruhunu, görünmez veya serseri yaratıklar tarafından çalınan ve kaçırılmakla tehdit edilen ruhları, aramak ve tedavi etmektir. Roux, şamanların yıldız falcılığı ile alakalı ise elde sadece Rubruck'un verdiği bilgiler olduğunu ifade eder. Verilen bilgi şamanların bazılarının, özellikle de şeflerin astronomi konusunda bilgi sahibi oldukları; şamanların ayın ve güneşin tutulmasını önceden haber verebildiğidir. (Roux, 2002: 65,96)

Gökalp'e göre şaman olmak tehlikeli bir meslektir. Çünkü her zaman görünmeyen güçlerle mücadele etmek zorundadırlar. Sayru'yu; yani görünen bir hastalığın tedavisiyle otacı(tabip) ilgilenir; çorluyla(psikolojik hastalığı olan) ise şaman ilgilenir. Şaman yardımcı ruhlarına güvenerek hastalığın sebebi olan cinle, kötü ruhla mücadeleye girişir. Şaman, genellikle kazanır lakin bazen de yenilebilir. Kötü ruha mağlup olan şaman ya delirir ya da hastalanır; hatta bu şamanlardan bazıları ölür. Gökalp; bugün dahi nevrozlar ve nevropatileri sıradan doktorların tedavi etmediğine dikkat çekerek ruh doktorlarını şamanların ve şeyhlerin halefleri olarak değerlendirir. (Gökalp, 1976: 49)

Meherrem Gasımlı, şamanların ifade edilenlerden farklı olarak ozanlık yeteneklerine, görevlerine değinir. **Bahşı ve Ozan-Âşık İlişkilerin Tarihi Özelliği** adlı makalesinde günümüz söz söyleme geleneğinde bakşıların yerini tespit ederken; onları eski dönemlerden itibaren eğlencelerin, şölenlerin ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade eder.

Bakşıların eğlencelerdeki yerlerinin halk arasındaki ifadelerine değinen Gasımlı Türkmenler arasında yaygınlığı olan şu sözleri örnek verir:

Her işin öz vahtı yahşıdır,

Toyun gelişki/bezeyi bahşıdır.

Eğlencelerde bahşıların rolü Türkmenlerdeki atasözlerine de yansımıştır:

Haysı yere dövlet gelse

Bahşı ozan geler

Ozan-bahşı geleneği tesiri Türkistan ve Ural boyunda olduğu gibi Kafkas, İran ve Anadolu'da da kendi tarihi izlerini saklamaktadır. (Gasımlı, 2006: 9–13) Bu geniş coğrafyaya yayılan tesir göstermektedir ki şaman, yerine getirdiği görevleriyle toplum yapısına sinmekte; böylece sürekliliğini farklı isimlerle de olsa, sürdürmektedir.

Açıklamalardan anlaşılıyor ki şamanın yerine getirdiği görevler, genellikle, ruhlarla alakalıdır. Şaman, diğer inançların din adamlarından farklı olarak belki kurallarla toplum hayatını düzeltmeye, düzenlemeye çalışmaktadır. O, toplumun ihtiyaçlarına göre istediği zaman olağanüstü varlıklarla iletişime geçerek sorunu halletmeye çalışmakta; bu sayede Tanrı'nın toplum üzerindeki etkisini her an taze tutabilmektedir. Bu noktadan hareketle ve araştırmacıların verdiği bilgiler ışığında şamanların görevleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Şamanın birincil görevi insanlar ile başta Tanrı olmak üzere, görülmeyen varlıklar arasında aracılık yapmaktır. Şaman seçilen kişinin seçilmesinde ön plana çıkan temel sebep de budur. Şaman bunu yaparken sadece Tanrı'dan gelen emirleri insanlara ileten ve insanların isteklerini Tanrı'ya veya yardımcı ruhlara ileten bir ulak gibi bilgi alışverişini sağlamaz; aynı zamanda seçilmiş olmasının verdiği avantajları da kullanarak durumu insanların lehine çevirmeye çalışır. Şaman, bu görevi esnasında trans halindedir ve görevi yerine getiren, şamanın bedeninden ayrılmış olan ruhudur. Ruhsuz bir beden, ölü bir beden olacağından şamanın trans halinde iken bedeninin görünmeyen varlıklar tarafından kullanıyor olduğu sonucu çıkmaktadır ki bu da insanların görünmeyen güçlerle şaman üzerinden doğrudan iletişime geçtiğini göstermektedir. Çünkü şaman trans halindeyken astral bir yolculuktadır ve o halde şamanın bedeninin söyledikleri onun söyledikleri değil, öteki dünyanın sözleridir.

Trans hali şaman sanatının en önemli parçasını oluşturur. Şamanın toplum gözünde alacağı yer; bu halindeki başarısına bağlıdır. Şamanın saygınlığı, trans halinde iken toplumu söylediği sözlerin onun tamamen kontrolünde olmadığına inandırabilmesine

bağlıdır. Şaman ruhunun gerçekleştirdiği yolculukta yardımcı ruhlarından faydalandığı ve yaptığı yolun zorlukları şaman tarafından canlandırılmakta orada bulunanlara da gösterilmektedir ki bu da, bize göre, şamanın dinin önüne geçmesini engellemektedir. Şaman, gerçekleştirdiği eylemde yalnız değildir ve emredici konumunda değil; isteyen, rica eden konumundadır. Onun farkı, bu görev için "seçilmiş" olması ve bu sebeple de diğer insanlarda bulunmayan iletişim kudretine malik olmasıdır.

2. Şamanizm dini; ölümden sonraki hayata inanılan bir inanç sistemidir. Ruhun varlığı konusu idrak edilmiş ve onun yaşarken hakkında bilgi sahibi olmadığı bir âleme nasıl gideceği konusu pratik bir şekilde çözümlenmiş ve bu görev şamana verilmiştir. Şaman, ölen kişilerin ruhlarını öteki dünyaya götürerek, onların yaşayan insanları rahatsız etmelerini engellemekle yükümlüdür. Aynı şekilde kurban edilen hayvanın ruhunu, kurban edildiği makama götürmek de yine şamanın görevidir. Şaman bir "ruh kılavuzu" dur.

Şaman bu görevini yerine getirirken trans halindedir ve gökyüzüne veya yeraltına seyahat etmektedir. Şamanın bu seyahatleri esnasında aldığı roller ve diğer âlemlerden verdiği malumatlar bilinmeyen âlemin yeryüzünde bulunan insanlar tarafından idrak edilmesini sağlamış ve öteki âlemlerle ilgili söylencelerin oluşmasında kaynak işlevi görmüştür. Şamanların verdiği bilgiler; bilinmeyeni insan zihninde bilinir kıldığı için bu anlatılar yazılı dini metinleri bulunmayan Şamanizm için söylencelere dökülerek sürekliliği sağlamıştır.

Şamanın bu görevi; şamanın toplum için ne denli önemli bir kişi olduğunu da göstermektedir. İnsanların diğer âlemlerle ilişkilerini ve bu sayede onların günlük yaşamlarını düzenlemekte etkin bir rol oynayan şaman insanların ölümlerinden sonra da insanlar için görev yapmaya devam etmektedir. "Ruh kılavuzu" olarak şaman, insanların öteki âlemde sürecekleri hayatı da düzenlemekte; onların huzursuz ruhlar olarak yeryüzünde kalmalarına engel olmaktadır. Şu halde şaman, yaşayan insanlar için olduğu kadar ölü insanlar için de önemli bir din adamıdır. O hem sosyal yaşamın hem de öteki âlemde var olduğuna inanılan yaşamın kılavuzudur.

3. Şamanların önemli görevlerinden bir diğeri hastaları tedavi etmektir. Şamanizm inancına göre hastalığın sebebi kötü ruhların insan ruhunu çalmasıdır. Şaman hasta tedavisinde halk hekimliğinde kullanılan ilaçları kullanabildiği gibi yardımcı ruhlarından yardım da alabilmektedir. Şaman yardımcı ruhları vasıtasıyla ruhu çalınan kişinin ruhunu bulup bedene geri dönmesini sağlar ve hasta kişi bu sayede iyileşir.

Şamanizm'de hastalıklar, özellikle, o dönem için tedavisi zor olan çiçek hastalığı gibi hastalıklar canlı varlıklar gibi düşünülmüştür. Hasta kişinin iyileşmesi de bu hastalıkların yenilmesine bağlanmıştır. Fuzuli Bayat **Türk Şaman Metinleri (Efsaneler ve Memoratlar)** isimli eserinde şamanların hastalık ruhlarıyla mücadelelerine değinmiştir. Bu metinler, Şamanizm'de görünmeyen sebeplerin nasıl açıklandığına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Anlatıların bir kısmı şöyledir: Eski dönemlerde çiçek hastalığı bütün insanları telef etmiş ve sessiz sedasız başka yerlere gitmiştir. Çiçek hastalığının yeni yayılmaya başladığı dönemde insanlar evlerindeki köpekleri ve öküzleri öldürerek çiçek hastalığının sese gelmesini engellemekteydi. Ev ahalisi bahçeden uzak bir yerde sessizce yaşarlarmış. Anlatıcı bu bilgiyi verdikten sonra babasından duyduğu hikâyeyi anlatır: Çiçek hastalığı, ateş olup, ayırt etmeksizin herkesin canını almaktadır. Bunu oldukça zengin olan kızları, oğulları ve damatları olan meşhur bir şaman duyar ve ailesinin zarar görmemesi için onları gönderir. Son günlerini yaşayan şaman tek başına evde kalır. Bu dönemlerde çiçek ruhu göze görünmekte hatta ortalıkta dolaşabilmektedir. Bir gün çiçek hastalığı şamanın yanına gelip kendisinin bir iradesinin olmadığını, Tanrı izniyle dolaştığını ve şamanın ailesini yemek istediğini söyler. Şaman, kendisini yemesini önerirse de çiçek hastalığı bunu kabul etmez. Şaman onu kandırıp başka bir yere gönderir ve kibirli bir şekilde ilerleyen çiçek hastalığına yıldırımlar şeklinde oklar gönderir. Çiçek hastalığı yaralı bir şekilde şamanın yanına geri döner ve ondan kendisinin iradesi olmadığı ve bu okları kendisi çıkaramayacağı için yardım ister. Şaman, ölümden korkmadığını söyler ve ona onu iyileştirdikten sonra ailesinin peşini bırakıp kendisini yemesi şartıyla yardım eder. Çiçek ruhu da şamanın yardımı karşılığında şamanı iyileştireceğine dair söz verir. Şaman çiçek hastalığının vücudundaki okları çıkarır. Çiçek hastalığı da şamanı uzatıp onun vücudunu ovalar. Şamanın vücudundan iltihap akar ve şaman o anda iyileşir. Çiçek hastalığı gittikten sonra şaman evlatlarını çağırıp artık çiçek hastalığından korkmamalarını söyler. (Bayat, 2004: 175–176)

Böyle durumların yanında bazen de şamaların yenildiği de görülmektedir. Çiçek hastalığının yaşandığı dönemde bir Yakut şamanından kamlık yapması istenir. Şamanın kardeşi buna engel olmak ister; ama şaman, hastalık ruhuyla savaşıp onu yenmeye kararlıdır. Şaman görevine başlamadan önce her ne olursa olsun karısının kapıyı açmaması için karısını tembihler. Çiçek hastalığı ile şaman kavga ederken öylesine korkunç sesler

gelir ki şamanın karısı merakına yenilip kapıyı açar. Kadın iki öküzün birbiriyle vuruştuğunu görür. Şaman kapı açılırken çıkan sese baktığı için kavgayı bırakmıştır. Çiçek hastalığı bunu fırsat bilip boynuzu ile şamanın boynuna vurur. Şaman iki üç gün sonra ölür. (Bayat, 2004: 177)

Hastalıkların tedavisine dair bu anlatılar Şamanizm'de her şeyin bir ruhunun olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Şamanın bu ruhlarla mücadelesi, o dönem için açıklanamayan hastalıkların nedenlerinin açıklanması ve bu sayede toplum merakının giderilmesi açısından önemlidir. Hastalıkların bu şekilde idrak edilişi, hastalıkların tedavilerinin mümkün olabileceği fikriyle onların birer lanet olarak algılanmasını engellemiştir. Ayrıca hastalıkların tedavisinde şamanın başvurduğu kötü güçlerle mücadele şekli, şamanların güçlerini göstermesi için de zemin hazırlamıştır.

4. Şamanlar doğum ve evlenme gibi durumlarda herhangi bir olumsuzluk olursa devreye girer. Doğum yapamayan bir kadının rahat bir doğum yapması için şamana ihtiyaç duyulur. Doğum yapan kadın ve yeni evliler, hassas bir dönemden geçtikleri için kötü ruhların saldırılarına diğer insanlardan daha fazla maruz kalabilirler. Şaman insanları bu hassas dönemlerinde kötü ruhlardan korur.

Şamanizm'de var olan hayat anlayışında; ruhlar ile insanlar arasındaki ilişkide bir süreklilik oluşu; başka bir ifadeyle yeryüzünde insanlar ve ruhların bir arada oluşu insanların sürekli savunmada olmalarını gerektiriyor ki bu da şamana olan ihtiyacın sürekliliği anlamına gelmektedir. Şamanizm inancının günümüze dek varlığını sürdürmesinde en önemli unsurun bu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Şamanizm şamanın bu görevlerinden de anlaşılacağı üzere, dini saplantılar veya tartışmalardan ziyade sosyal yaşamın her an değişebilen ihtiyaçlarıyla ilgilenmiştir.

5. Avcılıkla geçinen toplumlarda şamanın görevi avın bereketli geçmesi için hayvanların efendisinden birkaç baş hayvan istemek; avın kolay olması için yada taşıyla iklim üzerinde etkili olmaktır. Şamanlar yada taşını kullanarak yağmur, kar yağdırabilir, rüzgâr estirebilmektedirler.

Şamanların avdan önce hangi hayvan avlanacaksa o hayvanın efendisinden ihtiyaçları olduğu kadar hayvan talebinde bulunması Şamanizm'deki doğa ve insan ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Şamanizm dini toplumun iç içe olduğu doğal çevreyi de koruma altına almıştır. Şamanizm'e göre insan doğanın efendisi değil; bir parçasıdır ve ona ayak uydurmaya çalışmaktadır. Şamanizm, doğayı doğada var olduğuna inandığı

ruhlar ile bir nevi koruma altına almıştır. Şamanın bu noktada üstlendiği görev; Şamanizm diniyle güvence altına alınan doğal çevrenin insanlara, onların yaşamlarını sürdürebilecekleri kadar lütufta bulunmasını istemektir.

6. Şamanlar aynı zamanda astroloji bilgisine de sahiptirler. Gök cisimlerinin konumlarından hareketle tahminlerde bulunan şaman, bu sayede insanların tedbir almasını sağlar. Şamanın gök cismiyle alakalı bir görevi de Ay ve Güneş tutulmalarını engellemek, tutulma gerçekleşince de Ay'ı ve Güneş'i kapattıkları düşünülen kötü ruhları saf dışı etmektir.

7. Şamanın toplum için üstlendiği bir görevi de mensubu olduğu toplumun topraklarını düşmanlardan korumaktır. Yardımcı ruhlarıyla toprakları çeviren şaman balıklarla suları, kuşlarla havayı, dört ayaklılarla da ormanları kontrol etmektedir. Herhangi bir düşmanla savaş kararının alınmasında rol alan şaman; savaş durumunda yardımcı ruhlarıyla düşmanı zayıf düşürmekle görevlidir.

Şu halde şaman, Şamanizm inancının uygulayıcısı, din adamı olmasının yanında savaşçı bir yapıya da sahiptir. O sadece kötü ruhlar ve hastalık ruhlarıyla değil, görünen düşmanlarla da mücadele eder.

8. İnsanların bir dinden beklentisi bilinmeyenin bilgisidir. Gündelik hayatın sorunlarıyla ilgilenen Şamanizm için bunun önemi biraz daha ön plana çıkar. Şamanların görevi fallarla kehanette bulunmak ve insanlara gelecekte olacakları haber vermektir. Şaman gelecekten haber verirken yardımcı ruhlarından ve çeşitli nesnelerle gerçekleştirdiği fallardan yararlanır. Fal bakmak sadece şamanlara özgü değilse de şamanların toplum nezdinde sahip oldukları statü göz önünde bulundurulduğunda halkın şamanların baktıkları fallara daha çok itibar ettiklerini düşünebiliriz. Şamanların baktıkları fallardan biri eldiven falıdır.

Eldiven falına yeni bir ev yapılacağı zaman kutlu arsa aranırken rastlıyoruz. Ev için kutlu bir yer seçildikten sonra evi kuracak kişi 'Büyük anam hatun (ebe hatınım) sekiz kenarlı yerimin sahibi, dinle, işit!' diyerek yüzünü doğuya döner ve elindeki eldiveni çıkarıp duasına devam eder. Duasının sonrasında 'uruy' diye bağırarak eldiveni yere atar. Eldivenin ters düşmesi; yani avuç içinin yere dönük olması iyi sayılmaz. Tekrar dua edilir ve eldiven tekrar atılır. Eldiven düz düşünce oraya bir işaret konur ve orada bir ateş yakılarak saçı yapılır. (İnan, 2000: 117)

Şamanizm'de yaygın olarak bakılan fallardan biri de kürek kemiği falıdır. Kırgız ve Kazaklar'da kürek kemiğine saygı gösterilir. Moğol Budizm'inde bu fal devam etmiştir. Bu fal için genellikle koyun, koç veya geyik kemiği tercih edilir. Kürek kemiği falı için kemik ateşe tutulur ve kemiğin üzerinde hâsıl olan çizgilerden hareketle yorum yapılır. (İnan, 2000: 152, 153–155)

Şamanist boylarda başvurulan fallardan bir diğeri aşık kemiği falıdır. Aşık kemiği falında aşık kemikleri şaman davulunun üstüne atılır ve kemiklerin durumundan hareketle yorum yapılır. Nogay folklorunda bu fal Edige ve arkadaşlarıyla alakalı olarak anlatılır: Edige ve arkadaşları Alp Kabardın'ı takip edip etmemeleri gerektiği aşık kemiği falından öğrenmeye çalışır. Özbekler arasında ise bu fal ile ilgili şu rivayete rastlanır: Şaybak Han Semerkant'ı kuşattığı ve hücuma hazırlandığı sırada bir davul ister. Eline bir aşık kemiği alan Şaybak Han,

Çek düşse de Babırga

Dağ düşse de Babırga

Semerkandı ben alsam (alacak olursam)

Oma düşsün davulga! diyerek aşık kemiğini davulun üstüne atar. (İnan, 2000:156–157) Devletin ileri gelenlerinin de bu fala başvurmalarından bu falın halk içinde yaygın olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Kırgız, Kazak ve Özbeklerde yaygın fallardan biri de "Kumalak" denilen faldır. Kumalık falı için kırk bir taş, nohut yakut koyun tezeği kullanılır. Kırgızlar genelde, bu fal için koyun tezeği tercih ederler. Bu falın uygulanışı diğer fallara göre biraz daha karmaşık bir yapı arz eder. (İnan, 2000: 157–158)

Bu fallar dışında ateşin alevlerine, közlerin duruşuna odunun yanarken çıkardığı ıslık seslerine göre de geleceğin tahmini yapılmaktadır. (İnan, 2000:158)

Fal bakmak yalnız şamanlara özgü değildir. Bu sebeple de falları sadece şamanların yetenekleriyle açıklamak ve Şamanizm'in bir kuralı olarak görmek yanlış olacaktır. Diğer birçok millet ve inançta da fallara rastlanmaktadır. Şamanizm'de yer alan falların farkı genel olarak, Şamanizm'de kutsiyeti olan nesnelerle uygulanmasıdır. Şamanların sadece kendilerine özgü olmayan bu fallara da bakarak toplum içinde sıradan insanlardan geri kalmama gayretinde olduklarını söyleyebiliriz.

9. Şamanlar aynı zamanda, edebi yönleri olan güçlü sanatçılardır. Sözlü gelenekte önemli bir rol üstlenen şamanlar eğlencelerde kopuz çalıp insanları eğlendirirler. Ayin ve

törenlerde irticalen ilahi ve dua okumak, onların bir diğer özellikleridir ki bu özellikleri onların güçlerini gösterdikleri bir alandır.

Şamanların bu görevlerinin bugün âşıklık geleneğiyle sürüyor olduğu gerçeği; basit gibi görünen bu görevin toplum nezdindeki önemini göstermektedir. Ayrıca şaman olma ritüelleri ile âşık olma gelenekleri arasındaki benzerlik âşıkların, şamanların günümüzdeki halefleri olduğunu göstermektedir. Özellikle rüyada bade içmek usulüyle âşık olanlarda benzerlik daha da belirginleşmektedir. "Âşık edebiyatında rüya; kişinin şiir söyleme yeteneği kazanmasında, dini bilgiler ile ledün ilmini öğrenmesinde, kişinin, âşıklık özellikleri kazanmasında önemli etkendir." (Yardımcı, 2002: 176)

Bu şekilde âşık olmuş bir kişinin diğer âşıklara nazaran halk arasındaki yeri daha üstündür. Bu durum bunalım, bayılmalar ve bunlar sonucunda gelişen rüya unsurlarıyla şamanlık kazanmış bir kişinin diğer şamanlardan daha güçlü oluşuyla paralellik göstermektedir.

Şamanların yerine getirdikleri görevlere genel olarak bakılacak olursa, onların esas itibariyle topluma huzur getirmekle görevli olduğunu söyleyebiliriz. Şamanların bütün görevlerinde kendilerini değil, mensubu oldukları toplumu ön plana çıkardığını gördük. Şu halde onlar, sosyal bir mevki yahut zenginlik peşinde koşan kişiler değildir.

Şamanların yerine getirdikleri görevler hasebiyle kişiliklerinde taşıdıkları Şamanizm'de dikkati çeken en önemli nokta; şamanların dini olarak da herhangi bir mertebe peşinde koşmamaları; tamamen toplum ihtiyaçlarını gözetmeleridir. Amaç, ruhsal bir yükselişe ulaşmak değil, hayatın idamesini sağlamaktır. Bu durum sadece zaten seçilmiş olan şaman için değil, sıradan insanlar için de geçerlidir. Bize göre bunun tek açıklaması Türk Şamanlığı'nda insanlar âlemi ile ruhlar âleminin kaynaşmışlığıdır. İnsanlar, sosyal hayatlarını düzenlerken aynı zamanda ruhlar âlemi için de bir hazırlık yapmış olmaktadırlar. Türk Şamanlığı'nın toplumdan beklentisi de budur.

Türk Şamanlığı'nın toplumdan beklentisini normlaştıran tetikleyici unsur ruhlar âlemidir. Şaman, üzerine aldığı görevlerle insanların bu normlara uygun bir biçimde uymalarını sağlarken; ruhlar âleminin memnun olması için çabalamakta böylece âlemler arasında dengeleyici bir rol oynamaktadır.

1.5. Şamanın Yönettiği Ayin ve Törenler

Şamanizm'de yapılan ibadetlerin en başında ruhlar için kurban kesmek amacıyla düzenlenen ayin ve törenler gelir. Şaman, bu uygulamalarda şamanlığına dair tüm hünerlerini gözler önüne serer. Şaman, bu ayin ve törenlerde ruhsal yolculuklar gerçekleştir. Bu ayinlerden en önemlileri gökyüzüne yapılan astral yolculukla kurban ruhunun teslim edildiği ayin, yeraltına iniş ayini ve hastaların tedavisi için düzenlenen ayindir. Hasta tedavisi için düzenlenen ayinde şaman hastalık ruhlarıyla mücadele eder. Diğer ayinlerde ise kurban unsuru ön plana çıkar. Bu sebeple Şamanizm'de görülen kurban anlayışının üzerinde durulması gerektiği katindeyiz.

Kurban, diğer birçok inanış ve dinde de olduğu gibi Türk Şamanlığı'nda da önemli bir yer tutar. Kurban anlayışı, Türk Şamanlığı'nda da Tanrı'ya olan yakınlığın ifadesidir. Bu yönüyle diğer inanış ve dinlerle paralellik gösteren Türk Şamanlığı'nda, kurbanın adanış şekli itibariyle farklılıklar görülmektedir.

1.5.1. Şamanizm'de Kurban Anlayışı

Abdulkadir İnan, Şamanistlerin ayinlerinin kurbansız yapılmadığını ifade eder. Her ayin için kanlı veya kansız kurban bulunması bir gerekliliktir. Eski Türkler'de kurban mefhumunun tam olarak hangi kelimeyle karşılandığı bilinmiyor; lakin Müslüman Türkler'in hepsinde bu mefhum için Arapça'dan alınan kurban kelimesi kullanılmaktadır. (İnan, 2000: 97) Kurban kelimesi Arapça "kurb" kelimesinden türemiştir. "Kurb" yakınlık anlamına gelir. Dolayısıyla kurban törenlerinin birincil amacı diğer âlemle yakınlık kurma isteğidir. Dolayısıyla kurbanın adanması esnasında şamana büyük işler düşmektedir. Kurban, Tanrı ile kurulacak yakınlık için bir nevi bahane olmaktadır. Tanrı katına yükselecek olan şamandır.

İnan'ın açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Şamanizm'de iki türlü kurban vardır: Kanlı ve kansız kurbanlar.

1.5.1.1. Kanlı Kurbanlar

Eski Türklerde Gök Tanrı ve atalara kurban olarak hayvan kesilmiş, bu hayvanlardan da erkek hayvanlar tercih edilmiştir. En makbul kurban ise attır. Bu sebeple at iskeletlerine bozkır Türk kavimlerine ait mezarlarda sıkça rastlanmıştır. (Kafesoğlu, 1988: 294)

Şamanizm'de kanlı kurban için en makbul hayvan at olarak görülmüşse de koyun ve bazen de sığır gibi hayvanlar kurban olarak kesilmiştir. Kurban için seçilen hayvanın erkek ve beyaz renkte olması tercih edilmiştir. (İnan, 2000: 100)

Şamanın görevi kesilen bu kurbanların ruhunu Ülgen'e ve Erlik'e götürmektir. Şamanizm'de ruhların kurbandan hoşnut olduğuna inanılır. İnsanlar kestikleri kurbanlarla onlara yakınlaşmakta bu sayede istediklerini bildirebilmektedir. Tabi bunda en önemli rol şamana düşmektedir.

1.5.1.2. Kansız Kurbanlar

Kansız kurbanların en başında saçı, 'yalma' adı verilen, ağaçlara ve şaman davuluna bağlanan paçavralar, töslerin ağzını yağlama, ateşe yağ atma ve şarap serpme ile ruhlara bağışlanıp başıboş bırakılan hayvanlardır. Kansız kurbanlar içerisinde en makbul görüleni de bu başıboş bırakılan hayvanlardır. Bu hayvanlara eski Türklerde 'gönderilmiş', 'salıverilmiş' anlamında kullanılan 'ıdık' yahut 'ıduk' denilmiştir. Kelimenin terim anlamı ise 'Tanrıya gönderilmiş, Tanrı'ya bağışlanarak salıverilmiş hayvandır. Iduk olarak seçilen hayvanın üzerindeki takımlar ve yular alınarak başıboş bırakılır. Bu hayvanlar dövülmez ya da onların yeleleri ya da kuyrukları kesilmez. Iduk olarak seçilen hayvanlara kadınların dokunması kesinlikle yasaktır ki bu da ataerkil bir dönemde gelişmiş olacaktır.

Kansız kurbanların biri de saçı(libation) dır. Bu dini terim bütün Türk boylarında ortak kullanılmıştır. Bu terimin Moğollarda dahi 'saçu' şekliyle varlığı; kelimenin eski dönemlerden beri varlığını göstermektedir. Dini literatürde saçılga ya da çaçılga olarak yer alan saçı her kavmin kendi emeğiyle kazandığı ve en kıymetli, mübarek saydığı nimetlerin birinden seçilir. Saçı göçebe kavimlerde süt, kımız, yağ; çiftçi kavimlerde buğday, darı, şarap; tüccar kavimlerde para vesaire olarak seçilmiştir. (İnan, 2000: 98–100)

Anohin, kansız kurbanları ayrıntılı bir biçimde maddeleştirerek açıklamıştır Bunlar:

1. Kullanılmamış taze şarap. Şarap, eskimiş sütten 'algıy' denilen özel bir aletle yapılır. Bu saçı ayılda kaşık; açık alanda ağaç dallarıyla serpilir. Bu işi de şaman ya da ayılın reisi üstlenir.

2. İnek, kısrak veya keçilerden ilkbaharın ilk sağılmış temiz sütü. Bu saçı da tıpkı şarap saçısı gibi iyi ruhlar için saçılır.

3. Bazı yerlerde bazı iyi ruhlar için yeni açılmış paketten kesilen ilk parçalarından bir avuç çay, saçı olarak sunulur.

4. Ekmekten yapılan ve Saba adı verilen içecek. Saba, aslında kayın ağacının kabuğundan yapılan büyükçe bir kaba denir. Ayrıca ıslatılmış arpa ile kavrulmuş yulaf ununun ıslatılmasıyla elde edilen akıcı maddeye de saba denir. Mayalanan bu maddeyi şaman serper.

5. Potko adı verilen; su, arpa unu ve sütün karıştırılmasıyla elde edilen bulamaç. Potko ve saba için hazırlanan arpaya, daha tarlada yetişirken ihtimam gösterilir, kuşlar ve diğer hayvanlardan korunur. Bunlar genellikle özel yerlere dikilir. Bunların konulacağı kayın ağacından yapılan kaplara ve sekiz köşeli sarı arpa denilen karışımı karıştırmak için kullanılan değneğe(pışkı) karşı da saygı gösterilir.

6. Bazı ayıllarda iyi ruhlar için yapılan tasvirlere bir demet arpa ve buğday asılır.

7. Üzerine beyaz ve kırmızı kumaş şeritler asılmış(yalama) kendir siciminden yapılmış 'yeyek' ve kara hariç, rengârenk iri şeritlerden ile tilki ve su samuru kürkünden yapılmış 'Toluu' da saçı olarak kullanılır. Yeyek, iyi ruhlar için düzenlenen adak yerinin doğu tarafındaki iki ağaca asılır. Toluu ise kurban sunma töreni sırasında, iki kayın ağacı arasına konulan direğe asılır. (Anohin, 2006: 35,36)

1.5.2. Gökyüzüne (Ülgen) Kurban Sunma Ayini

Kurban törenlerinin en önemlisi Tanrı adına verilen kurbanlar için düzenlenen ayindir. Bütün kurban törenlerinin en önemlisi olan bu tören üç bölüme ayrılır. Bu bölümlerin her biri farklı gecelerde yapılır.

Birinci akşamda daha güneş batarken kurban(taylga) için hazırlıklar başlar. Öncelikli iş kurbanın sunulacağı yerin bulunup hazırlanmasıdır. Mekân genellikle bir kayın ormanının ıssız bir köşesidir. Şamanın işaret ettiği yere hemen bir çadır kurulur. Çadırın ortasına bir kayın ağacı budanarak konur. Ağacın tepesine bir bayrak asılır ve ağaca dokuz

basamak kazınır. Çadırın önüne ise kayın kabuklarından yapılmış bir çit yapılır. Çitin çadıra bakan tarafı açıktır. Bu açıklığa ucunda at kılından bir ilmik bulunan kayın ağacından bir değnek dikilir.

Daha sonra kurban için uygun hayvan belirlenir. Ülgen için seçilen kurbanın rengi beyaz olmalıdır. Seçilecek atın sırtına ağaçtan yapılmış bir kap bırakılır ve kabı düşürmesi için ata vurulur. Kabın ağzı yere gelirse at, o gün için, kurban olmaya uygun değildir. Seçilen bir kısraksa; kap kısrağın sütü ile yıkanır ve işlem sırasında farklı olarak şu dua okunur:

Kurban uygun ise,
Sağ gözü ile
Sunulana baksın,
Ben kabı sundum,
Fakat kutsama sizdendir;
Bize iyi bir işaret vererek
Aşağıya baksın

Şamanın belirlediği Baş-tutkan kiji (Baş tutan kişi) isimli bir kişi kurbanı at kılından yapılmış bir yularla tutar. Şaman sık yapraklı bir kayın dalı ile hayvanın sırtına dokunarak; kurbanın ruhunu Ülgen'e doğru sürer. Bu sırada baş tutan kişinin ruhu da bedeninden ayrılarak kurbanla gider.

Bu işlemden sonra şaman, daha önceden hazırlanmış çadıra gelerek kurban işleri için yardımcı ruhları çağırarak ayine başlar. Yardımcı ruhları çağırmak için şaman şu duayı okur:

Buraya gel ey genç bulut,
Kürek kemiğime basarak,
Halk ve adamlar, kürek,
Kemiğimi ezerek siz de geliniz.
Semanın oğlu Tang-sarı,
Ey Ülgön'ün oğlu Kergiday!
Sen benim görmek için gözüm,
Tutmak için elim,
Kaçmak için ayağım,

Sendelersem tuyağımsın,

Sağ elim orbu ile vurur,

Gel sen benim sağıma!

Bu çağırma işleminden sonra şaman değişik bir ses tonuyla yardımcı ruhun geldiğini yardımcı ruhun ağzından 'a kam ay!' (Ey kam, işte ben buradayım) ibaresiyle bildirir. Şaman, davulunu biraz dışarıya doğru eğer ve yardımcı ruhu davula aldığını gösteren bir hareket yapar. Şaman buna benzer dualarla diğer yardımcı ruhları da davuluna alır.

Şaman ruhları topladıktan sonra yerinden kalkar ve dışarıda içi otla doldurulmuş, bezden yapılmış kaz tasvirine binerek göğe yükseldiğini canlandırır. Şaman, bu sırada kazla konuşur ve kazın konuşmalarını da kaz sesine öykülenerek canlandırır. Kurbanlık hayvanın pura denilen ruhu, şamanın hareketlerinden etkilenerek kişnemeye başlar. Bu sesi de şamanın kendisi öykülenerek yapar. Şaman, atın kaçan ruhunu yakalamaya çalışır. Bu sırada orda bulunanlar da buna katılır. Kaçtığı düşünülen atın ruhu "Ay hay! Ay hay!" sesleriyle ağıla kapatılıncaya kadar sürer. Şaman çadırın girişinde önceden hazırlanmış başında ilmik bulunan ağaca seslenir:

Altın ilmiği alınız!

Hay, hay, hay

Altın ipini çabuk salmayınız!

Hay, hay, hay

Altın kantarmayı takınız

Hay, hay, hay!

Şaman bu şekilde çadıra koşar ve ani bir hareketle davulu sol omzuna atar. Elindeki değnekle atı yakalar ve hareketleriyle yakalamış bir atı canlandırır. Bu sırada davulu fırlatır. Davulu orada hazır bulunanlardan biri yakalar. Davulun yere düşmesi atın ruhunun kaçtığı anlamına gelir. Bu durumda atın yakalanması için tüm işlemler baştan alınır. At yakalandığında şaman, atın ruhunu yanında olduğuna inanılan yardımcılara, özellikle de pura sakçiya (ruh bekçisine) şu sözlerle teslim eder:

Onu altın eyerle kapatınız,

Altın kuyruk kayışını takınız,

Altın kolanını iyice çekiniz.

Şaman kendisine uzatılan ardıç dalıyla purayı yani atın ruhunu tütsülerken şu duayı okur:

Alas alas ey kula!

Ülgön Kan'ın kurbanlığı!

Ak Ülgönün kurbanlığı!

Alas, alas, alas!

Ancak tüm bu işlemlerden sonra şaman, binek hayvanı olarak kullandığı kazı serbest bırakır. Şaman onun için şu duayı okur:

Yemini, Sürö dağından al,

İçeceğini ak Süt gölünden al!

Sen benim kaz anası,

Kuş anası Kurgay kan!

Halkın anası Engkay Kan!

Sen halkın yanında kal!

Onlara au, au! diye seslen!

Onları ya, ya! diye çağır.

Duadan sonra şaman davula hızlı bir şekilde vurur ve kazın çok yükseklere çıktığını göstermeye çalışır.

Bu işlemlerin ardından sıra kurbanlık hayvana gelir. Kurbanlık hayvanla ilgili işlemlerde temel esas kurban kanının akmamasına yöneliktir. Kanı akıtılmadan öldürülen hayvanın derisi yüzülür ve dili koparılır. Deri, boyun ve karın kısmından kesilir. Böylece deriye zarar verilmeden vücut üzerinden sıyrılır. Baş ve ayaklarla birlikte bu deriye 'baydara' denir. Baydara on iki – on altı arşın uzunluğunda 'tükölö' isimli sırığa başı doğuya gelecek şekilde asılır. Kurbanın eti titizlikle parçalanır ve pişirilir. Etin parçalanması sırasında kemiklerin zarar görmemesine özellikle dikkat edilir. Şaman öncelikle kurbanlık eti evin atalarına ve koruyu ruhlarına sunar. Bunun için ağaçtan bir kap alan şaman içine et koyar ve üzerine çorba döker. Şaman daha sonra yüzünü doğuya dönerek şu duayı okur:

Ayın temiz ışığında,

Güneşin parlak ışığında,

Eski yılı geçince,

Yeni yılı gelince,

Onun yılı değişince,
Sonbaharda her şey ala olunca
Kamışın başı geçince,
Tabak dolusu için,
Yemek kokusu için,
Kayra Kan sana bunu sunarım.

Şaman daha sonra, yanına gelen ev sahibi için dua okumaya devam eder:

Eski yılı geçtiği için
Yeni yılı geldiği için
Onu iki omuzu ile desteklesin
Başının tepesiyle kaldırsın!
Onu iki omuzu ile desteklemezse,
Başı ile kaldırmazsa
Ona büyük bir ceza gelsin
Bitmez bir ceza değsin
Kabul et Kayra Kan!

Tabakta kalan et ev sahibine sunulur. O, birazını yer ve şaman kalan eti ev sahibinin akrabaları arasında paylaştırır. Boşalan tabak fırlatılır. Kabın ağzı yukarı doğru gelirse bu olumlu bir şeye işarettir. Aksinin olması halinde bu kötüye işaret sayılır. Ülgen, kurban için sevinmiyor şeklinde yorumlanır; ama buna bakılmaksızın kurban törenine devam edilir. Törenin devamında etin paylaşılması ile ilgili uygulamalar sürer. Bu bittikten sonra bütün kemikler 'tas-kak' denilen kurban iskelesinin üzerine bırakılır. Bütün kemiklerin bırakılması çok önemlidir. Küçük bir kemiğin dahi eksik olması büyük bir felaket anlamına gelir. Bunda sonra etin paylaştırılması, belli usullerle gerçekleştirilir.

İkinci akşam, güneşin batmasıyla tören tekrar başlar ve ikinci gece törenin temelini oluşturan ayinin yapıldığı gecedir. Karanlık basar basmaz şaman ateş yanan çadıra girer. Davulunu alıp tütsülediği elbisesini giyer ve önceki gece pişirilen eti şu duayla kendi soyunun kişileştirilmiş olarak düşünülen güçlerine sunar:

Kabul et ey Kayra Kan!
Altı sırlı davul sahibi,
Zil çalarak bana gel!
'Çok' dersem eğil!

‘Ma’ dersem al!

Bu duanın ardından evin, yani kurbanın sahibi şamanın yanına gelir. Şaman onu davuluyla kendisi arasında kalacak şekilde kucaklar ve davula yavaş yavaş vururken şu duayı okur:

Ata bin bize doğru gel!

Dar geçitte eğlenme!

Evin kapısını aç!

Sağ dizin üzerine çök!

Benim kamçıma yaslan!

Benim dişimle çözül!

Benim dilimle seslen!

Ev sahibini kucağından bırakan şaman Bay Ülgen’in ailesini çağırır:

Herkesin babası Ülgön!

Yüksek anamız Tasıgan!

Buluttan yeleli Pura Kan

Sağındaki dokuz kız!

Cazibeli Kulay Kan,

Azametli Koştu Kan,

Dolunay gibi Tüstü Kan!

Siz Ülgön’ün güzel kızları!

Ruhların çağırılması işlemi uzun ya da kısa dualarla devam eder. Sırasıyla aygır yeleli Tö Kan, Kudretli Mansar Kan, Sö Kan, Erlikin oğlu, Ak Ülgön ile yarışa bile cesaret eden akatlı Pırçu Kan ve Korkusuz Telegey çağrılır. Çağırma işlemi Marküt kuşunun çağrılmasıyla sona erer. Gelen ruhlar ‘a kam ay !’ diyerek geldiklerini belli eder ve davula girerler. Ruhları geldikçe şaman daha hızlı vurmaya trans haline geçmeye başlar. Şaman çılgınca çevresinde sıçrar. Hareketleriyle ev sahiplerini koruduğunu gösterir. Taptının ilk basamağına çıkan şaman göğe doğru yükseldiğini sembolize eder ve şunları okur:

Yüksel, yüksel!

Kişiyi taşıyamayan tolu,

Yüksel, yüksel!

Tolu ve tolu`nun desteği,

At ve atın yuları,

Yüksel, yüksel!

Altın ip ve altın taskak,

Altın konak, altın değnek ,

Yüksel, yüksel!

Şaman taptıdan aşağı iner; davuluyla ve çıkardığı şimşek, gök gürültüsü sesleriyle göğe ulaştığını gösterir. Kendinden geçmiş bir şekilde taptının ve ateşin etrafında koşan şaman bu şekilde, göğe ulaştığı için sevincini göstermiş olur. Sonra üzerine bir eyer örtüsü konmuş olan kurbanlık hayvanın ruhunu temsil eden iskemleye hızla oturarak seslenir:

Bir basamak çıktım,

Ay hay! Ay hay!

Bir kata ulaştım,

Ay hay! Ay hay!

Taptının başına tırmandım,

Ay hay! Ay hay!

Dolunaya kadar yükseldim,

Şagarbata!

Göğe doğru yükselmeler arttıkça şaman daha çok kendinden geçer, şamanın sıçraması daha da artar, hırçınlaşır. İkinci kata oradan üçüncü kata yükselen şaman burada hayvanından inerek kaza biner. Bu katta baş tutkan geri dönmek ister. Şaman, baş tutkanın söylediklerine ve ağlamalarına öykünerek onun ve kendi adına konuşur. Baş tutkanın ısrarla geri dönme isteği üzerine şaman durur ve üçüncü katta gördüklerini dinleyicilere anlatır. Bunlar genellikle yakında olacak hava değişiklikleri, salgın hastalıklar; üçüncü katta başka bir şamana rastlanıp rastlanmadığı ve o şamanın verdiği bilgiler, komşuları tehdit eden felaketler gibi konulardır. Burada anlattıklarından sonra şaman göğün dördüncü katına yükselir. Şaman bu katta Karakuşun guguku kovalamasını temsil eder. Göğün beşinci katında şaman Yayuçi ile karşılaşır. Yayuçi'nin çadırına giren şaman saygın ve resmi bir ses tonuyla şunları söyler:

Beşinci kökteki Yayuçi!

Pislikten temizleyen süt gölü!

Kindikleri kesen Tapkay!

Sana içten taparım, Yayuçi Kan!

Yayuçi'nin cevabı hiddetli ve tehditkârdır. Yayuçi'nin çadırına kabul edilmek için şamanın kendini Yayuçi'ye tanıtması gerekir. Şaman, kim olduğunu ve hangi soydan geldiğini anlatır. Şaman, ettiği dualar ve ricalar neticesinde Yayuçi tarafından kabul edilir. Şaman burada Yayuçi'den öğrendiği bilgileri dinleyicilere bildirir ve oradan göğün altıncı katına çıkar. Ateşin etrafında altı defa koşan şaman göğün altıncı katında bulunan ay ataya saygılarını bildirir ve şu sözleri söyler:

Yalvarmamı dinle! Ricamı dinle!

Altıncı gökteki ay ata!

Ricamı dinle! Ricamı dinle!

Göğün yedinci katında ise gün ana vardır. Şimşekler ve gök gürlemeleri arasından geçerek yedinci kata yükselen şaman taptının etrafında yedi kere döner ve burada bulunan güneşin önünde davulu göğsüne basarak saygıyla eğilir ve şöyle der:

Yalvarmamı dinle, ricamı dinle,

Burada oturan gün ana!

Yalvarmamı dinle, duamı dinle!

Şamanın göğe doğru yükselişleri aynı şekilde türlü rastlantılar, temsili sahneler, dualar, fallar vb. ile devam eder. Şamanın kuvveti ne kadar çok ise o kadar yükselebilir. Göğün on birinci, on ikinci katına dahi çıkan şamanlar vardır; ama bunlar sınırlıdır.

Şaman yükselebildiği son noktada; davula orbu (tokmak) ile yavaş yavaş vurarak ve saygıyla Ülgen'e şu şekilde seslenir:

Üç merdivenle çıkan han,

Üç sürülü Bay Ülgön,

Karşıdaki mavi yamaç,

Gözüken mavi gök,

Akıp giden mavi bulut,

Erişilmez mavi gök,

Erişilmez ak gök,

Bir yıllık genişlikte sulak yer,

Üç kat yüksek Ülgön ata,

Ay baltasının yüzü ondan sakınır,

Kendisi at tırnağı kullanır,

Bütün halkı sen yarattın, Ülgön,

Bizi seslenecek kuşatan,
Bütün hayvanları sen verdin Ülgön,
Bizi felakete bırakma!
Kötülüğe karşı bize kuvvet ver!
Bize Körmös'ü gösterme!
Bizi onun eline verme!
Yıldız dolu semayı,
Bin, bin defa çeviren
Günahlarıma göre hükmetme.

Şaman, Ülgen'in gücünü ve hükmünü gösteren duasından sonra, Ülgen'in kurbanı kabul edip etmediğini, Ülgen'in taleplerini, nasıl kurbanlar istediğini bildirir. Bunlar bittikten sonra şaman tamamıyla kendinden geçerek bayılır. Çadırdaki sessiz bekleyiş içinde şaman gözlerini ovuşturarak uyanır üstünü başını düzeltir ve oradakilere selam vererek ayini bitirmiş olur. Kurban sunma töreni genellikle bu ikinci gecenin ardından sona erer; ama bazen özellikle zengin kimselerin sunduğu kurbanlarda üçüncü gece de kurban ayinine devam edilir. Kurban sunma töreninin üçüncü gecesi yemek ve içki sunmak için yapılır. Bu şölenler için gerekli içkiler, daha kurban çadırı kurulmadan önce hazırlanır ve hiç kimse ona dokunmaya ikinci akşamın törenleri bitmeden cesaret edemez. İkinci gece törenleri bittikten sonra içkiler çadıra taşınır. (Radloff, 2008: 39–81)

Ülgen için sunulan kurbanda teferruatlar dikkati çekmektedir. Şaman göğün katlarını yükselirken yardımcı ruhlarından, hayvan atalardan yararlanır. Şamanın tören esnasında göğün katlarında yaşadıklarını dramatize edişi kurban sunma töreninin en önemli parçasını oluşturur. Davulun ve gecenin yardımıyla trans haline geçen şaman, bu yaptıkları sayesinde orada bulunanları da olayın içine çeker ve kurban sunma ayininin kolektif bir yapıda olmasını sağlamış olur. Şamanın bu törenlerde yaşananları baygın bir halde tek başına yaşaması halinde; olayların toplum açısından inandırıcı olması ve kurban sunmaların sıklaşması beklenemezdi. Toplum bu kolektif törende yapması gerekenleri şamanın ağzından Tanrı kelamı olarak bizzat duyar.

Kurban sunma töreninde kurbanlık hayvan ile ilgili dikkati çeken nokta kemiklerinin hiçbir şekilde zarar görmemesidir. Bu durumu Campbell şöyle izah etmiştir: "Şaman imgeleminde ana nokta, kurbanın yenilmiş olmasına karşın, kemiklerinde bulunan kalıtımsal bir eski duruma dönme gücü vardır ve böylece yaşama dönebilir. Ölümden daha

güçlüdür." (Campbell, 1995: 254) Şu halde Ülgen'e sadece kurbanın ruhu değil bütünü sunulmuş olmaktadır. Şaman tarafından göğe teslim edilen kurbanın ruhu, parçalanmaması için büyük titizlik gösterilen kemikleriyle birleşerek tekrar canlanacaktır.

1.5.3. Yeraltına (Karanlıklar Âlemi) İniş Ayini

Yeraltına iniş ayini astral yolculuğun yapıldığı yerde bulunan ruhların kötü ruhlar olmaları sebebiyle diğer ayinlerden biraz daha zor ve karmaşık bir yapı arz eder.

Kötü ruhların başında gelen Erlik için yapılan törenler çok da samimi olmayan bir hava içinde geçer. Özellikle hastalık ve felaketlerde hatırlanan Erlik'in adının söylenmesinden dahi çekinilir. Buna rağmen insanlar onu kandırabilmekte hatta ona karşı faaliyetlerde bulunabilmektedir. İnsanlar Erlik için kurban sunarak bir nevi, Erlik'in gözüne girmekte; yani mutluluklarını satın almaktadır. Samimi bir ortamda gerçekleşmeyen ayinde geçen şu duanın, insanların Erlik ile olan münasebetlerini göstermesi açısından açıklayıcı olduğu kanaatindeyiz.

Bu kurbanım sizlere ulaşsın,
Başım esen, sağ yatsın!
Ters bakıp bizi ağlatma.
Üç yıl huzur içinde yaşarsam,
Yine kurbanlar ona ulaşsın.
İyi kamları da güçsüzleştirmektesiniz. (Anohin, 2006: 4)

Şamanın yeraltına gidiş ayini kendi çadırından başlar ve güneye doğru Altay Dağı'na oradan Bozkır'a geçer ve devam eder. Şaman okuduğu dualarla yeraltına inmeye ve karşısına çıkan engelleri sırasıyla geçmeye başlar. 'Yerin deliği'nden yeraltına inen şaman, üzerinde at kılından yapılmış bir köprü bulunan suyu geçer ve Erlik'in sarayına yönelir. Erlik ile (Ülgen'in aksine) birebir irtibata geçebilen şaman, Erlik'in sarayı önünde bekleyen köpekleri ve kötü ruhları atlatarak Erlik'in huzuruna çıkar. Şaman, yaptığı yolculukta yaşadıklarını hareketleri, mimikleri ve ses taklitleriyle orada bulunanlara da yaşatır. Şaman 'Mergu! Mergu!' diyerek Erlik'in dikkatini çekmeye çalışır. Erlik ise öfkelidir. Erlik hiddetlenir ve şamana bağırmaya başlar. Şaman, Erlik'in kızgınlığını gidermek için ona davuluna doldurduğu şarabı sunar. Bu şarabı içen Erlik sarhoş olur,

yumuşar ve şamanın istediklerini yapmaya razı olur. Şaman bu şekilde yeraltındaki görevini tamamlamış olur. (Eliade,1999: 233–235)

Gökyüzüne çıkış ayini ile yeraltına iniş ayini, şamanın yolculuğu esnasında gösterdiği tiyatral hareketler açısından paralellik gösterir. Lakin şamanın gökyüzüne çıkışı sürecinde daha mahcup bir hava içerisinde olduğu söylenebilir. Gökyüzüne çıkış ayininde en güçlü şamanlar bile belirli bir noktaya kadar gidebilirken yeraltına iniş ayininde şamanlar aracısız olarak Erlik ile iletişimde bulunabilmekte hatta onu sarhoş ederek isteklerini yaptırabilmektedir.

Bu ayinler arasındaki fark bize aslında Ülgen ile Erlik arasındaki farkı göstermektedir. İnsanlar ile iletişimde Ülgen'e (Tanrı) göre büyük farklılıklar gösteren Erlik'in Türk Şamanlığı'nda bir Tanrı olarak görüldüğünü söylemek bu dinin dayandığı esasların hiçe sayılması demektir. Sarhoş edilerek kandırılabilen bir Tanrı modelinin Türk inanç ve kültürüyle kesişen hiçbir noktasının olmadığı muhakkaktır. Bu ayinler ve aralarındaki farklardan hareketle Ülgen'in Tanrı; Erlik'in ise yeraltını yöneten bir kötü ruh olduğunu söyleyebiliriz. Erlik'i Tanrı olarak kabul etmek, ilahi dinlerdeki şeytanın bir Tanrı olduğunu kabul etmekle bir olduğu ve bunun kabul edilemeyeceği ortadadır.

1.5.4. Hasta Tedavisi Ayini

Hasta tedavisi, şamanın toplum içerisinde yüklendiği görevler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Şaman anlayışına göre hastalıkların birincil sebebi ruhun kaybolması yahut kötü ruhlar tarafından çalınmasıdır. Şamanların hasta tedavisi için düzenlediği ayinlerin amacı da kayıp ruhu geri getirmeye yöneliktir.

Fuzuli Bayat, hastalık sebebi olan ruhların hastalık getirme şekillerini ve amaçlarını şöyle izah eder: Hastalık insanı çevreleyen görülen ve görülmeyen dünyaların ve varlıkların insan üzerindeki etkisi sonucu ortaya çıkar. Şamanizm inancına göre doğa canlı bir varlıktır ve hastalığın sebebi insanın doğayı bozarak dengesiz bir düzeye indirgemesinin; yani onu ihmal etmesinin sonucudur. Olumsuzluklar insanlar arasına iki şekilde gelmektedir. Birincisi insanların ruhları dikkate almaması, insanların kurban aracılığı ile ruhlarla kurduğu iletişimin zayıflaması sonucu ortaya çıkar ki bu insan ile doğa arasında var olan harmonik düzenin bozulması olarak yorumlanabilir. İkincisi ise ruhların kendi istekleriyle orta dünyayı denetim altında tutmak amacından kaynaklanır. Bu

durumda da yine ana etmen insanların doğa ile iç dünyalarını ihmal etmeleridir. Şamanın görevi bu noktada başlar. Zira o, dış dünya ve iç dünyanın yapısını ve dilini bilir. Bu durum şamanı tek iyileştirici konumuna getirmiştir. Bu ayin için tek amaç hastalığa sebebiyet veren kötü ruhu hastanın bedeninden çıkarmak ya da çalınan ruhu öteki âlemden getirmekle sınırlıdır. Zira ruhun kaybı insanın yaşamasını sağlayan enerji kaynağının yok olması anlamına gelir. Bu durumda şaman, kaybolan enerji kaynağını yeniden oluşturmak ve bütün ruhsal veya fiziksel hastalıkları iyileştirilmek zorundadır. (Bayat, 2006:241–242)

Hasta tedavisi için yapılan ayinlerde de diğer ayinlerde görülen sembolik hareketler ve semboller ön planlar çıkar. Eliade'nin aktardığı Kırgız, Tatar ve Buryatlar'da görülen hasta tedavisi ayini şöyledir: Hasta, bir çadırın ortasına sırtüstü yatırılır. Ayin sırasında orada bulunanlar hasta ile aynı yaşlarda olan insanlardır. Hastanın yanına bırakılan ok ile çadırın dışında bulunan kayın ağacı arasına; hastanın kaybolan ruhunun yolu bulabilmesi amacıyla kırmızı bir ip bağlanır. Bu sırada bir masada bulunan tütsü ve çörekler, ayinde kullanılan diğer nesnelerdir. Şaman seansa hastanın yanı başında bulunan mindere oturup kayıp ruhu çağırmakla başlar. Şaman daha sonra hastanın ruhunu aramaya çıkar. Eğer ruh bulunamazsa, bu, ruhun Erlik'in diyarında hapsedildiği anlamına gelir ki şaman ruhu alabilmek için yeraltına inmek zorundadır. Ruhun Erlik'in dünyasından alınabilmesi ise bir kurban ya da hastanın canı yerine bir can bulmakla gerçekleşebilir. Şaman hastanın da onayıyla hastanın canı yerine Erlik'e verilecek canı bulur ve bir kartal suretinde onun yattığı bir anda canını alarak yeraltı dünyasına verir; bu can karşılığında hastanın canını geri alır. Tüm bunlar, hastaya ölümsüzlük kazandırmaz. Hasta üç, beş, yedi ya da dokuz yıl içerisinde ölecektir. (Eliade,1999: 249–251)

İnan'ın Türkistan'da Sarısu ırmağı yakınlarında, Naymanlar yaylasında müşahede ettiği bir hasta tedavisi ayini ise şöyledir: Hasta yirmi yaşında bir delikanlıdır. Baksı gelir gelmez bir koyun kesilerek, koyunun kürek kemiği çıkarılarak ona verilir. Baksı kemiği ateşe atar ve bir eliyle kemiği tutarken diğer elinin parmaklarıyla kemik üzerinde ateşe atıldığı için hasıl olan çatlakları yoklar ve 'Ak cinimiş… Bir sarı baş koyun… Sonu iyidir… Bir cemaat var… Bir kazan yanında…' gibi yorumlar yapar. Akşam karanlığı ile birlikte hasta çadırın tam orta yerine yatırılır. Baksı, kopuz çalarak 'arvak'larını çağırmaya, dualar okumaya 'Git!', 'Göç!' diye bağırmaya başlar. Sonra bir 'sarı baş' koyun getirir. Baksı, koyunu kendi eliyle hastanın etrafında üç defa dolaştırıp dışarı çıkarır. İnan, şahit

olduğu bu küçük ayinden sonra bu koyunun kesildiğini yahut adak olarak bırakıldığını öğrenemediğini ifade eder. (İnan, 2000:113–114)

Abdulkadir İnan'ın Ebubekir Dıvayoğlu'ndan naklettiği hasta tedavisi için uygulanan ayin daha ayrıntılıdır: Hasta tedavisi için çağrılan Yakut şamanı geldiğinde evin en saygın köşesine, boz at derisinden yapılan posta oturtulur. Komşular ve soyun büyüklerinin de katıldığı ziyafetten sonra ayin yapılır. Ayinden önce şaman son olarak teferruatları kontrol eder ve ayini izlemek istemeyenlerin dışarı çıkması; ayin sırasında girip çıkmanın yasak olduğu noktasında oradakileri uyarır. Ayin başlamak üzere iken şamanda hıçkırık, ateşte bir yere odaklanmak gibi garip haller görülür. Şaman sıradan elbiselerini çıkarıp şaman cübbesini ya da kadın elbisesi giyer ve piposunu yavaş yavaş içmeye başlar. Hıçkırığı sıklaşan şaman boz at postu ile odanın ortasına geçer ve güneyden başlayarak dört yöne secde eder. Şaman burada biraz su içer ve ağzındaki suyu etrafa püskürtür. Ev sahibi bir tutam at kılını ateşe atıp söndürür. Zifiri karanlık olan odada şaman, hareketsiz bir şekilde durur. Bu sükûnet içerisinde şamanın birdenbire esnemesiyle odada metal sesleri ve değişik kuş sesleri yükselmeye başlar ve tekrar sessizlik olur. Şaman davul çalmaya ve ilahiler okumaya başlar. Bunlar biraz sonra sadece mırıltı olarak duyulur. Davul durur. Şaman, ekstaz haline girmiştir. Bir süre sonra şaman tekrar davul çalmaya ve düzgün ilahiler okumaya başlar. Yardımcı ruhlarını çağırmaya başlayan şaman, onların birdenbire bastırması sonucu bayılır. Şamanın yüzüstü düşmesi iyi; sırtüstü düşmesi ise kötü olarak yorumlanır. Oradaki tecrübeli yaşlılar tarafından ayıltılmaya çalışılan şaman kendi 'emeget'ini; yani koruyucu ruhunu görünce ayılır ve neşe içinde dans etmeye başlar. Yakılan ateş etrafında dans eden şamanın gözleri yarı açık bir vaziyettedir ve ağzından köpükler gelmeye başlamıştır. Şaman yavaş yavaş normal halini alır ve hastanın yatağı yanına gelir. Hastanın yüzüne ellerini koyan şaman bu şekilde kötü ruhları arar ve onlardan birini bulduğunda tekrar dans etmeye başlar. Şaman bu dans esnasında uzaklara, göklere gittiğini temsil ederek, bu yolculuk esnasında gördükleri karşısındaki karmaşık duygularını davul ritimleriyle anlatmaya çalışır. Şaman, yolculuğu sırasında okuduğu duada yardımcı ruhlardan yardım ister, ona doğru yolu göstermelerini söyler ve kendisinin bütün yaratıklardan üstün; insanların en istidatlısı, en selahiyetlisi; Tanrı'nın kendi eliyle yarattığı bir kişi olduğunu ifade eder. Yakut şamanı kötü ruhların hastanın ruhuna karşı istedikleri kurban için kötü ruhlarla pazarlık da yapar. Hatta bazen kötü ruhların istedikleri kurban yerine o kurbanın suretinin yapılıp ruhların kandırıldığı da olur. (İnan, 2000: 114–116)

Hasta tedavisi için yapılan ayinde bütün amaç, hastanın ruhunu bedene geri getirmeye yöneliktir. Bu amaç doğrultusunda görülen simgesel uygulamalar; şamanın astral yolculuğuyla evreni ilgilendiren bir boyuta taşınmaktadır. Şamanın ekstaz halinde iken sergilediği hareketlerin başta hasta olmak üzere orada bulunanlar tarafından gerçek olarak kabul edilmesi hastanın iyileşmesi için önemli bir noktayı teşkil eder. Çünkü özellikle psikolojik hastalıkların tedavisinde hastanın iyileştiğine olan inancı birincil faktördür. Bu inanç tedavinin evrensel boyuta taşınmasıyla daha da sağlam bir temele oturtulmaktadır. Nitekim şaman dünyası hastalıkların, doğa ile insan arasında oluşan düzensizlikten kaynaklandığına inanır. Bu evrensel yolculukla hasta da şamanın aracılığıyla doğaya dönüş yapmakta; bir nevi bu düzensizliğin giderilmesi için anlaşma zemini hazırlamaktadır.

Hasta psikolojik ya da fiziksel hastalığının sebebinin kötü ruhlar olduğuna inanılan bir toplumun üyesidir. Şamancıl tedavinin başarılı olmasında bu faktör önemli bir yer tutar. Çünkü "Aslında duyular düzeyinde beliren bir durumun, düşünceyle kavranabilmesini sağlamak, bedenin dayanamadığı acıları ussal açıdan kabul edilebilir kılmak: özetlersek sağaltmanın içeriği işte bu. Şamansal söylenbilimin nesnel bir gerçekliği yansıtıp yansıtmamasının fazla önemi yok; önemli olan, hastanın buna inanması ve buna inanılan bir topluluğun üyesi olmasıdır. Koruyucu ruhlar, kötü cinler, doğaüstü canavarlar, büyülü hayvanlar, hepsi yerlilerin evren görüşünü oluşturan tutarlı bir dizgeye ilişkindirler. Hasta bunları benimser, daha doğrusu bunlardan kuşkulanmayı aklına bile getirmez. Benimseyemeyeceği şey, kafasındaki dizgeye yabancı öğeler, tutarsız ve nedensiz acılardır. Fakat şaman söylene başvurarak tüm bunları her birinin kendi yerini bulduğu bir bütüne dönüştürecektir. Hasta durumu benimseyip ona uyum sağlamakla kalmaz, iyileşir de." (Strauss, 1983: 72)

Türk Şamanlığı'nda şaman, dualarda bulunduğu merhaleleri hareketleriyle de pekiştirerek; hastalığın iyileşme sürecinde en etkili faktör olan inandırma ve benimseme kısmını hasta ve izleyiciler açısından kolaylaştırmaktadır.

Şamanın tedavi için yaptığı uygulamalardan hastalığın tamamen ortadan kalkmadığını görmekteyiz. Başka bir ifadeyle hastalık canlı bir varlık olarak düşünülmektedir. Hastalık başka bir varlığa yüklenerek hasta kişiden uzaklaştırılmaktadır. İnan'ın naklettiği ayinde şaman koyunu üç defa hastanın etrafında dolaştırılmaktadır. Bunun, hastalığın koyuna taşınmasıyla alakalı olduğu kanaatindeyiz.

Eliade'nin aktardığı ayinde ise can yerine can verme kısmı dikkati çeker. Şamanın hasta tedavisinde kullandığı bu yöntemin Dede Korkut Hikâyeleri'nde de tüm belirginliğiyle işleniyor olması; şamanın dolayısıyla Türk Şamanlığı'nın toplum üzerindeki etkisini göstermektedir. Hikâye'de Tanrı, Deli Dumrul'un canını bağışlamak için başka can ister. Şaman yöntemlerinin söylencelere taşınmış olması; şamanların kullandıkları yöntemin mantığını açıklamaktadır. Onlar söylencelere meyyal ifadelerle sıradan insan zihninin açıklayamadığı hastalık sebeplerini açıklamakta, onlara evrenin sırrını ve dolayısıyla gücünü göstermekte, böylece hastalıkla mücadele için gerekli olan en önemli faktörü yani psikolojik desteği sağlamaktadır. Şüphesiz fiziksel hastalıklarda şamanın kullandığı ilaçlar da etkili olmaktadır; lakin bu ilaçların da psikolojik destekle hasta üzerinde daha etkili olduğu söylenebilir. Bugün dahi tüm doktorların hemfikir oldukları nokta, hastalık ile mücadele için istek ve inancın şart olduğudur. Bu da şamanların kullandıkları tekniklerin etkililiği hususunu açıklamaktadır.

1.5.5. Diğer Ayinler

Şamanın gökyüzüne çıkış ayini, yeraltına iniş ayini ve hasta tedavisi ayini dışında yönettiği diğer ayinler: şaman adayının şaman olması için düzenlenen ayin, yılın belli dönemlerinde kötü ruhlardan arınmak amacıyla yapılan ayinler ve günlük yaşantı içerisinde karşılaşılan duruma göre yapılan küçük ayinlerdir.

Yakutlar'ın ilkbahar ve sonbaharda yapılan ayinlerine ısıah denir. Anlamı saçı(libation) bayramı ve ayinidir. Bu törenlere ay ve güneş bayramı da denir. Bu ayin mayıs ayının sonlarında ya da haziranda Ayı Toyon şerefine düzenlenir. Tören için bütün soydaşlar kımız ve kurban hazırlar; tören dokuz gün sürer.

Sonbahar bayramı kötü ruhlardan korunma amacıyla düzenlenir. Bunun adı abası ısıaga(kötü ruhlara saçı) dır. İlkbahar töreninde şamanla beraber dokuz masum kız ve dokuz masum delikanlı bulunur. Bu gençler, şamanın göksel yolculuğunda şamana iştirak ederler. Bu yolculukta gençler masumiyetleri derecesinde yükselebilmektedir.

Şaman adayının şamanlığa kabulü için düzenlenen törenlere "Şaman Olma" bölümünde ayrıntılarıyla değinmiştik. Tekrara düşmemek için bu bölümde törenin adını söylemekle yetiniyoruz.

Şamanlar, sosyal hayatta karşılaşılan durumlara göre de ayin yapabilmektedir. Bu ayinlerin amacı içerisinde yaşanılan doğa ile uyumun sağlanmasıdır. Aslında tüm ayinlerde temel amacın bu olduğu söylenebilir. Şaman, yönettiği ayinlerle toplumun bireylerinin teker teker dikkat edemediği noktalara dikkat çeker ve toplum olarak ruhlarla; doğayla ilişkileri düzenler. Şaman bunu yaparken tamamıyla insani güçlerden faydalanmaz. Bunun için yardımcı ruhlardan destek almak zorundadır. Şaman, bu şekilde doğaya, doğaya ait unsurlarla yaklaşmaktadır. Aslında şamanın kendisi de seçilmiş olması hasebiyle diğer insanlardan bir adım öndedir. Onun ruhlar âlemiyle ilişkilerinde onlardan biri olmasının da önemli bir rol oynadığı düşünülebilir.

Ayin sırasında şaman sadece insanların müşkülünü halletmez; aynı zamanda öteki dünyanın isteklerini de insanlara iletir. O aynı zamanda iletişimi de sağlamaktadır. Ayinler, bu sebeple öteki âlemle bilgi alışverişinin, iletişimin sağlandığı kutsal uygulamalar olarak dikkati çeker. Kitabi olmayan bu inanış, bu ayinler aracılığıyla ruhlar âleminin insan dünyası üzerindeki etkisini sürekli kılmaktadır.

1.5. Şamanın Kişiliğini Tamamlayan Simgeler

Şaman, yaşadığı toplum adına görevlerini yerine getirirken toplumdaki isminden sıyrılarak evrensel bir kimliğe bürünür ve toplumun bir sembolü olur. “Sembol, en genel tanımıyla kendisi olmayandır. Yani bir şeyin kendi anlamı dışında yeni ve faklı anlamlarla zenginleşerek daha üst bir kurmaca anlatımının aracı durumuna gelir.” (Korkmaz, 2002: 263) Şamanın bir sembol olarak kendi dışında yeni ve farklı bir anlama bürünmesinde ise şamanın kullandığı araç ve gereçler şamana bu yeni kimliğinde yardımcı olmaktadır. Şaman araç ve gereçleriyle bireyselliğini evrenselliğe taşıyabilmektedir. Bu esnada şaman kullandığı simgelerle birlikte kendisi de simgeleşmektedir.

Biz, bu bölümde şamanın görevlerini yerine getirirken kullandığı aksesuarları inceleyerek onun bireysel, toplumsal ve evrensel boyutta barındırdığı anlamları irdelemeye çalışacağız.

1.5.1. Şaman Elbisesi

Abdulkadir İnan, din adamlarının dini bir mahiyeti olan bir elbise giymelerinin bir gelenek olduğunu ifade eder. Bu çok eski devirlerden beri süregelen bir gelenektir. Kıyafetlerin önemli olmadığı İslam dininde dahi bu geleneğe uyulmuştur. Şamanizm'in din adamları olan şamanların da kendilerine has kıyafetleri vardır.

Şamanların ayin yaparken giydikleri elbiseye Altaylılar 'manyak'; Yakutlular ise 'kumu' ya da şaman giyimi anlamına gelen 'oyūn tangasa' demektedir. Bunun giyimi önem arz eder. Şaman adayı, adaylığı sürecinde bu elbiseyi giyemez. Geleneklere uygun bir cübbe hazırlamak pahalıya mal olduğu için şaman, ruhlarının özel izniyle birkaç yıl cübbesiz ayin yapabilirse de bu süreç içinde ruhlara karşı çok cesaretli davranamaz. Bu sebeple de her şaman mutlaka bir cübbe edinmeye çalışır.

Cübbenin hazırlanması, şamanın isteğiyle değil bir ruhun tarifiyle olur. Kıyafet ruhun tarif ettiğinden küçük bir farklılık dahi gösterse şaman, kıyafeti ayinlerde kullanamaz. Şaman kıyafetlerinin hazırlanması için akraba ve dostlarından yardım ister. Gerekli malzemeler şamana hediye edilir ve kadınlar kıyafeti dikerler. Bu işe katılan kadınların edep ve ahlaka aykırı davranmaları kesinlikle yasaktır. Cübbe hazır olduktan sonra, şaman cübbenin takdis edilmesi ve ruhlar tarafından beğenilip beğenilmediğini öğrenmek amacıyla manyak takdis etme anlamına gelen 'yelbü çıkar' ya da 'manyak arūla' isimli ayini yapar.

Şaman cübbesi gelenek olarak otuz parçadan yapılmış sayılırsa da hakikatte altmış kadar parçadan oluşur. Cübbenin asıl kısmı maral ya da beyaz koyun derisinden yapılan cekettir. Şaman dünyasında öteki âlemde bulunduklarına inanılan varlıkların sembolleri olan parçalar bu ceket üzerine dikilir. (İnan, 2000: 91,92)

İnan'ın verdiği bilgiler ışığında elbisenin şaman için bir güç kaynağı ve koruyucu zırh olduğunu söyleyebiliriz. Maddi sıkıntılar yüzünden cübbe sahibi olamayan şamanlar ruhlara karşı savunmasız kalmaktadır. Şu halde cübbe şamanın kimliğidir. Nitekim cübbeyi giydiğinde ayini yapacak olan da yine aynı şamandır. Cübbe, şamanı üzerindeki sembollerle evrenin bir mümessili olarak göstermekte dolayısıyla onu ruhlara karşı evrenin sahip olduğu güçle beslemektedir. Kıyafetin hazırlanmasında şamanın herhangi bir tercih sahibi olmadığını görüyoruz. Ruhlar, cübbenin yapımını tarif ederek, onun insan elinden çıkmış bir nesne olmasına engel olmaktadır. Yani cübbe ruhların kontrolünde yapılarak

kutsiyet kazanmış olmaktadır. Cübbenin yapımı esnasında ahlaka aykırı davranışların kesin bir şekilde yasak oluşu, ruhların cübbenin hazırlık aşamasında hazır buluklarını akla getirmektedir. Bir nevi ruhlar, şaman olarak seçikleri kişinin, şamanlığa adım adım ilerleyişini denetim altına tuttukları gibi onu tamamlayan unsurları da kontrol etmektedir.

Eliade'ye göre, şaman kostümü, kutsalın görünür kılınmasını sağlamaktadır. Sadece elbise değil elbisenin üzerinde bulunan simgeler de kutsallığın ifadesinde önemlidir. Bir nevi Şamanizm, kostümle simgesel olarak nesnelleşmektedir. Şaman, görevlerini yerine getirirken sıradan kıyafetler giyemez. Özel bir kostümü bulunmayan şamanlar, bu kostümün yerini tutabilecek davul, kemer ya da külah kullanmak zorundadır, Şaman, elbise sayesinde ruhlar âlemi ile kolay bir biçimde iletişim kurabilmektedir, zira elbise taşıdığı simgelerle birçok manevi gücü kendisinde barındırmaktadır.

Elbisenin giyim aşamasına gelişine dek, önemli bir süreç vardır. Şaman, görev süresi boyunca kullanacağı elbiseyi önce rüyasında görür. Elbise bir at karşılığında ölen şamanın akrabalarından satın alınır. Lakin şaman elbisesinin klandan dışarı çıkmaması gerekir. Zira elbisenin ehli olmayan bir kişi tarafından giyilmesi ruhların topluma bela getirmesi demektir. Şaman elbisesi kullanılamayacak kadar eskidiği zaman ormanda bir ağaca asılır. Amaç ruhların eski elbiseyi terk ederek yeni elbiseye geçmesini sağlamaktır. Elbisenin kullanılmaması halinde nasıl muhafaza edileceği yaşam tarzına göre de değişebilmektedir. Yerleşik hayata geçen Tunguzlar, elbiseyi evde muhafaza ederken; göçebe Tunguzlar elbiseyi şaman mezarına bırakırlar. Şaman elbisesinin kullanılmaması sadece eskimesi durumunda gerçekleşmez. Şaman hasta tedavisinde kullandığı elbiseyi de hastanın ölmesi durumunda bırakabilir. Bu durum, elbisenin kirlendiği anlamına gelir ki elbise artık işe yaramamaktadır.

Şaman elbisesinin yapımında kullanılan simgeler taşıdıkları kutsiyetler itibariyle dikkat çekicidir. Sibirya şamanlarının elbiselerinde hayvan figürleri, demir halkaların bulunduğu bir kaftan, maske, demirden ve bakırdan yapılmış bir göğüslük ve külah, hilal ile dayanıklılığın sembolü zincir bulunur. Yakut şaman elbiselerinde on üç ile on yedi kilo arasında değişen ve canları olduğuna inanılan takılar bulunur. Buryat şaman kostümleri kürk, başlık ve ağaçtan yapılmış ucunda demirden bir at başın bulunduğu bir değnekten oluşur. Altay şaman elbiseleri ise diğer Şamanist boylarda görülen şaman elbiselerinden daha ayrıntılı olarak sembollerden oluşur.

Eliade'ye göre elbise şamana yeni ve büyülü bir beden kazandırır. Şaman elbisesi; şamanın güçlerini elde ettiği dönemde sahip olduğu ruh haline götürür. Şaman elbisesinde bulunan iskelet resmi ise ölüp dirilmeyi sembolize eder. (Eliade, 1999:175–188)

Eliade, şaman elbisesinin gücünün kaynağı ve şaman üzerindeki etkisi üzerinde durmuştur. Şaman elbisesinin barındırdığı güç elbiseye yapışan ruhlardır. Bu ruhlar elbisenin özel olmasını da sağlar. Ehli olmayan bir kişinin elbiseyi giymesi, ruhların kontrolsüz kalmalarına neden olur ki bu da toplum için bela anlamına gelir. Şu halde şaman elbisesi hangi şaman için yapılmışsa o şaman ile bütünleşerek bir fonksiyona sahip olabilmektir. Elbise şaman için ne kadar özelse; şaman da elbise; daha doğrusu elbisede var olduğuna inanılan ruhlar için o kadar özeldir.

Elbise aynı zamanda şamanın görevlerini yerine getirirken aldığı sorumluluğu da azaltır. Hasta tedavisinde başarısızlık elbisenin kirlenmesi olarak yorumlanır ve şamanın güçlerinden şüphe duyulmaz. Bu şekilde, şaman toplum nezdindeki saygınlığını korumuş olur.

Elbisenin en büyük işlevlerinden biri de kutsalın görünür kılınmasıdır. Şaman elbisesindeki simgeler şamanın kişiliğiyle birleşerek soyut dünyayı somut dünyaya taşımış olmaktadır. Bu somut dünyada görünen ise tamamen soyut dünyaya ait bir uygulamadır. Dolayısıyla şaman görünen dünyaya taşıdığı kutsal dünyaya elbise ile uyum sağlamış olur. Bunun için de: "Şamanı bir kuş haline getirecek olan tüyler, kanatlar ve gaganın, bir memeli hayvana dönüştürecek kemikler ve boynuzların yani onu toplu olarak hayvan dünyasının hayatına katmak için gerekli her türlü aracın elbisenin üstüne takılması söz konusu olacaktır." (Roux, 2002: 64) Bu ve buna benzer simgesellikler ile iki dünya arasındaki geçiş kolaylaşmakta hatta dünyaların bir aradalığı söz konusu olmaktadır.

Radloff, Altaylı şamanların hayvan derisinden bir göğüslüğü olan açık cübbe ve üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan bir külah giydiklerini bildirir. Altay'ın kuzeyinde yaşayan Karaorman Tatarları ile Şor ve Teleüt şamanlarının ise belli bir elbiseleri yoktur. Bu halkların şamanları ayinleri sırasında sıradan elbiseler giymektedir. Buna karşın orman Tunguzlarının ve Doğu Sibirya'da yaşayan diğer küçük halkların şamanlarında elbise bulunur ve bu elbiselerin arka, göğüs ve kollarında olmak üzere hayvan şekilleriyle süslü birçok demir parçası bulunur. (Radloff, 2008: 36)

Şaman elbisesinin daha çok Altaylılar arasında önemli olduğunu ve üzerinde barındırdığı sembolik nesneler itibariyle zengin olduğunu görüyoruz. Altaylılar arasında

manyak olarak adlandırılan şaman elbisesi yukarı ve aşağı dünyalara ait nesnelerin şekil veya sembolleri; günlük hayatta lazım olan eşyaların minyatürleri ile hayvan ve kuş postlarından oluşur. Ana parçaların dışında şaman elbisesinde şamana Tanrı tarafından bir zırh vazifesi ile verilmiş çanlar ve "Ülgen'in dokuz kızları"nı sembolize eden kuklalar, Tanrı tarafından çekilen yay ve oklar, salkımlı demir halka, kulak şeklinde levhalar, güneş ve ayın temsili metal levhalar, yıldızları temsil eden metal tokalar (Anohin, 2006: 45–47) diğer şaman elbiselerinden farklı olarak dikkat çeker.

Araştırmacılara göre en eski ve özgün şaman elbiseleri hayvan şekillerini taklit edilerek yapılan elbiselerdir. Böyle bir elbise giyen şaman gerekli olduğu zaman hem kendi atasının hem de tasviri yapılan hayvanın şekline girebilmektedir. Bazı şaman elbiselerine, tören esnasında yardım alınan hayvan ruhlarını temsilen tavşan, sincap ya da başka hayvanların derileri, kuş tüyleri ya da pençeler asılabilir. Altay şamanlarının elbiselerinde Yutpa denilen yeraltı canavarı ya da yılanı temsil eden kurdeleler de bulunabilir.

Şaman elbisesinde güneşi temsilen bulunan yuvarlak delik nesne ise şamanın yeraltına inerken kullandığı deliğin yerini tutar. Elbise üzerine takılan bu tarz nesneler ya da zincir toka gibi metal nesneler kötü ruhların saldırılarına karşı kalkan vazifesi görürler (Çoruhlu, 2002: 71,73)

Şaman elbisesinde üzerinde durulması gereken bir diğer nokta kadınların şaman elbisesi üzerindeki etkisidir. "Manyakı kadınlar diker. Şamanın kendi ailesi veya komşu kadınlar bu işte çalışırlar. Karmaşık ve zor olmayan işleri ise kızlar da yapabilir. Manyak dikme işini çoğunlukla dikiş dikme sanatında en tecrübeli yaşlı kadın(us kiji) üstlenir ve diğerlerine rehberlik eder." (Anohin, 2006: 41–42) buna karşın "Temiz olmayan bir canlı sayılan (şijar kiji) kadının, manyaka dokunması bile söz konusu değildir. (Anohin, 2006: 44) Manyakın saklanması esnasında da yine bu duruma dikkat edilir. Kutu veya deri torbalarda saklanan manyakın diğer elbiselere, özellikle kadın elbiselerine değmemesi sağlanır. (Anohin, 2006: 44)

Manyakın hazırlanması esnasında görev alan kadının sonradan elbiseye dokunamamasının bize göre, tek açıklaması temasta bulunulan dinlerin etkisidir. Bu durumun sonraki dönemlerde Şamanizm'de görülmeye başlanmış olması ihtimaldir. Nitekim Türk Şamanlığı ve Türk kültüründe kadının taşıdığı anlam ortadadır. Erkek şamanların görevlerinde daha başarılı olmak için kadın kılığına girmeleri, hatta

doğurduklarını iddia etmeleri ile bu durum çelişmektedir. Daha güçlü olabilmek için erkek şamanların kadın kıyafetlerini tercih etmesi, durumun kadınların manyakta bulunduğuna inanılan güçleri etkisizleştirdiği fikrini ortadan kaldırmaktadır. Kadının "temiz olmayan bir canlı" olarak görülmesinin de Türk kültür yapısı ile ilişkili olmadığı kanaatindeyiz. İfade ettiğimiz üzere kadın elbisenin yapımını üstlenir. Bu kısımda kadının "temiz olmayan bir canlı" olarak görülmesi söz konusu değildir. Bu durum sonradan devreye girmektedir. Sonradan kadının manyaka dokunmamasının tek açıklaması manyakın ruhlarının gücünün azalmaması olabilir ki bu durumda da kadınların erkeklerden ruhsal güç bağlamında daha ileride olduğunu görüyoruz. Bu çelişki bizi tek açıklamaya götürmektedir. O da bu durumun sonraki dönemlerde Türk Şamanlığı'na geçtiğidir.

Araştırmacıların verdiği bilgilerden hareketle şaman elbisesi hakkında genel bir saptama yapacak olursak, şaman elbisesinin şaman için bir kostümden öte bir zırh olduğunu söyleyebiliriz. Şaman elbisesi bu vasfını üzerinde taşıdığı simgelerden alır. Bu simgeler bütün Şamanlık gizemini görünür kılmaktadır. Sembolleri bulunan ruhlar şaman elbisesine yerleşirler ve elbiseyi; dolayısıyla şamanı görünenden öte bir âleme taşırlar. Şaman tamamen ruhların gücü ile güçlenerek sıradan kişiliğinden sıyrılır ve tinsel yolculuğunda yeni bir bedene bürünerek ruhlar âleminde bir statüye sahip olur. Bu da yerine getirilecek görevin olumlu yönde sonuçlanması açısından önemlidir.

Öte yandan ayini izleyen topluluğun bu sayede daha da etkilendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü "mitolojinin simgeleri(ister görünür resimler isterse soyut düşünceler biçiminde olsun) en derin dürtü merkezlerine dokunup onları harekete geçirir, eğitim görmüşleri ve cahilleri aynı biçimde etkiler; yığınları, uygarlıkları harekete geçirir." (Campbell, 1995: 20). Şaman elbisesinde simgelerin soyut ile somut olanın birleştirilmesi olduğunu düşünürsek bu etkinin daha kuvvetli bir yapı gösterdiğini söyleyebiliriz.

1.5.2. Şaman Başlığı

Şaman başlığı, giysi ile simgeleşen şaman mitolojisinin göstergesi olarak, şaman elbisesinin tamamlayıcı unsurudur. Başlık, şamanları birbirinden ayıran da bir simgedir. Çünkü her şamanın her istediği başlığı kullanması mümkün değildir. Başlığın birincil fonksiyonu ise taşıdığı güç ile şamanın en savunmasız uzvu olan başını korumasıdır.

Şaman başlığı genelde deriden bazen de Kumandin şamanlarında görüldüğü şekliyle kayın ağacı kabuğundan yapılır. Altay ve Uranhay şaman başlıkları kare yahut dörtgendir ve geyik derisinden yapılır. Başlığın dışı ise parlak bir kumaşla örtülür. Kobdin şaman başlıkları silindiriktir ve dışları sarı kumaşla örtülüdür. Tuva çaman başlıklarının dışa örtülen kumaşı mavi renklidir ve başlığın üzerine bakırdan iki göz ve burun dikilmiştir. Başlıkların yapımında vazgeçilmez bir gelenek ise kuş tüylerinin kullanılmasıdır. Kuş tüyü olarak özellikle kartal, puhu kuşu bazen de kara tavuk tüyü tercih edilir. Altay manyakları ile giyilen başlıklarda kuşu simgeleyenlere kuş pörük denilir. Kuş pörük kırmızı kumaştan yapılır. Teleüt şaman başlıklarında yapalak derisi kullanılır. Bu başlığın yapımında kuşun kanatları hatta bazen başı kesilmez.

Şaman başlıkları için Türkler arasında çeşitli isimler kullanılmıştır. Kobdin şamanları 'abgulda', Hâlhâl şamanları 'orgobçi', Tuva şamanları 'hamnar bört' isimlerini kullanırlar.

Başlığın esas kısmı üç karış uzunluğunda kırmızı kumaştan ve kaba bir kumaştan yapılan bir astardan oluşur. Başlığın etrafına üç düğme dikilir. Diğer bir gelenek başlığın göz, alın ortası ve ense hizasına vaşak derisi dikilmesidir. Başlığın adının 'üç üyelüü kuş pörük' adını alması ise üç parçadan oluşmasıyla alakalıdır. (Bayat, 2006: 183,184)

Şaman başlıklarındaki süslemeler de yine şaman mitolojisini yansıtır mahiyettedir. Başlıkların başbantları üzerinde kuşlar, gözler, burun, ağız ve kulaklar bazen sakal ve kulak halkaları da görünmektedir. Bazı başlıklarda ise bunların yerini üzerinde insan yüzünün resmedildiği diskler almıştır. Tulayev tarafından tespit edilen bir Karagas şamanının başlığında kurtağzı ve burnu eski Türklerin kurt ata anlayışıyla alakalıdır. Ayrıca başlığın her tarafına geyiğin kutsal boyun kıllarıyla işlenmiş yıldız ve ay sembolleri de dikkat çekicidir. (Çoruhlu, 2002: 75)

Batı Sibirya'da görülen şaman başlıkları geniş bir sarıktır. Bunlardan bazıları ren geyiği boynuzlarıyla bezenmiş taç şeklindedir. Şaman başlıkları için kullanılan süslemelerde daha çok kuş tüyleri tercih edilir. Şaman başlıkları şamanların güçlerini kendisinde barındırır. Çoğu şaman başlıksız gerçekleştirdikleri törenlerde gerçek anlamda hiçbir güce sahip olmadıklarını ifade eder. (Eliade, 1999: 185,186)

Başlığın süslenmesinde boncuklar da kullanılır. Börk de denilen başlığın göz üzerindeki kısmına, başlığın kenarına saçaklarına sıralı olarak bir sıra çeşitli boncuklardan diziler yerleştirilir. Her dizide beş boncuk ve bunların ucunda bir 'yılan başı' (salyangoz

kabuğu yahut eşek boncuğu) bulunur. Boncuk dizilerinin sayısı beş, dokuz ya da on altıdır. Bazı başlıklarda bunların dışında iki sırma kaytan ilave edilir. Bu kaytanlardan biri ebemkuşağını sembolen dokuz yerinden düğümlenir ve diğer parça bunun üzerine dikilir. (İnan,2000: 92–93)

Şaman elbisesinde görülen mitolojik sembollerin şaman başlığı ile tamamlandığını görüyoruz. Şaman başlığı da yine şaman elbisesinde görülen zırh vasfını taşımaktadır. Başlık, şamanın tören esnasında en korumasız uzvu olan kafayı koruması hasebiyle önem taşımaktadır. Şaman başlığının yapılmasında da çeşitli kıstaslara göre hareket edildiğini görüyoruz. Özellikle kuş tüyleri ve boynuz şekilleri şamanın ayinler sırasında girdiği şekilleri sembolize eder. Ay, Güneş, yıldızlar ve ebemkuşağı tasvirleri ile gökyüzüne dair kutsalları kendisinde barındıran başlık şamana göksel bir güç kazandırmaktadır. Başlıksız hiçbir güce sahip olamayacaklarını ifade eden şamanlar başlıkla, kendinden geçtikleri sırada, en zayıf uzuvlarını göksel güçlerin koruması altında tutmaktadırlar. Şu halde başlık şamanlar için hem bir güç kaynağıdır hem de koruyucu bir vasfa sahiptir.

1.5.3. Şaman Kişiliğinin Başkalaşma Aracı Olarak Maske

Maske kullanımı Şamanist boylar arasında çok yaygın değildir. Kamçadal, Çukçi, Koryak, Yukagir ve Yakutlar'da maskenin hiçbir fonksiyonu yokken, Buryatlarda, Sibirya'da, Kuzey Asya'da maskenin çok sık kullanıldığını görüyoruz. Maskenin kullanım amacı daha çok ölüm törenlerinde ölen kişinin ruhu tarafından tanınmamaktır. Lakin Alaska Eskimoları, Kara Tatarlar, Kuzey Asya ve Afrika'da sık kullanılan maske tanınmama amacının dışında ruhların dünyasına girebilmek için şamana yardımcı olan bir nesnedir. Kullanılan maskeler ataların mümessili sayıldığı için maskeyi takan şaman ata ruhun bedenine sahip olduğunu düşünür. Yani maske takan şamanlar maskenin simgelediği mitolojik varlık olur. (Eliade, 1999: 211)

Maske bazı Şamanist boylar için güç anlamına da gelebilmektedir. G. Ksenofontov'un derlediği şaman metinlerinde demirden maskeleri olan çok güçlü şamanlardan bahsedilir. G. Potanin'in verdiği bilgilerden maskenin Sibirya şamanları tarafından kullanıldığı öğreniyoruz. Bunlar tozağacı kabuğundan yapılan maskelerdir. Bıyık ve sakal yerine ise sincap kuyruğu takılır.

Maske, şaman elbisesini tamamlayıcı bir unsur olarak göze çarpıyorsa da maskenin insanlara zarar vermemek amacıyla takılması da söz konusu olabilmektedir. Demir maskeli bazı şamanların gözleri o derece kuvvetlidir ki bir ineğe baktıklarında ineği dahi öldürebilirler. Mistik anlayışa göre maske genellikle simgelediği varlığın bedeniyle bütünleşmek anlamına gelmekte ise de bu durum Türk Şamanlığı açısından farklıdır. Yakut ve Altay şamanları maske yerine ruhlar tarafından tanınmamak amacı ile yüzlerini boyarlar ki bu da maskenin çok sık kullanılmamakla beraber, ruhlar dünyasına adapte olmak amacıyla kullanıldığını göstermektedir.

Ruhlar tarafından tanınmamak için maske kullanmakla birlikte bazı kadın şamanların çıplak olarak kamlık yaptıkları görülmektedir. Çıplaklık tanınmama aracı olarak kullanılır. Güneş, rüzgar, ışık, ocağın ısısı vücudu bir nevi örter ve ruhları hastanın vücudundan kovmaya çalışan şamanın tanınmamasını sağlar. (Bayat, 2006: 188–190)

Maskenin Türk Şamanlığı açısından şaman giysisi ve başlığı kadar önem taşımadığını görüyoruz. Yine de maske takan şamanların çok güçlü şamanlar olarak değerlendirilmesi maskenin de önemli bir fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir. Esas itibariyle şaman giysisi, başlık ve maske şamanın görevini yerine getirirken başka bir kişiliğe bürünmesine yardımcı olur. Campbell, maskenin temsil ettiği mitolojik varlığın gerçek görünüşü olarak algılandığını ve bu şekliyle saygı gördüğünü ifade eder. Herkes maskenin ardında duranın bir insan olduğunu bilirse de, maskenin rol aldığı süre boyunca, şaman temsil ettiği varlıkla özdeşleştirilir. Maske yardımıyla tensel dünyanın mantığından şeylerin faklı gibi yaşandığı ‘inandırma’ ve ‘sanki’ mantığının gerçek mantık sayıldığı bir evrene geçilir. (Campbell, 1995: 29) Bunların Türk Şamanlığı’nda maske için tamamı ile değilse de şaman giysisi ve başlığı için bütünüyle geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Maskenin, ölüm törenlerinde ve hasta tedavisi sırasında tanınmamak amacı ile kullanılıyor olması, ruhların gerçek dünyayı etkileyebilirliğini gösteren bir noktadır. Bu durumun şamanlar için de geçerli oluşu, şamanların, görevlerini icra ettikleri süre dışında sıradan insanlar gibi yaşadıklarını ve sıradan insanlar gibi savunmasız olabileceklerini gösterir. Şu halde şamanın ruhlar dünyasında etkili olabilmesi yeni bir kimliğe bürünmesiyle mümkündür; şaman giysisi, başlık ve maske yeni şamana gerekli olan yeni kimliğin temsili ifadeleridir.

1.5.4. Şaman Davulu ve Tokmağı

Radloff'a göre ayinlerde şaman elbisesi giymek fazla bir önem arz etmez; lakin şaman davulu önemlidir ve davul olmadan ayin bir kuvvet taşımaz.

'Tüngür' ya da 'tür' olarak da adlandırılan şaman davulu aşağı yukarı üç dört zoll genişliğinde, az çok oval bir şekilde bükülmüş tahta bir kenardan oluşan, bir elek kenarına benzeyen bu kısmın en geniş kutbu yaklaşık bir arşın olan bir davuldur. Bu ağaç kenarın üzerine kenarları da kapatacak şekilde maral derisi geçirilmiştir. Davulun iç kısmında davulun sahibi anlamına gelen 'tüngür asi' denilen tahta kenarın uzunluk mihveri boyunca takılmış değnek şeklinde bir sap bulunur. Bu sap genellikle kollarını açmış, ayakta duran bir insan şeklini tasvir eder. Tüngür asi güzel bir şekilde oyulup işlenir; lakin genellikle, düz bir değneğe göz yerine düğmeler takılmış büyük ve yuvarlak bir baş ile alt tarafı sapa meyilli olarak bağlanmış ve insanın ayaklarını gösteren iki ağaç parçası olarak yapılır. Tüngür asi'nin kolları, başın biraz altından geçen ve sapa dikey bir biçimde gerilen bir telle bağlanır. Telin üzerine ayin sırasında çok ses çıkması için demir parçaları ve levhacıklar takılır. Bu parçaların dışında kırmızı ve mavi renkte şeritler ile atalar tarafından kutsanmış birçok bez ya da şerit davulun iç tarafına iliştirilmiştir.

Davulun dışına, deri üzerine kaba resimler olmakla beraber semayı temsil ettiği açıkça anlaşılan kırmızı renkle resimler çizilir. Ortada Ay ve Güneş, onların üstüne de yıldızlar resmedilir. Bunların altına yerin resmi çizilir. İki tarafta ağaçlar, kollarını uzatarak yuvarlanmakta olan bir adam, at üzerinde giden bir iki kişi ve bunların yanında da hayvanlar ve kuşlar vardır. Bunlardan atlar, kurban atı; kuşlar, kaz ve kartalı at üstündeki kişi şamanı; ağaçlar ise Tanrı tarafından kutsanmış kayın ağacını sembolize eder.

Şaman, davulu sol eliyle tutar, sağ eline de orbu adı verilen tokmağı alır. Tokmak ağaçtan yapılır. Bazıları ustalıkla oyulmuş dört-beş zoll uzunluğundadır. Tokmak iki zoll genişliğinde yassı olarak yapılır. Tokmağın üstü keçe ile keçenin üstü de samur, kakım ya da tavşan derisiyle örtülür. Bunun amacı davuldan boğuk ses çıkmasını sağlamaktır. (Radloff, 2008: 36–38)

Şamanların davul sahibi olmaları da cübbe sahibi olmalarında olduğu gibi koruyucu ruhların emri ile mümkündür. Şaman, hiçbir zaman kendi isteğiyle davul yaptıramaz ve koruyucu ruhların kabulü olmadan bir davulu kullanamaz. Şor şamanları davul yapma

emrini Mustağ (Buzdağ) denilen dağdan alır. Mustağ şamana ömrü boyunca kaç davul kullanacağını da söyler. Söylenen sayı tamamlanınca şamanın ömrü de tükenmiş olur.

Davul daire ya da oval biçimde olur. Yakut şamanları oval davulları kullanmayı tercih ederler. Davul yapımı için kayın yahut sedir ağacı, deri, madeni süsler ve kıl sicimler kullanılır. Davul yapılacak ağaç obadan uzakta yetişmiş, insan ve hayvan dokunmamış, temiz ve sağlam olmalıdır. Davul yapıldıktan sonra davul, yakılan ardıç ile tütsülenir ve şarap saçısı yapılır.

Davulun değeri on beş-yirmi rubledir. Davul, şaman giysisi ile birlikte evin üst tarafında bir köşede muhafaza edilir. Davulun esas kısmı olan ağaç ve demir parçaları değiştirilmez; lâkin davul derisi bazı durumlarda değiştirilir. Biri ölen evde bulunan davul, Erlik'in elçisi Aldaçı o eve geldiği için kirlenmiş; yani bütün kuvvetini kaybetmiş olur. Bu durumda hemen davulun derisi değiştirilir. Davulun derisi ateş kıvılcımından dolayı delinmesi durumunda da değiştirilir. Bu durum şamanlar tarafından fena bir alamet olarak değerlendirilir. En ufak bir delik dahi olsa deri hemen değiştirilir ve eski deri ormanda bir kayın ağacı dalına asılır. Sıradan bir vesileyle yırtılan deri ise tutkalla yapıştırılır.

Her davul, şamanın ölümünden sonra ormana götürülüp parçalanır ve bir ağacın dalına asılır. Şamanın ölüsü de bu ağacın yanına gömülür. Bu yer, mümkün olduğu kadar obadan ve yollardan uzak, hayvan sürülerinin ulaşamayacağı bir yerdir.

Davulun tokmağı da, davul ve cübbe gibi özel bir törenle hazırlanır. Kayın ağacından ya da geyik boynuzundan yapılan tokmağa Altaylılar orbu; Yakutlar ise bulaayah derler.

İçinde ve dışında birçok sembolik çizimler bulunan davul; ayin sırasında şamanın ruhu dünyayı dolaşırken taşıt görevini görür. Şaman karada gezerken davul at, tokmak kamçı; sulardan geçerken davul kayık, tokmak kürek; göklere çıkarken binilecek kuş olur. (İnan, 2000: 94–96)

Davulun üzerindeki bütün resimler beyaz ve kırmızı olmak üzere iki renk boya ile yapılır. Boya nehrin ağzından alınan yumuşak taşların toz haline getirilmesiyle elde edilir. Resimler yürüçi denilen tecrübeli erkek ressamlar tarafından çizilir. Ressamlar bu taş tozunu tükürükle ıslatıp parmaklarıyla çizerler.

Davulun iç tarafında davulu iki eşit parçaya ayıran kalın bir çizgi bulunur. Buna Eezi denir. Eezi'nin üst kısmında baş, alt kısmında ise bacaklar görülür. Başın yan taraflarında Güneş ve dolunayı temsil eden iki yarı oval bulunur. Eezi'nin sağ ve sol

tarafına enine yay şeklinde çizilen üçer çizgi solon yani gökkuşağını temsil eder ve bunlar bütün davulların vazgeçilmez vasfıdır. Gökkuşağı resminin altında Eezi'nin sapı olarak yapılan kutsal kayın ağacı resmi vardır. Altay şaman inancına göre kayın ağacı Tanrı'dan geldiği için bu ağaca hiçbir zaman yıldırım düşmeyeceğine inanılır. Davulun iç kısmında bunların dışında derisi davula geçirilen geyik ile kamık denilen zehirsiz yılanın resmi de bulunur. Kamık Erlik'in oğlu Piy Batış'ın sahibi olduğu cehennem gölleri kıyılarının sakinidir.

Davulun kasnağı üzerinde kasnağın kenarından geçen kalın çizgiler ve onlara çapraz bir şekilde gelen çizgilere rastlanır. Son çizgiler örköş denilen bükmeler üzerinden geçer. Bunların sayıları beş, yedi, dokuz ya da daha fazla olabilir. Çapraz çizgilerin boşlukları noktalar ya da yıldız figürleriyle doludur.

Davulun dış tarafında bulunan resimler ise kasnak ve iç tarafta bulunanlara göre daha ayrıntılıdır. Bu resimler yeryüzüne ait nesnelere ait olanlar ve gökyüzüne ait nesnelere ait olanlar diye iki kategoride incelenebilir.

Davulun dış tarafında bulunan resimlerden en önemlisi bir insan figürüdür. Eezi, yani davulun sahibi denilen bu resim, geçmiş bir şamanın resmidir. Bu resmin alt tarafında, bacakların arasında minik bir insan figürü bulunur. Elgen adını taşıyan bu ruh, şamanı yönlendiren ruhtur. Ayin sırasında bu ruhun ayini yapan kişiye özel bir hâl, yani esrime kazandırdığına inanılır.

Güneş ve Ay resimleri davulun üst kısmına içinde çapraz, uzun çizgiler ve kenarlarında nuru temsilen kısa çizgiler bulunan yuvarlak resimler olarak çizilir. Bütün davullarda Eezi'nin sağ tarafında Ay, sol tarafında ise Güneş vardır. Bu durum ay ile Güneşin yaz mevsimindeki hareketleriyle de paralellik gösterir ki yılın bu mevsiminde şamanların gökyüzüne çıkabileceklerine inanılır. Güneş, Ay ve gök pırıltılarının olduğu bölgeye ise sayıları on ile seksen arasında değişen yıldız tasvirleri resmedilir.

Gökkuşağı resmi davul resimleri içerisinde mutlaka bulunan bir resimdir. Bu resim yay şeklinde üç, dört veya beş kalın çizgiden oluşan bir gruptur. Bu çizgiler davulun üzerinde ayrı bir yerde olabileceği gibi insanın kaburgalarını temsilen Eezi'nin iki tarafında da bulunabilir. Gökkuşaklarının sayısı şaman davulunda üç ya da altmış sekiz olabilir.

Davul üzerine, kendisine bağlanmış bir kurbanlık hayvan ile birlikte ya da tek başına çizilen kayın ağacı temiz töse kurban verme anını temsil eder. Sedir ağacı ise yanında geyik resmiyle tasvir edilir ki davulun kasnağı sedir, derisi ise geyik derisidir.

Kurbanlık hayvan ile kayın ağacı resminin karşısında bazen üzerinde cüppe; şeritli şapka ve elinde davul buluna şaman figürü ve kurbanın başını tutan paş tutgan çizilir. Bu figür gökyüzüne kurban sunma ayininden alınmıştır. Bazı davullarda farklı olarak gökkuşağı resminin altına kurban sunma yerinde bulunan nesneler resmedilir.

Gökkuşağının üstünde pura adında bir resim vardır. Her zaman üç tane çizilen pura, üç uzun boynuzlu koç şeklinde çizilir. Pura yukarı ucu çatallanan çubuk ya da uçlarında yarım daire kolları olan yatay çizgi şeklinde çizilir. Altaylılara göre gök gürültüsü puranın sesidir.

Bazı davullarda kiriş ve gökkuşağı arasındaki bölgede, Eezi'nin iki tarafında Ülgen'in dokuz kızının resimleri bulunabilir. Bazı Altaylı şamanların davullarında ise Eezi'nin resmi bulunmaz. Bunun yerine davulun üst kısmında Ay, Güneş, üç pura, üç gök kuşağı, yıldız gibi gökyüzü nesnelerinin resimleri bulunur. (Anohin, 2006: 62–70)

Davul şaman için ayin sırasında vazgeçilmez bir nesnedir. Çünkü şaman ayin sırasında davul sayesinde dünyanın merkezine ulaşır, havada uçar, ruhları çağırır ve öteki dünya ile iletişim kurar. Davul kasnağı evren ağacı olarak düşünülen ağaçtan yapılmıştır. Bu durum şamanın gökyüzüne ulaşmasında önemli bir rol oynar. Davul bu yönüyle şamanın gökyüzüne çıktığı basamaklı ağaçla benzerlik gösterir ve davul üzerindeki simgesellikle üç âlemi birleştirir; şamanın bu âlemler arasındaki geçişlerine yardımcı olur. Davulun fonksiyonu ise müzikal büyüde gizlidir. Şamanın görevlerini yerine getirirken başarılı olmasını sağlayan yöntem, bu müzikal büyüdür ki müzikal büyü davul ile oluşturulur. (Eliade, 1999: 199–200, 204)

Eliade, başka bir eserinde davuldaki simgesel gücün davulun yapıldığı, bizzat Tanrı elinden şamana verilen "Kozmik Ağaç"ın dallarından kaynaklandığını söyler. Şaman davullarının çıkardıkları seslerin dinsel simgecilikleri ve değerleri bu ağaçtan yapılmaları sebebiyledir. Şaman davulu çalarken, bu davul sayesinde kazandığı vecd halinde "Dünya Ağacı"nın yanına atıldığını hissetmektedir. Bu önce "Merkez"e daha sonra da göğün en yükseğine yapılan mistik bir yolculuktur. (Eliade, 1992: 26)

Davulun bir diğer işlevi, çıkardığı seslerin ritmi ve bu seslerin alçalıp yükselmesiyle ayinin gidişatını izleyicilere aktarmak ve vecd durumuna geçmeyi kolaylaştırmaktır. (Çoruhlu, 2002: 76)

Perrin, Sibirya'da davulların kalıcı bir biçimde işlenebileceği gibi ayin sırasında ele alınan sorunun doğasını ya da ilgili ruhların kimliğini yansıtan simgelerle işlenen davulların da büyük önem taşıdığını ve davulun kimi zaman şamanı 'taşıyan' bir araç kimi zaman da dişi seçici ruhun 'cisimleşmesi' ya da cinsel bir simge olarak görüldüğünü aktarır. (Perrin, 2003: 60)

Fuzuli Bayat, davulun Türk Şamanlığı açısından taşıdığı değerler arasında farklı bir noktaya değinmiştir. Bayat, davulun isminden hareketle şaman ve davul arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Tüngür, yalnız Türk şamanlarının davulu anlamından çıkarılarak genel bir terim durumuna getirilmiştir. Yakut Türkçesi'nde tünürün bir anlamı da 'evlilik aracılığıyla oluşmuş akrabalık' tır. Tünüreter, 'evlenmek, evli olmak' anlamına gelir ki Anadolu'da da dünür terimi bulunmaktadır. Bu anlamlar itibariyle gerçekte, bir aile başkanı olan şaman için davul, onun toplum ve ruhlar arasındaki bağıdır.

Davulun, şamanın manevi eşi veya ilahi eşi olması Şorlarda, Teleütlerde, Kumandinlerde, Çelkanlarda, Tubalarda görülmektedir. Kadın ve çocukların davula dokunamamaları davulun şamanın eşi olarak düşünüldüğünü gösterir ki Şorlarda davulun şamanın karısı olduğu açık olarak ifade edilmiştir. Davulu şamanın ailesinden en yaşlı kişi hazırlar. Bu kişi davulun babası olur. Bir kişi de davulun anası olur. Davulun hazırlandığı bu süreçte davula kız, adaya da damat anlamına gelen kuze denir. Davul hazır olunca damadın ailesi, kızın ailesinin evine başlık parasını temsilen davula asılacak çeşitli renklerde kurdelelerle gelir ve tam manasıyla kız isteme ritüelleri yerine getirilir.

Bunun dışında şamanların, davulun iç direğine Yer Ana'nın cinsi organı, üzerine çekilen deriyi de kızlık perdesi olarak görmeleri, kökleri çok eskilere dayanan, davul-şaman ilişkisinin erkek-kadın anlamı üzerine aktarıldığını ispat eder. Bu durumda kadın ve kadın vücudu evrenle özdeşleştirilmiş olur. (Bayat, 2006: 195–196)

Şaman, yerine getirdiği olağanüstü görevleri yönüyle diğer insanlardan ayrılır ve olağanüstü dünyaya ait olur. Onun öteki dünyaya geçişi ise kullandığı araçlar vasıtasıyla kendisine yardım eden ruhlar aracılığıyla gerçekleşir. Şamanın giysi olmadan da ayinlere katılabildiği halde bunu davul olmadan gerçekleştirememesi davulu şamanın kullandığı nesneler arasında özel bir yere koymaktadır. Şaman davuluyla ayin sırasında kazanmak

zorunda olduğu vecd haline girer ve davul sayesinde tinsel yolculuğu esnasında karşısına çıkan engelleri aşar. Davulun yapımında kullanılan simgeler de davulun üstlendiği role paralel olarak ayrıntılıdır.

Davulda her üç dünyaya ait resimlerin bulunuşu davulu şaman mitolojisinin bütüncül bir göstergesi yapmıştır. Şamanlığa dair tüm inançlar davulun üzerine işlenmiştir. Şaman bu şekilde bütün evreni ellerinde bulundurmakta ve "merkez" e olan yolculuğu esnasında güç kazanabilmektedir. Şaman, bir yol haritası hükmünde olduğunu söyleyebileceğimiz davul yardımıyla gideceği yolu bulmaktadır. Tüm evrene ait kutsalların işlendiği davul; şaman için bir nevi bilginin kaynağıdır. Bu simgesellikteki bilgi ile gücü kullanan şaman yolculuğunu sürdürebilmekte ve ancak bu şekilde görünen dünyadan soyutlanarak öteki dünyaya ait olabilmektedir.

Davul, üzerindeki âlemlere ait figürlerle mekânsal bir özellik kazanmıştır. Ruhların aşmanın çağırmasıyla davula toplanmaları da bunu destekler mahiyettedir. Bu mekân, şamanın yolculuğunu gerçekleştirdiği mekândır. Sanki şaman vecd halinde iken, bu mekâna topladığı ruhlar vasıtasıyla yine makrokozmosta yaşadıklarını bu mikrokozmosta canlandırarak orada bulunan seyirciler için bir hayal âlemi oluşturmaktadır. Tokmağın üzerine geçirilen deri kılıflarla elde edilen boğuk ses; yaşananların esrarını körüklerken; davuldaki simgesellikler şamanın tinsel boyutta yaşadıklarını seyircinin kafasında canlandırmasına, izlenen yolun takip edilmesine olanak vermektedir.

Davulun bütün bir evren olarak düşünüldüğünü Türk Şamanlığı'nda davul ile kadın arasında kurulan bağlantıdan da anlayabiliyoruz. Türk Şamanlığı'nda davulun şamanın eşi olarak düşünülmesi ve yapılış şekli itibariyle yer anaya benzetilmesi bunu göstermektedir. Kendisi yer olan davul, üst kısmında gök ve alt kısmında yeraltına ait figürlerle bütüncül bir yapı arz eder. Bu durum; yani davulun kadın olarak düşünülmesi, bize göre "merkez"e gitme ritüelleriyle bağlantılıdır. Kadın (yer) doğurganlığıyla ilk olanı imler ki bu da şamanın tüm yolculuklarında ilk olana, başlangıca gittiğini gösterir. Şaman bu şekilde; doğanın, evrenin sırrına malik olur ve bu sır onun gücünün kaynağını teşkil eder.

Davul ve üzerindeki simgelerin şamanın yeni kimliğini yansıttığı da düşünülebilir. Şaman, şaman elbisesi ve külahıyla ruhlar âleminde yeni bir kimlik kazanır. Davul, bütün olarak düşünüldüğünde kadındır. Kadın doğurganlığıyla yeni canlar dünyaya getirir. Aynı şekilde davulun üzerinde bulunan Güneş, Ay ve yılan resimleri de bununla paralellik gösterir. Her akşam batıp her sabah bütün azametiyle doğan Güneş; parça parça bitip tekrar

dolunay olan Ay ve kabuk değiştirme özelliğiyle bir nevi yeniden doğan yılan da kadın gibi yeni olanı verebilmesi hasebiyle şamanın ayin süresince yeni bir kimliğe bürünmesiyle benzerlik göstermekte; şamanın yeni kimliğine bürünüş sürecine refakat etmekte ve böylece şamanın bu durumuna evrensel bir boyut kazandırmaktadır.

Ayrıca şaman davulunun, şamanın ömrüyle de birebir alakalı oluşu onların kader ortaklığını pekiştirmektedir. Ruhların şamana bildirmiş olduğu, hayatı boyunca kullanacağı davul sayısının tamamlanması, şamanın ömrünün de tamamlanması anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak taşıdığı simgesel değerlerle şaman mitolojisinin bir aynası olan davul; şaman için vecd haline gelme aracı, yolculuk sırasında bir binek, yardımcı ruhların barındığı bir mekân, güç kaynağı ve kader ortağıdır.

1.5.5. Ayna

Şamanın kostümünü tamamlayan bir diğer nesne aynadır. Ayna daha çok Tunguz ve Mançu şamanları tarafından kullanılıyorsa da; aynaya Tuva, Hakas, Yakut şaman memoratlarında da rastlanmaktadır. Türk şaman metinlerinin verdiği bilgiye göre ayna, kostüm, davul, başlık gibi ruhların isteği ve tarifi doğrultusunda yapılmaz, bulunur. Buradan hareketle ayna, şamanın kullandığı araçlar içerisinde, ruhların doğrudan şamana sunduğu bir kehanet aracıdır denilebilir. Ayna, öteki dünyayı görmek ve ruhların yerini tespit etmek için kullanılır.

Tuva şamanları aynayı hasta tedavisinde kullanır. Şamanlar ayna yardımıyla hastayı iyileştirip iyileştiremeyeceklerini görürler. Ayna, şamanların en kudretli nesnesi olarak görülür. Çünkü ayna gök menşelidir. Tuvalılar bu sebeple aynayı, özellikle göklerin gönderdiği baş ağrısı, felç gibi hastalıklarda şamanın en büyük yardımcısı olarak düşünmüşlerdir. Ayna sahibi olmak şamanlara has bir durumdur. Bazı şamanlar kostüm olmadan hatta davul kullanmadan kamlık yapabilirken aynasız kamlık yapmak imkânsızdır. Her güçlü şamanın bir ilahi aynaya sahip olması şarttır.

Sibirya halklarının Şamanlık geleneklerinde geniş bir çapta yayılmış olan ayna, her halkta çeşitli büyüsel ve sihirsel amaçlarla kullanılmıştır. Ayna sadece bir kehanet aracı değil; aynı zamanda hastalıkların toplandığı bir depodur. Türk Şamanlığı'nda ayna daha çok ruhları çağırma işleviyle kullanılmıştır. Ayrıca Tuvalıların inançlarına göre ayna,

şamanın bilinen en güçlü yardımcı ruhudur. Bu inanışa göre ayna olmadan tedavi etmek halk hekimlerinin işidir; şaman ise ayna olmadan ne kamlık ne de tedavi yapabilmektedir.

Gök menşeli olan ayna, şamanın yardımcısı ve kötü ruhların korkunç düşmanıdır. Tuva şaman metinlerinde hastanın kutunu çalmaya gelen ruhun dişlerini ve bel kemiğini kıran ayna, hastanın geri gelmesini sağlamaktadır.

Şamanın ölümünden sora ayna, şamanın diğer nesnelerinden farklı olarak, şamanın akrabalarında kalır. Şamanın kimsesi yoksa ayna, şaman mezarının üzerine konulur. İnanca göre ayna gökteki mekânına geri döner ve yeni bir şaman tarafından bulunur. (Bayat, 2006: 190–193)

Eliade, aynanın Mançu-Turguz dilindeki 'ponaptu' olan karşılığından hareketle 'pona'nın ruh, hayalet, gölge ruh; 'ptu'nun ise yuva anlamına geldiğini; dolayısıyla aynanın ruhları içinde barındıran bir kap veya yuva olarak düşünüldüğünü ifade eder. Eliade aynanın işlevlerini: Şamanın dünyayı görmesini ve işine odaklanmasını sağlamak; tören esnasında şamana ruhların yerini göstermek; şamanın insanların ihtiyaç duyduğu şeyler üzerinde düşünmesini sağlamak şeklinde sıralamıştır. (Eliade, 1999; 184–185)

Bahaeddin Ögel; Türklerin ayna ile suyu özdeşleştirdiğine dikkat çeker. Ögel Altun Yaruk eserinde geçen 'Ayna ile suyun rengi, birbirinden ayrılmaz.' ibaresinden hareketle aynanın da su gibi düşünüldüğünü söyler. (Ögel, 1978, C.5: 324)

Yaşar Kalafat'ın verdiği bilgiler de Ögel' in ayna ve su ilişkisi üzerine yaptığı saptama ile paralellik gösterir. Ayna manevi sırlar içerir ve eski Türk inanışlarında suyu kutsamak amacıyla kullanılmıştır. Şaman, ayna yardımıyla gelecekten haber vermektedir. (Kalafat, 2002: 11, 211)

Ayna, şamanın kullandığı nesneler içerisinde başlı başına bir anlam kazanmıştır. Aynanın sahip olduğu kudret, gök menşeli olması sebebiyledir. Ruhların şamanı yönlendirmesi söz konusu olmadan şaman tarafından bulunan; daha doğrusu şamana sunulan ayna şaman için en büyük yardımcı ruh olur. Cübbesiz, hatta davulsuz ayin yapılabilirken aynasız ayin yapılamaması aynanın şaman için ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Şaman ayna yardımı ile ruhların yerini bulmakta, hasta tedavi etmekte ve gelecekten haber verebilmektedir. Bu işlevler bütün olarak düşünüldüğünde şamanın ayna yardımı ile gizli olanı aşikâr kıldığını söyleyebiliriz. Aynanın bu işlevi ise su ile bağlantısından kaynaklanır. Suyun da ayna gibi yansıtıcı bir özellik taşıması bu ilişkinin

kurulmasında birincil etmen olmuştur, denilebilir. Üzerinde durulması gereken asıl önemli nokta ise aynanın sahip olduğu işlevlerin tümüne suyun da sahip olmasıdır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde "Su hak yüzünü görmüştür, ben bu su ile haberleşeyim" (Ergin, 2001: 43) ifadesi suyun da ayna gibi gök menşeli olarak düşünüldüğünü gösterir. Dolayısıyla aynı yerden gelen ayna ve su, özellikle, haber verme işleviyle bağdaştırılmıştır. Günümüzde de rüyaların, sırların suya anlatılması gerektiği inancı ile aynanın sırlar barındıran bir nesne olarak düşünülmesi su ile ayna arasında kurulan benzerliği desteklemektedir. Ayrıca suyun da aynanın da hasta tedavisi sırasında kullanılması başka bir benzer yön olarak dikkat çekmektedir.

Aynanın işlevleri arasında, sırları şaman için bilinir kılmak en çok öne çıkan işlevdir. Nitekim sırlara vakıf olmak, şamanı toplum nezdinde önemli bir noktaya getirir. Yaptığı ayinler, esrime halinde iken yaptığı yolculuklar sırasında toplumu belli bir noktaya kadar etkileyebilecek olan şaman, sırların açığa vurulmasıyla toplumları peşinden sürüklemeye muktedir olabilir. Olacak bir şeyi önceden haber vermek, şaman için, her ne kadar basit gibi görünse de insanların çok çabuk etkilenebildikleri bir durumdur. Ayna ve aynanın içerisinde bulunan ruhlarla geçmişin ve geleceğin bilgisini gören şaman; bu bilgiyle toplumu bir ayin sırasında yaptığı hareketlerden daha çok, daha çabuk ve daha kuvvetli bir şekilde etkisi altına alabilmektedir. Sonuç olarak ayna, şaman için sırların dehlizine açılan kapı; şamana bizzat gökten gelmiş bir hediye ve en büyük koruyucu ruhtur.

1.5.6. Şamanın Kişiliğini Tamamlayan Diğer Nesneler

Şaman; kişiliğini tamamlayan cübbe, külah, maske, ayna ve davul dışında hayvan başlı bir asa, kâseler, vecde geçmeyi kolaylaştırıcı ve çoğu uyuşturucu nitelikteki maddelerin ya da bitki yapraklarının bulunduğu kaplar, yeri geldiğinde kullanılmak üzere doğadan temin edilmiş taş, çakıl taşı, sopa gibi nesneler kullanır. Hemen belirtmek gerekir ki Türk şamanlarının uyuşturucu maddeyi kullanımı diğer Şamanist topluluklara göre çok daha azdır.

Bu nesneler arasında asalar özellikle dikkat çekicidir. Darkhatlarda şaman asasına tayag ya da at başlı tayag denilir. Tayaglar iki ya da üç çatallı sopalardır ve bu çatallar şamanın

mensubu olduğu klanın ifadesidir. Çatalın ucuna kumaşlardan yapılmış beyaz, sarı, kırmızı, yeşil, mavi ve siyah renkli şeritler ile çanlar bağlanır. (Çoruhlu, 2002: 85–86)

Törenlerde davul dışında kullanılan müzik aletleri de şamanın kullandığı diğer nesneler arasında sayılabilir. XI. yüzyıl tarihçilerinden Gardizi'nin verdiği bilgilere göre Eski Yenisey Kırgızları şaman ayinlerinde saz çalmıştır. Bugünkü Kırgız, Kazak baksıları kapuz kullanırlar. Eski Oğuzlarda, İslamiyet'ten sonra, Şamanizm geleneklerini sürdüren ozanlar da yine kopuzu mübarek saymışlardır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde de Dedem Korkut, her hikâyede kopuzu ile ön plana çıkar ve ad verip dua ederken kopuzunu kullanır; Oğuz kahramanı kopuz sesinden kuvvet alarak mücadele eder. (İnan, 2000: 93)

Lebed Tatarları, Kırgızlar ve bazı Yakut boylarında davul yerine, esrime tekniği olarak, ok yahut asa kullanılır. (Bayat, 2006: 194)

Bütün şamanların bütün nesneleri belli bir nizama göre kullandığını söyleyemeyiz. Farklı şamanlar farklı nesnelerle görevlerini yerine getirebilmektedirler. Yine de şaman mitolojisiyle bütünleşmiş olan bu nesnelerin bütün şaman ve Şamanist inançlı toplumlar için aynı şeyi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Başta şaman giysisi, davul ve ayna olmak üzere bütün nesneler kutsal olan varlıklar tarafından şamana emredilmiş ya da buldurulmuş olmaları sebebiyle kutsaldır. Ayrıca bizzat kutsal yardımcı ruhların mekânı olmaları onları sıradan nesneler olarak görülmekten çıkarır. Şamanın kullandığı bütün araçlar üzerlerinde, içlerinde bulunan ruhlarla bütünleşerek şamana, onun kutsal ve bir o kadar da zorlu görevinde yardımcı olurlar. Ruhlar âlemiyle temasta olan şaman için bu gereklidir. Nitekim şaman yerine getirdiği görevleri esnasında sıradan kişiliğinden sıyrılır ve yeni bir bedenle yeni bir kimliğe bürünür. Bütün bu nesneler onun yeni kimliğiyle bütünleşir ve şaman bizzat nesnelerin içindeki ruh; nesneler, içindeki ruhlarla bizzat şaman olur.

Şamanın kullandığı nesneler; Şamanizm'in anlaşılabilmesi adına büyük önem arz eder. Şaman inancına bağlı figürlerin işlendiği bir davul yahut şaman cübbesi Şamanizm'in işlendiği birer tablo gibi; Şamanizm'in dayandığı esasları göstermektedir.

Yine de bütün nesnelerin tek başlarına bir anlam ifade etmediklerini görüyoruz. Nesnelere bir anlam katan; üzerlerine işlenmiş semboller yahut kullanım yerleri değil bir şamandır. Bu nesneler herhangi birinin elinde bütün sembolleşmiş haline rağmen bir şey ifade etmez. Aksine böyle bir durum insanlara felaket getirir. Nesneler, ancak bir şamanın elinde insanlar için bir kuvvet kaynağı olabilir. Tıpkı şamanların bu nesneler aracılığıyla kuvvet sahibi olabilmeleri gibi…

1.6. İnanç Bağlamında Dua İhtiyacı ve Şaman Dualarından Örnekler

Yaradılışı icabı üstün bir varlığa inanma ihtiyacında olan insan, yüce yaratıcı ile duaları aracılığı ile iletişime geçer. Şu halde dua kavramının ilk insan ile birlikte var olduğunu söyleyebiliriz. "Arapça deâ-yed'u sözlerinden alınan, 'çağırmak, davet etmek, Allah'tan inayet, rahmet, nusret ve selamet istemek, rızık ve afiyet talep etmek' gibi manalara gelen dua, bu maksatla okunan veya söylenen sözler ile huşu ve acz neticesi olan talep ve niyaz" (Cilacı, 1982: 20) anlamına gelir. Dua, insanın mutlak varlık karşısında acziyetini kabullenip boyun eğmesidir. Dua, insanın mutlak varlığa yakın olma biçimidir. Türk Şamanlığı ateş, su gibi varlıkları kutsal kabul etmekle birlikte tek Tanrı inancına dayanan bir inanıştır. Dolayısıyla Türk Şamanlığı açısından dua, ilahi dinlerde olduğundan daha az önemli değildir. Dualar; inanılan varlığın, mensubu olunan dinin insanlar tarafından nasıl kabul edildiğini gösteren sözlerdir. Türk şaman dualarında da bunu açık bir şekilde görebilmekteyiz. Türk Şamanlığı'nda görülen dualar da amacı itibariyle diğer bütün dinlerden farksızdır; fakat duaların mahiyeti ve ediliş şekilleri yönüyle farklıdır.

Şamanların ibâdet, ayin ve törenleri kesin kurallara bağlı bir düzen içerisinde gerçekleşmez. Kitabî dinlerde din görevlisi kitapta belirtilen şekilde ibadet edip dua eder. Okunacak dua, din görevlisi kadar olmasa da orada bulunan kişiler tarafından az çok bilinir. Şamanların icra edecekleri ayinler az çok belli kurallar çerçevesinde yapılıyorsa da şamanın okuyacağı dua ve bu dua ile ayine nasıl yön vereceği kendisine dahi malum değildir. Şamanın okuyacağı dualar, ruhların verdiği ilhama göre şekillenir. Şamanlar, seleflerinin okudukları duaları ezberlemek ve tekrar okumak zorunda değildir. Şamanların seleflerinden öğrendikleri duaları bozmakla günaha girecekleri gibi bir kaygıları da yoktur. Onlar, koruyucu ruhları nasıl ilham ederse öyle hareket eder ve dua ederler.

Şamanların ayin sırasında, özellikle, vecd halinde iken okudukları duaların tespit edilmesi çok zordur. Çünkü şamanlar ayin boyunca ruhların iradesi altında onların söylediklerini tekrarlamıştır. Bu sebeple çeşitli araştırmacılar tarafından tespit edilen dualar, genellikle, kusurludur; bu duaların bazı cümlelerinden anlam çıkarmak oldukça zordur. (İnan, 2000: 120)

Fuzuli Bayat, şaman alkış ve dualarının davul eşliğinde söylendiğini bu sebeple musiki ile bağlantılı olduğunu ve bunların şamanların tiyatral kodu ile şairlik kodunu birleştirmesi sonucu ortaya çıktığını ifade eder. Şamanın dua ve alkışları sadece ritüel

icralarda ve irticalen söylendiği için birbirine benzemez. Dua-şarkılar, mevsim ritlerinde ve tedavi seanslarında okunur ve ruhların ağzından söylendiği için anlaşılması zor bir durum sergiler. Özellikle dua-alkışlar belli bir amaç için okunur. Örneğin şaman, hasta tedavisi sırasında okuduğu dualarla hastanın kalbini yumuşatmayı, başındaki düşünceleri uzaklaştırmayı ve bütün enerji merkezlerini temizlemeyi amaçlar. Şamanlar, bu şekilde, boğaz seslerinin yardımı ile hastanın ruhunu etkilemiş olurlar.

Dua alkışların ilki şamanın yardımcı ruhlarına olan övgüdür. Ancak şamanlar gizli bilgilerin kaynağı olan sınır dışı varlıklarla irtibatta olduklarından, söylediklerinde bütün karmaşasında bir sistemlilik vardır. Yakutlar, şaman dualarına, ruhlar tarafından söyletilen, anlamında kuturar demektedir. Bu durum, şamanların sadece ruhların birer sözcüsü olduğunu gösterir. (Bayat, 2006: 169,171–172)

Şaman dualarında sözün kuvvetini görmekteyiz. Şamanlar yardımcı ruhların ağzından konuşarak sözlerinin hükmünü pekiştirir. Şamanların dualarını irticalen söylemeleri; sözlerin yardımcı ruhlara ait olduğu inancını destekler. İlahi sözler, ilahi hareketlerle bütünleşince de mükemmel bir inanç izleği ortaya çıkar. İzleyiciler de bu şekilde, en az şaman kadar, bu durumla bütünleşir. Çünkü görülen ve duyulanların hiçbiri şamanın insani tarafıyla ilgili değildir. Sözler; şaman kostümü, davulu ve hareketleriyle birleşince tamamen ilahi bir boyut kazanır.

Dualar, inanılan mutlak varlığın ve mensubu olunan dinin halk tarafından nasıl düşünüldüğünün görülmesi açısından önemlidir. Bu duaların, şamanlar esrime hâlinde iken irticalen okunduğu da göz önüne alınırsa bu duaların Şamanizm inancının anlaşılması açısından önemli metinler olduğu anlaşılmaktadır.

Biz bu bölümde W.Radloff ve A. V. Anohin tarafından derlenen dualardan bazı bölümler sunarak Türk Şamanlığı'nın dualara yansımasını örneklemeye çalışacağız.

1.6.1. Abakan Kamlarının Dualarından Örnekler

Karagan (çalısından yapılmış) kamçılı, erkek samur derisinden (yapılmış) döşekli (ruh)! Altın yapraklı mübarek kayın ağacı! Attığı (ok) hata etmeyen Solagay (solak)! Yaş (serin) gölgede yaş bulut döşekli ruh! Gök tanrıda gök bulut, ak tanrıda ak bulut.

Ak tanrı, merhametli han, çoban yıldızı tanrı, merhametli han! Eğri buluttan etekli, çatal bulut ayaklı, çoban yıldızı tanrı, çoban yıldızı! Sarı, doru çaputlu, sarı kısrağım tüylü

(tüyleri sarı kısrağımın tüyleri gibi olan), sarı gölden su içen, genç tanrıda (gökte) uzanan. Dokuz dağın başında (tepesinde).

Dokuz defa oynatan, av yakalatan dokuz parmaklı Kögil Bay! Çin hanını oynatan Çılay (ırmağı) başında Çılay dağı! Mavi görünen gök dağ, ağarıp duran ak dağ, Tanrı (gök) kenarlarına dokunan (dağlar)! Dokuz dağ, merhametli han! Havadaki alaca kargalar gibi karlı dağlar!

Su içtiği yer Karadağ olan (ruh)! Karga gibi Karadağ, kum tepeleri arasında dokuz dağ! Karlı dağ, burkan dağ! Mavi görünen gök dağ, ağarıp görünen ak dağ! Dokuz kulaklı tunç kazan, dokuz defa oynatan, soluk renkli Tanrı (gök), merhametli han!...

Çatal başlı sıra dağlar, Sabın (denilen) geçitli sıra dağlar senin oynadığın yerdir. Demirli, taşlı merhametli han! Kertenkele gibi uzanmış; tanrıdan (gökten) düşen yerde kalmaz, tanrıdan oynatan merhametli han! Tanrı kuşağı çekilmiş (uzanmış), fırtına gibi kabarmış avurt ve yürek dolduran!

Sığın kemiğini (davul tokmağını) sızlatan, Karadağ'da oynatan, kıl köprüye bastıran, yedi çatallı (dağ) merhametli han! Kum tepelerinde uzanan tanrılı (ruhlar meskeni) göl. Altın gölün yanında merhametli han on ırmak. Yedi gök dilliler Erlik hanın kapıcıları,

Askerleridir, merhametli han! Dokuz kulaklı tunç kazan dağ başında oynatan, uzanmış parmaklar sahibi! Eve varan karlı dağ turna balığı gibi uzanmış, yarım kemik azıklı, ot kökleri gibi uzanmış, dokuz kertenkele başı gibi dağ, uzanmış parmaklar.

Gök tanrı ile oynatan ey dağ başları, merhametli han! Gök görünen, (kâh) ağarıp duran Tospay arasındaki sıra dağlar! Kızıl dağ, ala renki çalan dağ! Maviye çalan dağ! Merhametli han. Çulay başında sıra dağlar! (Beni) oynatan (ayin yaptıran) Boz dağ! Delikanlılara baş olarak beni oynatan yedi sarı kız.

Akboz silsilesi taşlı dağlar, akboz silsilesi demir dağ! Dağlar başı Akdağ, ey deniz, ey dağ sıraları. Ayın ve güneşin vardığı (battığı) gök deniz, kolları ayrı ayrı giden karlı dağlar… (Radloff, 2008: 437–439)

1.6.2. Altay Kamlarının Dualarından Örnekler

1.6.2.1. Altay Dağına Okunan İlahi

Güneş dolaşamaz çelik dağ, ay dolaşamaz altın dağ "Aba ormanları"nın örtüsü (olan) mukaddes büyük dağım. Büyüklerimiz ve atalarımız (sana) ibadet etmişlerdir. Bir defacık (olsun) takdis eder mi (teveccüh gösterecek mi?) Ellerle tutulan hak ve ardı kesilmeyen hisse (kısmet) veren,

Beşik canını (yavruları) yaradan (tanrı), güttüğümüz sürülere bereket ver! Yurda, ahaliye refah versin. Ey mukaddes büyük dağ, kara kaya! Mukaddes büyük Altay'a ulaşsın! Yargı (hüküm) yerine biriksin, bir hükmünü (lehimize) halledecek mi? Bereket ve refah verir mi? Her 'buudak' (engel)de konuşup, büyük Altay'a ulaşsın! Mübarek büyük Altay'ın hüküm yeri (kararlar verilecek yeri)!...

Yıprananları sağlamlaştırıcısın, ak başlılara bir merhametin (bereketin) erişir mi? Mukaddes büyük Altay'dan ses (ilham) alıp ses veren (Altay'ın dağlarıyla konuşan sen)! Göbeklileri yaradan, kirpiklilere suret veren, güttüğümüz sürülere bereket veren (sensin). Güneş dolaşamaz (kadar geniş) çelik dağım, ay dolaşmaz altın dağım, yere dayanıp (secde edip) sarayına girebilir miyim?...

Kirpiklerimize yaş düşürmesen ne olur? Altın yargı gönderiversen ne olur? Kesilmeyecek kısmet biçip versen ne olur? Esenliğe, sağlığa bereket versen ne olur? İmdi gelecek yıla bereket versen ne olur? Gümüş olmuş yargısını çıkarsa ne olur? Büyük Altay'ım, (sana) baş olsun (secde ediyorum)! Altın yargısını veredursun! Her zaman ibadet ediyoruz,

Tanrımızı bırakmayız. Aylı, güneşli Ayaz hakan, çaputlarla süslenmiş mübarek bozkır! Yapraklı mübarek kayın ağacı! Alevlerin Hakan Ayaz'a ulaşmış, dumanın karaya ve denize yayılmış, sabah çıkan güneşten ışık almış, akşam çıkan aydan ışık almış, yol şaşıranı kavuşturan (Radloff, 2008: 445–446)

1.6.2.2. Yayık'a Okunan Dua

Alevli ateşimin sahibi (ruh)! / dumandan / işlenmiş taş ocak, sıcak yanan güçlü alev! Ayaz hakanın parçası, ayın ve güneşin payı, altın yargı sen sor, alevli ateşe ulaştır! Halka / ardı arkası / kesilmeyen kısmet ver!

Her zaman ala dursun; yıldırım tanrısından ses ala dursun, halka bereket yetiştirip dursun! Alevli ateşin sahibi (ruhu)! Al alevin ulusu! Ayrılmaz can yaratmış, / doğru yoldan / şaşmaz ruha biçim vermiş. Alevli ateş sahibi Ak Yayık! Gökte Tanrı! (Radloff, 2008: 446)

1.6.2.3. Ateşe Karşı Okunan Dua

Üç uçlu taş ocak, / Kor halindeki al ateşim, / Taş ocak sallanmaz: / Ebediyyen duracak mı?/ Yakılan ateş ısıtacak mı? / Yakılan ateş kıvılcımlar saçacak mı? / Evlat veren soy devam edecek mi? / Yıpranmamak (yoksullaşmamak) için karar verilir mi? / Yırtılmış olan kapatılır mı? / Ayas Kaan'ın oğulları, / Ayın güneşin parçaları / Bir merhamet / Gösterir mi? (Anohin, 2006: 82)

1.6.2.4. Aruu (İyi) Kamlara Yapılan Dua

Ayım, güneşim, Üç Şulmus! / Aydınlığım benim, Üç Puura! / Göbek bağını kesen. / Kirpiklerin yaşlarını yaratan / Bulut gözlü Tay Buura! / Buz ayaklı Piy Kiji / Temiz doğan Üç Yilbis / Yedisi de eşit Saya Kıs! / Sümer Dağı'na yaslanan / Süt Köl'üm ve Ker Buura! / Sümer Dağı'na yaslanarak, / Ağaran gökteki ak yıldızlar / Ak babadan dağılmışlar. / Ala şahin önümde çığlık atar; / Boz şahin omuzlarımda çığlık atar.

Altmış sekiz ak gökkuşağı / Ak omuzlarıma oturdu. / Çuyuk'u Yezim çekti. / Uçan teyzem benim Ebege, / Ak manyaktan sallanan, / Büyük teyzem benim Kaadıl. / Aya benzer çanlar titrer, / Ak çıngıraklar sallanır. / Dokuz manyakı titreterek / Ülbürekli kuş pörük ile oynayarak

Ker Kemdik'e yaslandı, / Alaş Kemdik'e dayandı, / Amcam Sanızak! / Abu Kaan'a dayanan, / Altın Köl'de yıkanan, Sümer Ulan'a dayanan, / Maviliği, sonsuzluğu (buzları) yıkarak / Mavi aydınlığa yalvaran. / Kırağılı kışta güneşli ve aylı / Gökyüzünü ululadı. / Gökyüzünün oğlu dediren, / Babadan Purhan adı alan. / Çağırdığım: Sergey, Semenek, / Kanas, Ar jaan, Eçege, Nakıbay, / Payadı, Tiskinek, Adı Yok, / Padiy, Kök Ölö. (Anohin, 2006: 80–82)

1.6.3. Kırgız- Kazak Baksılarının Dualarından Örnekler

Evvela tanrı sen (işimi) rast getir, (işimi) rast getirirsen ben buradayım; dilediğim dileği yine ver, büsbütün kısırlaşmış kısrağa yavru ver; iyi Tanrı, geniş Tanrı, cömert Tanrı, bey Tanrı! Evvela Tanrı gök yaratmış, ondan sonra yer yaratmış.

Birinci / ilk önce / Tanrıya sığınayım, ikinci Muhammed'e sığınayım, birine biz kul olduk, birine de ümmet olduk. Üçüncü, Tanrım, dört yâra, yüz yirmi dört peygambere sığınayım. Mekke de evliyadır, Medine de evliyadır, Kızıl dağın başında (tepesinde) kız evliya, öküz dağın başında öküz evliya, Koçkardağın başında Konur baş (koç) evliya, Bektav ata, Bek Azıl… Ölü desem ölü değil,

Diri desem diri değil Ata Korkut evliya. Uvak (kabilesinin) atası Er Kökçe'dir. Kahramanlığının alâmeti: sadağına / okluğuna / yüz bin kişi (karşı) gelmiş, tüfeğine bin kişi karşı gelmiş. Sarıbay, Sarış, Ötevli… körpebay yarışa üç yüz atla girmiş. Argın (kabilesinin) atası Kara Hoca……

Ey var Tanrım yanıldığımda yalvarsam kuvvet ve gayret ver! Ey kopuzum, kopuzum! İyi tayin et, iyi haber ver, domuzum! Üyenki ağacının dibinden (gövdesinden) oyarak alınmış kopuzum! Kızıl çalı (tobulgu)dan perdeni yaptığım (kopuzum), ...

Kurban olayım devlerim! Dolugalı (?) su pirim bârek Allah, beylerim! Buraya çekiniz devlerim! Baymunke geldi buraya, uşağı var yanında, kırk yiğidi yanında, ejder hası atında, buraya sür, alacam (beneklim), (astığım) muska temiz gümüştendir (senin).

Alacam gelmezse mahmurluğum dağılmaz. Bu yana sür, Seksen Çok! Parmağın var, ökçen yok; hiç de tasam yoktur (çünkü cinleri) kovup süreceğine gönlüm toktur (kanaatim vardır). Sür Kara, sürüp (buraya) gel, gelmeyenlerini bağlayıp getir! Aradan biri ayrılıp kalıvermesin, hepsini toplayıp getir / buraya alıp gel / ……

Tanrım, yüz suyumu dökme! Gözlerimin yaşını gör! Senden medet diliyorum, Sayram şehrindeki sayısız bab! Sizden medet diliyorum Otrar'daki otuz bab, sizden medet diliyorum. En büyüğü Arslanbab! Sizden medet diliyorum, Sunak ata evliya! (Radloff, 2008: 458–465)

Şamanizm inancına bağlı çeşitli toplumlardan verdiğimiz dua örneklerinden anlaşılan; Şamanizm'deki duaların da diğer bütün inanışlarda olduğu gibi mutlak varlığa sığınma ihtiyacından doğduğudur. Gerek İslamiyet'in etkisinden tamamen uzak dualarda

gerekse İslamiyet'in etki ettiği dualarda bu durum değişmemiştir. Yine de tüm dualarda şaman mitolojisinin ve mantığının ağır bastığı muhakkaktır.

Şaman dualarını diğer bütün dualardan ayıran nitelikler ise irticalen söylenmeleri ve bunların bilincin değil; bilinçaltının mahsulleri olmalarıdır. Nitekim şaman, duaları okuduğu sırada esrime halindedir ve bilincinin değil; yardımcı ruhlarının, yani bilinçaltının etkisi altındadır. Dolayısıyla dualar Şamanizm'in dayandığı inanç mantığı çerçevesi dâhilinde görünmekle birlikte bir bütünün dağılmış parçaları gibi anlaşılması güç karmaşık bir yapı arz eder. Dualar, uyku halindeki bir kişinin sayıklamaları gibi kişinin ruh hâliyle alakalı; lâkin düzensizdirler. Bu noktada şamanın esrime halindeyken bir nevi rüya gören bir kişinin durumuyla aynı özelliğe sahip olup olamayacağı hususu akla gelmektedir. Basit bir yaklaşımla her iki durumda da bilincin değil; bilinçaltının aktif olduğu düşünülürse şamanın da rüya gören bir kişiyle aynı boyutta değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Yalnız önemli bir hususu dile getirmekte fayda vardır: Şaman, rüya gören herhangi bir kişiden farklı olarak göreceği rüyanın mahiyetini tespit edebilmektedir.

Şaman, ayine başlamadan önce, tüm benliğiyle esrime haline hazırlanmakta; dolayısıyla esrime halinin etkisine girmeden tüm benliğini o yöne kanalize edebilmektedir. "Rüya, herhangi başka ruhsal bir tezahür gibi, her bireyde doğuştan var olan güçler yoluyla ortaya çıkar." (Adler, 2005: 276) ve Şaman insan bedeni ve ruhunun uzmanı olarak, esrime halinden önce, bu güçlere hükmedebilmektedir.

Şaman, diğer bütün insanlardan farklı olarak, Bilinç, bilinçaltı ve ruhsal düzeyde çeşitli "kompleks"lere sahiptir. Kompleks "bilinçli ya da bilinçsiz çeşitli derecelerde yer alan, coşkusal düzeyli ruhsal bir içeriktir; kimi anahtar sözcüklerin kompleksler nedeniyle tepki göstermelerine karşın, hangi nedenle tepki gördükleri açık seçik belirmez: Kompleks ile aralarındaki ilişkiler imgesel diye nitelenir." (Jung, 2004: 133)

Şamanın esrime haline girmeden önce kendisince malum olan bir teknikle, komplekslerin etkisi altına girdiğini görüyoruz. "Bilinç yoğunluğunun ani yok oluşuna tanık olunur; özne dalgınlaşır, dikkatini yitirir, ne olup bittiği sorulduğunda verecek yanıt bulamaz. İlkeller bu durumlarda, ruhun bedenlerini terk ettiğini söylerler: Bu açıklama, bir bölüm bilinç enerjisinin komplekse kayması olayının güzel bir anlatımıdır… Psikolojik dilde buna libido kaybı adı verilir; libidonun başka bir yana kayışını tanımlar. Oysa enerji iz bırakmadan yok olmaz; önceden var olan bir komplekse sinir ağı döşer; bunun

sonucunda da, konuşma bozuklukları, coşku durumları, dolaşım bozuklukları, vb. görülür." (Jung, 2004: 135–136)

Şamanın ayinlerden önce, esrime durumuna geçişinin, "libidonun başka bir yana kayışı" olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla şaman, duaları okurken bilinçli bir ruh haline sahip değilse de, özel yeteneğiyle, belirlediği bir bilinçsizliğin etkisindedir. Bir rüya anı olarak ifade edebileceğimiz ruh göçü esnasında dile getirilen dualar da bu bilinçli bilinçsizliğin ürünü olarak şaman mitolojisi ve mantığı çevresinde; lâkin dağınık olarak tezahür eder.

Dualarda üzerinde durulması gereken bir diğer nokta medet umulan, yalvarılan yardımcı ruhlar ve Tanrı için yapılan betimlemelerdir. Bu betimlemelerin abartılı olmasının yanında insan zihninde bu varlıkların canlanabilmesi için yapılmış gibi olması dikkat çekicidir. Şaman, dualarda kullandığı ifadelerle bu varlıkların dinleyicilerin zihninde olağanüstü bir biçimle canlanmasını sağlamakta; böylece hem varlıklara duyulan saygının olması gerektiği gibi olmasını sağlamakta hem de topluluğu içinde bulunulan duruma çekebilmektedir. Lâkin şaman, esrime halindeyken bunu bilinçli olarak yapmaktadır demek olanaksızdır. Bu durumda şaman mitolojisi, mantığı ve bilincinin oluşumunda toplum etkisinin daha ilk dönemden itibaren var olduğunu söyleyebiliriz. Yani toplum, şamanın ruhların ağzından ifade ettiğini söylediği duaları, ya da emirleri dinlerken aslında şaman bilinci, mitolojisi ve mantığının oluşum aşamasında biçimlendirdiği söylenceleri, şamanın kendi kişiliğiyle de biraz yoğrulmuş olarak tekrar geri alır. Yani şaman duaları, toplum bilinciyle oluşmuş ve şaman kişiliğiyle yenilenmiş olan; Tanrı'ya yakarma, yakınlaşma şekilleridir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. ŞAMANİZM'İN GÜNÜMÜZ İNANÇLARINA YANSIMA YOLLARI / KÜLTLER

Uzun yıllar belirli bir inanış ile hayatını sürdürmüş toplumlarda, kabul edilen yeni bir dinle eski dinin tamamen unutulabileceği düşünülemez. Nitekim dinler, sadece dini yaşamı kontrol altında tutan bir olgu değildir. Din; kişi, toplum ve Tanrı üçleminde bağlayıcı unsur olarak yer alır. Kişi, dini gereklilikler çerçevesinde hem Tanrı ile hem de toplum ile ilişkilerini düzenler. Bu sayede kişisel ve toplumsal huzur sağlanmaya çalışılır. Her birey bilinçli olarak kendinden ve dolaylı olarak mensubu olduğu toplumdan mesul olur. Tanrı ise kişisel ve toplumsal olarak ulaşılmaya çalışılan mutlak kuvvet sahibi ve sonsuz güzellik olarak inanç piramidinin en tepesinde bulunur.

Dini oluşum konusunu biraz daha dar bir alana çekecek olursak; yukarıda ifade ettiğimiz kişi, toplum ve Tanrı üçlemesinin put-fetişlerin bulunmadığı, Tanrı'nın sonsuz güç olarak telakki edildiği, dolayısıyla maddesel bir tanrının bulunmadığı dinlerde daha açık bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz. Zira maddesel bir tanrının olduğu inançlarda kişilerin kişisel, ailesel vs. tanrılarının bulunduğu düşünülürse; inanç ortaklığının toplum adına birleştirici bir özelliğinin olduğunu söylemek zor görünmektedir. Tanrının soyut bir güç olarak ve tek olarak düşünüldüğü dinlerde ise kişiler; inanç ortaklığı bağlamında ortak bir paydada buluşabilmekte ve bunu dini sosyal hayata diğer dinlerden daha zorlayıcı bir unsur olarak yansıtabilmektedirler.

Kişiden topluma sirayet etmiş bir inancın da o toplumda tamamen unutulması düşünülemez. Çünkü kişiden topluma sirayet etmiş bir inanç, kültürün de bir parçası olur ve kişinin dilediği an terk edebileceği bir uygulama yahut inanış olmaktan çıkar. Bu noktada, eğer soyut bir Tanrısal kudretten bahsediyorsak ve kabul edilen yeni dinde de aynı Tanrısal kudret söz konusu ise bu yeni Tanrı'nın eski Tanrı ile ilgili uygulamaları neden tamamen unutturamayacağı sorusu akla gelmektedir. Bize göre bunun tek açıklaması soyut olarak telakki edilen Tanrı'nın bizzat kendisi değil ama sahip olduğu güçlerin doğada var olan "olağanüstü" varlıklarla özdeşleştirilmesi yahut bu varlıkların Tanrı gücüyle donatılmış kutsal varlıklar olarak kabul edilmesiyle alakalıdır. Bizzat

Tanrı'yı duyuları yoluyla algılayamayan kişi; bu kutsal varlıklar yoluyla Tanrı'yı değil ama Tanrı kudretinin birer tecellisini sosyal yaşantısına getirmiştir.

Kişi; kutsal mekânlar, kutsal nesneler, kutsal varlıklar vs yoluyla Tanrı kudretini hissedebileceği, algılayabileceği bir durum oluşturmuştur. Bu kutsallar zaman içerisinde ve kabul edilen yeni dinin dayatmasıyla, bir yönüyle yahut tamamen, eski dine ait bir kutsal olmaktan uzaklaşıp kültürel bir norm hâline dönüşmüştür. Bunlar artık, kişisel değil toplumsal olgulardır. Dolayısıyla kişisel inanışlar toplumsal bir alana çekilmiş ve kişisel olan toplumsal olan içerisinde erimiştir. Kişisel olanın toplumsal olana dönüşme sürecini Freud; Le Bon'dan şu şekilde aktarır: "…tek kişinin bireysel yoldan edindiği özellikler kitle içerisinde silinir, dolayısıyla bireyin kendine özgü karakteri kaybolur. Irksal bilinçdışı kendini açığa vurup, ayrı türdenlik (heterojenite) aynı türdenlik (homojenite) içerisinde eriyip gider. Diyebiliriz ki, bireyden bireye pek değişen ruhsal üst yapılar kaldırılıp bir kenara atılır, güçsüz duruma getirilir; bireylerin tümünde homojen özellik gösteren bilinçsiz alt yapı ise gün ışığına çıkarılır (etkin duruma sokulur.)" (Freud, 1994: 14) Bahsi geçen kişisel özelliklerin inanç olgusuyla desteklendiği de göz önüne alınırsa inanç yalnızlığından toplumsal inanç ortaklığının koruyuculuğuna geçişin daha kolay gerçekleşebileceğini ve oluşan toplumsal inanç bilincinin yeni dinlerle dahi kolay kolay değişemeyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Türk Şamanlığı da tek Tanrı inancına dayalı ve bu tek Tanrı'nın algılanabilir değil sonsuz bir kudret ve ışık (soyut) olarak telakki edildiği bir inanıştır. Dolayısıyla Türk Şamanlığı kutsallar, kültler yoluyla, kabul edilen yeni din içerisinde var olma imkânı bulmuştur. Bu varoluş kendisini Şamanizm için kutsal sayılan varlıklar ve uygulamalarda gösterir. Yeni inanç içerisinde yeni bir isimle varlığını sürdüren bu normlaşmış uygulamaların neden unutulamadığı ve terk edilemediği sorusunun cevabı, bize göre, kutsallaşmış varlıkların yapısı ve bu yapıların insan zihninde oluşturduğu simgeselliklerdir. Türk Şamanlığı'nda ateş, su, toprak/taş, yıldızlar, Ay ve Güneş, belli mekânlar vb. birçok kutsala rastlayabilmekteyiz. Bunları "**Van Gölü Çevresinde Şamanizm İzleri**" başlığı altında günümüz inançları ile karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz; lâkin bu bölümde ateş, su, toprak/taş ve mekân kutsallarının çıkış zeminini ortaya koymaya çalışacağız. Nitekim bu kutsalların çıkış zemininde insan zihninde oluşan fenomenlerin ortaya çıkış serüvenlerinin yattığı kanaatindeyiz. Bunlar ve bunlar gibi dini kutsallar soyut inançların

somutlaşmasıdır. Bunlar soyut olarak hükmeden Tanrı tecellisinin somut varlıklara sirayeti; dolayısıyla sosyal yaşantı içerisinde Tanrı tecellisinin algılanabilme sahasıdır.

Bu mefhumların kutsallıkları, kimilerince, Şamanizm'de Tanrı olarak yorumlanmıştır. Türk Şamanlığı ise tek Tanrı inancı etrafında vücut bulmuştur. Bunlar insan yaşamı boyunca insanın iç içe olduğu ve günlük yaşamını sürdürdüğü varlıklardır. Bunların birer öyküye sahip oluşu; insanların onların; yâni yaşam kaynaklarının kökenine inme isteği ile alakalıdır. Bu kökenin bilinmesi ise insanın bilinçaltının ve bilincinin, varlığı determinasyonel bir yaklaşımla algılama gayretinin sonucudur. "Şeylerin kökeninin ve örnek oluşturan öyküsünün bilinmesi, şeyler üstünde bir çeşit sihirli üstünlük sağlar." (Eliade, 1993: 86) Tek Tanrı inancına dayalı bir inanışta bu tarz hayatî varlıkların kökeninin Tanrı ile ilişkilendirilmesi ise beklenmedik bir durum değildir.

Türk Şamanlığı'nda asıl olan bu varlıklar değil, arkalarındaki güçtür. Bu varlıklar görünmeyen gücün anlaşılabilme çabasıdır. Nitekim "… gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğretilemeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer gözlerin gördüğü değil de sentaksın ardışıklığının tanımlandığı yerdir." (Foucault, 2001: 36) ve bu yer, tek Tanrı inancıyla temellenmiş Türk Şamanlığı için Tanrı mekânından başka bir yer değildir.

1.1. Yaradılışın Giz Hazinesi Olarak Su

Su; genel olarak bakılacak olursa, saflığın, temizliğin, bereket ve bolluğun sembolü; kısacası hayat kaynağı olarak inanç dünyalarında yerini alır. Suyun Türk inancı açısından taşıdığı anlamı Gökalp şu şekilde ifade eder: "Türklerce su da mukaddesti. Tsinlerin imparatoru, Çin tahtına oturduktan sonra, 'Ben suyun bereketiyle hükümranım' demişti. Dede Korkut Kitabı'nda 'Su, Hak didârını görmüştür.' deniyor. Altay Türklerinin kozmogonisinde 'İptidai, hiçbir şey yokken, yalnız Kara Han'la Su vardı.' deniliyor. O kozmogoniye göre bütün âlem, sudan yaratılmıştır, su kâinatın madde-i ûlâsıdır. Cengiz devrinde su mukaddes olduğu için çamaşırlar, kaplar su ile yıkanmazdı. Çamaşırlar kirlenince atılırdı. Kaplar, otlarla temizlenirdi. Cengiz yasasına göre suya işeyen adam, idam edilirdi." (Gökalp, 1976: 40)

Günay ve Güngör ise suyun dini mahiyetini şöyle izah ederler: "Yer-su teriminde de ifade edildiği üzere, geleneksel Türk dini içerisinde su da önemli bir dini anlam ve mahiyete bürünmüş; bu çerçevede su kaynağı, pınar, ırmak ve göl gibi, su ile alakalı oluşumlar kutsiyet kazanmışlardır. Böylece su, Türk din tarihi içerisinde karşımıza, her şeyden önce temizlik ve safiyet sembolü olarak çıkmaktadır." (Günay-Güngör, 1998: 56)

Suyun Türk Şamanlığı'nda ve diğer birçok dinde dini mahiyete bürünmesinin sadece saflığı ve temizliği hasebiyle olmadığı kanaatindeyiz. Su, hayatın başlangıcı ve sonunu kendisinde gizler. Su, hayat verebildiği kadar hayat da alır. Dolayısıyla su hayat ve ölümün; mutlak zıtlıkların birleştiği yerdir. Verimlilik, doğurganlık vasıfları ile hayat veren su; ruhun varlığı ile sıcak duran bedenin ateşle özleşmesi yani ruh ve ateşin yakınlığı noktasında ateşin de söndürücüsü; yani ölümüdür. Lâkin bu bir eksik bırakma değil tamamlama olgusudur. Su, " Evrendeki dört elementten biridir. Hem söndürdüğü ateşin karşıtıdır hem de ateşin tamamlayıcısıdır; çünkü ateş, büyümesi suya bağlı olan tahtadan gelmektedir. Bereket sağlamadaki rolü iyi bilinmektedir ve bu özelliği ile kendisine hayatın kaynakları arasında yer almaktadır. Her ne kadar sık söylenmese de su yeryüzü gibi anadır. Ayrıca yağmur şeklinde geldiği Göğe bağlıdır." (Roux, 2002: 143)

Suyun gök kaynaklı oluşu ve hayat kadar ölümü de varlığında taşıması onun Tanrı tecellisi olarak düşünülmesini beraberinde getirmiştir denilebilir. Zira Tanrı da sonsuz hayat kaynağı olduğu kadar ölümü de elinde tutan mutlak güçtür.

İnsan tahayyülünde suyun gizemi, suyun " sonsuzluğu" ile paralel olarak varlığını sürdürmüştür. Her an varlığa hayat veren Tanrı, su imgelemiyle tecelli etmiştir. Tanrı, bütün varlığın oluşum gizemidir. Olmuş ya da olacak olan; görülmüş ya da görülecek olan bütün varlık Tanrı varlığıyla insanlık için bir gizem kaynağıdır. İnsanlarca algılanan varlık; insanlar için Tanrı inancına sığınma adına yeterli görülmüşse de "sonsuz" olarak düşünülen Tanrı'nın görünen ile sınırlanmış olması düşünülemez. Su ise bu fikrin algı alanına yansıması, fikirlerin görünür kılınmasıdır: "Sular gerçek hâle gelmemiş mevcudiyetlerin evrensel toplamını simgelemektedirler; sular fons et origo, tüm varlık olasılıklarının haznesidirler." (Eliade, 1992: 181) Başka bir ifade ile su Tanrı'nın, yaradılışın bilinmezliğinin sır mekânıdır.

Öte yandan kökene ait bilgileri de, insanoğlu, su ile anımsayabilmektedir: "Suya dalmak biçimlenme öncesine geri gitmeyi; varoluş öncesinin farklılaşmamış dünyasıyla yeniden bütünleşmeyi simgelemektedir. Sudan çıkma, biçiminin ortaya çıkışın

kozmogonik hareketini tekrarlamaktadır; suya dalma ise biçimlerin iptaline eşdeğerdir. İşte bu nedenden ötürü, Sular simgeciliği Ölüm kadar, Yeniden doğumu da içermektedir; çünkü bir yandan çözülmenin arkasından bir 'yeni doğum' gelmekte, öte yandan da suya dalma üretken kılmakta ve hayat potansiyelini artırmaktadır." (Eliade, 1992: 181) Suyun yokluktan varlığa geçişin mekânı olan ana rahminin koruyuculuğunu çağrıştırması ile insan, köken bilgisine bir nebze olsun yaklaşabilmektedir. Lâkin köken ana rahminden de ötelerde gizlidir. İlk yaradılışa, kaosa kadar uzanır suyun seyri. "Yaratılışın başlıca unsuru olarak görünün su, çeşitli mitolojik sistemlerde ilk başlangıçla bağlıdır, ilk kaosu tanıtır ve onun eşdeğeri yerine ortaya çıkar. Kaosun kendi tanımındaki en önemli yönlerden biri su kavramıyla olan bağlılığıdır." (Beydili, 2005: 501)

Kaostan yaradılışa uzanan süreç ise suyun toprak ile birleşmesi sonucu meydana gelen doğurganlık ile devamlı kendini yenilemekte ve yeniden doğuşu imlemektedir. Sürekli yeniden doğuş ise beraberinde sonsuzluk fikrini getirmektedir ki bu durum Türk mitolojisinde örneğini bulmuştur: "Mitolojik dünyanın kahramanlarından olan Korkut Ata'nın 'Suya ecel gelmez' deyimi ve ölümsüz bir yer ararken suların üstünü seçmesinin mitolojik düşüncede özel bir anlamı var ve suyun kozmogonik süreçteki rolü bakımından önemlidir." (Beydili, 2005: 503) Şu halde su; ezel ve ebedin, yaşam ve ölümün ardına gizlendiği bir perdedir. Bu sıfatların aynı zamanda Tanrı sıfatları oluşuna da dikkat edilmelidir.

İnsanın Tanrı tecellisinin görüldüğü suyla kendisi arasındaki ilişkilendirilmesi ise suyun yansıtıcılığından kaynaklanır. İnsan suda kendi aksini görür ve "Su imgemizi doğallaştırmaya, içten seyrimizin onuruna biraz masumluk ve doğallık katmaya yarar." (Bachelard, 2006: 31) ve insan bu sayede kendi benliği ile âlemi özdeşleştirir. Gördüğü suret sonsuzlukta bir yerde duran kendisidir. Su insanın kendisine ulaştığı mekândır. Su, mikrokozmosun makrokozmosla bir araya gelebildiği yerdir. Su, kişinin kendisiyle bir olabildiği imkândır. Bu imgelem Narkissos' ta ifadesini bulur: "Narkissos ormanların içindeki gizli pınara gider. Yalnızca orada, doğal olarak çift olduğunu hisseder; kollarını uzatır, ellerini kendi imgesine daldırır, kendi sesiyle konuşur. Ekho uzaklardaki nympha değildir. Pınarın içinde yaşar. Hep Narkissos' la birliktedir. Odur hatta. Onun sesine sahiptir. Onun yüzü vardır onda. Narkissos onu büyük bir çığlıkta duymaz. Bir fısıltıda, kendi baştan çıkarıcı fısıltısında, baştan çıkarıcı biri olarak kendi sesinde duyar. Suların karşısında Narkissos kimliğinin ve ikiliğin ortaya çıkışına, kendindeki eril ve dişil güçlerin

ortaya çıkışına, özellikle de kendi gerçekliğinin ve kendi ülküselliğinin ortaya çıkışına tanık olur." (Bachelard, 2006: 32) Yani insan kendi yaradılışının kaynağı ve özü olan suda benliğine kavuşabilmektedir. Dolayısıyla su; evren, insan ve Tanrı'nın birleştiği imgedir. Görüldüğü üzere su Şamanizm'de Şamanizm'in bir dayatması olarak kutsal kabul edilmiştir demek pek doğru bir ifade olmayacaktır. Su, insan tahayyülünün evren ve en önemlisi Tanrı ile suyu bağdaştırması sonucu Şamanizm'de bir anlama bürünmüş ve Şamanizm'in bir toplum dini olması sebebiyle toplumun dini yaşantısına sirayet etmiştir. Bu nedenle de kabul edilen dinle birlikte sadece kutsalın kaynağı olan Tanrı değişmiştir. Suya bağlı olarak gelişen inançlar ise bazen normik yapısını kaybederek bazen olduğu gibi yaşatılmaya devam etmiş ve Şamanizm'e ait unsurların taşıyıcısı olmuştur.

1.2. Varoluşun Ruhsal Sıcaklığı Olarak Ateş

Ateş de su gibi Türk Şamanlığı açısından önemli bir unsurdur. İnan' a göre ateşin kutsallığı ateşin gökten insanlara verilmiş bir hediye olmasıyla alakalıdır: İlk insanlar meyve ve otla beslendiklerinden ateşe ihtiyaç duymazlar. Tanrı et yemeklerini emredince ateşe ihtiyaç duyulur. Ülgen gökten biri kara biri beyaz iki taş getirir ve bunlarla avuçlarında ezdiği kuru otları tutuştur. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretip; insanlara "Bu ateş atamın kudretinden taşa düşmüş ateştir." der. (İnan, 2000: 66) Ateşin gök menşeli oluşu ateşe kutsiyet kazandırmıştır: "Altaylıların ateşe karşı söyledikleri dualarda ateşe 'güneş ve aydan ayrılmışsın' derler, ateşin gökten Ülgen-tanrı tarafından gönderildiğine inanırlar. Mübarek sayılan bazı şeylere ve ruhlara karşı 'küfür' sözler sarf edilebilirse de ateş hakkında böyle şey söylenemez. Ateşi su ile söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak kesin olarak yasaktır." (İnan, 2000: 67)

Gök ile alakalı olan ise temiz ve temizleyicidir. Hatta ateş temizleyicilik yönüyle sudan daha ön plandadır denilebilir; zira "suyun saflığı tamamen olumsuz niteliktedir; ortadan kaldırılabilir, ayrıca arıtma gücü de yoktur; buna karşın onun kadar önemli olan ateşin arıtıcı gücü temelde etkindir, yani kirletilebileceğinden fazla arıtıcıdır." (Roux, 2002: 144) Türk inanışında da ateş bu yönüyle göze çarpar. Ateş "Türklerde bir temizleme aracı olarak düşünülmekteydi. Mesela Yakutlarda, ava çıkmadan önce, yakılan ateşin üzerinden atlamak suretiyle veya tütsüleme yoluyla elbiselerini ve silahlarını temizleme âdeti mevcuttur." (Günay-Güngör, 1998: 55) Bu yönüyle yaklaşılacak olursa tüm dinlerin

temel prensiplerinin arınma üzerine şekillendiği gerçeği, bu durumun Türk Şamanlığı açısından yeni bir durum olmadığını göstermektedir. Bu dini diğer dinlerden ayıran nokta ise arınmanın ateşle yani ruhun özdeşleştirilebileceği tek varlıkla temizleniyor olmasıdır ki tüm dinler için de esas olan ruhun arınmasıdır.

Türkler arasında ateşe duyulan saygı; ateşperestlik gibi bir inanışın da varlığı sebebiyle kimi araştırmacı tarafından ateşperestlik olarak yorumlanmıştır; "Hâlbuki Türklerdeki ateş kültünün Mazdeizmle bir ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü ortada ciddi bir fonksiyon farklılaşması söz konudur. Zerdüştlükte ateş, tapınmanın objesini oluştururken, Türklerde o her şeyden önce temizlenme vasıtasıdır." (Günay-Güngör, 1998: 56) ve hiçbir din için tapılanın "araç" olması gibi bir durum söz konusu değildir.

Ateş, Türk Şamanlığı için Tanrı'nın sonsuz ışığının bir parçası; Tanrı'nın arındırıcılığının bir sembolüdür. Ateşe bu vasfı kazandıran ise onun yaradılışında var olan ölüm ve hayat tezatı ile ruhla arasındaki yakınlıktır.

Ateş insanlık için su kadar hayat vericidir. Ateş, Güneşin bir parçasıdır, ama aynı zamanda insanlık için son anlamına da gelebilmektedir. Kontrol altındaki ateş hayat verebilirken; kontrolden çıkmış ateş can alabilmektedir. Ateş ölüm ve hayat ikileminin mekânıdır. Daha da önemlisi sıcaklığı ile ruhun ikizidir. Ateşsiz bir yer ruhsuz bir beden gibi soğuktur. Şu halde "Ateş, en ileri düzeyde canlı öğedir. Ateş, kişiye özgü duygular içerir ve evrenseldir. O yüreğimizde yaşar. Gökyüzünde yaşar. Maddenin derinliklerinden yükselir ve kendini bir sevgi gibi sunar. Geri maddenin derinliklerine iner ve kendini gizler, sıkıştırılmış nefret ve öç gibi. Tüm olgular arasında birbirine zıt iki değeri, iyiliği ve kötülüğü, aynı açıklıkta taşıyabilen tek olgudur. Ateş… iyidir ve kötüdür. Kendisiyle çelişkiye düşebilir. Bu nedenle evrensel açıklamanın ilkelerinden biridir." (Bachelard, 2007: 17–18) Bu bütün yakıştırmalar insanların, bilinçaltında ateşle isimlendirilemeyen bir ilişkiler yumağı kurmasını sağlamış ve insanların ateş ile Tanrı'ya yakın olduklarını hissettirmiştir. Zira ateş Tanrı hediyesi ve Tanrı'nın tecellilerinin bulunduğu bir varlık olduğu kadar insana hayat ilhamı veren bir varlıktır. "İnsan bilinçaltındaki gizli ateşi ve bedenine hayat veren ateşin ağırlığını seyrettiği müddetçe yaşayacak ve ebedileşecektir." (Şahin, 2006: 77) İnsan ateş mefhumu ile Tanrının sonsuz canlılığı içerisinde kendi canlılığının sıcaklığını duyumsamıştır. Ateşi dini bir boyuta taşıyarak da "bireysel duyumların ötesinde kolektif bilinçdışının mitik alanına" (Özcan, 2004: 176) geçmiş ve bireysel yalnızlıktan toplumsal kabule girmiştir. Tanrı'nın canlılık tecellisi olan ateş

bireyde sirayet etmiş ve birey için, mutlak bir gerçeklik olan bu durum dini normlara dönüşerek toplumda inanç düzeyinde yaşatılmıştır.

Ateş, din değişimlerinde diğer mefhumlardan farklı bir noktada olmuştur. Ateşperestliğin varlığı din değişimlerinde ateşi yeni din adına ciddi bir tehdit olarak göstermiştir denilebilir. Ateşin Türk kültüründe önemini kaybetmemiş olmasında ve din değişimlerinde yeni dinle uyum sağlamasında ateş kültünün farklı boyutlara taşınması etkili olmuştur. Ateş kültü ocak kültü içerisinde bir nevi eritilerek ateşe aileyi temsil eden bir özellik katılmıştır. Daha da ileri gidilerek aileye mahsus ateşler söz konusu olmuştur. "Yakutlara göre ateş, bir peridir. Mutfak ocağının ateşi asla söndürülmez. 'Ocağınız sönmesin', Türklerin eski duasıdır. Bu ateş kazâen sönerse, yakın akrabalardan, komşulardan alınır, yabancıdan alınmaz." (Gökalp, 1976: 41) Bu durum ateşi ilâhi olandan sosyal olana indirmiştir ki bu da ateş kültünün farklı dinlerde yaşatılmasını kolaylaştırmıştır. Yine de ateşe duyulan saygı, onun gök meşeli olması sebebiyle devam etmiştir.

Sonuç olarak Türk Şamanlığı'nda ateş, ilâhi kudretin tecellilerini taşıdığı için kutsaldır; yani dini bir dayatma söz konusu değildir. Ateşin önemli oluşunda insan ruhunun sıcaklığı ile ateş arasındaki ilişki de etkili olmuştur. İnsanlardaki bu ortak nokta sosyal bir din olan Türk Şamanlığı'nda ateşin önemli bir kült olmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla yeni dinlerin kabulünde bu durum dini mahiyetten çok bilinçle alakalı bir durum olduğundan ateş kültü yeni dinlerde de varlığını sürdürmüştür.

1.3. Bireysel Mekândan Tanrısal Mekâna Toprak Kültü

Yaradılışın dört unsurundan biri olan toprak, insanoğlunun varlığında ve dışında ona yaşama imkânı verirken onunla aynı kader birliğinde buluşan unsurdur. İnsan varlığının birincil yasası olan soyu devam ettirme isteği doğurganlığı, dolayısıyla kadını ön plana çıkarmıştır. Toprak sahip olduğu doğurganlık özelliğiyle "toprak ana" imajını kazanmış; dolayısıyla insan için varlık ispatlarından biri olmuştur. İnsanoğlu, kendisi ile toprak arasındaki işlevsel birliktelik hasebiyle ona saygı duymuş; onu canlı olarak düşünmüştür. Türk mitolojisine göre toprak Tanrı lütfudur. Zira hiçbir şey yokken her tarafta su vardır. Tanrı kişiyi yaratır ve kişi uçma yeteneğini kaybedince kişinin üzerinde durması için yeri yaratır.

İnsan ile toprağın, soyların devamı noktasında bir kader birliği içinde olmaları bir tarafa; toprak daha çok mekânsal bazda önemlidir. " 'Benlik' ya da 'ben' bir örgütlenmedir. Kendi başına bir anlamlılığı yoktur." (Saydam, 1997: 38) ve kişinin "benlik" ten yani bireysellikten toplum çoğunluğuna geçerken attığı ilk adım diğer insanlar ile paylaştığı ortak mekândır. Mekân onları bir arada tutan yerdir. Dolayısıyla herhangi bir yer değildir. Her karışı kutsal ve anlam yüklüdür. Yani insan için mekân "kurgusaldır ve içinde yaşayan insanların bakış açıları, algı kapasiteleri ve duygusal gelişmeleri doğrultusunda şekillendirilmiştir; sürekli yeniden yaratılır, biçimlendirilir ve mekân etkin kurucu bir değer olarak üzerindekileri etkiler." (Korkmaz, 2007: 4000) ve onların "ben"e dair sorularını yanıtlar; onları tamamlar. Sözgelimi bütün insanlar için bir mâbed mahiyetinde olan ev; normalde sıradan bir mekândan ibarettir; lâkin ev insanın bakış açısıyla o sıradan mekâna yüklediği anlamlar ile her paylaşılmışlık ile yeniden yaratılır: "Geçmiş, bugün ve gelecek, eve farklı dinamizmler kazandırır; çoğu zaman birbirinin içine giren, kimi zaman birbirine zıt düşen, kimi zaman da birbirini uyaran dinamizmler. Ev, insan yaşamında, kazanılmış şeylerin korunmasını sağlar, bunları sürekli kılar. Ev olmasaydı insan dağılıp giderdi. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı olduğu gibi, yaşamında yaşadığı fırtınalara karşı da ayakta tutar. Aynı zamanda hem beden hem ruhtur. İnsan varlığının ilk evrenidir." (Bachelard, 1996: 34)

Salt insani değerlerle bu denli anlam kazanan mekânın "tanrısal mekânlar" imajıyla çok daha anlam yüklü, çok daha kutsal değerlerle bezenmiş olması şaşırtıcı değildir. Dini bakış açısıyla bazı mekânların kutsal mekânlar olarak değerlendirilmesi birçok dinde karşılaşılan bir durumdur. Şüphesiz bu mekânlar Tanrının cisimleştirildiği yerler değil; Tanrı tecellisinin en çok "hissedilebildiği" yerler olması sebebiyle kutsaldır. İslamiyetteki "Allah'ın evi" olan camiler; Hıristiyanlıktaki kiliseler; Yahudilikteki havralar vs. bu durumun kitabî dinler için de geçerli olduğunu göstermektedir. Şu halde mekân dini kabuller sebebiyle insana dayatılmış bir kutsal değil; aksine insanî kabuller sebebiyle dinlere dayatılmış kutsallardır.

Türk Şamanlığı, için mekân olgusu iki cihetten ele alınabilir: Birincisi evren sembolizmi ile evrenin mikro düzeye indirgenmiş şekli olan yurt denilen çadırların taşıdığı anlam; ikincisi ise Tanrı'ya ait kutsallar sebebiyle kutsiyet kazanmış olan "sahipli yerler"in insanlar için taşıdıkları anlam.

Birinci cihette "Türklerde Tanrı anlayışı ile evrensel düzen anlayışı birleşmekte, bu bakımdan da bir kısım araştırmacılar bizzat eski Türk dinini 'Üniversalizm' şeklinde adlandırmaktadırlar. Bu anlayış, Türk kültür tarihi içerisinde sembolik bir yansımasını 'yurt' denilen Türk çadırında bulmuştur. Böylece, göçebe otağı, üniversalist kozmoloji anlayışına uygun olarak, kâinatın bir modeli, bir tür mikrokozmos şeklinde tasarlanmıştır." (Günay-Güngör, 1998: 65) Bu da bize Türk Şamanlığı'nın evrensel olanı bireysel olana nasıl taşıdığı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Evrensel olan Tanrı'dır. Kişi evrenseli bireysele taşıyarak mutlak sonsuzu algılanabilirliğe taşımıştır.

İkinci cihet ise Türk Şamanlığı'nda belli yerlerin sahipli olduğuna dair olan inanç ile alakalıdır. Bu yerlerin sahipleri iyelerdir. İye "Eski Türk dinî-mitolojik düşüncesindeki gizli doğa güçlerine olan inancı anlatan belli doğal objelerin koruyucuları veya sahipleri sayılan varlıkların genel adı. Kısacası koruyucu ruhlar" dır. (Beydili, 2005: 269) Koruyucu ruhlar Türk Şamanlığı'nda da önemli fonksiyonlar üstlenirler. Onlar Tanrı'nın insanlara yardımcı olmaları için yarattığı ruhlardır ve kutsallıkları Tanrı kaynaklıdır. Dolayısıyla onların sahibi bulunduğu ırmak, pınar, ev eşiği vs. yerler de kutsaldır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi mekânlar insani kabuller hasebiyle dinlere dayatılmış kutsallardır. Bu da din değişimlerinde mekânsal düzeyde yaşanan dini uygulamaların geçişlerini kolaylaştırmıştır. Bu durumun eski dinin tanrısı ile özdeşleşen dini mekânlar için söylenmesi güçtür. Türk Şamanlığı'nda kurban yerleri dışında çok açık bir şekilde mabetleştirilmiş mekân yoktur. Türk Şamanlığı doğa ile iç içe olan bir inanıştır. Bu da Şamanizm'e ait kutsal mekânların, din değişmelerinde, korunmasında önemli bir unsur olmuştur.

1.4. Görünmeyene Karşı Zırhın Koruyuculuğu / Demir

Demir kültü Türk Şamanlığı'nda daha çok koruyuculuk vasfı ile ön plana çıkar. Demirin koruyuculuk vasfı görünmeyen âlemin zarar verici ruhlarına karşı etkilidir. Bu koruyuculuğun önemi demirciler ile şamanların aynı derecede önemli sayılmasına kadar uzanır. "Bir Yakut atasözü der ki: 'Demirciler ve şamanlar aynı yuvadan çıkmadır.'… Bu atasözü kuşkusuz Şamanizm ile demircilik arasında mevcut sıkı ilişkilerin çok eskiden beri bilindiğini göstermektedir." (Roux, 2002: 82) Temelde şamanın görevi insan âlemi ile

görünmeyen âlem arasındaki ilişkileri düzenlemek ve zarar verici ruhların insanlara zarar vermesini önlemektir. Bu işlevin demire de yüklenmesi dikkat çekicidir.

"Türklerde demir mukaddestir" (Gökalp, 1976: 41) ve "Demirin insanları hastalık ve kötülüklerden koruduğuna inanılırdı. Hakan, kam aynı zamanda demirci tipini temsil etmekteydi." (Kalafat, 1999: 48) Demirin mukaddes kabul edilişinin destanlaştığını Ergenekon destanında görmekteyiz. Destanda "rast gelinen, kurtarıcı demirci motifinin kökleri, oldukça eski çağlara bağlanır. Demir dağının eritilip, oradan yol açıldığı ve bu yolla ışıklı dünyaya girildiği gün, eski Türklerde ulusal ve dini bayram sayılırdı." (Beydili, 2005: 156) Destanda demir, ışıklı dünyaya açılan bir kapıdır ki sembolik olarak bakılacak olursa dini amaçların başında mutlak ışığa kavuşma gayreti gelir. Bu haliyle demir kültü, insanları mutlak olana kavuşturan yardımcı ruh vasfıyla karşımıza çıkar. Bu durumu destekleyen diğer bir husus demirci ile kurt arasında kurulan ilişkidir. "Türklerde Bozkurt'un ata olduğunu gösteren, Çin metinleriyle birlikte, kurdun, gerçekte, ilk demirci olduğuna işaret eden yerler de vardır." (Beydili, 2005: 155) Kurt Türk mitolojisinde yol göstericilik vasfıyla görülmektedir. Yine de demirin yeni dinlere geçerken bu anlamını çok fazla muhafaza ettiğini söylemek güçtür. Demir daha ziyade kötü güçlerden korunma aracı olarak bir anlam yüklenmiştir.

Demirin taşıdığı anlamı yüklenmesinde dini inançların etkili olduğu muhakkaktır. Lâkin demirin dini inançlarda yer almasının temelinde yatan sebebin ne olduğu, bize göre, üzerinde durulması gerekilen asıl konudur. Bu durumun taş yontuculuğundan demirden âlet üretmeye geçişin bir kalıntısı olabileceği fikri, güçlü bir ihtimal olarak görülmektedir. Yontma taşlar ile korunan, avlanan, savaşan insanoğlu demiri kullanmaya başlayınca demire koruyuculuk vasfını yüklemiştir denilebilir. Nitekim demir daha sağlam daha güçlü bir elementtir. Ateşle demire şekil verilmesi; kılıç gibi bir savaş âletinin üretilmesi ise demirin dini bir boyut kazanmasında kolaylık sağladığı düşünülebilir. Şu halde demirin kutsiyeti ateş kadar eski değildir. Demirin koruyucu âletlerin yapımında kullanılmasıyla bu anlama büründürüldüğü kanaatindeyiz. Bunda Tanrı Ülgen'in insanoğluna hediyesi olan ateşin kullanılması ise başat rol oynamıştır. Demir ile ateş arasındaki fonksiyon benzerliği de bunu desteklemektedir. Demir de ateş gibi koruyucu bir varlıktır.

Demir, ateşin nesneleşmiş şeklidir. İnsanoğlu demir ile ateşin gücünü elinde tutabilmiş ve onu kullanabilmiştir. Şu halde demir, Tanrı tecellisi olan ateşin insanlara,

daha somut bir şekilde hediye edilmiş şeklidir. Bu şekliyle demirin sosyal hayatta kutsi değerlere bürünmesi kaçınılmazdı.

Yeni dinlerin kabulüyle demirin kutsiyetini kaybetmemesi ise onun sosyal hayatın vazgeçilmezi olmasıyla alakalıdır. Hangi dine mensup olunursa olunsun kılıç, maddi boyutta koruyucudur. Demirin manevi boyutta koruyuculuk vasfını yüklenmesi, kötü ruhlardan koruması ise insanoğlunun görmediği varlıklara karşı kendini somut bir şekilde, güvende hissetmek isteyişinin bir sonucu olarak eski inançlarına sığınmasından kaynaklanmaktadır. Kişi bütün kalbiyle mensubu olduğu dinin dua ve mistik güçlerine inansa da elinde bulunan somut nesnenin varlığının güvenliğine sığınır ve daha da ileri giderek bu somut nesneyi, mensubu olduğu dinin dualarıyla daha da güçlü kılmaya çalışır. Bu durum, kişinin düşünme sürecinde problemi çözme isteğinin sonucu olarak ortaya çıkar. "Düşünme, simgesel aracılık (symbolic mediation) işlemidir. 'Aracılık' düşünmenin, uyarıcı durumu ile bireyin bu duruma gösterdiği davranım arasındaki boşluğu doldurması demektir. Başka bir deyişle, düşünme çevremize ilişkin bilginin işlenmesinden ibarettir. 'Simgesel' kelimesi ise, düşünmenin içimizdeki bazı süreçlerle yapıldığını belirtmektedir. Bu süreçler çevremizle ilgili önceki yaşantılarımızın simgeleri ya da 'temsilcileri'dir." (Morgan, 2005: 144)

Kişi görünmeyen bir varlığın tehdidiyle karşı karşıya olduğunu düşündüğünde, kendi gücüyle karşı koymaktan aciz olduğu için bu düşüncesinden simgesel bir "aracı" ile kurtulma gayreti içine girer. Görünmeyen bir güce yine görünmeyen bir güçle karşılık vermesi, kişinin algısını zorlayacağından kişi bu durumda görünen bir sembolün aracılığına başvurur. Demirin koruyuculuk vasfının da yeni dinlerde dahi devam etmesinin bu durum ile alakalı olduğu kanaatindeyiz. Demir, "düşünmenin uyarıcı durumu" olarak ifade bulan görünmeyen güçler ile "bireyin bu duruma gösterdiği davranım arasındaki boşluğu" doldurma işlevini somut olarak üstlenir.

Sonuç olarak demirin kutsallaşmasının inanca dayalı bir zorlama olmasından ziyade insan psikolojisinin nesnelerin özelliklerinden hareket ederek onlara yüklediği anlam itibariyle meydana geldiğini; bu sebeple de yeni dinlerin bu fikirleri insan belleğinden ve inançlarından silmekte zorlandığını söyleyebiliriz.

1.5. Yeniden Doğuşun ve Hayata Kök Salışın Sembolik İfadesi Olarak Ağaç

Ağaç kültü, Türk Şamanlığı'nda ve dini inançlarla bağlantılı olarak Türk kültüründe geniş bir yer tutmuştur. "Türk etnik-kültürel geleneğine baktığımızda, önemli bir yer tutan ağaç miti, Türk düşüncesinde yaratılış nedeninin başlıca motiflerinden biri olarak gösteriliyor. Bu düşünceye göre, ilk insan dokuz budaklı bir ağacın altında yaratılmıştır. Türk mitolojisinde, 'Evliya Ağaç', tanrıya kavuşmanın yoludur. İnanışa göre, yüce dağlar gibi bazı kutsal ağaçların başları da gözle görünmeyecek kadar göklere yükselir ve göklerde olduğu sanılan ışık dolu cennet âlemine ulaşır. Cennet ise Ulu Tanrı'nın yaşadığı mekândır. Bu kutsal 'Evliya Ağaçlar' zaman geçtikçe Tanrı'nın gözle görülebilen yanına çevrilmiştir. Böylelikle 'Evliya Ulu Ağaç' Türk düşüncesinde Tanrı'nın ilâhi özelliklerinin maddi dünyadaki sembolü haline gelmiş, başka bir deyişle onu sembolize etmiştir." (Beydili, 2005: 26)

Bize göre, Tanrı'nın ağaç sembolizminde ifade buluşu "ışık" olan Tanrı'nın daha somut bir şekilde ifade edilmesi gayretinden kaynaklanmıştır. Lâkin ağaç, sadece Tanrı tecellisi olarak Türk dini-kültürel yapısında yer almaz. Ağaç aynı zamanda doğuş ritüellerinde de görülmektedir. Bunu Tanrı'nın yaratıcılık vasfıyla açıklayacak olsak dahi eksik noktalar olduğunu görmekteyiz. Ağacın dokuz dalından dünyaya gelen dokuz çocuğu bu şekilde açıklamak mümkün görünmemektedir. Nitekim bu şekilde bir yaklaşım Tanrı-baba fikrine gitmektedir ki bu görüş Türk dini ve kültürü yönünden açıklama kabul etmez.

Şu halde ağaç, sadece Tanrı'nın değil; insanoğlunun da sembolik ifadesidir. İnsan da tıpkı ağaç gibi "toprak ana"dan dünyaya gelir; toprak üzerinde büyür, gelişir ve meyve (çocuk) verir. Ağacın meyvesinde gizli olan çekirdek gibi insan da çocuklarıyla tekrar tekrar var olur ve ağacın toprağa kök salışı gibi hayata kök salar ve ebedileşir. Bu döngü yeniden var oluş ve ebediyete kalışın ifadesi olur. Zaman ise ağacın mevsimsel değişimlerinde somutlaşır. Ağaç yeşerir, sararır ve kurur. Sonra yeniden bu izleği takip eder. Ağaç ve insan arasındaki bu yaşamsal ilişki ağacın aynı zamanda Tanrı'nın sembolik ifadesi oluşuyla da kutsal bir manaya bürünür.

Ağaç yaşam ve ölüm tezatının gözlemlenebilmesi açısından da insan ile aynı noktada buluşur. Yeşil bir ağacın ifade ettiği yaşam onun kurumasıyla ölüm gerçeğine dönüşür. İnsanın yaşadığının ifadesi de damarlarında dolaşan kandır. Ağacın kuruması nasıl ki ağacın suyunun çekilmesi ise; insanın ölümü de vücudunda dolaşan kanın

çekilmesi ve tıpkı bir ağaç gibi kurumasıdır. Yaşam ve ölüm birlikteliği insan için en çok ağaçta somutlaşır ve hatırlatıcı bir rol üstlenir.

Kişi, kendi ve Tanrı arasındaki yolu ağaç imgesiyle bulur. Ağaç Tanrı tecellilerinin insan tarafından algılanabildiği varlıktır. Bu Tanrı anlayışı sadece Türk Tanrısı ile de sınırlı değildir. Ağaç imgeleminde ifadesini bulan, evrensel bir Tanrı anlayışıdır. Türk dini ve kültürel yapısında "hayat ağacı" olarak yer alan ağaç, şu noktalar itibariyle Tanrı ifadesi olmuştur: Hayat ağacı ve onu temsil eden ağaç tektir. Hayat ağacının da Tanrı gibi eşi ve benzeri yoktur. Hayat ağacı, yaz kış yapraklarını dökmez; her zaman diridir; Tanrı'nın 'ebedi' sıfatıyla aynı özelliği gösterir. Hayat ağacı hayat kaynağıdır; ölüleri diriltir ve hastaları iyileştirir ki bunlar Tanrı'nın insan adına en önde gelen sıfatlarıdır.

Hayat ağacı bütün ağaçlardan daha büyük, daha heybetli, daha gösterişli, daha uzundur. 'Ekber' ve 'Azim' olan Tanrı'nın sembolü de bu sıfatlara sahiptir. Hayat ağacı ve onun temsili meyvesiz bir ağaçtır; bu da Tanrı'nın doğmamış ve doğurmamış olmasıyla alakalıdır. Hayat ağacı bütün ağaçlardan daha yaşlıdır; o yer ve gök yaratılırken yaratılmıştır; Tanrı'nın sonsuz varlığının sembolüdür. Tanrı'nın sığınılacak tek varlık olması gibi hayat ağacı da geniş ve koyu gölgesiyle sığınılacak bir varlıktır. Tanrı'nın âlemleri birleştirici vasfı hayat ağacının kökleri, gövdesi ve dallarıyla üç âlemi birleştiriciliğinde imgelenir. 'El-Kuddüs' olan Tanrı hayat ağacının bütün dünyayı kaplamasında tecelli eder.

Hayat ağacı ve onu temsil eden ulu-kaba-yalnız-meyvesiz-gölgeli-boy ağaçların gönüllerde iman ışığını uyandırması Tanrı'nın 'el-Mü'min', 'el-Müheymin' sıfatlarıyla gönüllerde iman ışığını uyandırmasıyla bir olur. Tanrı'nın 'en-Nûr' oluşu gibi hayat ağacı da ışıklıdır; onun budakları gümüşten, yaprakları altından, öz suyu ak-sarı renktendir ve pırıl pırıl parlamaktadır. Hayat ağacı yaratılışın gizlerini Tanrı'nın 'el-Âlim', 'el-Basîr','es-Semi' sıfatlarıyla bilen, gören ve işitendir. Hayat ağacı herkes tarafından sevilen, saygı duyulan ve aynı zamanda korkulan bir varlıktır. (Ergün, 2004: 193–195)

Tanrı tecellisinin hayat ağacı sembolünde somutlaşması; hayat ağacının gölgesinde olan meyveli ağaçların ise insan ile aynı kaderi paylaşması itibariyle insanı sembolize etmesi; ağacın Tanrı, insan ve evreni bünyesinde birleştirdiği kabulünü beraberinde getirmiştir. Ağacın sadece Türk Tanrı'sını değil; evrensel bir Tanrı'yı imgelemesi; aynı şekilde meyveli ağacın sadece Türkleri değil evrensel insanı imgelemesi, Türk Şamanlığı'nda geniş anlamda ifade bulan ağaç kültünün inanç değişimlerinde kolay bir

şekilde yeni inanca adapte edilmesini sağlamıştır diyebiliriz. Değiştirilmesi gerekilen tek nokta ise ağaç ile ilgili uygulamalarda yeni dinin tanrısının bu uygulamalarda ifade edilmesi olmuştur.

1.6. Diğer Unsurlar

Türk Şamanlığı'nın günümüz inançlarına geçiş yolları arasında su, ateş, toprak, ağaç, demir gibi kültler dışında kutsal dağlar, kutsal hayvanlar, sayılar ve daha birçok canlı veya cansız varlıktan söz edilebilir. Bunların kült haline dönüşmelerinde dini uygulamaların ötesinde insanın bilinçaltında onlar ile kendisi arasında kurduğu ilişkiler etkili olmuştur. Bir dağ zirvesinin ulaşılmazlığı, bir kurdun gücü vs. onlara farklı anlamlar yükletmiş ve onları sosyal yaşamın bir parçası haline getirmiştir. Sosyal yaşam içerisinde ise bunlar kolektif bilinçle uygulama sahasına göre örf yahut âdet olarak yer almıştır. "Âdetler, halk tarafından alışılmış ve yaygın olarak uygulanan davranış şekilleridir. Bunlar sosyal bakımdan kabul görmüş ve yerleşmiş hareket tarzlarıdır. İnsan sosyal bir yaratık olduğu için âdetlere genellikle farkına varmadan uyar. Bir günde birçok âdete uyarken, her birinde kendi iradesini çoğu kere kullanamaz." (Erkal, 1999: 26) Örf ise âdetlerin daha ileri bir seviyesidir; yani "âdetin örf olabilmesi için, yaptırıcı gücü bulunması gerekir. Bu yaptırıcı güç, kanun kuvvetinde de olabilir veya örf kanunun yerini alabilir." (Erkal, 1999: 26) Türk Şamanlığı'na dayalı unsurların dini çizgilerinden taviz vermeden yeni inançlar içerisinde erimeleri de âdet yahut örf olarak sosyal yaşamın değişmezleri oluşlarıyla alakalı olmuştur.

Bunların değiştirilebilmesi kişinin elinde olmaktan çıkmıştır. Kişi mensubu olduğu toplumun kurallarına göre davranmak mecburiyetindedir ve dikkat çekici nokta kişisel inançların toplumsal boyuta taşınması sonucu bu inançların değişmezlik vasfına bürünmüş olmalarıdır. Öte yandan bu tarz kolektif inanç yahut uygulamalar toplumun bir arada bulunma sebepleri de olabildikleri için toplumun bekası adına da büyük roller üstlenir. Nitekim "Toplum, insanların basit bir matematik toplamı değildir. Fertlerin neden, niçin bir arada bulunmalarının gerektiğini hissedebilmeleriyle devam eder. Toplum tesadüfî, geçici ve teşkilatsız bir yapı da değildir. Fertlerin ortak inanış ve uygulamalarla, ortak kolektif iradeyle bir araya gelmeleridir. Bir toplumun üyeleri neyi, nerede, ne zaman ve

nasıl yapacakları hakkında ortak fikirlere sahip olmasalardı, bunların bir arada yaşamalarına da imkân kalmazdı." (Erkal, 1999: 27)

Toplum adına hayati değerler taşıyan inançların kolektif yapıdan soyutlanması elbette düşünülemez. Toplum bu normlaşmış uygulamaları toplumsal bilince zarar vermeden kültürel yahut dini değişimlerde belli değişikliklerle yaşatmaya devam etmiştir. Ahmet Buran, bu dini ve kültürel değişim esnasında eski inançların yeni inançlara 'monte' edilişini sosyolojik bir durum olarak yorumlar. (Buran, 1992: 43) Bu durumun sosyolojik oluşu da bunu kolaylaştırmakta; hatta kaçınılmaz kılmaktadır.

Nesneler ve canlı varlıklar ile kurulan bilinçaltı ilişkilerinin sosyal bütünlüğe taşınabilmesi için herkesçe kabul görmesi gerekir. Şu halde bu ilişkilerin belli noktalarda mantığa da uygun gelmesi zorunludur. İnsanlık inanç tarihinin ilerleyişi ancak bu şekilde mümkün olabilir. Zira insanlığın gelişimi sadece görünür bilincin gelişimi değil; hayal ve inanç gelişimidir de aynı zamanda. Campbell bu süreci şu şekilde değerlendirir: "Türümüzün tarihi, gerçekten, ilk sayfasından beri, yalnızca âlet yapan insanın ilerleyişinin bir açıklaması değildir; daha trajik bir biçimde, kâhinlerin zihinlerinden parlak hayallerin dökülmesinin ve dünyalı toplulukların dünyasal olmayan sözleşmelere can verme çabalarının tarihidir. Her toplum doğaüstü tasarımın kendine düşen mühür ve damgasını almış, onun kahramanlarıyla iletişim kurmuş ve halkının günlük yaşamında ve deneyimlerinde bunu kanıtlamıştır." (Campbell, 1995: 11) Dolayısıyla dini fenomenlerin tarihsel gelişimi insanlık inanç tarihinin gelişimiyle paralellik göstermiştir. Dini fenomenlerin sosyal yaşam üzerinde etkili oluşu kadar; sosyal yaşam da bu fenomenlerin doğuşu ve gelişimi üzerinde etkili olmuştur.

"Her ritüelin bir ilahi modeli, arketipi vardır." (Eliade, 1994: 35) düsturu fenomenlerin sürekliliğinin dini bir dayanağa ulaştırılmasını açıklıyorsa da bunların çıkış itibariyle belli bir mantığa dayandırılması gerektiği gerçeğini açıklayamamaktadır. Nesnelerin fenomenleşmesinde insanların kendileri ile canlı yahut cansız varlıklar arasında kurduğu benzerlik ilişkilerinin etkili olduğunu daha önce ifade etmiştik. Foucault bu durumu daha somut bir örnekle göstermiştir. Bir hastalığın tedavisinde kullanılan ceviz örneği çok çarpıcıdır: "…kafatası zarı yaralarını iyileştiren şey, meyvenin kemiklerinin -yani kabuğunun- üstündeki yeşil kalın kabuktur; fakat başın içindeki ağrılar 'tamamen beyne benzeyen' çekirdeğin kendi tarafından önlenmektedir." (Foucault, 2001: 59) Örnekten de anlaşıldığı üzere insan beyni ile ceviz arasındaki benzerlik cevizin beyne iyi

geleceğini işaret etmiştir. Yani "ilişkinin işareti ve bunu görünür kılan şey, sadece benzetmedir; sempatinin şifresi oranın içinde yer almaktadır." (Foucault, 2001: 59)

Bu şekilde Türk Şamanlığı'nın kabul edilen yeni dinlerde yaşama olanağı bulmasının temelinde de uygulamaların hem dini gem de mantıksal açıklamalarının bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Bireysel bir inançtan çok sosyal bir din özelliği gösteren Türk Şamanlığı mutlak olan Tanrı'ya bireysel bir yolculuk değil; kitlesel bir ulaşımı öngörür. Bu da bu dine ait ritüellerin bireysel boyuttan toplumsal boyuta geçmesini ve toplumsal olarak sürekliliğini sağlamıştır. Türk Şamanlığı'ndan, günümüze kadar uzanan ritüeller, evrensel boyutlarda olduğundan yeni dinlerde eğreti durmamış ve yeni dinin ilahî kudretine zarar vermemiş; dolayısıyla yeni din içerisinde erimiştir. Bu kültler evrensel olmaları sebebiyle her kabul edilen yeni dinle birlikte o dinin renklerine bürünmüş; lâkin temelde çıkış zeminine sadık kalmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1. VAN GÖLÜ ÇEVRESİNDE ŞAMANİZM İZLERİ

1.1. Hayatın Dönüm Noktaları ile İlgili Gelenek ve Göreneklerde Şamanistik Unsurlar

Hayatın dönüm noktaları olarak değerlendirilebilecek olan geçiş ritüelleri (inisiasyon) kişinin toplum içerisinde statü değişimi olduğundan bütün topluma mâl olmuş değerlerdir. Öze indirgendiğinde bir şahsı yahut sadece aile gibi küçük bir topluluğu ilgilendiren bir olay toplumsal düzeyde yaşatılır. Dolayısıyla geçiş ritüelleri bir nevi toplumsal kabul işlevi üstlenerek sosyal hayatın önemli normları haline dönüşür. Bu uygulamalar her ne kadar şahsın özeline dair olsa da, bu özelin toplumun her şahsında aynı duyguları uyandırıyor olması, toplumu ortak bir noktada birleştirir. Nitekim doğum, evlenme ve ölüm toplumun her bireyi için aynı anlamları ifade eder.

Bu ana izlekler kişinin toplum içerisinde geldiği statüyü belirler. Dolayısıyla kişi, bu dönüm noktalarında kişisel değişimler ve toplumsal baskılarla bir kaosa sürüklenir. Bu kaos kişiden ziyade toplumsal bir düzeye taşındığında geçiş dönemlerinde görülen uygulamalar bazen toplumsal bir norma bazen de dini bir törene dönüşür. Muvaffak Duranlı' ya göre bu psiko-fizyolojik kaosun sosyal kozmosa, sosyal bir dizginleyiciye ve kişisel duyguların düzenleyicisine dönüşümüdür ve bunlar insan hayatı boyunca törenlerle gerçekleşir. (Duranlı, 2006: 154)

Bu geçiş dönemlerinin törenleşmesi ise onları toplum adına vazgeçilmez kabul törenleri haline getirir. "Bu dönemlerin her birinde, ait olduğu bölgelerin kültürel yapısına uygun olarak çeşitli örf, âdet, töre, anane, gelenek, görenek, ayin ve inanışlar gerçekleştirilir. Kanunlar kadar etkili olan bu sosyal normların uygulanmasına büyük özen gösterilir, aksi hallerde hoşa gitmeyen olaylar yaşanır." (Şimşek, 2003: 135) Bu dönemlerin törensel olması ve gerekli şekilde yerine getirilmemesi halinde hoşa gitmeyen olayların yaşanması; onları toplum nezdinde "kanun"laştırmıştır. Toplum nezdinde kanun niteliği taşıyan uygulamaların değişmesi de diğer bazı uygulamalara göre daha zordur.

Toplum, yaşadığı sosyal yahut dini değişimlerde bu görenekleri bırakmakta zorlanmıştır. Dolayısıyla, bize göre, bu ritüellerin temelinde bunların ilk uygulanış anının

hatıraları yatmaktadır. Karşılaşılan zorlayıcı değişimler bu geçiş dönemi ritüellerinin yeni olana adapte edilmesini sağlamışsa da; bu uygulamaların temelinde yatan sebebin değişmesini sağlayamamıştır. Bugün dahi birçok geleneğin tek açıklamasının "Biz büyüklerden böyle gördük!" olmasının bize göre, tek açıklaması da budur.

Biz, bu bölümde Van Gölü coğrafyasında geçiş dönemlerinde görülen uygulamaların eski inanışlar ve uygulamalarla olan ilişkilerini "Doğum", "Evlenme" ve "Ölüm" ana başlıkları altında incelemeye çalışacağız. Bu incelemede özellikle Türk kültürü ve eski Türk inanışları için kült haline gelmiş noktalar üzerinde durarak; bu uygulamaların dayandığı esasları ortaya koymaya çalışacağız. Nitekim kaynak kişilerle diyaloglarımızda, kaynak kişilerin kültlerin neden önemli olduğu üzerindeki fikirlerini öğrenmeye yönelik hamlelerimizin, istinasız, hepsi "Biz büyüklerden böyle gördük." açıklaması ile sonuçsuz kalmıştır. Bu nedenle de bu kültlerin Türk Şamanlığı ve Türk kültürü açısından ifade ettiği anlam ile kültlerin uygulamalarda yer alış şekillerini göz önünde bulundurarak bugün ile geçmiş arasında bir ilişkilendirme yoluna gideceğiz. Şüphesiz tüm uygulamalarda kültlerin olduğunu söyleyemeyiz. Bu tarz uygulamalarda ise Türk kültürünün en büyük taşıyıcıları olan destanlar ve Dede Korkut Hikâyeleri'nde bulunan benzer motiflerle karşılaştırarak günümüz uygulamalarının yaşları hakkında bir tahmin yürütmeye çalışacağız.

1.1.1. Doğum

Doğum, kişioğlunun hayata ilk adımı ve atalar için nesillerin devamıdır. Ölüm gerçeği ile karşı karşıya olan insan için ölümsüzlüğün tek yolu çocuk sahibi olabilmektir. İnsanoğlu ancak bu şekilde var olduğu dünyada ebedileşebilir ve tüm öğeleri ile yarınlara kalma temayülünde olan hayata uyum sağlayabilir. Doğum, bu yönüyle yeniden varoluşu simgeler. Ata; çocuğu ile yeniden var olur ve çocuğun varlığının, yani kendisinden bir parçanın hayatta varlığının devam edeceğinin rahatlığı ile dünyadan ayrılır. Bir elma ağacının varoluş anlamı nasıl ki verdiği elmada gizliyse; insanoğlunun hayatının gizlendiği anlam da çocukta gizlidir.

İnsanoğlu için doğumla gelen ve sadece insanoğlu değil bütün varlık adına önemli bir hadise olan yenidenlik; evrensel olanı millileştirebilmiş nâdir milletlerden biri olan Türk milletinin yaşantısında, gelenek ve göreneklerinde de önemli bir husus olarak yer

almıştır. Türk tefekkürü, hayata ilk adım olan doğumu çeşitli kültür ve inanç parçacıklarıyla süslemiş ve sıradan bir olay olmaktan çıkarmıştır. Bunun en güzel kanıtı destanlarda görülen doğum hadiseleridir.

Dokuz Oğuz Menkıbesi'ne göre Dokuz-Oğuzlar evvelce, Kumlançu adı verilen bir ülkede yaşar. Bir gece o civarda bulunan iki ağacın üstüne bir nur sütunu iner. Günler sonra bu ağaçlardan birinin karnı şişer. Dokuz ay on gün sonra ağacın karnında bir kapı açılır ve içeride ağızlarında gümüş emzikler bulunan beş çocuk görünür. (Gökalp, 1976: 86)

Menkıbe Türk milletinin doğum hadisesine yüklediği anlamı göstermesi bakımından önemlidir. Doğumun, daha geniş bir yaklaşımla, çocuğun Tanrı kaynaklı bir olay olarak görüldüğünü iki noktadan hareketle söyleyebiliriz: Ağaç, Türk kültüründe Tanrı'nın sembolüdür. Ağaç sembolünde Tanrı'nın yaratıcı sıfatı tecelli etmiştir. Ağacın insanı temsil eden yönü itibariyle bakılacak olsa dahi, ağaçlar gökten inen bir nur sebebiyle dünyaya çocuk getirmiştir. Bize göre bunlar doğumun tanrısal olarak düşünüldüğünü gösterir ki bu durumun insanlık için yeniden doğuş anlamına gelen ağaç kültü ile birlikte görülmesi dikkat çekicidir.

Doğumun tanrısal bir olay olduğuna inanıldığına dair ipuçları sunan diğer bir destan, Oğuz Kağan Destanı'dır. Oğuz Kağan'ın doğduğu anki tasviri şöyledir: "Olsun dediler. Onun resmi budur. Bundan sonra sevindiler. Yine günlerden bir gün Ay Kağan'ın gözü parladı, doğum ağrıları başladı ve bir erkek çocuk doğurdu. Bu çocuğun yüzü gök; ağzı ateş (gibi) kızıl; gözleri ela…" (Çobanoğlu, 2003: 124) Oğuz Kağan'ın yüzünün "gök" sıfatıyla; ağzının ise "ateş" ile ifade edilişi önemli bir noktadır. "Gök" Türk Tengri'sinin sıfatıdır ki sonsuzluğu ifade eder. Oğuz Kağan'ın yüzünün Tanrı sıfatıyla karşılanması onun tanrısal bir çocuk olduğunun ifadesidir. Nasıl gök tüm varlığı örtmesi itibariyle Tanrı'nın görünen kısmı ise Oğuz Kağan da "gök" yüzü ile Tanrı tecellisidir. Ateş ise ruhtur. Ruh sonsuzluğu yaşayacak olandır ve Tanrı'nın ebediliğinin göstergesidir. "Ağzı ateş" olan Oğuz Kağan ruhunun ağzından üflenişinin emarelerini taşımaktadır. Dolayısıyla "Türk mitolojisindeki ağzı veya gözleri kırmızı insanların varlığı, hatta bu motiflerin destanlarda da yaşadığını göz önüne aldığımızda kırmızı rengin de gücü, tanrısallığı sembolize ettiğini, böyle olduğu için Oğuz'un yüz tasvirinde kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz." (Duymaz, 2007: 52)

Türk destanlarında bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Türk tefekküründe doğumun yüklendiği anlamın büyüklüğünü gösteren diğer bir husus annenin; dolayısıyla kadının Türk tefekküründeki yeridir. Kadının sahip olduğu bu yeri tamamen kadının doğurganlık vasfıyla açıklamak mümkün değilse de bunun birincil etmenlerden biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Türk Şamanlığı'nın dini lideri olan şamanlarda erkek şamanların kadın şamanlar gibi güçlü olduklarını göstermek için balık, kurbağa vs doğurduklarını iddia etmesi ve kadın giysileri giymeleri de (Gökalp, 1976: 35)bunu destekler mahiyettedir.

Türk tefekküründe kadının da çocuk gibi "Gök" kaynaklı oluşu dikkat çekicidir. Bu durum Oğuz Kağan Destanı'nda yer bulmuştur: "Yine günlerden bir gün Oğuz Kağan bir yerde Tanrıya yalvarmakta idi. Karanlık bastı. Gökten bir gök ışık indi. Güneşten ve aydan daha parlaktı. Oğuz Kağan oraya yürüdü ve gördü ki: o ışığın içinde bir kız var, yalnız oturuyor. Çok güzel bir kızdı. Başında (alnında?) ateşli ve parlak bir beni vardı, demir kazık (kutup yıldızı) gibi idi. O kız öyle güzeldi ki, gülse, gök tanrı gülüyor; ağlasa, gök tanrı ağlıyor (sanılırdı)… Yine bir gün Oğuz Kağan ava gitti. Önünde bir göl ortasında, bir ağaç gördü. Bu ağacın kovuğunda bir kız vardı, yalnız oturuyordu. Çok güzel bir kızdı. Gözü gökten daha gök idi: saçı ırmak gibi dalgalı idi; dişi inci gibi idi…" (Çobanoğlu, 2003: 125)

Oğuz Kağan'ın karşılaştığı kızların tasvirinin "Gök"sel öğelerle yapılmasının yanısıra birinci kızın gülüşünün ve ağlayışının Gök Tanrı'nın gülüşü ve ağlayışına denk tutulması önemli bir ayrıntıdır. Türk kadınının tarih boyunca namus ve iffet timsali olarak cemiyetlerde, kurultaylarda boy göstermesinin; söz sahibi olabilmesinin nedenlerinden biri de bu olsa gerektir.

Çocuk sahibi olmanın Türk tefekkürü ve sosyal yapısı açısından ne denli önemli olduğunu ve çocuğun da Tanrı isteği oluşunu özetleyen en çarpıcı sözler, bize göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nde ifade edilmiştir: "Kimin ki oğlu kızı yok, kara otağa kondurun, kara keçe altına döşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin, yerse yesin, yemezse kalksın gitsin demişti. Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun, oğlu kızı olmayana Allah Teâlâ beddua etmiştir, biz de beddua ederiz belli bilsin demiş idi." (Ergin, 2001: 21) Şu halde çocuksuzluk Tanrı bedduasıdır; sonsuzluk hayalinin noktalanmasıdır ki bu da Tanrı'nın helak etmesiyle eşdeğerdir.

Derleme sahamızda, çocuk ile ilgili uygulamalar ve inanışlarda, genel tutumun çok değişmediğini gördük. Çocuk sahibi olmanın önemi her ne kadar iş gücü vs. maddi boyutlarla açıklanmaya çalışılıyorsa da; işgücüne hiçbir şekilde ihtiyacı olmayan çocuksuz kişilerden bahsedilirken söz ve mimiklerle ifade edilen acıma duygusu durumun maddî boyutlarla çok alakasının olmadığını göstermektedir.

Biz bu bölümde doğumla alakalı uygulama ve inanışları "Doğum Öncesi", "Doğum Sırası" ve "Doğum Sonrası" başlıkları altında sınıflandırarak ayrıntılar üzerinde durmaya çalışacağız.

1.1.1.1. Doğum Öncesi

Yörede çocuğu olmayan aileler bunu bir hastalık olarak düşünür. Bu durumlarda bu işlerden anlayan kadınlara (halk hekimleri) gidilir ve "eski, âdeti" ilaçlarla tedavi olunurdu. Çocuk olmaması durumunda kusurlu taraf olarak, genellikle, kadınlar görüldüğü için kadınlar halk hekimlerine giderek "sırtlarını, karınlarını yaparlar." (K.18) Yine de çocuk sahibi olamayan çiftler türbe ziyaretleriyle çocuk sahibi olmak için Allah'a yalvarır. Bitlis'te ziyaret edilen türbelerin başında Gavs-ı Hizanî Hazretleri'nin türbesi gelir. Burada dua edildikten sonra kurban adanır. Kimi adadığı kurbanı çocuk sahibi olduktan sonra kimi ise kurbanı adadığı yerde ziyaretin önünden "üç adım atıp" keser. (K.26)

Bitlis'te türbe ziyaretleri esnasında çocuk sahibi olmak için görülen diğer bir uygulama çaput bağlamaktır. Kadın elbisesinden yırttığı çaputu ziyaret ağacına bağlayıp düğüm atarken "Ne ağrım sızım varsa bu bezle birlikte bu ağaçta kalsın!" der. (K.18) Bitlis bölgesinde sadece bu amaçla ziyaret edilen bir türbe tespit edemedik. Halk hemen her türlü manevi ve maddi hastalık için başta Gavs-ı Hizanî Hazretlerinin türbesi olmak üzere halk arasında Çıplak Şeyh Babo olarak da bilinen Üryan Baba; Şeyh-il Garip türbesi, Kotum Baba türbesi, Abdurrahman Gazi türbesi, Feyzullah El-Ensari Hazretlerinin türbesi gibi birçok türbeyi ziyaret etmektedir. Zaman içerisinde çaput bağlama geleneği ve çaput bağlanan ağaçlar din görevlilerince ortadan kaldırılmışsa da bu ziyaretlerde tamamen İslâmi kurallara uyulduğunu söyleyemeyiz.

Van bölgesinde eski inanışlara dayalı geleneklerin daha belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Van'da çocuk sahibi olmak ümidiyle ziyaret edilen türbeler içerisinde Sofu Baba türbesi önemli bir yere sahiptir. Sofu Baba türbesinde bizzat gözlemleyemediğimiz,

lâkin kaynak kişimizin büyük bir inançla aktardığı uygulama dikkat çekicidir. Sofu Baba ziyaretinde küçük taşlar Sofu Baba'nın mezar taşına yapıştırılmaya çalışılır. Bu uygulama üç kez tekrar edilir. Taşın yapışması dileğin gerçekleşeceğine işarettir. (K.32) Sofu Baba türbesinde çaput bağlama geleneğinin de az da olsa devam ettiğini gördük. Çaput bağlamadaki amaç yine dualaın kabul olması içindir. (K.13) Çocuk sahibi olmak amacıyla ziyaret edilen bir diğer türbe Çaldıran' da bulunur.(K.7) Van'da çocuk sahibi olmak amacıyla ziyaret edilen, dikkate değer, diğer bir mekân Erciş'te bulunan Beyaz Direk yatırıdır. Yatırda yerine getirilen uygulamaları gözlemleme fırsatını bulamadık. Kaynak kişimiz bu yatırın çocuk sahibi olmak isteyen birçok çifte yardımcı olduğunu belirtmiştir. "Eğer kadın kısırsa, gerektir ki orda en az iki gün kalsın; ellerini yüzlerini o mübarek direğe sürsün." (K.14)

Çiftlerin çocuk sahibi olup olamayacaklarını anlamak için başvurduğu "beşik sallama" uygulamasını gerek Bitlis gerekse Van'da tespit ettik. Çiftler çocuklarının olup olmayacağını anlamak için "Türbelerdeki bir ağaca bir beşik yapar ve içine taş koyar. Beşik sallanırsa çocuk olur; yok sallanmazsa onların çocuğu olmaz." (K.26) Bu uygulamanın bir benzeri Van'da da görülmektedir. Lâkin Van'da bu uygulama için özellikle Ardıç Ağacı ziyareti tercih edilir. (K.21) Uygulamalar arasında ise hiçbir farklılık yoktur. İçine taş konmuş beşiğin sallanması halinde çocuk sahibi olunacağına dair inanış kuvvetli bir şekilde devam etmektedir. "Allah Teâlâ adının hatırına, o ziyaretlerin hatırına verirdi, hamile olurlardı." (K.21, K.26) Van'da "hamile ağaç" olarak bilinen ağaca yapılan ziyaretler de yine çocuksuzluğu gidermeye yöneliktir. "Aynen bir hamile kadın gibidir o ağaç, çocuğu olmayan o ağaca giderse çocuğu olur."(K.4)

Yukarıda ifade ettiğimiz belli başlı uygulamalar dışında "hemayil" denen muskalar yaptırmak; "ağzı dualı" kimselerden dua almak; ziyafet vermek gibi pratikler de görülmektedir. (K.28, K.11)

Van Gölü sahasında çocuk sahibi olmak isteyenlerin başvurduğu uygulamalar türbe ziyaretleriyle İslâmi bir renge bürünmüşse de bu uygulamalarda Türk Şamanlığı'na ait uygulamaların belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Eski inanışlar bu uygulamalarda daha çok bu uygulamalarda görülen nesneler ve kutsal varlıklar yoluyla geçmiştir.

Türk Şamanlığı ve Türk mitolojisinde Tanrı sembolü, doğurganlık, analık ve sürekliliği hasebiyle nihayetinde sonsuzluk gibi anlamlar yüklenen ağaç, çocuk sahibi olma isteğiyle alakalı uygulamalarda birincil varlık olarak göze çarpmaktadır.

Türk mitolojisinde ağacın bu işlevleriyle ön planda olduğunu görüyoruz. Türk boylarının menşeleri hakkında söylenen efsanelerde ağaç önemli bir yer tutmaktadır. Uygur efsanesinde Uygur hakanlarının ağaçtan türedikleri söylenir. Oğuz Destanları'nda Kıpçak boyunun menşei hakkındaki rivayette de ağaçtan türeme efsanesinin izi mevcuttur. Bir rivayete göre Oğuz Han bir seferden dönüşünde savaşta ölen bir askerin eşi ağaç kovuğunun içinde bir oğlan doğurmuştu. Oğuz Han bu çocuğu evlat edindi ve Kıpçak (yani "ağaç kovuğu") adını verdi. (İnan, 2000: 65) Yine "Altay Türklerinin kozmogonisine göre Tanrı Kara Han, yeryüzünün ortasında dokuz dallı ağaç yaratmış, bunun her dalının altında bir adam halk etmiştir. Bu dokuz adamdan, insanların esası olan dokuz ırk üremiştir. Bu dokuz adama Dokuz Dedeler denilir." (Gökalp, 1976: 39)

Ağacın Türk tefekküründe yüklendiği anlam ile yöremizde görülen uygulamalar paralellik gösterir. Van'da ardıç ağacının özellikle ön plana çıktığını görüyoruz. Çocuk sahibi olunamayışın bir nevi hastalık olduğu düşüncesinin ardıç ağacı ile bağlantılı olduğu kanaatindeyiz. Nitekim ardıç ağacı "bütün Türk dünyasında tanınan, sevilen, saygı duyulan bir ağaçtır… Ardıç ateşle yapılan temizlemeyi ve aynı zamanda kötü ruhların kovulmasını ifade etmektedir. Yakutların ataları ardıcın tanrısal, sihirli bir gücünün olduğuna inanmışlardır. Bunu da atalarından öğrendiklerini ifade etmişlerdir." (Ergun, 2004: 224) Türk Şamanlığı'nda hastalıkların kaynağı olarak kötü ruhlar görülür. Ardıcın bu kötü ruhları kovarak bir hastalık olan çocuksuzluğu tedavi ettiği inancının kalıntıları olarak değerlendirebileceğimiz günümüz uygulamalarını yine ardıç ağacının yapraklarını dökmemesi ve hep yeşil olması sebebiyle sonsuzluğu çağrıştırmasına bağlayabiliriz. Zira çocuk da insan için sonsuzluk anlamına gelmektedir.

Yöremizde Beyaz Direk ziyaretinde görülen uygulamalara benzer uygulamalar Yakutlar arasında da tespit edilmiştir. "Yakutlar karaçam ağacını da sayarlar. Çocuğu olmayan Yakut kadını 'yuvalı' karaçam ağacına gelir, beyaz at derisini ağacın altına serer ve ağacın karşısında dua eder." (İnan, 2000: 64) Her iki uygulamada da beyaz rengin oluşu bir tesadüf değil; kalıntıdır. Zira uygulamaların temelde amacı ve yapılış şekli küçük farklılıklar dışında aynıdır.

İslâmiyet ile birlikte ağacın kutsallığı yakınında bulunan türbeyle ilişkilendirilmiştir. Uygulamalarda ağacın fonksiyonunu tamamlayan unsur ise çaput bağlama geleneğidir. Çaput bağlamak ile kadın kendini o yatırın sahibine "vekillendirmiş" olmaktadır. Yani kadın, yatır sahibini kendisine vekil kabul etmiş olmaktadır. "Yorun-

Jorun, ilek, kumaş parçasına verilen isimdir. Yorun, Anadolu, Kuzey Mezopotamya ve Azerbaycan'da 'Adak Bezi', 'Adak Çaputu' olarak bilinir. Adak çaputunun pek yaygın olmamakla beraber özel bağlama biçimi vardır. Her renkten bez, şerit kullanılmakla beraber bazı renklerin özel durumları vardır… Yatırın türbesi onun kalesidir. Onun tuğu onun egemenliğini gösterir. Yatırın çevresi onun sahibi bulunduğu 'sahipli' alandır. Tuğa bez bağlanılarak onun koruması altına girilmiştir." (Kalafat, 2004: 47)

Ağaca bez bağlanması ve bu ağaçların genellikle türbelere yakın ağaçlar olması, bu ağaçların türbenin sahibiyle "hasta" arasında bir aracı olma fonksiyonuna sahip olduğunu göstermektedir. Nasıl ki yatır sahibi Allah ile kul arasında aracı, "vekil" olarak görülmüşse ağaç da kul ile "vekil" arasında bir aracı rol üstlenmiştir. "Ne kadar ağrım, sızım varsa bu bezle beraber burada kalsın." temennisinin doğrudan yatıra değil çaputla ağaca aktarılması bunu göstermektedir. Bu durum ağacın bir fonksiyonunun olmadığını göstermez; aksine yöremizde ağacın bir ruha; dolayısıyla bir iyeye sahip olduğu inancını göstermektedir. Öte taraftan türbe etrafında olan ağaçlar ile ilgili uygulamalarda eski inanışlarla olan bağların daha belirgin olması; ağacın fonksiyonunun türbe sahibiyle birlikte ikinci planda kaldığını gösterir.

Çaput bağlama eylemi ile ağaç arasındaki ilişkinin yanı sıra çaput bağlamanın başlı başına bir sağaltma yöntemi olduğu da göz ardı edilmemelidir. Kadınlar çaputla düğüm atarken, bir nevi, hastalığı da oraya bağlayarak kendilerinden uzaklaştırmış olmaktadır. Bu doğrultuda "Ne kadar ağrım sızım varsa bu bezle beraber burada kalsın." temennisinin tam olarak düğümün atıldığı an söylenmesi de bu fikri desteklemektedir. Bu durumun eski inançlarda görülen töz ve ongon kültüyle ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Nitekim amaç birliği bunu göstermektedir. Günümüz uygulamalarında amaç hastalığı bedenden uzaklaştırmaktır. Eski uygulamalar da yine bu doğrultudadır: "Müslüman Türklerde de eski töz ve ongon kültünün izlerine rastlanmaktadır. Doğu Türkistanlı bakşılar hastaları 'tedavi' ederken birçok 'kuğurcak' (kokla) kullanırlar. Başkurt ve Tobol bakşıları sıtma hastalığını paçavradan yaptıkları 'korçak' (kokla) lara nakledip uzaklara götürürler." (İnan, 2000: 45)

Günümüz uygulamalarında çaputun düğümlenmesi esnasında bir dileğin de dile getiriliyor olması çaputun hastalığı kendisine aldığı inancı olarak açıklanabilir. Şu halde çaputun töz veya ongon ile aynı fonksiyonu yüklendiğini söyleyebiliriz. Çaputun bunlardan ayrılan yönü ise bir ağaca bağlanıyor olmasıdır. Ağacın Tanrı'nın sembolü

olduğunu da göz önünde bulundurursak temenninin Tanrı'nın tecellisi olan ağaca, dolayısıyla bizzat Tanrı'ya ulaştırılması söz konusudur. Öyleyse ağaç bu uygulamada hem bizzat Tanrı tecellisi hem de yatıra olan yakınlığı itibariyle Tanrı'ya giden bir yol veya aracı fonksiyonuna sahiptir. Bu noktadan hareketle çaputun bağlanmasında "esas olan nokta, herhangi bir 'bağ'ın, herhangi bir 'bağlama' eyleminin içinde gizli olan güce dayatılan yönelimdir." (Eliade, 1992: 117) Dayanılan güç ise yatır sahibi ağaç; dolayısıyla Tanrı'dır.

Yöremizde çocuk sahibi olmak için yerine getirilen uygulamalarda karşımıza çıkan diğer bir kült, taştır. Bu uygulamalarda taş iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Çocuğun olup olmayacağını anlamak için yatır ağacına yapılmış beşiğe taş konması ve yine aynı amaçla türbe duvarına küçük taşların tutturulmaya çalışılması. Beşiğin sallanması yahut taşın türbe duvarına yapışması dileğin kabul olacağı anlamına gelmektedir ki bu da taşın Tanrı'dan işaret almak için bir aracı olarak kullanıldığını akla getirmektedir.

Günümüzde her ne kadar taş, sadece taş olarak düşünülüyor olsa da "Türbe duvarlarına ve mezar taşlarına tutturulmaya çalışılan küçük çakıl taşlarının duvara yapışmasını sağlayan şeyin taşın içinde bulunan ruh olduğuna inanılır. Sabır taşının çatlaması olayında da taşı çatlatanın taş iyesi olduğu düşünülebilir ki, bunların tamamı Şamanist kalıntılardır." (Yıldırım, 2004: 209) Türk Şamanlığı'nda iyelerin, başka bir ifade ile yardımcı ruhların şaman ile Tanrı arasında haberci rolünde de olabilmeleri ile bu uygulamalar arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Günümüzde taşın, içinde bulunan ruhtan soyutlanmış olarak uygulamalarda yer aldığını söyleyebiliriz; lâkin temelinde yatan sebebin Şamanizm'e dayandığı çok açıktır.

Beşiğe taş konması uygulamasında; gaipten haber alma amacının dışında taş olarak beşiğe konan çocuk sembolünün gerçek çocuğa dönüşmesi isteğinin de yattığını düşünebiliriz. Çocuk sahibi olmak isteyenler, bu hareketleriyle Tanrı önünde acizliklerini ifade ederek, Tanrı'dan çocuk istemektedir. Nitekim "Çocuğu sadece Allah verebilir; insanın yaptığı, taş gibi cansızdır. Canı da Allah verir; çocuğu da Allah verir." (K.8)

Türk masal geleneğinde taşa dönüşme motifi sıkça rastlanan bir durumdur. Bu uygulamada ise tersi bir durumun temennisi söz konusudur. Taş iken insana dönüşme motifine Türk ve dünya söylencelerinde, çok sık olmamakla birlikte, rastlanabilmektedir.

Esma Şimşek'in **Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması** adlı eserinde geçen "Kuşlar Padişahının Kızı" adlı masalda taştan insana dönüşme motifine

rastlayabilmekteyiz. Lakin masalda görülen, taştan insana dönüşme motifinde, insana dönüşen taşlar önceden insan olup taşa dönüşen askerlerdir. "Meğer o annatdığımız, o daş olan asgerler, padişahın asgerleriyimiş. O gızı alacağım diye, oriye defalarca hücum etmiş. Gız, sıhır ederimiş, bunar daş olurumuş. O sıhır bozulunca, onarın da hepsi ayaklanıyor mu?" (Şimşek, 2001, C.II; 67)

Doğrudan taşın canlıya dönüşmesi motifine Türk kültüründe rastlayamadık. Bu motif, Yunan mitolojisinde ise çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu sebeple evrensel kültürün etkilerinden ve eğretilemelerden bahsedebiliriz.

Yunan Mitolojisine göre Zeus, günah işleyen ve isyan eden insanların hepsini cezalandırmak için bütün insanları yok eder. Sadece Deacalion ve Pyrrha kurtulur. Bunlar tahta bir sandığın içinde kurtulmuşlardır ve kurtuldukları için Zeus'a şükürlerini bildirirler. Zeus onlara başlarını korumalarını ve annelerinin arkalarındaki kemiklerini fırlatmalarını söyler. Pyrrha 'Sandıkta bizden başka kimse yoktur.' diye cevap verir, ama Deacalion, Zeus'un anlatmak istediğini anlamıştır. "Zeus, arkalarında bulunan kayalıkları anlatmak istemiştir. Kayalıklar, yeryüzü ananın kemikleridir. Bu kayalar, yeryüzü yeniden insanla dolarken, insana dönüşmüşlerdir." (Seyidoğlu, 2007: 27–28)

Türk tefekküründe ise taş Yunan mitolojisine yakın bir çizgide duruyorsa da bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır. Taş tamamen insana dönüşme özelliği göstermez; lâkin varoluş ile alakalı inanışlarda taş motifine rastlayabilmekteyiz: "Kesin bir şekilde sembolik anlamını ortaya çıkarmak mümkün olmamakla birlikte, genellikle değişik taşlar, yeniden doğum, bolluk ve bereket anlamını ifade edip, bir bütün halinde, doğal döl yatağını sembolize ederler." (Beydili, 2005: 551) Bu noktalardan hareketle beşiğe taş koyma uygulamasında; evrensel bir sembolik anlayışla taşın insana dönüşmesi fikrinin yattığını söyleyebileceğimiz gibi; taşın Türk tefekküründe yer alan "ilâhi döl" sembolizmiyle çocuk isteğinin ifadesi olduğunu düşünebiliriz.

Yöremizde çocuk sahibi olmak için yerine getirilen uygulamalarda kurban unsurunun da belirgin olduğunu görmekteyiz. Asıl dikkatimizi çeken nokta ise kurbanın türbe etrafında kesilmesidir. Kurban kesme inancının temelinde yaratıcıyı memnun etme arzusu vardır. İslam geleneğinde de İslamiyet öncesi dönemde de maksat Tanrı rızasıdır. Fark ise İslami gelenekte kurbanın kesilmesi için, belli şartlar dâhilinde, özel bir yer yokken eski Türk inanç geleneğinde kurban kesimi için belli yerlerin tercih edilmesidir.

Yöremizde adak kurbanları, mümkün oldukça, türbelerde; türbe ağaçlarının altında kesilir. "… kimisi hemen adadıkları yerde, (türbede yatanın) önlerinden üç adım atıp adadıkları kurbanı keser." Kurbanın kesilmesinde yer olarak özellikle türbelerin tercih edilmesiyle, şamanın kurbanın canını Ülgen'in huzuruna götürürken "Yayık" ın himayesinde gitmesi arasında bir ilişki düşünülebilir. Zira Yayık'ın rehberliği olmadan şaman göklere çıkamaz. (İnan, 2000; 34) Burada Yayık'ın görevini, İslam dini ile türbe sahibine bıraktığını görüyoruz. Türbe sahibinin kurbanın ruhunu göğe ulaştırması söz konusu değilse de adağın kesilmesinde türbelerin tercih edilmesi ancak türbe sahibinin şahit yahut aracı olarak düşünülmesiyle açıklanabilir.

Türbede yatan kişinin "ağzı dualı" bir kişi olması da onun Allah'tan istenen dilekte onun aracı olarak "vekillendirilmesi" fikrini beraberinde getirmiştir. Çocuk sahibi olmak amacıyla kurban kesmek, büyüklerin duasını almak Dede Korkut Hikâyeleri'nde de karşımıza çıkan bir motiftir. Dağ gibi etler yığılır, göl gibi kımız sağılır, açlar doyurulur, çıplaklar giydirilir… (Ergin, 2001: 24)

Yöremizde görülen diğer bir uygulama muska yazdırmaktır. Tüm araştırmalarımıza rağmen çocuk sahibi olmak amacıyla yazdırılmış muskalarda hangi duaların yer aldığını öğrenemedik. Yaşar Kalafat, terminolojide "bitik" olarak geçen muskayı şu şekilde izah eder: "Kitap, mektup, muska olarak verilmiştir. Nuska/ muska, bitik tanımı ile Kafkasya, Anadolu ve Balkanlar Türk coğrafyasında bilinmekte ve çok yaygın olarak kullanılmaktadır, daimi ve geçici olarak kullanılanları vardır, koruduğuna ve kurtardığına inanılan türleri vardır. Bir kısmı muhafaza edilirken bir kısmı yol ve mezarlığa gömülürler. Ayrıca suya veya ateşe atılanları vardır, insan ve diğer kıymet verilen canlılar için yaptırıldığı gibi mala-mülke de yaptırılır. Çok kere içerisine ayetler yazılır. Bunların özel kullanım ve muhafaza şekilleri vardır." (Kalafat, 2004: 43)

Yöremizde de muskanın tek kullanım amacı çocuk sahibi olmak değildir. Birçok hastalığın tedavisi için de yine muskaya başvurulur. Muskanın kim tarafından yazıldığı ise ayrıca önem taşımaktadır. Belli şahısların yazdığı muskalara çok itibar edilmektedir.

Yöremizde manevi uygulamalara başvurulmadan önce "âdeti" ilaçlarla tedavi olmak üzere halk hekimlerine gidilir(di). Kaynak kişilerimizin bu tarz hastalıklarda halk hekimlerinin daha başarılı olduğu inancını koruduğunu gözlemledik. Halk hekimleri "ne yapacağını daha iyi bilir" çünkü onlar "otların, ilaçların neye iyi geldiğini bilir" düşüncesi kırsal kesimlerde hâlâ etkisini sürdüren bir durumdur. Halk hekimlerine olan güvenin

temelinde onların bitkiler yahut diğer sağaltma yöntem ve araç gereçlerine ait bilgilere hâkim olmasının gösterilmesi; halk hekimlerinin şamanların halefleri olduğu görüşünü desteklemektedir. Yöremizde halk hekimi olarak saygı gören şahıslara İslami bir boyut da kazandırılmış olması halk hekimliğinin din destekli bir uğraş olarak telakki edildiğini gösterir. Şamanlar ve halk hekimleri arasındaki ilişkiye "Halk Hekimliği" başlığı altında teferruatıyla değineceğiz. Burada halk hekimleri ile şamanların aynı sağaltma yöntemiyle tedavi uyguladıklarını söylemekle yetineceğiz. Uygulamalarda farklılıklar görülüyorsa da sağaltmanın temel prensibi "köken mitleridir." Şamana da günümüz halk hekimlerine de bu gücü veren "şey"lerin kökenine ait bilgilere vakıf olmalarıdır ve "şeylerin kökeninin ve örnek oluşturan öyküsünün bilinmesi, şeyler üstünde bir çeşit sihirli üstünlük sağlar." (Eliade, 1993: 86)

Çocuğun erkek olması, Türk geleneğinden de alışılageldiği üzere, en çok istenen durumdur. Özellikle çocuğun erkek olması için; çocuksuzluk durumunda yapılan uygulamalardan farklı bir şey gözlemleyemedik. Anne rahmine düşen çocuğun cinsiyetinin ne olduğu ile alakalı bazı inanış ve uygulamalar varsa da genel kanı çocuğun cinsiyetinin sadece Allah'ın ilmiyetinde olabileceği doğrultusundadır: "Allah, (çocuğun) yaradılışını yapar, annesinin karnına bırakır. Nerede ölecekse oranın toprağını, (alacağı) nefesleri, ömrünü, neyi varsa hepsini o dem yaratır ve (çocukla birlikte) annesinin karnına bırakır, dokuz ayı dolunca çocuk doğar. Çocuğun kız mı erkek mi olduğunu ancak Allah bilir. Kimse bilemez. Günde yedi defa melekler (anneyi) kaldırıp indirirler de bilemezler. O, Allah'ın ilmiyetindedir." (K.17) Bu genel görüşe rağmen çocuğun cinsiyetinin ne olduğuna dair bazı uygulamalar; hanımlar arasında yaşamaya devam etmektedir.

Bu inanışlardan en belirgini oğlan doğuracak kadının yürüyüşüne asalet gelmesidir. Oğlan anası güzelleşir; kız doğuracak kadın ise çirkinleşir. Ayrıca kız anası erkek anasına göre daha tembel olur. Erkek doğuracak kadının karnı sivri; kız doğuracak kadının karnı ise düz olur. (K.33, K.13)

Bu inanışların erkek çocuğun daha çok istenmesiyle; dolayısıyla erkek çocuğuna yüklenen anlam ile bağlantılı olduğu çok açıktır. Diğer bir uygulama anne adayının oturacağı yere iki minder koyup; birinin altına bıçak; diğerinin altına makas koymaktır. Anne adayının bıçak olan mindere oturması erkek; makas olan mindere oturması kız doğuracağına yorumlanır. (K.21)

Anne adayının kafasına tuz dökülür. Anne adayının başını kaşıması erkek; başını kaşımaması kız doğuracağı şeklinde yorumlanır. (K.4)

Bir diğer uygulama ise birçok yörede rastlanan anne adayına aniden soru sorma uygulamasıdır. Kadına "Elinde ne var." diye sorulur. Kadın eğer elinin içine bakarsa kız; üstüne bakarsa erkek doğuracaktır. (K.33, K.13)

Van bölgesinde rastlanan bir uygulama ise şöyledir: Henüz konuşamayan bir çocuk kucağa alınarak ona "dal dal" denir ve ayakları üstüne bırakılır ve hamile kadının ne doğuracağı sorulur. Çocuk sağ ayağını sallarsa erkek, sol ayağını sallarsa kız doğacağına işarettir. (K.32) Benzer bir uygulama Bitlis yöresinde "Sağ pepo, salla pepo" adıyla bilinmektedir. Uygulamalar arasındaki tek fark söylenen sözlerdir. (K.20)

Halk arasında görülen bu pratikleri "temelinde farkında olmadan tahmine dayalı olarak yapılan falcılık" (Albayrak, 2006: 27) olarak değerlendirmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Falcılıkta da geleceğe dair hükümler vermek söz konusu ise de bu pratikler de daha çok bir dilek hükmünde olan erkek çocuğa sahip olunup olunmayacağı fikrinin yattığını görüyoruz. Başka bir ifadeyle, bize göre, bu uygulamaların temelinde dileğin kabul olup olmadığı merakı vardır ki bu da falcılık olarak değerlendirilemez. Bu uygulamalara benzer bir uygulama Türk Şamanlığı'nda at kurbanı sırasında görülmektedir. Şaman seçilen atın sırtına bir kap bırakır ve atı gönderir. Yere düşen kabın ağzı yukarıya bakarsa kurbanın kabul edildiği anlamına gelir. Günümüzdeki bu uygulamaların da falcılık gibi daha karmaşık ritüeller ve yorumlar gerektiren bir yapıdan ziyade Tanrı inayetinin öğrenilmeye çalışıldığı uygulamalar olduğu kanaatindeyiz. Aşağıda nakledeceğimiz uygulama da aslında bu uygulamaların, Tanrı'dan bir işaret olarak yorumlandığını desteklemektedir. Derleme sahamızda güçlü bir inanış olarak rastladığımız, doğan bir çocuğun iki kaşının arasının mavi olması; ondan sonra doğacak çocuğun erkek olacağına bir işaret olarak kabul edilmesi, Tanrı'dan bir haber olarak Şamanik uygulamalarla benzerlik gösterir. Mavi, Gök-Tengri'nin rengidir ve Tanrı sembolüdür. Bu sebeple de yapılan uygulamalar, bize göre falcılık; yani geleceğin tayini değil; Tanrı rızasının öğrenilmeye çalışılmasıdır.

Türk Şamanlığı'na ait dönemden kaldığına kanaat ettiğimiz bir uygulama ise şöyledir: Çocuk sahibi olmak isteyen kişi yanına ekmek ve soğan alarak ayakkabı tamircisinin yanına gider ve erkek çocuk sahibi olmak istiyorsa işaret yahut başparmağını kaldırır. Eğer bu kişi kız çocuk sahibi olmak istiyorsa başparmağı ile işaret parmağını

birleştirir ve saç tarıyormuş gibi yapar. Ayakkabı tamircisi durumu anlar ve deriden erkek çocuk veya kız çocuk şeklinde deri keser, sonra da ekmekle soğanı alır. (K.4) Lâkin bu uygulama kaynak kişimizin ifadesi ile çok eski âdettir ve artık hiç görülmez.

İslam kültüründe, bu tarz putları andıran şeylerin yapılması kesinlikle yasaktır. Bunların İslamiyet'ten önceki dönemde görülen ongon ve tözlerle ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Bu kuklaların; Doğu Türkistanlı Bakşıların hastaları tedavi ederken kullandığı 'kuğurçak' (kokla)larla aynı kökenden geldiği düşünülebilir. Bu ve buna benzer uygulamaların türbe ziyaretlerinde görülen uygulamalarda olduğu gibi İslami bir renge bürünmeden varlığını sürdürmüş olması; Türk Şamanlığı'nın etki alanını göstermesi açısından önemli ayrıntılardır.

1.1.1.2. Doğum Sırası

Van Gölü çevresinde doğum sırasında görülen tedbirler; kadının rahat bir doğum gerçekleştirmesi ve bu hassas dönemde albastı, "yerin havası" (cin) gibi çeşitli kötü unsurlardan korunmasına yöneliktir. Doğumu yaklaşan kadın asla yalnız bırakılmaz. Yanlarında "pirikler" denilen bilici kadınlar üç gün "hapis" kalırlar. Pirikler, kadın doğumu gerçekleştirinceye kadar orada kalır ve bunların görevleri doğumdan sonra da devam eder. (B.20, K.7)

Doğumu zor olan kadınlara ziyaretlerden getirilen sular içirilir. Su, tas içinde Kuran'ın altından geçirilerek anne adayına içirilir. (B.19)

Bir diğer uygulama; kadına Hac'dan getirilen "purapire" (yaşlı kadının saçı) adı verilen bir otun içinde olduğu suyun içirilmesidir. Suya bir de iğne atılır. Aksi takdirde "o su"yun kaçacağına inanılır. İğne ota bağlanarak suyun içine atılır. Bu su, anne adayına, yedi defa içirilir. "Allah'ın emriyle doğumu kolaylaşır." (K.7, K.20)

Su ile alakalı bir diğer uygulama ise şöyledir: Gavs-ı Hizâni Hazretleri'nin "Belinin bağı hamile kadınların ilacı olsun!" diye dua ettiği kimseler vardır. Doğumu geciken kadınlara, bunların bel bağlarının altından üç defa geçirilmiş su içirilir. "Kanaat getirilirse Allah Teâlâ onlara bir kapı açar." (K.18)

Doğumu yaklaşan kadınların yalnız bırakılmaması ve yanlarında, mutlaka, demir bulundurması ise önemli bir ayrıntıdır. (K.18, K.7)

Yöremizde doğum yapacak kişi yalnız bırakılmaz. Bu görevi "pirikler" denilen bilici kadınlar üstlenirler. Bu kadınların üstlendikleri görevlerin şamanların görevleri ve bu itibarla Ayısıt'a ait görevlerle benzerlik göstermesi, şamanın Türk inanç ve bağlantılı olarak Türk sosyal yaşantısından çekilirken, görevlerini çeşitli kişilere bıraktığını gösteren önemli bir noktadır. Doğum yapmak üzere olan bir kadının yalnız bırakılmaması şaşılacak bir durum değildir; lâkin bunun için "bilici kadınlar" adıyla bu görevin belli şahıslara yüklenmesi dikkat çekicidir. Günümüze yaklaşırken bu "bilici kadınlar"ın yerini sadece ebelere bırakması da gözlemlediğimiz bir durumdur. Bu tarz ebeler, sadece doğum hadiselerinde değil; eli şifalı vasfıyla bazı hastalıkların tedavisinde de başvurulan kişilerdir. Bitlis'in Tatvan ilçesinde tanışma imkânı bulduğumuz Yıldız Ebe de bu geleneği sürdüren bir ebedir. Artık yaşlandığını söyleyen Yıldız Ebe'nin üzüldüğü nokta ise; onun gibilerin artık yetişmiyor olmasıydı.

Doğum sırasında anne adayı ile ilgilenen kişilerin "bilici kadınlar" ismiyle anılması onların şamanların varisleri olduğu fikrini kuvvetlendirmekte ve bu uygulamaların Türk Şamanlığı'na ait uygulamaların kalıntılarını olduğunu göstermektedir. Nitekim şamanın görevleri arasında doğum yapan kadına yardımcı olmak da vardır. "Doğum olayının rahat gerçekleşmesi için dualar eden şaman böylece hastayı rahatlatır. Doğumdan sonra da al ruhu denilen kötü ruhun loğusaya yaklaşmasını ve onu rahatsız etmesini önler." (Yıldırım, 2004: 33) Bilici kadınlar olarak nitelendirilen kadınların görevleri de tam manasıyla şamanın doğum esnasında üstlendiği göreviyle aynıdır. Bu sebeple de Van Gölü çevresinde görülen bu uygulamanın hasta başında bekleyen sıradan insanların durumundan farklı bir yön taşıdığını söyleyebiliriz.

Üzerinde durulması gereken asıl konu ise bize göre, şamanın bu görevinin, iyi ruhlar zümresinden olan Ayısıt'ın göreviyle aynı olmasıdır. Doğum sırasındaki bu görevler asıl itibariyle Ayısıt'a aittir: "Bir kadın doğuracağı zaman, Ayzıt, derhal onun imdadına yetişir. Bütün tarla, çiçek, yemiş perilerini maiyetine alarak, loğusanın başucuna gelir. Bu perilerin her birine, bir hizmet emreder. Ayzıt perilerle beraber, üç gün üç gece orada kalır. Süt gölünden getirdiği dalmayı, çocuğun ruhuna damlatır. Bu mefkûre damlasıdır." (Gökalp, 1976: 79)

Görevler arasındaki bu benzerlikler iki noktadan incelenebilir. Tanrısal varlıklar olan Ayısıtlar'ın görevlerini toplumdan şahıslara bırakması ve doğumun tanrısal bir olay olarak görülmesi meselesi. Yöremizde de bilici kadınlar Ayısıtlar gibi loğusa kadınla

ilgilenmekte; kadının yanında "üç gün üç gece hapis kalmaktadır." Buradan hareketle tanrısal iyi varlıklara ait bir görevin şamana aktarıldığını, kabul edilen yeni dinle birlikte bu görevin toplumdan birilerine kaldığını söyleyebiliriz. Bu görevin toplumda ebe kadınlara başka hususiyetlerle de kalmış ve kalıyor olması da görev aktarımının değişen toplum yapısıyla birlikte sürdüğünü göstermektedir. Şu halde bu tarz; ebelikleri yanında şifacı, bilici gibi vasıflar kazanan ebe kadınlar şamanların ve bu itibarla Tanrı himmeti olarak da değerlendirebileceğimiz Ayısıtlar'ın halefleridir.

İkinci durum ise doğumun Türk tefekküründe ilâhi vasıflara büründürülmüş olmasıdır ki Ayısıtlar'ın varlığı da bunu destekler niteliktedir. Ayısıtlar Tanrı eliyle insanlara doğum esnasında gönderilen yardımcı ruhlardır. Şu halde Tanrı, doğum hadisesine büyük önem vermektedir. Türk tefekküründe bulunan bu durum çocuk sahibi olmanın öneminin tanrısal varlıklarla pekiştirilmesidir. Bu şekilde olmanın neden önemli olduğu sorusu da zihinlerde sorgulanamayan bir alana, dine çekilmektedir. Çocuk önemlidir; çünkü Tanrı da böyle istemektedir.

Farklı bir açıdan bakılacak olursa Ayısıtlar'ın varlığı şamanların; dolayısıyla bilici kadınların; yine dolayısıyla ebe kadınların uygulamalarına vasıflar katarak yapılan uygulamalara kutsiyet kazandırır. Ebe kadınların şifacı, bilirkişi gibi vasıflar kazanmasında da şaman, Aysıt, Tanrı izleğinin etkili olduğu söylenebilir.

Doğum sırasında görülen uygulamalarda şifa verici olarak su; koruyucu olarak ise demir iyesi ön plana çıkmaktadır. Türk Şamanlığı'na göre suyun da bir iyesi vardır ve su bu itibarla kutsaldır. Bu sebeple de "Asya toplumlarının çoğunda, Oğuzlarda, Moğollarda, Sibiryalılarda, çağdaş Altaylılarda ve günümüzde Türkiye'deki bazı heterodoks topluluklarda suyun dışkıyla kirletilmesi, bazen suda yıkanılması ve çamaşırlarla kapkacağın yıkanması da yasaklanmıştır." (Roux, 2002: 144) Böylesine saygı duyulan su; elbette, toplum hayatında önemli geçiş safhalarında rol oynamaktadır. Günümüzde de su, birçok uygulamada çeşitli işlevlerde görülmektedir. İlerleyen bölümlerde bunlar üzerinde durmaya çalışacağız. Doğum sırasında görülen uygulamalarda ise su, şifa kaynağı olarak görülür. Türk Şamanlığı'nda suyun bu vasfıyla kullanıldığını Kırgızistan ve çevresinde görülen Tengricilik inancında da yine bu vasfıyla görülmesinden hareketle söyleyebiliriz: "Tengricilikte suya dua okunur. Bu su ilaç gibi kullanılır. Hastaların tedavisinde istifade edilir." (Kalafat, 2004: 56)

Su iyi iyeler zümresindendir. Türk Şamanlığı'na göre ise hastalıkların, belaların sebebi kötü ruhlardır. Şu halde suyun iyi iyesi vasıtasıyla kötü ruhlara karşı verilen sembolik mücadelenin bir kalıntısı olarak suyun şifa verici vasfını yüklendiği düşünülebilir. Su vasıtasıyla kötü ruhların uzaklaştırılmasına yönelik pratiklere Türk Şamanlığı'nda rastlanmaktadır: "Uygurlar senede iki defa yere kurban verirlerdi. Kış mevsimi de törenle kutlanırdı. Kötü ruhları uzaklaştırmak için altın ve gümüş kaplar içine koydukları suları birbirlerine serperlerdi." (Kalafat, 1999: 23)

Günümüzde görülen uygulamaların da yine bu kadim uygulamalarla bağlantılı olduğu çok açıktır. Soyut olan; daha doğru bir ifadeyle görülemeyen doğum ağrılarının ya da geciken doğumların başka güçlerin etkileri gibi görülmesi ve buna karşılık somut bir güç olarak suyun kullanılması temayülü İslamiyet öncesi döneme aittir. Bu açıktır; lâkin bu uygulamanın günümüze kadar ulaşmasında sadece Türk Şamanlığı'nın sosyal yapıya olan güçlü nüfusunun etkili olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bu etken ile beraber insan psikolojisinin bu tarzda bir somutlamaya meyilli olmasının da, bu uygulamaların sürekliliğinde etkili olduğu kanaatindeyiz. Türk Şamanlığı'nın sağaltma yöntemlerinde psikolojik sağaltmanın birincil planda tutulduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu uygulamalarda görülen pratiklerin anne adayını psikolojik olarak rahatlattığı düşünülebilir. Zira; sadece her şeyin güzel olacağı yönünde yapılan bir telkindense o psikolojideki bir anne adayı için; somut olarak görülebilen "ilaç su" daha etkili olabilmektedir.

Yöremizde görülen uygulamalarda su tek başına şifa verici bir unsur değildir. Doğum sırası uygulamalarında şamanik ve İslami unsurlar bir arada görülür. Su, şifa verici yönünü; Kuran'ın altından geçirilme, kutlu bir kişinin bel bağının altından geçirilme veya türbeden getirilmiş olması sebebiyle kazanır. Yani tamamen şamanik olan bu uygulama İslami kutsiyetlerle İslami bir renge büründürülmüştür. Böylece "kötü ruhların etkisi" altında olan anne adayına gerekli olan inanç-psikoloji ilişkisi sağlam bir temele oturtulmuş olur. Eski Türk inanışında sahip olduğu iye hasebiyle iyileştiren su; İslami kutsallar hasebiyle iyileştirir. Su; böylece kutsalların somut şekli olarak hasta üzerinde etkili olur.

Bu durumun şüphesiz, büyü ile hiçbir alakası yoktur; lâkin Strauss' un büyüyü açıklayış şekliyle aynı doğrultuda olduğunu söyleyebiliriz. Strauss' a göre büyünün etkili olabilmesi ona inanılmasına bağlıdır. Bu inanış da birbirine bağlı üç ayrı görünümde ortaya çıkar: Bunlardan en önemlisi büyücünün kendi uygulayımlarına inancıdır; sonra iyileştirmeye ya da cezalandırmaya çalıştığı kişinin büyücünün gücüne inanması, son

olarak da, büyücü-büyülenen ilişkisinin içinde yer aldığı, bir çeşit çekim alanı oluşturan kamuoyunun inanç ve beklentileridir. (Strauss, 1983: 34–35)

Yaptığımız derlemelerle kaynak kişilerin "Eğer kanaat getirirse Allah şifa verir.", "Eğer itikat ederse Allah yapar." gibi cümleleri sıkça kullandığını gözlemledik. Şu halde uygulamaların etkili olabilmesi için birincil şart inanmaktır. Bu inanış da Strauss'un büyüsel uygulamalarda tespit ettiği inanışlar ile aynı doğrultudadır. Uygulamalar, kişinin inanç derecesine bağlı olarak psikoloji üzerinde etkili olabilmektedir. Kişi üzerinde etkili olabilmesinin şartı ise toplum tarafından da aynı şekilde kabul edilmiş olması; kültürel ve dini zemine çekilmiş olmasıdır: "Bu deneyimler, topluluğun kültürünce benimsenmiş davranış çizgilerinden birine karıştırılmadıkça anlıksal açıdan biçimlenmemiş, duygusal açıdan kabul edilemez olarak kalırlar. Ancak böylece özümlendiklerinde, öznel tutumlar nesnelleşebilecek, açıklanmamış izlenimler dile gelecek, eklemlenmemiş deneyimler bir dizge içinde bütünleşecektir." (Strauss, 1983: 39)

Doğum sırasında sancı çeken, doğumu zor olan kadınlara su içirilmesi uygulamasındaki önemli bir ayrıntı demir ve su iyelerinin bir arada görülmesidir. Anne adayına Hac'dan getirilen otun atıldığı bir su içirilir. "Ottaki suyun kaçmaması için otun atıldığı suya bir de iğne atılır." ki burada "otun suyu"ndan kasıt, bize göre, otun üzerindeki özsu; dolayısıyla su iyesidir. Nitekim suyun kaçmaması tabiri suyun özünün bir ruh gibi düşünüldüğünü göstermektedir; bu da su iyesi inancının bir kalıntısıdır. Demirin Türk tefekküründe, bir kutsallığı vardır ve demir daha çok koruyuculuk vasfı ile karşımıza çıkmaktadır. "… al karısı tüfek sesinden, ocaklı adamlardan, demirden ve kırmızı renkten korkar…" (İnan, 2000: 171) Demirin bu hususiyetleri üzerinde "Doğum Sonrası" bölümünde teferruatıyla durmaya çalışacağız.

Gökalp'in naklettiği şu bilgiler ise demir ve suyun bir arada kullanılış sebebini açıklamaktadır: "Dört unsurun temsil ettiği mabutlara, Orhun Kitabesi'nde Yer-Sular adı veriliyor. Radloff'a göre, Altay Türklerinde on yedi had vardır. Bunların en merkezde bulunanı Ugan adını taşıyor. Ugan'ın iki oğlu vardır ki birisi Demir Han, diğeri ise Su Han'dır." (Gökalp, 1976: 29)

Anlaşıldığı üzere Demir Han ve Su Han'ın kardeşliği onları birbirini tamamlayan unsurlar olarak nitelendirilmesine sebebiyet vermiştir. Demir ve suyun, bu şekilde, bir arada kullanıldığı başka bir uygulamaya rastlayamadık. Demir ve suyun birbirlerini tamamlayan kardeşler olmaları bir tarafa, bu uygulamada, herhangi bir demir parçası değil;

iğnenin kullanılıyor olması ve iğnenin kullanım amacının suyun ruhunun kaçmasının önlenmesi olması akla demir ve suyun birbirlerini tamamlıyor olmasının ötesinde başka sebepler de getirmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi suyun bir ruhu/iyesi olduğuna inanılmaktadır ve iğnenin kullanım amacı bu ruhun kaçmasını önlemektir. Buna benzer bir uygulamaya "kapüs" inancında da rastlıyoruz. "Kapüs bir ruhtur. İnsanın göğsü üzerine oturur; onun kıpırdamasını engeller. Kapüs elini de insanın ağzının üstüne bastırır ama kapüsün eli deliktir. Bu yüzden insan nefes alır. İnsan eğer kapüse, fırsat bulup, bir iğne batırırsa kapüs o insanın hizmetine girer. Ta ki o insan o iğneyi çıkarana kadar. Kapüs iğneyi kendisi çıkaramaz." (K.19, K.22)

Suya atılan iğne ile kapüse batırılan iğnenin kullanılış amaçlarının aynı olduğunu görüyoruz. İkisinde de amaç, ruhu kontrol altında tutmaktır. Bu ilişkinin Demir Han ve Su Han'ın kardeşliği sebebiyle suya iğne atıldığı ilişkisinden daha kuvvetli bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Yine de suya, yine Türk kültüründe kutsal olan ağaç ya da taş gibi bir nesne yerine iğne (demir) atılması birinci durumun da tamamen göz ardı edilemeyeceğini göstermektedir.

Ruhun bağlanması sembolizmi ayrıca kilit bağlama uygulamasında da rastlanmaktadır. Erciş'te "hamile kadının rahat doğum yapabilmesi veya sancısının az olması için yeni bir kilit alınır, hoca tarafından kilide okunur ve kilit kapatılır. Doğum olana kadar açılmaz. Doğum olduktan sonra kilit açılır." (Albayrak, 2006: 29) Bu uygulamada da yine anne adayını rahatsız edebilecek ruhların kontrol edilmesi fikrinin olduğu düşünülebilir.

Anne adayına, rahat bir doğum gerçekleşmesi için içirilen su, yedi defa içirilir. Bu, üzerinde önemle durulan bir uygulamadır. Sadece bu uygulama için değil, daha birçok uygulamada sayıların üzerinde önemle durulması dikkat çekicidir. Schimmel, sayıların doğru kullanımının önemine şu şekilde değinir: "Uygulayıcıların olaylar üzerinde kendi yararlarına ya da diğerlerinin zararına etkide bulunmak için belli formüllere başvurdukları büyüde sayıların doğru kullanımı can alıcı bir rol oynar; her sayı kendi güç alanı ve kozmik bağlantıları içinde gözükür ve böylece, ezberden yinelemelerin ve büyü formüllerinin, arınmaların ve tavaf etmenin doğru sayısının yanı sıra doğru sayının kullanımının büyü ediminin başarısı için mutlak belirleyici olduğu düşünülmektedir." (Schimmel, 2000: 21) Günümüz Türk halk uygulamalarında görülen formülistik sayıların büyü kökenli olduğunu söyleyemeyiz; lâkin bu pratiklerde görülen sayıların belli esaslara

dayandığı kesindir. Bize göre sayıların kullanımı, yapılan uygulamalara bir tören havası katmakta; yapılan işlemi kutsal bir havaya büründürmektedir. Pratiklerde görülen formülistik sayıların değişmeden günümüze gelmesinde temel etken budur.

Anne adayına içirilen şifalı suyun yedi kez içirilmesinde yedi sayısı, bize göre, çoğunlukla Türk Şamanlığı'yla ilişkiliyse de evrensel özellikler de göstermektedir. Yedi sayısının Türk Şamanlığı ile olan ilişkisi gökyüzünün yedi katmandan oluştuğu ve Tanrı Ülgen'in bu katların en üstünde olduğu fikrine dayanır. "Şaman inançlarına göre Tanrı Ülgen insanlara iyilik eden yüce bir varlıktır. Onun katına varan yolda yedi engel (budak) vardır. Bunları aşan kimse onun katına ulaşır. Bu engelleri aşmak, insanın inanç bakımından değişik aşamalardan geçmesine, olgunlaşmasına bağlıdır." (Eyuboğlu, 1998: 204) Şu halde Kuran'ın altından geçirilerek kutsallaştırılmış "şifalı su"yun her yudumu bir engeli, bir katmanın aşılmasını sembolize etmekte ve sonunda da Tanrı'ya ulaşılarak şifa ondan talep edilmektedir.

Yedi sayısı genellikle şifai uygulamalarda görülmektedir. Bu sebeple, bize göre, yedi formülistliğinin her biri bir katmanın aşılmasının sembolüdür. Nitekim yedi sayısı şamanın göksel yolculuğunda da görülür. Şamanın göğe çıkışının sembollendiği ayinsel ağaçta da yedi kertik bulunur. "Ayinsel ağacın Kozmik Ağaç'la özdeşleştirilmesi Orta ve Kuzey Asya Şamanizm'inde daha şeffaftır. Tatar şamanın böylesine bir ağaca tırmanması, göğe çıkışını simgelemektedir. Nitekim ağacın üzerine 7 veya 9 kertik açılmakta ve şaman bunlara basarak tırmanırken, hareketiyle tutarlı olmak üzere, göğe çıktığını ilan etmektedir." (Eliade, 1992: 26) Şamanın Tanrı'ya giderken kullandığı ayinsel ağacın her kertiğinin bir katmanı sembolize edişinin bir kalıntısı olarak yedi sayısının bu tarz uygulamalarda görüldüğü fikri, Tanrı'ya ulaşma ve Tanrı'dan şifa bekleme amacı doğrultusunda, bize göre, büyük bir ihtimaldir.

Van Gölü çevresinde ve tüm Anadolu'da görülen yedi sayısının Türk Şamanlığı kaynaklı olması ihtimali yüksekse de yedinin evrensel boyutunun da göz önünde tutulması gerektiği kanaatindeyiz. Zira yedi, sadece Anadolu değil, diğer birçok uygarlık için de önemlidir. "Mısır, Sümer, İran, Akat, Hint, Hitit daha sonra Yunan, Roma uluslarının düşüncelerinde yedinin ayrı bir önemi, bambaşka bir yeri vardır. Bu sayının taşıdığı kutsallık olaylarla, törenlerle sözün kısası yaşanan gerçeklerle kökensel, kentsel bir ilişki içindedir. Bu ilişkinin soyut inançlardan oluştuğu söylenemez. Olayın kaynağında doğayla insan arasındaki yaşam bağlantısı vardır." (Eyuboğlu, 1998: 199)

Yedinin birçok zengin kültürde önemli bir yere sahip oluşu; yedi sayısının insan yaşamıyla olan ilişkisine dikkat çeker. Schimmel, yedi sayısının insanın hayatı boyunca geçirdiği değişiklerin dönüm noktalarında rol alması üzerinde durur. Schimmel Helenistik filozof İskenderiyeli Philo'nun diğer birçok görüşle de uyum sağlayan yedili yaşam grafiğini aktarır. Philo'ya göre insan, yaşamının ilk yedisinde gerçek dişlerini çıkarır; ikinci yedi ergenlik dönemidir; üçüncü yedi gençlerin sakallarının çıktığı zamandır; dördüncü yedi yaşamın yüksek noktasıdır; beşinci yedi evlilik zamanıdır; altıncı yedili düşünsel olgunluk getirir; yedinci yedili akılla ruhu yüceltir; sekizinci zekâyı mükemmelleştirir; dokuzuncu tutkuları yumuşatır; onuncu yedili ise insanın ölüme yaklaştığının habercisidir." (Schimmel, 2000: 141) Bu şekilde insan yaşamını yedili periyotlara bölen görüşler birçok medeniyette görülebilmektedir. Şüphesiz bu yedi sayısının kutsallığı göz önüne alınarak yapılmış hesaplamalardır. Her kültürün kendi dini, tarihi sosyolojik yapısına göre yedi sayısı anlamlar yüklenmiştir. Yedinin insanî boyutlara çekilmiş olması onun evrensellik kazanmasını sağlamıştır. Yine de yedinin Türk kültürü adına taşıdığı önem onun Türk Şamanlığı'nda taşıdığı anlamla ilişkilidir demek daha doğru bir ifade olacaktır.

Türk Şamanlığı'ndan gelen yedi sayısının İslamiyet'in kabulü ile sürekliliğini devam ettirmesi ise yedinin İslam kültürü açısından da önemli oluşuyla alakalıdır: "Kuran'a göre Allah cenneti ve dünyayı 7 katlı yaratmıştır. Hac sırasında, Mekke'deki Kâbe'nin çevresinde dönmek demek olan tavaf 7 kez yapılmak zorundadır ve Safa ve Merve durakları arasında 7 şavt, gidiş dönüş yapılır ve Hac'ın sonunda Mina yakınlarında her defasında 7'şer taşla olmak üzere 3 defa şeytan taşlanır…" (Schimmel, 2000: 159)

Yedinin İslam kültüründe daha birçok yerde karşımıza çıktığı görülmektedir. Türk kültürüne yedi sayısının işlenmesi İslam etkisiyle olmamıştır. Türk Şamanlığı için önemli olan yedi sayısının Türk sosyal yaşantısına sinmesi İslamiyet'ten önceki dönemde gerçekleşmiştir. İlk önemli yazılı ürünlerimiz olan Orhun Yazıtları'nda yedi sayısının sosyal yaşayışla da kullanıldığı görülmektedir. "Bilge Kağan, Költiğin abidesinde barkın yapılışını anlatırken bazı olayların hep 7'inci günde yapıldığını belirtir: Költiğin Koyun Yılında 17'nci günde uçtu. 9'uncu ay 27'nci günde yuğ yaptık. Türbesini, resmini (heykelini), kitabesini Maymun yılında 7'nci günde hep bitirdik." (Kalafat, 2008: 117) Özetleyecek olursak yedi sayısının Türk kültüründe görülmesinde birincil etken yedinin Türk Şamanlığı itibariyle taşıdığı anlamdır. Yedinin evrenselliği ve özellikle İslami

kültürde de önemli oluşu yedi sayısının günümüze dek pratiklerde kullanılmasını sağlamıştır diyebiliriz.

Doğum sırası uygulamalarında görülen bir diğer sayı üçtür. Yedi sayısı, genellikle, tanrısal kavramlarla ön plana çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle yedi, kutsallığını doğrudan Tanrı'dan alır. Üç sayısı ise, daha çok, şamana ait bir kutsiyet ifade eder. "Şamanın kıyafetindeki bazı parçaların üçü bulması, kıyafetin üzerindeki aksesuarların tamamının üçün katı olan altmışa kadar çıkması, adayın şaman olma sürecinde geçirdiği hastalığın ve baygın kalma süresinin üç gün olması bu sayının Şamanizm'de taşıdığı değeri anlatan belirgin özelliklerdir." (Yıldırım, 2004: 197) Van Gölü çevresinde görülen uygulamada da suyun dualı kişinin bel bağının altından üç defa geçirildiğini görüyoruz. Şu halde Türk Şamanlığı'nın kutlu kişisine ait olan, İslamiyet'in kutlu kişisine kalmıştır.

"Üç sayısının Şamanizm'de önemli oluşunun en açık sebebinin, bu inanç sisteminde üçlü bir evren anlayışının olması düşünülebilir. Bilindiği gibi Şamanistler evrenin yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü olmak üzere üç kattan ibaret olduğunu düşünürler." (Yıldırım, 2004: 197) Bu evren anlayışının şamana ait uygulamalarda görülmesi ise yadırganacak bir durum değildir. Zira, o evrenler arasında astral yolculuklar yapabilen tek kişi şamandır. Şaman, orta dünyanın, gökyüzü tarafından yeraltından gelebilecek tehlikelere karşı seçilmiş elçisidir. Şaman, gökyüzünü ve yeraltını ziyaret ederek orta dünyanın huzurunu sağlayabilecek tek kişidir.

Üç sayısının kültürümüzde çok tanrıcı bir anlayıştan geldiği fikri de vardır. İsmet Zeki Eyuboğlu bu fikrini şöyle açıklar: "Anadolu'nun bütün kırsal kesimlerinde üç sayısı kutsal bir içerik taşır. Bunun da çok tanrıcı dinlerden kaynaklandığı bilinmektedir. Özellikle Alevi tarikatlarda üç sayısına verilen önem yaygındır. Bu inanç halk kesiminde de tutunmuştur. Üç yudum su, üç lokma ekmek ya da yemek, üç adım, üç dua (üç kulhuvallah, bir elham okumak), üç aylar (Ramazanla ilgili), üç kapı… Halk arasında, uğursuz sayılan, istenmeyen bir olay karşısında üç tövbe, üç kez 'tuuu' diyerek yere bakmak yaygındır." (Eyuboğlu, 1998: 176)

Üç sayısının özellikle Hıristiyanlık için önemli olduğu bir gerçektir. Üç'ün Hıristiyanlık kanalıyla birçok medeniyeti etkilemiş olabileceği üzerinde de durulması gereken bir ihtimaldir. Lâkin Türk kültüründe görülen uygulamalarda üçün politeist etkilerle günümüzde hâlâ yaşatıldığını söylemek zordur. Zira Türk kültürel ve sosyal yapının ilk şekillerini aldığı Türk Şamanlığı için üçün önemli olması bu savı, bize göre,

çürütmektedir. Şamanlığın da Hıristiyanlık veya diğer başka eski dinlerle yaşıt olduğu bir gerçektir. Şu halde evren anlayışı gibi önemli bir inanç ve şaman gibi bir din adamı itibariyle zaten önemli olan üç sayısının günümüz inançlarına politeist bir anlayış kadar nüfus edememiş olduğunu düşünmek, bize göre, Türk tefekkürüne haksızlıktır. Bize göre üç sayısı, Türk Şamanlığı kökenlidir.

Öte yandan üçün beşeri boyutunu da göz önüne alırsak üçün doğum sırasında görülüyor olmasının tamamen din kaynaklı veya bir tesadüf olmadığını söyleyebiliriz. Üç, "birken iki olan"ın mitosunun tekrar birleştiği noktadır, "üçleme yeni bir bütünleşmeye yol açar, önceki dualiteyi olumsuzlamaz, daha çok, çocuğun erkek veya kadın olarak anne babayı birleştirici bir öğe olması gibi, üstesinden gelir." (Schimmel, 2000: 69) Şamanın gökyüzü ve yeraltı gibi iki kutbu orta dünya üçlemesinde birleştirmesi gibi; duâlı kişinin bel bağı altından üç defa geçirilmiş şifalı su da (duâlı kişi de) kadın ve erkek kutuplarını çocuk üçlemesinde bir araya getirir. Üçün her ne kadar dini boyutlar hasebiyle görüldüğünü söylesek de insanların pratiklerde uyguladıkları sembolik davranışların arka planlarının dinleri de etkileyebilecek derecede kuvvetli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Doğum sırasında anne adayının yanında demir bulundurması hususunda demirin işlevine "Doğum Sonrası" başlığı altında teferruatıyla duracağımızdan burada sadece, demirin Türk inanışlarındaki koruyuculuk vasfıyla görüldüğünü söylemekle yetiniyoruz.

1.1.1.3. Doğum Sonrası

Doğum gerçekleştikten sonra çocuğun göbeği kesilir, başı yıkanır, vücuduna tuzlu su dökülür. Anne de temizlenip yatağına yatırılır. Çocuğun ağzı tatlı bir yiyecekle veya içecekle açılır. Çocuğun ağzı açılırken yakın akrabalardan iştahlı biri varsa onun adı söylenerek ağzı açılır ki çocuk da onun gibi iştahlı olsun. Yatağına yatırılan annenin göğsüne çengelli iğne takılır. Eğer annenin etrafında demir olmazsa "yerin havası"nın yeni anneyi rahatsız edeceğine inanılır. (K.32, K.19)

Yeni doğum yapmış kadın kırk gün boyunca loğusalık dönemi geçirir. Bu döneme Van bölgesinde "zahalık"; Bitlis'te ise "zestanlık" denir. Loğusa kadın Van'da "zaha"; Bitlis'te "zestan" olarak adlandırılır. Bir taraftan loğusa için hazırlık yapılırken diğer taraftan çocuk için hazırlıklar sürer. Yeni doğan çocuğa elekten beşik yapılır. Eleğe makas

veya başka bir demir parçası bırakılır. Göbeği iple bağlanan çocuk beşiğe bırakılır. Kesilen göbek çöpe atılmaz, ya bir cami duvarının dibine ya da okul duvarının dibine gömülür. Çocuk büyüyünce göbek nereye gömülmüşse oraya meyilleneceğine inanılır. (K.17)

Van bölgesinde loğusanın başına genellikle mavi bir yazma takılır. Çocuğun ve yeni annenin yatakları mavi veya sarı yatak takımlarından seçilir. (K.21) Bitlis'te ise bu renk genellikle kırmızıdır. Anneye kırmızı yazma; en azından kırmızı kurdele takılır ve yataklarının başucuna Kur'an asılır.(K.17) Loğusa kadın ve bebek asla yalnız bırakılmaz ve bebeğin alnına "tite" denilen mavi çivitle bir çizgi çekilir. Bütün bu uygulamalar "alanası"na karşı alınan önlemlerdir. Çünkü yörede alanası inancı kuvvetli bir şekilde devam etmektedir. Bununla alakalı olarak "**Erciş'te Eski Türk İnançlarının İzleri**" adlı bir yüksek lisans tezi hazırlayan Erol Albayrak'ın derlediği hikâye şöyledir: Bir delikanlı dağda gezerken bir ev görür. Evde birkaç kadın ile bir kız yaşamaktadır. Genç bunlardan birine âşık olur ve evlenirler. Günler sonra kızla çocuk eve ziyarete gelirler. Vakit ilerleyince genç yatar. Kız ile annesi ise sohbet ederler. Kızların annesi sorar: "Kızım nasılsın, evliliğin nasıl, memnun musun?" Kız "Anne çok iyiler fakat insan ciğeri yemiyorlar." der. Annesi köylerinde loğusa olup olmadığını sorar. Kız ise olduğunu, fakat çok iyi birisi olduğu için annesine ona yazık etmemesini söyler. Anne, oklavaya binerek genç adamın köyüne gider. Loğusa kadının ciğerini alıp gelir. Loğusanın ciğerini közde pişirip yerler. Kız loğusaya acır ve "Anne ölmüş müdür?" diye sorar. Anne "Ölmüştür ama kızım eğer bu közlerden götürülüp, ezilip, suya atılırsa ve bu sudan geline içirilirse, loğusa kadın sağalır." diye cevap verir. Genç bütün bunları duymuştur. Kadınlar yattıktan sonra genç adam közden bir parça alıp köye gider ve kadının anlattıklarını uygulayarak loğusayı hayata döndürür. (Albayrak, 2006: 33)

Rivayete göre; "görenlerin anlattıklarına göre alanasının saçları kıvırcık uzundur. Memeleri o kadar büyüktür ki birini bir omzuna diğerini diğer omzuna atar. Tırnakları uzun; yüzü kara olan alanası; loğusa kadınların ciğerleriyle beslenir ve ciğerleri yenen yeni anneler hemen ölür. (K.20)

Bu ve buna benzer rivayetler kadınlar arasında, her ne kadar inanılmıyor gibi görünülse de, oldukça yaygındır. Bunun için de loğusa kadın ve bebek ile ilgili pratikler titizlikle yerine getirilir. Loğusalık dönemi kırk gün boyunca devam eder ve kırk gün boyunca loğusa çok dikkatli davranır. Bu kırk gün içinde bir günün sadece tehlikeli, hassas bir gün olduğuna; lâkin bu gün bilinmediği için kırk gün boyunca loğusanın dikkatli olması

gerektiğine inanılır. Çünkü loğusa için hem "alanası" hem de "yerin havası" gibi tehlikeler vardır.

Yeni doğum yapmış kadının dışarıya su dökmemesi, suyun üstünden geçmemesi, bebeğini gece dışarıya kesinlikle çıkarmaması gerekir. Eğer anne dışarı çıkmak zorundaysa yanında mutlaka demir bulundurmalıdır. Çünkü yerin havası (cin) demirden çok korkar ve kadına yaklaşmaz. Eğer anne yanında demir bulundurmazsa cin, mutlaka bir yerden o kadına yaklaşır, kadının veya çocuğun başına bir bela getirir. Kadının devamlı dikkatli olması gerekir; besmelesiz, demirsiz dışarı çıkmaması gerekir. Kadının ve çocuğun kırkı çıkınca bu tehlikeler ortadan kalkar. (K.20)

Van bölgesinde farklı olarak loğusayı alanasından korumak için tandır şişine bir baş soğan geçirilerek loğusa kadının yanında bulundurulması gerektiği inancına rastladık.(K.7)

Kırklı olan iki kadının birbiriyle kesinlikle konuşmaması gerekir. Konuşmaları hâlinde kırkları üst üste düşer ve çocukları ölür. Eğer çocuk erkek ise çocuk kırk aya kadar gelişemez. Kırkı üst üste düşen çocuklar üç ya da yedi tane kullanılmış ayakkabı ile tartılır. Eğer çocuk ağır basarsa yaşar; ayakkabı ağır basarsa çocuk, bir hafta ya da yirmi gün içerisinde ölür. (K.32, K.19)

Kırklı olan kadınların görüşmesi gerekirse önceden birbirlerine hiç kullanılmamış birer dikiş iğnesi gönderirler. Kadınlar, iğneleri elbiselerine taktıktan sonra görüşebilirler. Kırklı olmak o kadar kötü bir şeydir ki "eğer kadınlar bunu bilseydi birbirlerinin saçlarını başlarını yolarlardı." (K.14, K.24)

Kadınların dışında bir de kurtların kırkı vardır. Eğer kadın, doğurduktan sonra yedi sene bir daha doğuramazsa kurtların kırkıyla kadının kırlarının üst üste düştüğüne inanılır. Bunun için kadın her zaman yanında muska ve çengelli iğne bulundurmalıdır. Kırk gün boyunca kadın içtiği suyun içine de yine bir iğne atarak o suyu içmelidir. (K.14, K.24)

Kırklı olmanın altıncı gününe "şeşe" denilir. Bu günde bayanlardan yakın akrabalar ve komşular çağrılarak eğlenceli bir gün geçirilir. Loğusa bu günde hafifçe yıkanır. Loğusanın yıkandığı suya altı tahıl tanesi atılır. (K.7) Bu gelenek çok belirgin olarak sürdürülmüyorsa da belli ritüellerle "şeşek kaldırma" yapılır.

Çocuğun kırkı tamamlanınca kırk kaşık su hazırlanır. Çocuk yıkandıktan sonra bu kırk kaşık su, kırk defa salâvat getirilerek çocuğun başından dökülür. Bundan sonra cinler, o çocuğa pek yaklaşmazlar; ama kırk gün boyunca anne ve çocuk için gece dışarı çıkmak

çok tehlikelidir. (K.19) Van yöresinde kırk kaldırmada Bitlis yöresinden farklı olarak suya kırk da tahıl tanesi atılır. (K.14)

Bazı çocuklar vardır ki doğduklarında hastalıklı doğarlar. Şeyhin talimatıyla çocuk yedi sene yıkanmaz. Eğer çocuk yıkanırsa vücudu masmavi kesilir ve çocuk ölür. Yıkama yine şeyhin talimatıyla olur. Şeyh, genellikle, çocuk kendi kendine suyu istediği yahut suyla oynadığı zaman çocuğun başının yıkanmasını söyler. Çocuk yıkandıktan sonra şeyh, çocuğa bir muska yapar. "Allah adının, o muskanın hatırına verip selametlik verir. Ama gerektir ki insan o şeyhe de muskaya da itikat etsin." (K.17)

Kaynak kişimiz muskaya ve şeyhe olan itikadın çok önemli olduğunu ve belki bizimde inanmamızı sağlamak amacıyla şöyle bir hikâye anlatmıştır: Zamanın birinde çocukları olmayan bir Yahudi çift son çare olarak çocukları olmayanlara muska yazmakla ünlenmiş bir kişinin yanına gelerek ondan kendileri için bir muska yazmalarını isterler. Hoca, onların Yahudi olduklarını anlayınca iki tane koyun gübresini ezerek bir kâğıda muska şeklinde sarar ve Yahudi çifte verir. Hoca, gaflete düşmüştür ve hocanın amacı dalga geçmektir. Bir yıl sonra Yahudi çift develer yükü hediye ile hocaya gelirler ve hediyeleri vererek hocaya teşekkür ederler. Şaşkın olan hoca, bu hediyelerin ne için olduğunu sorar. Onlar da hocanın yazdığı muskadan sonra ikiz çocuklarının olduğunu söyler. Hoca her ne kadar gaflete düşmüş onlarla alay etmişse de; Allah (c.c), ayetlerine inanan bu çiftin inancını boşa çıkarmamıştır.(B.18)

Yukarıda naklettiğimiz uygulamayı çocuğun yaşaması için yapılan bir uygulama olarak değerlendirebiliriz. Bunun dışında çocuğun yaşaması için yapılan farklı uygulamalar da vardır:

Erkek çocuklarının saçları yedi yaşına kadar kesilmez. Çocuğun saçları kız çocuğu gibi örgü yapılır. Çocuk sünnet olduktan sonra saçları da kesilir. (K.33) Çocuk erkekse yedi sene boyunca türbelere kurban verilir. (K.27, K.19) Yine çocuk erkek ise anne bana yedi sene boyunca çocuğuna elbise almaz, çocuğa komşulardan alınan parçalarla giysi dikilir ya da çocuk için komşulardan elbise alınır. Ama bu artık görülmeyen bir uygulamadır. (K.29, K.22)

Doğum sonrası pratiklerin bazıları ise annenin sütünün çok olmasına yöneliktir. Bitlis'te sütü az olan annelere Hac'dan getirilen beyaz, renkli boncuklar takılır, muska yaptırılır, şekerli yiyecekler yedirilir. O boncuktan takan ya da muska yaptırılan annenin sütü çoğalır. (K.18) Van'da ise sütü az olan anne Gelin-Güvey Kayaları'na gider. Bu

kayalar Dereköy köyündedir. Anne eğer geline benzeyen kayanın memelerinden akan suyu içerse; annenin sütünün çoğalacağına inanılır. Bunun dışında annelere tatlı yiyecekler verilir. (K.32)

Doğum sonrası uygulamalar, tamamıyla, loğusayı ve bebeği alanası (alkarısı), yerin havası (cin) gibi kötü ruhlara karşı korumaya yönelik önlemler etrafında şekillenir. Bu önlemler ise Kur'an, hemayil gibi İslami; demir, değişik renkteki kumaşlar ve genellikle yedi sene süren pratikler olarak göze çarpmaktadır.

Van Gölü çevresinde görülen alanası ve yerin havası inancı bütün Anaolu hatta bütün Türklerde görülen bir inanıştır. "Türk dillerinde 'korkulu ruh, eziyet verici ruh, ev cini ve doğum sırasında zarar veren kötü ruh' gibi anlamlarda kullanılan 'Albastı' motifi, çok farklı adlarla kullanılmıştır: 'Albastı'(Türkmen), 'Albaslı'(Karakalpak, Nogay, Kumuk), 'Al', 'Albıs'(Tuva), 'Al bastı' (Karaçay, Balkar, Kazak), 'Alvasti' (Uygur), 'Olbastı'(Özbekistan), 'Albarstı'(Kırgız), 'Abaah'(Yakut) vb." (Beydili, 2005: 37)

Alkarısı, alanası gibi değişik isimler alan bu varlık için Beydili şunları söyler: "Anadolu Türklerinin inançlarına göre, kayalık dağlarda, çay kenarlarında, ıssız yerlerde ve ahırlarda yaşayan peri kızı gibi bir varlık… Değişken tabiatlıdır. Söylenen her şeyin tersini yapar. Ayakları da tersindendir. Değişik şekillerde en çok da cadı şeklinde göze görünür… İnanışa göre, bu korkunç görünümlü, 'Al Karısı', yeni doğum yapmış kadınların yanına gelir ve onları yalnız bulduğunda ciğerlerini yer…" (Beydili, 2005: 34)

Esma Şimşek ise albastıyı şu şekilde tarif eder: "Genel olarak alkarısı, loğusa hanımlara ve atlara musallat olan korkunç bir yaratıktır. Uzun boylu, uzun parmaklı ve uzun tırnaklıdır. Çok çirkin ve iğrenç bir suratı vardır. Bedeni yağlı, uzun ve siyah saçlıdır. Saçları, aynı zamanda darmadağınıktır ve kocaman bir başa sahiptir. Dişleri at dişi gibi iri ve seyrek, ayakları ise terstir. Bunlar loğusa kadınların ve yeni doğan çocukların ciğerlerini yiyerek beslenirler. Daha çok kırmızı elbise giyerler; su başında ve ağaçlık yerlerde yaşarlar." (Şimşek, 1990: 536)

Abdulkadir İnan, bu inanışın sınırlarını daha geniş bir coğrafyaya yayar: "Lohusalara musallat olan bu kötü ruh Çin seddinden Akdeniz kıyılarına, buz denizinden Hind'e kadar yayılmış Türk folklar ve hurafelerinde Alkarası, albastı, albis, almis adlarıyla yer almıştır." (İnan, 2000: 169)

İnan, albastının Kırgız-Kazak Türklerinin "hurafelerine" göre iki şekilde olduğunu ifade eder. Bunlardan biri "kara albastı" bir diğeri "sarı albastı"dır. "Sarı albastılar" hoca

veya şamanların okumalarıyla giderken "kara albastılar" sadece kendilerini görmeye malik olan ocaklı adamlardan korkarlar. (İnan, 2000: 169)

Van Gölü çevresinde görülen albastı inancında "alanası" tipinin tarifi ve mahiyeti çok küçük farklılıklar olsa da Trük dünyasındaki al karısı inancından farklı değildir. "Bu da bize, Türk Kültür birliğinin bir ispatıdır." (Şimşek, 1990: 542)

Van Gölü çevresinde kırklı dönemde tedbir alınan bir diğer varlık "yerin havası"dır. Yöremizde "yerin havasını alma" diye tabir edilen cin çarpması, cinin musallat olması eski Türk inancında "Ürsük" olarak adlandırılmıştır. "Ürsük: İllet olan hastalık, cinin illet olması ile ortaya çıkan bir hastalıktır." (Kalafat, 2004: 41)

"Yerin havasını alma" tabirini karşılayan bir diğer terim ise "Yal"dır. "Yal: Cin; cinin çıkardığı rüzgâr, aryalpindi, insana cin musallat oldu, şeklinde açıklanmaktadır." (Kalafat, 2004: 47) Yal'ın görüldüğü belli yerler vardır. Türk dünyasında olduğu gibi Van Gölü çevresinde de bu olayın yaşanabileceği belli yerler vardır. Bu yerler "tuluglug" olarak isimlendirilmiştir. "Tuluglug: Cinli yer, cin olan yer, oradan geçen insanlara musallat oldukları yer olarak tanımlanmıştır." (Kalafat, 2004: 43)

Doğumdan sonra kırk gün boyunca bu iki kötü güce karşı alınan tedbirler arasında Türk Şamanlığı ile bağlantılı olarak değerlendirilebilecek demir ve belli renkler, özellikle, ön plana çıkmaktadır. Mavi, kırmızı, sarı renkler doğum sonrasında yeni anne ve bebeğin odasıyla alakalı düzenlemelerde görülür. Demir ise kırk gün boyunca yeni anne ve bebeğin yakınında koruyuculuk vasfıyla görülür. Türk Şamanlığı'nda demir kutlu sayılmış ve koruyuculuk vasfı ile kullanılmıştır: "Türklerde demir de mukaddestir. Ecnebi elçileri huduttan geçerken, kızgın demirin üzerinden atlatılırdı… Kurşun dökmek de, kadınlar arasında hâlâ efsun için kullanılmaktadır. Bu da demir ayininden kalmadır. Bunlar sihri iptal içindir." (Gökalp, 1976: 41)

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre demir eski uygulamalarda da ruhî kötülükleri savmak amacıyla kullanılmıştır. Nitekim yabancı elçilerin kızgın demirin üzerinden geçirilmeleri, bizzat elçilere değil, onların beraberinde getirmiş olabilecekleri kötü ruhlara karşı bir önlemdir. Gökalp'in yine ruhî bir uygulama olan kurşun dökme inancını da buna bağlıyor olması bunu destekler niteliktedir.

Yaşar Kalafat'ın aktardığı bilgilerden demirin Türk yaşantısında saygın bir yeri olduğunu anlıyoruz. Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve diğer boyların yemin ederken ya da söz

verirken kılıçlarını çekerek önlerine koymaları ve "Bu kök girsün, kızıl çıksın!" demeleri demirin saygınlığını gösteren bir ayrıntıdır. (Kalafat, 2004: 48)

Demirin savaş aletlerinin yapımında kullanılabiliyor olması gibi sebeplerle bu saygınlığı kazanmış olabileceğini söyleyebiliriz; lâkin alanası gibi soyut bir varlığa karşı alınan tedbirlerde demirin kullanılıyor olmasının nedeni, bize göre, farklıdır. Demirin cin yahut albastı gibi kötü ruhlara karşı korumada kullanılması demirin ateş ile olan alakası itibariyledir. Demir ile ateş ilişkisi ise demirci ile şaman ilişkisi itibariyle doğmuştur. Nitekim "Yakutlara göre şaman (oyün) ile demirci (uus) bir yuvadandır (uus da oyün biir uyalaah)… Demircinin aletleri de tıpkı şamanın davulu gibi kutlu sayılır; her âletin bir koruyucu ruhu bulunduğuna inanılır." (İnan, 2000: 84) Şaman nasıl ateşin efendisi ise, demirci de demirin efendisidir. Şu halde demirin cin, albastı gibi ruhsal varlıklara karşı kullanılması demirci; dolayısıyla şamanla alakalıdır.

Bu noktada bu ruhsal varlıkların ateşle nasıl ve niçin ilişkilendirildiği sorusu akla gelmektedir. Bize göre bu durum tamamıyla ateşin ruh ile olan yakınlığı ile alakalıdır. Ruhun olmadığı bir beden nasıl soğuk ise ateşin olmadığı bir yer de soğuktur. Bunun dışında ateşin yanarkenki dansı ateşin de bir ruhu olduğu inancını doğurduğu; soyut olan bu kötü varlıkların da ateşin ruhu gibi birer ruh oldukları düşünülmüştür diyebiliriz. Dolayısıyla bu ilişkiler tamamıyla yakınlık ve benzerlikle kurulmuş ilişkilendirmelerdir. Beydili' ye göre de albastı sözcüğündeki "al", bu ruhun ateşle olan ilişkisini göstermektedir. (Beydili, 2005: 40) Cinlerin de yine ateşten varlıklar olduğu bilinmektedir.

Van Gölü çevresinde demirin taşınması dışında içilen suya atılmasına da rastlıyoruz. Loğusa kadın içeceği suyun içine bir de iğne attıktan sonra suyu sonra içer. Bu uygulamada da yine demirin koruyuculuk, vasfını görüyoruz. Bu uygulamanın Anadolu'da "Kuş boğması" olarak bilinen inancın bir varyasyonu olduğunu düşünüyoruz: "Alkarısı, bazen de lohusanın yanına, bir kuş şekline girerek gelir. Buna 'Kuş boğması' adı verilir. Halkın inanışına göre, al; kocaman bir kuştur, buna 'alkuşu' denir. Alkuşu, loğusanın yanındaki bebeğe basarak, onu öldürür. Bu, eve girerken, ağzı açık bir su kabı arar, bunun içerisine bir boncuk atar ve o sırada etrafa bir ışık saçılır. Kuş, bu ışıktan faydalanarak bebeği öldürür. Suya atılan boncuğu, birisi görüp de eline alırsa, kuş kaçamaz ve oradakiler tarafından yakalanır." (Şimşek, 1990: 540) Van Gölü çevresinde farklı olarak suların üstünün kapatılması yerine içine iğne atıldığını görüyoruz; lâkin uygulamaların amacı ortaktır.

Alanası ve yerin havasına karşı alınan tedbirler dışında onların yaşadıklarına inanılan yerlere gidilmememsine de dikkat edildiği görülür. Bunlar genellikle su başlarıdır. Loğusanın gece dışarıya su dökmemesi, suyun üstünden geçerken besmele getirmesi gibi pratikler bu amaçladır. Bu uygulamalarda da yine ateş mefhumunun görüldüğünü söyleyebiliriz. Nitekim alanası ve cinlerin ateşten yaratılmış varlıklar olduklarını yahut ateş ile alakalı varlıklar olduğunu düşünürsek Türk kültüründe ateşin suyla söndürülmemesi gibi uygulamalarla gece dışarıya su dökülmemesi arasında bir ilişki olduğunu görebiliriz.

"Kuş boğması" inancında bir kuş kılığına giren alanasının suya bir boncuk atarak ışık ortaya çıkarması yine ateşle alakalı düşünülebilir; zira ışık ateşin bir özelliğidir. Şu halde birbirine zıt iki elementin alanası ve yerin havası inançlarında Türk tefekküründe beraber kullanıldığını söyleyebiliriz. Suyu ateşin (alanası, cin) boncuğundan (ışık); ateşi suyun soğuğundan ayırarak; bir nevi doğanın dengesine uyarak loğusa kadınlar, bu hassas dönemlerinde kötü güçlerden korunmaktadır.

Doğum sonrası uygulamalarında üzerinde titizlikle durulan diğer bir durum renklerin kullanımıdır. Doğum sonrasında kırmızı, mavi ve sarı renkler görülmektedir. Bu üç renk de alkarısından korunmaya yönelik renklerdir. Mavi, bu amaçtan başka bazen de nazara karşı korunmak için de kullanılabilmektedir.

Renklerin bu uygulamalarda kullanılmasına iki cihetten yaklaşılabilir: Renklerin inanç sistemlerinde kutsal varlıklarla olan ilişkisi ve renklerin insan psikolojisi üzerindeki etkileri. İnanç bağlamında düşünülecek olursa kırmızı renk için iki durumdan söz edilebilir: Kırmızının doğrudan ateşle olan ilişkisi ve kırmızının ateş münasebetiyle şaman ile olan ilişkisi.

Anadolu'daki genel inanışa göre al karısı kırmızı renkten korkmaktadır. Al, ateşin rengidir; ateş ise koruyucu ve temizleyicidir. "Türkler, öteden beri ateşe saygı gösteriyor, onda kutsal ve temizleyici bir güç görüyorlardı. Altaylılar ve Yakutlar ateşteki bu kutsal ve temizleyici güç ya da ruha 'ot izi' (ateş sahibi) adını veriyorlar." (Günay-Güngör, 1998: 55) Dolayısıyla kırmızı rengin loğusayı korumasının temelinde kırmızının ateş ile olan ilişkisi gelmektedir. Bu pratiğin, yine kırmızı rengin ateşle olan ilişkisi; dolayısıyla "alazlama" ayininin bir kalıntısı olması da muhtemeldir. Ateşin her şeyi temizlediği, kötü ruhları kovduğu inanışının bir yansıması olarak "Başkurtlar ve Kazaklar bir yağlı paçavrayı tutuşturup hastanın çevresinde 'alas, alas' diye dolaştırırlar. Buna 'alaslama' derler. Bu kelime Anadolu Türkçesi'nde 'alazlama' şeklinde muhafaza edilmiştir, ateşle

temizleme anlamını ifade eder." (İnan, 2000: 68) Beydili, yakılan bu parçanın Başkurtlar ve Oğuzlarda kırmızı olduğunu söyler. (Beydili, 2005: 36) Al karısının Anadolu'da kötü bir ruh olarak düşünüldüğünü göz önünde tutarsak kırmızı rengin loğusayı koruma işlevini alaslama ayininden aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu, kırmızının doğrudan ateşle olan ilişkisidir.

Diğer durum ise kırmızının ateş münasebetiyle şamanla olan ilişkisidir. Kırmızının koruyuculuğunu, orta dünyanın koruyucusu olarak Tanrı ve yardımcı ruhlar tarafından seçilen şamandan almış olabileceği kanaatindeyiz. Üzerinde muska taşıyan bir Müslüman yahut haç işareti taşıyan bir Hıristiyan'ın bu yolla korunduğunu düşünmesi gibi kırmızı rengi taşıyan loğusa da kendisini bir şamanın (koruyucu ruh) himayesinde hissetmektedir. Kırmızının şamanla olan ilişkisi ise şamanın ateşle olan ilişkisiyle alakalıdır. "Şaman transı, kararsız hareketleri, coşkunluğu, çırpınması, yatışması ve yeni bir patlamanın beklentisi içindeki tutumuyla alevin transına benzer. İşte bu nedenle ateşe duyarsız olan şaman bazen onun ilk sahibi sayılmaktadır. (Roux, 2002: 82) Yani kırmızı, şamana ait bir kutsiyettir; çünkü o "ateşin efendisi"dir. Günümüzde buna benzer pratiklerin İslami boyutlarını da görebilmekteyiz. Loğusanın başucuna Kur'an-ı Kerim asılarak O'nun koruyuculuğuna girilmesi gibi, kırmızının bulundurulması da eski inanç döneminde şamanın koruyuculuğuna girilmesinin bir kalıntısı olarak günümüzde devam etmektedir.

Doğum sonrası uygulamalarda kırmızı renkte ısrar edilmesinde; kırmızının insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkilerinin de göz ardı edilmemesi gerekir. Sonuçta kırmızı her ne kadar eski inançların günümüze yansıyan yüzlerinden biriyse de kırmızının loğusa üzerinde herhangi bir olumsuzluk yaratması durumunda bu pratiğe devam edilmesi beklenemezdi. Şu halde kırmızı renk loğusanın psikolojisi üzerinde olumlu yönde etkiler de göstermektedir. Yeni doğum yapmış bir kadının psikolojisi düşünüldüğünde kırmızı rengin tesadüfî bir seçim olmadığı da görülmektedir. Loğusalık dönemi kadınların en hassas oldukları; çabuk korktukları güçlü olmaya en ihtiyaç duydukları dönemlerden biridir. Loğusaların bu dönemde alkarısı gibi korkunç yaratıklardan bahsetmesi de onların nasıl bir psikoloji içerisinde olduklarını özetlemektedir. Kırmızı ise kadınların bu dönemde ihtiyaçları olan gücü barındıran bir renktir: Kırmızıya meyilli olan insanlar "Hep dik durmaya çalışırlar, kimseden yardım istemeyi sevmezler, kendilerini daima haklı görme eğilimleri vardır, eleştirmekten hoşlanmazlar ve hiçbir sözün altında kalmazlar, kararlı, iş bitirici ve sonuç odaklıdırlar, amaca yöneliktirler, ani kararları ile insanı şaşırtabilirler,

lider ruhlu, yüksek özgüvenli, iyi organize eden kişilerdir…" (Saygın, 2005: 63) Kırmızının barındırdığı bu anlamlarla, kadınlara görünmeyen varlıklara karşı özgüven aşıladığı söylenebilir. Yine de kırmızının barındırdığı psikolojik anlamlar itibariyle sadece loğusa kadınlar için bir anlam ifade ettiğini söyleyemeyiz. Nitekim Oğuz Saygın'ın kırmızı renk için söylediği özellikler Türk kadınının temel özellikleridir ve kırmızı Dede Korkut Hikâyeleri'nden çok daha açık olarak anlaşılacağı üzere zaten Türk kadınının rengidir. Dolayısıyla Türk kadınlarının özelliklerini kırmızıdan değil; kırmızının özelliklerini Türk kadınından aldığı düşünülebilir. Zira renkler barındırdıkları anlamları kullanıldıkları kültürlerden bağımsız olarak kazanamazlar.

Doğum sonrası uygulamalarında kırmızı yukarıda bahsettiğimiz sebeplerle loğusa kadının bir yazma ya da kurdele olarak üzerinde taşıdığı bir renktir. Bu pratiklerde görülen mavi ve sarı renkleri ise yeni annenin odasının düzenlenmesinde kullanılır. Mavinin doğum sonrasında aynı zamanda nazara karşı bir tedbir olarak kullanıldığını görüyoruz. Bu konu üzerinde "Çocukluk Çağı" bölümünde nazardan bahsederken ayrıntıları ile durmaya çalışacağız. Bunun dışında mavinin kullanılmasında da kırmızı gibi inanca dayalı ve psikolojik olmak üzere iki etmenden söz edebiliriz.

Mavi göğün, yani Gök-Tanrı'nın rengidir. "Eski Türk inanışlarında gökyüzünün maddi olarak kavranılmasıyla, onun manevi güç kaynağı olması şeklinde düşünülmesi arasında çok bir fark yoktu. Yani gökyüzü maddi olduğu kadar, dinsel-ruhsal açıdan da önemliydi. Gökyüzünün rengi kutsal sayılmıştır. Türk mitolojik sisteminde gökyüzünün rengini taşıyan motifler, gökyüzü kökenli ve kutsal varlıklardır." (Beydili, 2005: 219)

Şu halde mavinin kullanılması tek tanrı olan Gök-Tanrı'nın koruyuculuğuna sığınılması fikrinden doğmuştur. Kötü ruhların Tanrı'ya ait olana zarar vermesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Mavi yatak çarşaflarıyla maviye büründürülen kadın, mavinin; dolayısıyla Tanrı'nın himayesine girmiş olmaktadır.

Öte yandan mavinin sadece Gök-Tanrı inancının bir kalıntısı olarak kullanılageldiğini söyleyemeyiz. Çıkış zemini bu inanış ise de mavinin insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkilerinin de bu uygulamanın süreklilik kazanmasında rol aldığı kesindir.

Van Gölü çevresinde loğusa kadının, bazen, kötü güçlerden etkilenmemek için günlerce odadan çıkmadığı görülebilmektedir. Bu durumun doğurduğu sıkıntının azaltılması adına maviye başvurulması muhtemeldir. Zira mavi ferahlığın, sonsuzluğun,

özgürlüğün, sakinliğin rengidir. Mavi, "Dünyada en fazla görülen renk olarak dikkatimizi çeker. Gökyüzü, denizler, göller, ırmaklar vs. hep mavi renktedir. Bu renk her şeyden önce dinlendirici, sakinleştirici, rahatlatıcı bir renktir. Bu nedenle insanlar sıkıldıklarında, kederlendiklerinde su kenarlarına koşarlar veya çaresiz kalınca gözlerini masmavi olan gökyüzüne çevirirler." (Şen, 2007: 5) Mavinin taşıdığı bu rahatlatıcı etki loğusa psikolojisi ile değerlendirildiğinde, halkın psikoloji üzerindeki deneyimlerin azımsanamayacak bir derece olduğunu göstermektedir. Mavinin sadece Gök-Tanrı ile ilişkili olarak tesadüfî kullanıldığını iddia etmek, bize göre, halk bilgisini göz ardı etmek olacaktır. Nitekim mavinin deneyimlenebilen bir boyutundan da bahsedebiliriz: "Bir odanın ya da holün boyutsal izlenimini, tavanı açık mavi boyamak suretiyle büyütmek mümkündür." (Kanat, 2001: 136) Mavinin loğusa kadının psikolojisinin düzeltilmesi için kullanılmasında deneyimlenebilen bu durumun da göz ardı edilmemesi gerekir.

Sarı renk de mavi gibi gökle alakalı bir renktir. Güneşin rengi olması onu gök renkleri sınıfına dahil eder. Eliade'ye göre kırmızı, mavi ve sarı göğün katmanlarını simgelemektedir. (Eliade, 1999: 147) Reşat Genç de sarının gökle hatta bizzat Ülgen ile alakalı bir renk olduğunu düşünür. Ona göre Ülgen'in altın kaplı sarayı ve altın tahtı Türklerde sarı olarak işlenmiş ve Ülgen'in dünyanın ve devletin merkezi oluşu gibi sarı renk de dünyanın merkezinin sembolü olmuştur. (Genç, 1997: 31)

Bu noktalardan hareket edilirse sarının kullanılmasının mavinin kullanılmasıyla paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında sarının, özellikle, sarı albastıdan korunmak amacıyla kullanılıyor olabileceğini de eklemeliyiz.

Psikolojik yönden bakılacak olursa sarının sonbaharın rengi oluşu; onun olumsuzlukları çağrıştıran bir renk olduğu; dolayısıyla loğusayı olumsuz yönde etkileyebileceği düşünülebilir. Oğuz Saygın sarıya meyilli kişilerin tahlilini yaparken bunun tersi bir duruma da işaret etmiş olur. Saygın'a göre sarıya meyilli kişiler; hareketli, eğlenceli, konuşmayı seven, çevrelerine mutluluk ve enerji yayan, hüznü sevmeyen, sıkıcı ortamların havasını değiştirmekte usta, çocuk ruhlu insanlardır. (Saygın, 2005: 27,48) Oğuz Saygın'ın penceresinden bakıldığında sarının loğusa için, tercih edilen bir renk oluşu anlaşılabilmektedir.

Genel olarak bakılacak olursa gerek renklerde gerekse demirin kullanımında evrensel sembolizmin izlerinin yanında Türk tefekkürüne özgü özelliklerde ön plana çıkmaktadır. Dahası Türk tefekkür yapısına has olan bu özellikler renklerin ve diğer

unsurların sembolik kimliklerini belirgin kılmaktadır. Kırmızı rengin koruyuculuk vasfını alırken ateşten özellikler alması ve aynı zamanda Dede Korkut Kitabı'nda geçtiği üzere kadınlara özgü bir renk olması, bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Aynı şekilde demir unsuru için de şunları söyleyebiliriz: Demirin iğne, çengelli iğne olarak taşınmasının yanında loğusa kadının yanında tandır şişinin bulundurulması Türk milletine has bir pratiktir. Özellikle tandır şişinin seçilmiş olması rastlantı değildir. Bir ocak olan tandırın şişi, ocağa ait oluşu sebebiyle önemlidir. Zira ocak ve ocaklı gibi kavramlar Türk tefekküründe özel bir yere sahiptir.

Doğum sonrası uygulamalarında Türk Şamanlığı ile alakalı olabilecek bir diğer ayrıntı sayılardır. Esasında sayılar, tören havasında geçen her uygulamada -ister İslami ister Şamanik- görülmektedir. Doğum sonrası uygulamalarında ise, özellikle, altı ve kırk sayıları belirgin olarak öne çıkmaktadır.

Altı sayısı "şeşe kaldırma"da görülür. Loğusalığın altıncı gününde küçük bir eğlence tertip edilir ve loğusa kadın hafif bir şekilde yıkanır. Loğusanın yıkandığı suyun içine altı buğday tanesi atılır.

"Şeşe kaldırma" kırk gün süren loğusalığın ilk olumsuz halkasının kaldırılması olarak düşünülebilir. Şeşe kaldırma pratiği iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi Schimmel'in altının yaratılış ile ilgili açıklaması; ikincisi ise Türk mitolojisindeki "şeşe" adlı kuşla alakalıdır. Altı dünyanın yaratılış sayısıdır. Dünya " İlk erkek sayı(2) ve ilk dişi sayının(3) ürünü" (Schimmel, 2000: 135) olan altı günde yaratılmıştır. Dünyanın altı günde yaratılmış olmasından hareketle bir yaratılış mucizesi olan doğum hadisesinin altıncı gününde böyle bir uygulamanın gelişmiş olabileceği düşünülebilir.

Bu günde yakın akrabalarla küçük bir eğlence düzenlenmesi bu yaradılış mucizesinin kutlanması fikrini akla getirmektedir. Öte yandan altının yaratılışla alakalı İslâmi boyutu farklı bir yorum getirmektedir. "6'nın yaratılışla bağlantısı İslâmi gelenekte de bilinir, ama daha çok olumsuz anlamları vardır. Gizemciler ve şairler bu dünyayı içinde hapis oldukları kübik bir mağara olarak algılarlar…"(Schimmel, 2000: 137) Şu halde İslamiyet ile birlikte "şeşe kaldırma"nın eğlence boyutundan sıyrılması beklenir. Çelişen bu durumlar Van Gölü çevresinde görülen "şeşe kaldırma" geleneğinin ikinci şekille açıklanması gerektiğini göstermektedir.

Van gölü çevresi, Azerbaycan coğrafyasına yakındır. Şeşe ise "Azerbaycan Türklerinin inanışına göre bilinmezler âleminden gelen bir kuştur. Şeytani yapıya sahip

olup, sadece geceleri uçan bu kuş, daha çok erkek çocuklara zarar verir. Yalnız kalan çocuğu vurup öldürür. Bu nedenle de erkek çocuğun altı aya kadar gözetim altında tutulması gerektiği söylenir. Bu kuşun girdiği evdeki çocuk ölür. Kırkı çıkmamış bebeğin kararıp ölmesi için sadece bir kez üzerinden geçmesi yeterlidir… Türk halk demonolojisinin ilgiden uzak kalan birçok motifi gibi, 'şeşe'yle ilgili de ayrı bir tanımlamaya gidilmemiştir." (Beydili, 2005: 528)

Azerbaycan ile olan coğrafi yakınlık ve özellikle suyun içerisine atılan tahıl taneleri "şeşe kaldırma" geleneğinin "şeşe" adlı kuşla alakalı olabileceği fikrini kuvvetlendirmektedir. Bu kuş için önlemler arasında demir bulundurma pratiğinin de oluşu (Beydili, 2005: 528) bu kuşun alkarısı gibi kötü karakterli bir güç olduğunu gösterir ki doğum sonrası uygulamalarda daha çok bu kötü güçlere karşı alınan tedbirlere dayalı pratikler söz konusudur.

Doğum sonrası uygulamalarında görülen en önemli sayı ise kırk sayısıdır. Kırk sayısının Türk kültüründe önemli bir yeri vardır. Masallarda, efsanelerde, destanlarda kırk sayısı oldukça sık geçer. Kırk yiğitle dolaşan hakanlar; kırk ince belli kızla dolaşan sultanlar; kırk arşın uzunluğunda ipler, kırk günlük iken at binip kılıç kuşanmalar vs. örnekler sıklıkla rastladığımız durumlardır. Doğum sonrasına da ad olan kırklı olmanın kırk sayısı ile ilişkisi ise, bize göre, kırkın masal ya da efsanelerde kullanıldığı şeklinden bağımsız değildir.

Doğumdan sonraki süre; yeni anne ve bebek için hassas bir dönemdir. Masal, efsane yahut destanlarda geçtiği şekliyle kırk; sağlamlığın, olgunluğun, erişkinliğin sembolüdür. Buradan doğum sonrası tehlikeli dönemin kırk gün olarak hesaplanmasının Türk kültürü açısından olağan olduğu kanaatindeyiz. Doğum sonrası uygulamalarda kırklı olma boyunca alınan tedbirlerin, al karısı veya yerin havasının olumsuz etkilerine karşı olduğunu gördük. Lâkin kırklı iki kadının birbirlerini görünce üzerlerinde bulunan iğneleri (veya herhangi bir metal) değiştirmeleri; kurtların da insanlar gibi kırklı olabilmeleri ve insanlarla kurtların da kırklı iki kadın gibi birbirlerini etkileyebilecekleri inancı kırklı kadınların sadece etkilenen değil, aynı zamanda etkileyebilen konumunda da olduklarını gösteriyor.

Gökalp, kırklı olmayı açıklarken insanların sahip olduğu perilerden bahseder: "Kadınlara göre, her adamın bir perisi vardır. Bu peri izdivaç, tevellüt, vefat zamanlarında azgınlaşır. Bu azgınlık, kırk gün sürer. Bundan dolayıdır ki izdivaç zamanında gelinle

güveyi, tevellüt zamanında ana, baba ile nevzât; vefat zamanında mütevefanın yakın akrabaları, kırklı olurlar. Kırklı olanlar için, birtakım ihtiyat kaidelerine riayet etmek lâzımdır. İki kırklı kadın meselâ bir loğusa ile bir gelin bir odada birleşemezler. Bir binanın birisi üst, öteki alt katında oturamaz. İki kırklı, rastgele bir yerde birleşmiş olsalar, onları öpüştürmek lâzımdır. Bu kaidelere riayet edilmezse, periler fenalık yaparlar." (Gökalp, 1976: 47) Gökalp'e göre kırklı olmanın sebebi kişilerin perileridir. Kırkların üst üste düşmemesi için kırklı olanlar öpüştürülür. Van Gölü çevresinde ve yaygın olarak Anadolu'da iğne değiştirilir. Demirin koruyucu vasfıyla taşındığı bilinmektedir. Bunların değiştirilmesinde ise, bize göre, kişinin kendi perisinin karşıdaki kırklı kadına zarar vermemesi için kendindeki koruyucu varlığı karşıya verme fikri yatmaktadır.

Van gölü çevresinde, genel olarak, Anadolu'dan farklı bir inanış olarak değerlendirebileceğimiz inanış ise kurtların da kadınlar gibi kırklı olduğu ve insanlar ile kurtların birbirlerini kırklı iki kadın gibi etkileyebileceği inancıdır. Buna göre doğum yaptıktan sonra yedi yıl boyunca bir daha doğum yapmayan kadının kurtların kırkından etkilendiğine inanılır. Aynı şekilde kırklı kadından etkilenen kurdun da yedi sene doğum yapamayacağına inanılır.

Türk mitolojisinde kurdun yol gösterici, kurtarıcı, gökten gönderilen lider gibi vasıfları yanında bir anne rolüyle de karşımıza çıktığını görüyoruz. "Çin Sui sülalesi'nin tarihinde Türkleri (Göktürklerin) bozkurttan türeyişine dair pek çok destan veya efsane parçası yer almaktadır. Türklerin türeyişine ait tamamen mitolojik özellikler taşıyan bu efsaneler Bahaettin Ögel'in ifade ettiği gibi, 'Göktürkler arasında söyleniyor ve bunlara samimi olarak inanılıyordu.'" (Çobanoğlu, 2003:129)

Bize göre Van Gölü çevresinde kurtların da kadınlar gibi kırklı olabileceği ve tıpkı kadınlar gibi etkilenebileceği inancının temelinde destanlarda kurtlara verilen anne rolünün kalıntıları vardır. İnanışlarda kurdun bir kadın gibi yedi sene doğum yapamayacağına, dolayısıyla tamamen bir kadın gibi düşünülmesine dikkat edilmelidir.

Kırk kaldırma işlemi de yine şeşe kaldırmaya benzemektedir. Çocuğun kırkı kaldırılırken annenin kırkının kaldırılmasından farklı olarak kırk kaşık su, kırk salavat getirilerek hazırlanır ve çocuğun başından dökülür bu uygulamalarda İslami bir unsur olan salavat getirmenin Şamanik unsurlarla birlikte uygulandığını görmekteyiz. Kırk kaldırma işleminde suyun kırk sayısı ile ölçülmesi beklenen bir durumdur; lakin bu suyun kaşıkla ölçülmesi ve çocuğun yıkanmasına bu kırk kaşık suyla başlanması dikkat çekicidir. Bu,

kaşık yerine avuç, bardak ya da tas olabilirdi. Bize göre suyun kırk kaşık oluşunda kaşığın kansız kurbanların sunumunda şaman tarafından kullanılması ile alakalıdır. Kaşığın şaman tarafından kullanıldığı yerler sadece kansız kurban sunumları da değildir. Örneğin şamanın göğe yükselişi esnasında şamana kurbanı götürmede yardımcı olan Karlık'ın katında; çadırın deliğinden (tündük) Karlık'a kaşıkla su serpilir. (Anohin, 2006: 15) Kırk kaldırma uygulamalarında özellikle kaşığın kullanılmasının bu nedenle, bir tesadüf olmadığı; aksine Türk Şamanlığı'nın bir kalıntısı olduğu kanaatindeyiz.

Kırklı olma inancının ve kırk sayısının Türk inanışlarından silinmemesinin; kırkın İslâmi inançlarda da yer alması ile ilişkisi vardır. Hz. Peygamber'in kırk yaşında peygamber olması dahi kırkın anlamını yitirmemiş olmasındaki payı büyüktür.

Kırklı olma süreci boyunca; kadın ve çocuklar için alınan önlemlerin ve önlemi alınan varlıkların Türk Şamanlığı ile ilişkili olduğunu gördük; ama bu sürecin kırk gün oluşunun kitabi dinlerle olan bağlantısı da göz ardı edilmemelidir. "Yahudilikte ve İslam'da, 40 gün arınma dönemidir: doğumdan sonra kadınlar kırk gün yataktan çıkmazlar. Hıristiyan gelenekte 2 Şubattaki Hz. Meryem yortusu, Meryem'in İsa'nın doğumunu izleyen loğusalığının bittiği ve gerekli arınma ayininin tamamlandığı anlamına gelir. Böyle ayinlerin, yine kırk gün süren İslami yas dönemlerinden sonra da gerekli olduğu düşünülür." (Schimmel, 2000: 268) Kırk sayısının tamamen kitabi dinlere ait bir unsur olduğunu söylesek bile; bu kırk günün tamamen Türk kültürüne has ögelerle biçimlendirildiği kesindir.

İster ilahi ister Şamanik kökenli olsun, kırklı olma durumunun bu inançlardan değil; bu inançların kırklı olmadan geldiği kanaatindeyiz. Nitekim loğusaların kırklı dönemde içinde bulundukları durum, ancak psikolojik bir yaklaşımla açıklanabilir. Doğumdan sonra kadın yeni bir döneme girmiştir ve tam olarak o dönemin olgunluğuna erişemediği için, belki de evladını koruma içgüdüsüyle, kendisini ve çocuğunu görünmeyen varlıkların tehlikesi altında hisseder. Görünmeyen varlıkların loğusaların ciğerini çalıp yiyen veya çocukların üstünden geçerek onların ölmesine sebebiyet veren varlıklar olması rastlantı olmasa gerek. Bunlar, loğusanın içinde bulunduğu psikolojik durumun kadının algısında oluşturduğu etkilerdir. Nitekim "Her özalgı ve algı karmaşık aktivitelerle ilintilidir; belirli bir ruhsal durum bunda önemli bir rol oynar ve dikkati büyük ölçüde etkiler. Basit bir algı bile yalnızca nesnel bir izlenim ya da deneyim değildir; bu beklentisel ve ikincil

düşüncelerden oluşan yaratıcı bir eylemdir ve tüm kişiliğimizin içinin titremesine neden olur." (Adler, 2005: 72, 73)

Alkarısı için yapılan tasvirlerin bütün Türk dünyasında çok küçük farklılıklar dışında aynı oluşu noktasında ise ortak kültür ve inanç devreye girer. Bu inancın bir noktadan çıktığını düşünürsek -Bu inanç Şamanizm gibi tasvirlerin ve sembolik ifadelerin dünyası olan bir inançtır.- loğusanın zaten tasviri ortak kültür tarafından yapılmış olan görünmez varlığın beklentisi içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu da alkarısı ya da diğer varlıkları gördüklerini söyleyen loğusaların bu varlıkları aynı şekilde tasvir etmesini ve aynı önlemleri almasını beraberinde getirmiştir.

Doğum sonrası uygulamaların bir diğeri ise göbek bağının okul ya da cami duvarının dibine gömülmesidir. Göbek bağı ile geleceğin tayin edilmesi inanışının temelini de yine Türk Şamanlığı'nda görebilmekteyiz. Van Gölü çevresinde görülen inanışa göre göbek nereye gömülmüşse, çocuk büyüyünce oraya meyleder.

Kalafat bu inanışın eski şeklini şöyle aktarır: "Kamizm'de dünyaya yeni gelmiş bebeğin göbek bağı kurutulur. Bu parça maske gibi bir beze dikilir. İçine kuru taneli besinler konulur. Bu özel muska evin temiz yerine konulur. Kam buna bakarak sahibinin geleceğini tahmin edebilir. Bir nevi faldır." (Kalafat, 2004: 99)

Yöremizde görülen uygulama ile Türk Şamanlığı'ndaki uygulama çok farklı olsa da her ikisinin uygulanış amacının geleceğin tayin edilmesi olmasından hareketle yöremizde görülen uygulamanın temelinde eski Türk inanışındaki uygulamanın olduğunu söyleyebiliriz

Hasta olan çocuğun yaşayıp yaşamayacağının öğrenilmesi için çocuğun üç ya da yedi adet kullanılmış ayakkabı ile tartılmasını da yine akıbetin öğrenilmesi fikriyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. İnanışa göre çocuk ağır basarsa çocuk yaşar; aksi durumda ise çocuk ölür.

Uygulamada ayakkabıların kullanılması, halk kültüründe sıkça görülen sembolik ifadelerle ilişkilidir. Ayakkabıların kullanılmış olmasına dikkat edilmelidir. Bir nevi ağır basan çocuk bu şekilde birçok ayakkabı eskitecektir anlamında yorumlanmaktadır. Bu durumu, halk arasında görülen küçük bir fal olarak değerlendirebiliriz. Küçük bir fal çeşidi diyoruz; çünkü bu uygulamada şamanın üstlendiği rolü, günümüzde üstlenen, şamanın halefleri olarak değerlendirebileceğimiz herhangi bir kişi yoktur. Kişiler bu uygulamayı kendileri yapmakta ve yorumlamaktadır. Öte yandan üç ya da yedi ayakkabının çok da ağır

olmayacağı düşünülürse ailenin bu şekilde hasta olan çocuklarını kaybetmeyeceği inancını somutlaştırmak istediğini de düşünebiliriz. Ayakkabıların üç ya da yedi adet oluşu ise bu sayıların Şamanik değerleriyle ilişkilidir. Üç ve yedi Türk kozmogonisinde âlemin üç katı ve gökyüzünün yedi katıyla ilişkilidir.

Çocukları ölen ya da uzun zamandan sonra çocuk sahibi olan ailelerin çocuklarına elbise almak yerine yedi yıl boyunca komşulardan parça alarak elbise dikmeleri; erkek çocuğun saçının kız çocuklar gibi uzatılarak örülmesi, bazı çocukların şeyhin talimatıyla yedi sene yıkanmaması, çocukların ziyaretlere "satılması" gibi uygulamalar da yine çocuğun geleceğini belirlemeye yönelik uygulamalardır. Fakat bunlar akıbetin öğrenilmesi değil; çocuğun yaşamasına yönelik tedbirlerdir.

Buna benzer uygulamalara Türk dünyasında da rastlayabilmekteyiz. Kırgızistan'da "yaşamayan erkek çocuğun yaşaması için Tengricilik inancında bazı dini uygulamalar yapılır. Erkek çocuk birisine verilir ve o şahıstan alınır. Yaşamayan erkek çocuklar yatırlara satılırlar. Bu tür çocuklara bazen ziyaret ismi verilir, bazen de satı, satılmış isimleri verilir. Böylece cinlerin o çocuğu almalarının önlendiğine inanılır." (Kalafat, 2004: 53)

Yaşar Kalafat'ın da belirttiği üzere, bu uygulamaların temelinde, çocukları öldürebileceğine inanılan kötü varlıkların aldatılması vardır. Bu uygulamalarda ziyaretler gibi İslami unsurlar varsa da bunların İslami hiçbir açıklaması yoktur. Zira canı veren de alan da Allah'tır. Bu uygulamaların şaman inancıyla bağlantılı olduğu, bize göre, kesindir. Zira kötü varlıkların başı olan Erlik dahi şaman tarafından aldatılabilmektedir. İnsanlar her ne kadar Erlik'in tahakkümü altında bulunsa da "onu kandırabilir ve hatta ona karşı faaliyetlerde bulunabilir." (Anohin, 2006: 4) Bunun yanında can almanın da Erlik'in emriyle kötü ruhlar zümresinin işi olduğu düşünülünce günümüzdeki kötü varlıkların aldatılmasına yönelik bu uygulamaların Türk Şamanlığı kökenli olduğu açıkça görülmektedir.

Doğum sonrası uygulamaları arasında son olarak yeni annenin sütünün çok olması için yerine getirilen pratiklerden söz edebiliriz. Türk Şamanlığı'nda canlı yahut cansız varlıkların bir iyesinin olduğu, bu iyelerin zarar verebileceği veya yardımcı olabileceği inancı vardır. Bitlis'te sütü az olan anneye Hac'dan getirilen boncuklar takılarak ya da muska yazılarak annenin sütü çoğaltılmaya çalışılır. Bitlis'te görülen bu uygulamanın, eski Türk inanışından kaldığı; lakin nesnelere yüklenen kutsallığın İslamiyet ile İslami

unsurlara kaymış olduğu kanaatindeyiz. Başka bir deyişle nesnelere kutsiyet atfetme Türk Şamanlığı'na; nesnelere yüklenen anlam ise İslam'a aittir.

Van'da bulunan Gelin – Kaynana kayasından su içme uygulamasının ise tamamen İslamiyet'ten önceki dönemlere ait inanışlardan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Bu durumun cansız varlıklarda olduğuna inanılan iyeyle bağlantısının olabileceğinin de yine zorlama bir ilişkilendirme olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bu pratikte sadece herhangi bir kaya yoktur. Bu kayalardan akan su, kadına benzeyen kayanın memelerinden akmaktadır. Halkın böyle bir benzerlikten ötürü böyle bir inanış geliştirdiği düşünülebilir.

1.1.1.4. Ad Verme

Tarihimiz boyunca isim ve isim ile ilgili uygulamalar, gerek İslamiyet'ten önce ve gerekse İslamiyet'ten sonra hayatımızda önemli bir gelenek olarak süregelmiştir. İsim, kişinin var olduğunun kanıtı, işaretidir. İsim, inanılan dini, sahip olunan kültürü gösteren başlı başına bir kimliktir. "Bilge Kağan, Köktürk Yazıtlarında Çince adlar takınan devlet adamı ve aydınları, 'Türk beyleri Türk adını bıraktı. Çin'de oturan (Çin yanlısı) Türk beyleri Çince adlar alıp Çin kağanına bağlanmış' diyerek eleştirir." (Kibar, 2005: 22) Bilge Kağan'ın isim üzerindeki hassasiyeti ismin sadece kişiyle değil; toplumla da alakalı olduğunu göstermektedir. Nitekim isim kişinin mensubu olduğu toplumu ve töreyi de yansıtmaktadır. Kişi yabancı, bilinmedik bir adla mensubu olduğu topluma; dolayısıyla kendisine yabancılaşmaktadır. Türk kültüründe ad vermenin geleneklere bağlanmış olması, Türk milletinin bu bilinçte olduğunun göstergesidir.

Van Gölü çevresinde çocuğun adını aile büyüğü, genellikle, baba çocuk üç ya da yedi günlükken koyar. İsmi verecek kişi sabah namazını kıldıktan sonra çocuğu alıp kıbleye döner ve kısık sesle çocuğun sağ kulağına ezanı; sol kulağına kameti okur ve sağ kulağına vereceği ismi üç kere tekrarlar. (K.10, K.30)

Bununla birlikte çocuklara isim vermesi için bir şeyhe başvurulması sıkça görülen bir durumdur. Şeyhe, daha çok ismi uymamış olan çocukların isminin değiştirilmesi için gidilir.(K.23, K.16)

Çocuğun adı ilk yere düştüğünde (hemen doğduğunda) babası ya da dedesi tarafından kulağına ezan okunarak verilir. Çocuk için daha çok "ahreti" isimler seçilir. Bu isimler onlar için daha hayırlıdır. Eğer çocuk için seçilen isim çocuğa uymazsa çocuk

gelişemez devamlı hasta olur. Böyle durumlarda çocuğa uygun bir isim seçmesi için şeyhe gidilir. Şeyh tarafından uygun bir isim verilen çocuk hastalıktan kurtulur ve gelişir. Bunun dışında uzun süre erkek çocuğu olmayan aileler de, erkek çocuk sahibi olunca isim için şeyhe gider. (K.9, K.16)

İsim seçilirken içinde bulunulan durum da dikkate alınır. İlk doğan erkek çocuğuna Murat, kız çocuğuna İlknur, Birgül, gibi isimler verilir. Devamlı kız çocuk sahibi olan aileler ise son çocuğa Songül ismini verirler. (K.24, K.32)

Bunlar dışında çocuğun doğduğu gün ve dönem de diğer birçok yöremizde olduğu gibi çocuğa verilen ismi etkilemektedir. Bu isimler arasında Ramazan, Bayram, Kadir, Hıdır gibi isimleri sayabiliriz. Bütün bu dini etkilerle verilen isimlerin yanında Türk kültürüne has Özkan, Serkan, Ayhan, Aycan, Gökan (Gökhan), Güneş, Yıldız gibi isimlere de sıkça rastlanmaktadır.

Van Gölü çevresinde görülen ad verme geleneği bütün Türk dünyasında görülen geleneklerle paralellik göstermektedir. Özellikle Türk-İslam sentezi içerisinde gelişen gelenekler birbirlerine daha yakın bir çizgide durmaktadır. Nitekim ortak kültürden gelinmiş ve yine ortak bir kültürden etkilenilmiştir. Türk kültüründe ad vermenin önemli bir gelenek olarak süregelmesinde, ad vermenin İslam kültürü açısından da önemli olması etkili olmuştur. Türk kültüründe ad verme ile alakalı bilgileri Dede Korkut Hikâyeleri'nde teferruatıyla görebilmekteyiz. Hikâyelerde ad verici olarak bilge Dedem Korkut görülmekte ve kahramanın yapısına göre bir ad seçmektedir. Bu da adın kahraman; dolayısıyla Türk kültürü açısından önemli olduğunu gösterir. Adın önemi İslâmi gelenekte de sürmüştür. "Allah (cc) insanlardan vekâr, edep, terbiye ve görgü kurallarına uygun yaşamalarını ister, kötü ad takmayı ve insanların adlarıyla alay etmeyi yasaklar. Kuran-ı Kerim'de 'Kötü lakaplarla sataşıp atışmayın' buyrulmuştur." (Kibar, 2005: 30)

Gerek eski inanışların gerekse İslami etkilerin izlerinin görüldüğü Van Gölü çevresinde ad verme geleneğinde İslami unsurların ağır bastığını görmekteyiz. Eski Türk kültürünün kalıntısı olarak çocuğa verilecek ismin şeyhlere bırakılması ve ismini taşıyamayan çocukların isminin değiştirilmesi gibi gelenekleri gösterebiliriz. Bunun yanında çocuklar için "ahireti" isimlerin seçilmesi gerektiği inancının da İslami geleneğin yanında Türk Şamanlığı ile de alakalı olduğu kanaatindeyiz; nitekim her çocuğun her ismi taşıyamayacağı inancı yaygın olarak görülmektedir.

İslami gelenekte güzel isim verilmeye teşvik edilmişse de isimlerin şahısların kişiliği üzerinde bir etkisinin olup olmadığına değinilmemiştir. Buna karşın "Kamizm'de insanın adı ne kadar güzel ise o şahsın hayatta o derece mutlu olacağına inanılır. İlk iki çocuğu yaşamayan aile, üçüncü ocuğuna çirkin bir isim koyar ise, çocuğun yaşayacağına inanılır." (Kalafat, 2004:100)

Yöremizde çocuk için güzel isimlerin seçilmesinin çocuk için iyi olduğu inancının bu noktadan hareketle Türk Şamanlığı'na daha yakın durduğunu söyleyebiliriz. Bu inanışta, seçilen ismin ruh üzerindeki etkisinin önemli olduğuna inanıldığı sonucuna varabiliriz. Seçilen ismin çocuğa uymaması gibi bir inancın varlığı da bunu desteklemektedir.

Osman Kibar, isimlerin insan üzerinde bu tarz bir ruhi etkisinin olamayacağını söyler. Ona göre bu sadece kültür kaynaklı afakî ilgilerdir. Kibar, gerekçe olarak ise hayvan adları verilen kişilerin o hayvanlarla hiçbir ilgisinin olmayacağını ileri sürer. (Kibar, 2005: 18–19) Hâlbuki böyle bir geleneğin ısrarlı tekrarı, bunu üzerinde durulması gerekilen bir nokta olduğunu gösterir ki bu durum sadece hayvan isimleri ile alakalı bir durum değildir. Türk kültürüne has veya İslami geleneğe ait isimler için de bu durum söz konusudur. Öte yandan eşya ile ona verilen isim arasında dahi bir ilgiden söz edilebilirken; insan- isim ilişkisinin anlamsızlığından dem vurmak, bize göre, insan, inanç ve kabul etme açısından düşünülemez. "Dil, bizzat Tanrı tarafından insanlara verildiği ilk biçimi altında şeylerin mutlak, kesin ve şeffaf bir işareti idi, çünkü onlara benziyordu. Tıpkı gücün aslanın bedeninin içine, krallığın kartalın bakışının içine yerleştirildiği, tıpkı gezegenlerin etkisinin insanların alnında yazılı olduğu gibi, adlar işaret ettikleri şeylerin üzerine konulmuşlardı: benzerlik biçimi içinde." (Foucault, 2001: 70) Bu tarz bir ilginin insanlar için de söylenebileceği kanaatindeyiz. Nitekim Hz. Muhammed(s.a.v) de Allahın en sevdiği isimlerin Abdullah ve Abdurrahman olduğunu; en uygun isimlerin de Baris ve Bemmam ve en çirkin isimlerin ise Harp(savaş) ve Mürre(acı) olduğunu buyurmuştur. (Kibar, 2005: 29) Bu hadisten hareketle isimlerin şahıs üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğunu veya isimlerin toplumda uyandırdığı intiba hasebi ile şahsı dolaylı olarak etkilediğini söyleyebiliriz. "İsmini taşıyamayan çocuklar" için şeyhe yani bir dini lidere gidilmesi, Foucault'un izahı ile de alakalı olarak birinci durumun ağır bastığını göstermektedir.

Çocuğa verilecek ismin seçilmesinde dede, baba veya bir aile büyüğünün görülmesi; özel durumlarda ise şeyhe gidilmesi ad verme geleneğinde bütün İslami motiflere, eklentilere rağmen Türk kültür ve geleneğinin; dolayısıyla Türk Şamanlığı izlerinin baskın olduğunu göstermektedir.

Türk geleneğinde isim seçiminin ailenin ya da toplumun önde gelen kişisine bırakılması iki şekilde değerlendirilebilir: Birincisi toplumun önde gelen kişisine olan saygı sebebi ile Türklerce önemli olan ismin onlara bırakılması; ikincisi ise çocuğa uygun ismin ancak bu şahıslar tarafından seçilebileceği inancıdır. İsim belirleme geleneğinin en açık izlerinin görüldüğü Dede Korkut Hikâyeleri'nde görülen uygulamalar ikinci durumun biraz daha baskın olduğunu gösterir. Özellikle, isim taşıyamama durumlarında şeyhe gidilmesi, geleneğin temellerinin Dede Korkut'a uzandığı gösterir. Hikâyelerde de ismi, toplumun en önde geleni, yani Dede Korkut seçer. Hikâyelerden anlaşıldığı kadarı ile ad verme geleneği kadim ve Türk toplumunda üzerinde önemle durulan bir gelenektir. Hikâyelerde bir kahramanlık göstermeyene isim verilmez. Bu durum sadece Oğuzlar için geçerli değildir. Yakutlarda da bu durum görülür: "Eski Yakutlar'da küçüklüğünde verilen ad gerçek ad sayılmazdı. Gerçek ad, yay çekip ok attıktan sonra verilirdi." (İnan, 2000: 173) Bu durum Dede Korkut Hikâyelerinde "O zamanda bir oğlan baş kesme, kan dökmese ad koymazlardı." (Ergin, 2001: 59) şeklinde ifade bulur.

Hikâyelerde ad verme, özellikle Boğaç Han ve Tepegöz hikâyelerinde ön plana çıkmaktadır. Boğaç Han hikâyesinde ad verme şöyle gerçekleşir: "Çağırdılar, Dedem Korkut gelir oldu. Oğlanı alıp babasına vardı. Dede Korkut oğlanın babasına söylemiş, görelim hanım ne söylemiş:

Der
Hey Dirse Han beylik ver bu oğlana
Taht ver erdemlidir
Boynu uzun büyük cins at ver bu oğlana
Biner olsun hünerlidir
Ağıllarda on bin koyun ver bu oğlana
Etlik olsun hünerlidir
Develerden kızıl deve ver bu oğlana
Yük taşıyıcı olsun hünerlidir
Altın başlı otağ ver bu oğlana

Gölge olsun erdemlidir

Omuzu kuşlu cübbe elbise ver bu oğlana

Giyer olsun hünerlidir

Bayındır Han'ın ak meydanında bu oğlan cenk etmiştir, bir boğa öldürmüş senin oğlun, adı Boğaç olsun, adını ben verdim, yaşını Allah versin dedi. Dirse Han oğlana beylik verdi, taht verdi" (Ergin,2001: 25–26)

Günümüzde görülen uygulamalar ile Dede Korkut Hikâyelerinde görülen uygulamalar arasında isim seçmenin neye göre olduğu noktasında farklılık vardır. Hikâyelerde kendisine verilecek ismi kahraman, yaptığı kahramanlığa göre belirlerken; günümüzde ismi şeyh, çocuğa bakıp seçmektedir. Bununla birlikte isim seçtirmede amaç olarak ortak bir noktada bulunulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira Dedem Korkut Boğaç Han'a isim verirken bazı isteklerde bulunmaktadır ve bu istekler, tamamen Boğaç'ın güzel bir yaşam sürdürmesine yöneliktir. Boğaç Han isimle birlikte güzel bir yaşam sürmek için gerekli olan bütün varlığa da sahip olur ve dolayısıyla toplumda var olur. Günümüzde ad verme ile ilgili uygulamaları da, doğumu müteakip çocuğun iyi bir insan olması, sosyal yaşantısında başarılı olması için alınan tedbirler arasında gösterebiliriz. Şu halde isim alma Dede Korkut'ta da günümüzde de güzel bir yaşama ve toplumda var olmaya atılan ilk adımdır.

Hikâyelerde Dedem Korkut'un üstlendiği görevinin yanında onun kendisi üzerinde de durulmasında fayda vardır. Çünkü hikâyeler bir geçiş dönemi eseridir; aynı şekilde Korkut Ata da şamanlıktan erenliğe geçişin ilk mümessilidir. Buradan hareketle bize göre, günümüzde dede, baba, aile büyüğü veya özel durumlarda şeyhler ad verme görevini Dedem Korkut'tan dolayısıyla şamanlardan devralmıştır. Şamanın görevleri arasında ad vermek de vardır. Günümüzde Toplum önderlerinin Korkut Ata'yla ilişkisi ise Korkut Ata'nın Şamanizm ile ilişkisi yönüyledir.

Ad vermek töreninde Dede Korkut'un kullandığı İslami tabirler, onu İslam dinine yakın tutmaktadır; lakin İslam'da ad vermeyle alakalı ciddi bir törenin olmadığı göz önünde tutulursa Dedem Korkut'un bu uygulamalarda, aynı zamanda, Türk Şamanlığı'nı da temsil ettiği söylenebilir. Zira adla birlikte aile mefhumunun kurulması ve güzel bir sosyal yaşantı için alt yapının hazırlanıyor olması, Dedem Korkut'u günümüz İslam dini liderlerinden ziyade Türk Şamanlığı dini liderlerine yakın bir çizgide tutmaktadır.

Gerek İslam dini gerekse Türk Şamanlığı, bireysel bir inançtan ziyade bir toplum dinidir. Lakin İslam dininin daha çok, bütüncül bir yapı ile ele alındığında kitlesel hareketlerle toplumu ayakta tuttuğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile İslam, sadece bir kişi etrafında şekillenmez. Türk Şamanlığı ise daha çok şaman etrafında şekillenir. Şamanlar "… Çevresel, iklimsel, biyolojik ve kimi kez toplumsal dengeleri yeniden kurmak üzere sahneye çıkar. Kuramsal olarak kendisi için harekete geçmez." (Perin. 2003: 16) Dedem Korkut'un da ad verme geleneğindeki tavrı ile şamanlara yakın olduğu açıktır.

Bu ve daha birçok uygulamadan hareketle şamanların Anadolu'yu terk ederken görevlerini halktan kimselere yahut yeni dinin liderlerine bıraktığını söyleyebiliriz. İnan, bu değişimin ad verme ile alakalı durumunu şöyle ifade eder: "Altay Destanlarında kahramanlar adlarını tanrılardan, ruhlardan alırlar. Müslüman Kırgız Destanlarında ise ' peygamber', 'aksakallı evliya'lar ad verirler. Manas'ın adını dört 'peygamber, hoca' vermiştir. Manas'ın oğlu Simetey'in adını aksakallı bir eren verdi ve kayboldu" (İnan, 2000: 174) İnan'ın işaret ettiği Tanrı ve ruhların şaman ile ilişkisi göz önüne alınınca şamanın bu görevinin kaynağı da anlaşılmaktadır. Zaten şaman Tanrı'nın ve ruhların orta dünyadaki temsilcisidir.

Görülüyor ki Van Gölü çevresinde her ne kadar İslami unsurlar eski Türk geleneklerini kaybedecek derecede ön plana çıkmışsa da ad verme geleneği amacı ve tatbik edicileri dolayısıyla Türk Şamanlığı kaynaklıdır. Günümüz toplumunda önde gelenlere kalan ad verme görevinin bir şaman görevi kalıntısı olduğu, bize göre, açıktır. Şamana ait bu görevin toplumdan kişilere nasıl kaldığını gösteren güzel bir örnek Tuva ve Hakas Türkleri arasında görülen ad verme töreninde görülmektedir.

Tuva ve Hakas Türklerinde çocuk doğunca ilk gün; eğer hazırlıklar yetişemezse ikinci gün kutlama törenleri yapılır. Törene akrabalar, komşular davet edilir. Misafirlere et ve içki ikram edilir. Misafirler arasında bulunan en yaşlı ve itibarlı kimseden çocuğa isim vermesi istenir. Çocuğun anne ve babası bir kâse içinde çocuğa isim verecek olan yaşlı kişiye içki ikramında bulunur. Yaşlı kişi içkiyi içtikten sonra dualar eder ve şu dilekte bulunur:

'Beşik ipi sağlam olsun!
Beşik bağı sert olsun!
Ablalı ve küçük kız kardeşli olsun!

Eteğinin önüne hayvanlar bassın!
Eteğinin arkasına çocuklar bassın!
Kara saçları ağarıncaya,
Beyaz dişleri sararıncaya kadar,
Benim yaşıma gelinceye kadar yaşasın!'

Bu pratiğin benzeri Altay Türklerinde de vardır. Altaylılar ise şu dilekte bulunur:

'İyi ömür yaşasın
Güçlüye yenilmez,
Boğa olsun.
Yanaklıya söyletmez,
Tatlı dilli olsun.
Yüz yıl yaşa,
Yüğrük ata bin.'

Verilen isimin beğenilmemesi durumunda isim anne ve baba tarafından değiştirilebilmektedir. (Özkan, 2000: 597–598)

Duayı eden kimselerin şaman olmamasına rağmen duaların şaman dualarıyla büyük benzerlik göstermesi dikkat çekicidir. Düzenlenen tören ve ad veren kişilerin şamanlarla aynı görevi üstlenmiş olması ve aynı tarzda dua etmesi şamanların toplumsal görevlerini toplumdan kişilere nasıl bıraktığının açık bir örneğidir. Şüphesiz güçlü İslam kültürü etkisindeki Anadolu'da Kamlık'a inanan Sibirya Türkleri'ndeki gibi açık izler aranamaz. Anadolu'da gelenekler, İslami motiflere bürünmüştür. Yine de geleneklerin arka planlarına inildiğinde görülen eski Türk gelenekleri Türk kültür birliğinin görülebilmesi açısından önemlidir.

Günümüzde ad verme geleneği ile alakalı, gözlemlediğimiz bir diğer husus ise seçilen isimlerin çevrede bulunan evliya isimlerinden, tanınmış kahramanlardan, peygamber veya sahabe isimlerinden seçilmesidir. Bunlara günümüzde tanınan isimleri de ekleyebiliriz. Aslında bu husus toplum psikolojisinin ad seçerken dayandığı kıstası göstermektedir. Bu uygulamalarda öykünme; daha doğru bir ifade ile öykündürme çabası

vardır. Çocuk için seçilen ismin tanınmış, belli bir yönüyle ön plana çıkmış kişinin ismi oluşu; o kişinin sevilen yönünün çocuğa da geçmesi arzusundan kaynaklanır. Kişi, ismini aldığı şahsın beğendiği özelliğinin çocuğuna da geçmesini ister. Bu sebeple de çocuğa o ismi takarken kafasında belli bir model vardır. Dolayısıyla aile çocuğu; ismi alınan şahsın öne çıkan karakterine doğru kanalize etmeye çalışır. Çocuk, bu şekilde, farkında olmadan ismini aldığı kişiye öykünmüş olur. Çocuk; gelişme çağında " Ben" arayışındayken de bu yönlendirmenin etkisinde kalır. Hiçbir Türk söylencesinde çocuğa verilen ismin uymaması gibi bir duruma rastlayamadık. Demek ki bu durum daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır.

Böyle bir duruma söylencelerde rastlanılmaması tesadüfî değildir. Nitekim kahramanlar kendi benliklerine yakışan isimleri kendileri almaktadır. Boğaç Han bir boğayı öldürdüğü için bu adı alır; Basat, Tepegözü basıp onu öldüreceği için bu ismi hak eder; Oğuz Kağan Karlık'a bu ismi atını karlı dağlardan getirdiği için verir. Bunun tersi bir durumdan da bahsedilebilir: İsmin şahısla karakter kazandığı durumlar da vardır. Osman isminin Hz. Osman'la edep; Ömer isminin Hz. Ömer ile adalet; Eyüp isminin Hz. Eyüp ile sabır anlamlarına bürünmesi gibi daha birçok örnek verilebilir. Yani ilk modellerde ya şahıs ismi hak etmiş ya da isim şahsa göre anlam kazanmıştır. Bu noktadan hareketle; ismin çocuğa uymaması sebebiyle çocuğun devamlı hasta olması inancının temelinde; ismin ilk sahibinin çocuk üzerindeki manevi etkisinden söz edilebilir. Toplumsal bilinç, ismin ilk sahibine duyduğu saygı nedeniyle bu tarz bir açıklamaya gitmiştir. Nitekim yörede bu tarz isim değişikliklerinde; ilk ismin genellikle, dini şahsiyetlere ait isimler olduğunu tespit ettik.

Şu halde öncelikle aile ve daha sonra toplum tarafından belli bir kişiye öykündürülen çocuk, bazen halk arasındaki "Her çocuk her ismi taşıyamaz." inancına takılır ve isme hürmeten çocuğun ismi değiştirilir. Bu açıdan bu inancın eski Türk inanışlarıyla bütünüyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira eski Türk geleneklerinde isim hak edilir; bu durum günümüze hak edilmemiş bir ismin rahatsızlık, hastalık vermesi olarak yansımıştır.

Görülüyor ki eski inanış ve gelenekler kolektif bir bilinç oluşturmakta ve bu kolektif bilinç asırlar geçse dahi soydaşları derin izlerle birbirine bağlamaktadır. Bu izler bazen bir isim, bir iye bazen de bir renk veya sayı olarak görülmekte ve kültürel birliğin eskiliğine işaret olmaktadır.

1.1.1.5. Sünnet

Sünnet, erkek çocukları için hayatın dönüm noktalarından biridir. İslami bir uygulama olan sünnet törenleri çocuğun "erkekliğe ilk adımı " olarak değerlendirildiği için olacak sıradan bir uygulama olmaktan çıkarılmış çeşitli geleneklerle süslenmiştir. Sünnet törenleri yörede, genellikle küçük bir düğün havasında geçer. Bu törenler ailenin, yakın akrabaların bir araya gelmesi için bir vesile olarak görülür.

Sünnet yapılacak gün belirlenince hazırlıklara başlanır. Sünnet edilecek çocukların sayısının tek olmasına dikkat edilir. Aksi takdirde uğursuzluk olur.(K.6) İlk olarak yapılan iş kirve belirlemektir. Belirlenen kirve, aile dostu olacaktır.(K.9, K.1) Kirvelik yörede önemli bir bağ olarak görülür.

Kirveye, ailenin durumuna göre, hediyeler verilir. Sünnet düğününde misafirlere verilecek yemek dışında bütün masraflar kirveye aittir. Sünnet gününden on beş gün sonra kirve çocuğa çeşitli hediyelerle ziyarete gelir. Bir on beş gün sonra da çocuğun ailesi kirveyi ziyarete gider. Bu şekilde kirveyle olan bağlar sağlamlaştırılır.(K.1)

Eğer çocuğun yaşı biraz büyükse; kirve çocuğu hamama götürüp yıkar. Çarşıda biraz eğlendirilen çocuk sünnet için eve getirilir. Sünnet gerçekleştirildikten sonra yemek verilir.("sofra atılır"). Yemekten sonra da mevlit okutulur. Mevlitten sonra davetliler çocuğa hediyelerini verir ve sünnet töreni son bulur. (K.9, K.1)

Sünnet törenlerinin eski Türk gelenekleriyle çok sıkı bir ilişkisinden bahsetmek zordur; lakin genel olarak bakacak olursak, sünnet töreninde verilen yemeğin; bu tören için çağrılan akrabalar ve komşularla oluşturulan ortamın Türk Şamanlığı döneminden gelip İslamiyet ile pekişen bir gelenek olduğunu söyleyebiliriz. Sünnet ya da başka buna benzer bir töreni bir ayin olarak değerlendiremeyiz; ama Türk inanç sisteminde kurban kavramının geleneklerde, hep ön planda oluşu yapılan ikramların, verilen yemeklerin bir kansız kurban olabileceği fikrini akla getirmektedir. Nitekim "Şamanistlerde kurbansız ayin yapılmaz. Her ayin için kanlı veya kansız kurban bulunması gerekir." (İnan, 2000: 97)

Yine de bu geleneğin Dede Korkut Hikâyeleri'nde görülen uygulamalarla açıklanmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Dede Korkut'ta da belli amaçlarla ziyaret tertip edilir: Alaca çadırlar yeryüzüne dikilir, attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kesilir; İç Oğuz'un Dış Oğuz'un beyleri davet edilir; dağ gibi et yığdırılır,

göl gibi kımız sağdırılır, büyük ziyafetler verilir. (Ergin, 2001: 24) Hikâyelerde bütün bu uygulamaların amacı "ağzı dualı" birinin hayır duasını alıp istenen murada ermektir. Bu açıdan, sünnet için verilen yemeklerin de "erkekliğe ilk adım"ını atan erkek çocuk için dua almak olabileceği düşünülebilir. Bu noktada "ağzı dualı" kavramının da İslami boyutu göz ardı edilmemelidir.

Sünnet geleneğinde dikkatimizi çeken asıl nokta ise sünnet edilecek çocukların sayısının tek olmasına özellikle dikkat edilmesidir. Tek sayıların "uğurlu", "iyi" sayılması sadece Türk kültüründe rastlanan bir durum değildir; çoğu kültürde tek sayıların tanrısallıkla eş tutulduğunu görmekteyiz.

Schimmel, tek ve çift arasındaki karşıtlıkla ifade edilen bir ve çok arasındaki karşıtlığın, özellikle, gizemcilikte bölünmemiş mutlak birliğin hedefi olarak vurgulandığını ifade eder. Bu yaklaşım tek sayıların popüler inançla hatta teolojik spekülasyonlarla kullanılmasını beraberinde getirmiştir: Platon bütün çift sayıların kötü yazgıya ait olduğunu söyler. Hopper: "Dişil sayılar zaten gözden düşmemiş gibi bir de, çizgi analojisiyle sonsuzluğun utancı üzerlerine düşürülmektedir" der. Vergilius Tanrı'nın tek sayıyla hoşnut olduğunu; Shakespeare, tek sayılarda tanrısallık olduğunu ifade eder.

Schimmel, devamında tek sayılara duyulan bu ilginin, tek sayılı dönemlerde yinelenen ayin edimleri, dualar, sihirler vs.'den oluşan bir geleneğe yol açtığını söyler: Büyü edimleri üç veya yedi defa yapılıyor ve bir dua üç defa söyleniyor veya duaya üç defa âmin deniliyor. İlk zamanlarda hekimler ve büyücü hekimler hastalarına tek sayıda hap vermişlerdir. Büyü düğümleri tek sayıda atılmak zorundadır. Müslüman gelenek de Hz. Muhammed'in orucunu tek sayılı günlerde bozduğunu söyler. Cadılık veya kara büyü yapılırken tek sayıda kişinin bulunması gerekmektedir. (Schimmel, 2000: 24) Türk Şamanlığı'nın bu Pisagorcu yaklaşımndan etkilenmediği kesindir. Türk Şamanlığı için de tek sayıların önemli bir yeri vardır. Şaman inancındaki üç evren, gökyüzünün yedi katı, Erlik'in yedi veya dokuz oğlu; dokuz "kızı", Ülgenin yedi "oğlu" gibi birçok tanrısal bağlantıda tek sayılar ön plana çıkmaktadır. Eğer Türk Şamanlığı Avrupa'nın Psigorcu yaklaşımından etkilenmemişse; tek sayıları Türk Şamanlığı için önemli kılanın ne olabileceği üzerinde durulması gerekir.

Türk Şamanlığı'nın Avrupa'nın tek sayılara bakış açısından etkilenmediğini rahatlıkla söyleyebiliyoruz; çünkü eğer böyle bir etkilenme söz konusu olsaydı bunlar sadece Türk Şamanlığı'nın sosyal yaşantısında ya da basit dini uygulamalarında görülürdü.

Hâlbuki Türk Şamanlığı'nda tek sayılar evren anlayışı, "Tanrı" kavramı gibi dinin temel esasları diyebileceğimiz noktalarda karşımıza çıkmaktadır. Şu halde geleneklerimizde karşımıza çıkan tek sayıların özellikle kullanılması pratiğini Türk Şamanlığı ile açıklamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Türk Şamanlığı, tek Tanrı inancı üzerine şekillenmiş bir dindir. Tek sayıların da teklikle alakalı olarak kullanılması beklenebilecek bir durumdur. Bu sayının sadece bir (1) olmayışında kutsallar ile alakalı uygulamalarda bu kutsalların Tanrı ile denk tutulmaması gerektiği fikrinin olduğu kanaatindeyiz. Çoğu araştırmacıya göre Kök- Tengri inancı göğün Tanrı olarak telakki edilişiyle alakalıdır. Oysa böyle bir durumda gökyüzünün bir katmandan oluştuğu inancının olması beklenirdi. Oysa Türk Şamanlığı'nda gökyüzü yedi katman olarak geçer. Öyleyse gök bizzat Tanrı değil; Tanrı gibi evreni kapsayıcı oluşuyla Tanrı tecellisidir. Bu durum, tek sayı olarak sadece birin hangi mantıkla kullanılmadığına örnek gösterilebilir. Çünkü bir, Tanrı'dır. Tanrı mutlak birdir. Diğer bütün tek sayılar ise tek olan Tanrı'yla ilişkili olanlardır.

Sünnet edilecek çocukların sayılarının tek olması gerektiği inancı şu şekilde de açıklanabilir: Sünnet olmak erkeklere özgü bir geçiş dönemidir. Tek sayılar erliğin çift sayılar ise dişiliğin sayıları olarak düşünülebilir. Eski dönemlerde çift sayıların devamlı ikiye bölünebilirliği ile kadınların doğurganlığı -çocukla birlikte iki oluşu- arasında bir ilişkilendirilmeye gidilmiş olabileceği kanaatindeyiz. Tekin erkeğe çiftin ise kadına atfedilmesi Pisagorcu yaklaşımda da ele alınmıştır: "Pisagorcular evrendeki her şeyi iki kategoriye bölecek kadar ileri gittiler: Tek sayılar sağ tarafa ait olup, sınırlı, eril, kalanlı, doğrulu, ışık saçan ve iyilik dolu, geometrik terimlerle belirtilirse kareyle bağlantılıydı; çift sayılar ise sonsuz gök küresine ait olup, sınırsız (sonsuzca bölünebilir), çok katlı, dişil, hareketli; yalan dolu, karanlık kötü ve geometrik terimle belirtilirse dikdörtgendir." (Schimmel, 2000: 24–25)

Türk tefekküründe bu ayrım Avrupai anlayış gibi çok katı bir iyi ve kötü karşıtlığı değildir. Eski Batı kültüründe kadın ve erkeğin; kötü ve iyi olarak ayrılması Türk kültürü için geçerli bir durum değildir. "Türklerde erkek ak, kadın kara sınıflarına ithal edilmiş olsaydı, ne gibi neticeler husule gelmek lâzım gelir ise, hepsi Çinlilerde vücuda gelmiştir. Bundan dolayıdır ki Çinliler, kadına gayet az hukuk verdikleri halde, eski Türkler kadına tamamıyla erkeğe müsavi haklar kabul edilmişlerdir." (Gökalp, 1976: 77) Şu halde sünnet geleneğinde yahut başka bir uygulamada çift sayıların kadına isnat edilmesi sebebiyle

uğursuz sayıldığını, kesinlikle söyleyemeyiz. Bunun tek açıklaması çift sayıların bölünebilirliği ile kadının doğurganlığının ilişkilendirilmesidir.

Bize göre, bu durum erkek evladın Türk kültüründe taşıdığı değer sebebiyle çocuğun erkekliğe ilk adımını atarken tamamen erkeğe has gelenek ve fikirlerle bu duruma hazırlanması ile alakalıdır. Diğer bir görüşümüz ise bu durumun tek sayının Tanrı ile ilişkilendirilmesi ve yine erkek evladın önemi sebebiyle, erkeklere has bu durumda tanrısal olanın ön plana çıkarılması isteğinden doğduğu yönündedir.

Sünnet ile alakalı gelenek ve göreneklerde üzerinde duracağımız bir diğer husus kirveliktir. Son dönemlerde kirvelik sıkı sıkıya bağlı olunan bir gelenek değilse de bunun varlığı ve bazı kesimlerde üzerinde durulan bir gelenek olması, kirveliğin kültürümüzdeki yerinin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Sünnet geleneğinde kirve, sünnet çocuğu için bir hami rolüyle karşımıza çıkmaktadır. Sünnet düğününden sonra da kirvelik yapan kişi ile aile ilişkilerinin sıkılaştırılması; sünnet çocuğunun kirvesinin bir evladı olması gibi durumlar akla kirvenin çocuk için bir hami gibi düşünüldüğü fikrini akla getirir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere sünnet, erkek çoçuğu için Anadolu'nun hemen her yerinde, şaka yollu da olsa, "erkekliğe ilk adım" olarak görülür. Kirveliğin ve erkekliğe ilk adımın eski inanışlarla doğrudan bir ilişkisi olduğunu söyleyemezsek de bu durumun Dede Korkut Hikâyeleri'nde görülen geleneklerle ilişkisi olduğu kanaatindeyiz. Dede Korkut Hikâyeleri'nde erkekliğe ilk adım olarak ad verme geleneğini gösterebiliriz. Çünkü bir erkek çocuğu kahramanlık göstermeden ad alamamaktadır.

Hikâyelerde ad alan bir yiğidin yanında her zaman kırk da yiğit bulunmaktadır. Bu kırk yiğit onun dostları, kardeşleri; koruyucularıdır. Sünnet geleneğindeki kirvelik ile hikâyelerdeki yiğitler arasında bir ilişki olduğunu düşünüyoruz. Yine savımızı destekleyecek diğer bir ayrıntı hikâyelerde ad olarak erliğe adım atan kahramana verilen hediyelerdir. Sünnet ile erkekliğe adım atan çocuğa da yine hediyeler alınmaktadır. Kirveliğin ve hediye almanın bütün Anadolu'da görülmesi; bize göre bu geleneğin köklerinin çok eskilere dayandığını göstermektedir. Şunu da belirtmeliyiz ki kirvelik bütün Türk dünyasında görülmemektedir. Irak Türkmenleri'nin halk inançları üzerine teferruatlı bir doktora tezi hazırlayan Najdad Yashar Murad Murad bu noktaya şöyle değinmiştir: "Anadolu'nun muhtelif yerlerinde Kirif, Kiriv, kirva, Kivra, Sünnet Babası, Sünnet Kardeşi, Sağdıç gibi adlarla anılan Kive ve kirvelik geleneği Irak Türkmenleri arasında bulunmamaktadır." (Murad, 2009: 249) Ancak Murad, sünnet çocuğuna hediye verme

geleneğinin sürdüğünü ifade etmiştir. Önceki uygulamalarda hediyeler önceden verilirken, son dönemlerde sünnet yapılacak gün hediyeler verilmektedir.(Murad, 2009: 248) Anadolu geleneklerinde de hediyeler sünnet günü çocuğa verilir.

1.1.1.6. Çocukluk Çağı

Çocukluk çağının eski inanışlar yönünden incelenmesi; eski inanışların günümüze yansımalarının tespiti açısından önemlidir. Çünkü insan büyüdükçe popüler kültüre ayak uydurmakta; genel inanış veya geleneklere ayak uydurma çabasıyla eski geleneklerden uzaklaşabilmektedir. Bu genellemeye geçiş dönemlerinde görülen, bütün toplum için normlaşmış gelenek, görenek ve inanışları dâhil etmeyebiliriz. Büyüdükçe "saçma" ya da "gülünecek" batıl inançlar olarak nitelendirilen çoğu davranış çocuklar tarafından sürdürülebilmektedir. Bu durumlarda büyükler ne kadar popüler kültür hayranı olsa da, yapılanlar çocukça görüldüğünden çocuklara müdahale edilmemektedir. Bu sebeple de çocukluk çağında görülen birçok uygulamanın eski gelenekler ve inanışlarla ilişkisinin daha bariz olduğunu söyleyebiliriz.

Çocukluk çağında görülen uygulamaları bizzat çocukların yaptığı ve büyüklerin çocuklar için yaptığı uygulamalar olmak üzere iki bölümde inceleyebiliriz. Biz bu bağlamda çocukluk çağını çocukların bizzat uyguladıkları "Çocuk Oyunları" ve büyüklerin çocuklar için uyguladıkları "Çocuk Hastalıkları" ve "Diğer Uygulamalar" başlıkları altında incelemeye çalışacağız.

1.1.1.6.1. Çocuk Oyunları

Çocuk oyunlarının nereden çıktıkları ile alakalı birçok teori ortaya atılmıştır. Bunlar: "Artan Enerji Teorisi","İç güdü Teorisi", "Tekrarlama Teorisi" gibi çocuk oyunlarının çıkış zeminini anlamaya yönelik teorileridir.(Cole, Morgan; 1985; 229–233) Bu teoriler halk bilgisi ve inanışları açısından incelenecek olursa; çoğu çocuk oyununun açıklanabilmesi Tekrarlama Teorisi ile mümkün görünmektedir. Bu teorinin en sadık taraftarlarından olan Hall teoriyi şu şeklide açıklamıştır. "Bütün oyun faaliyetlerinin anahtarları geçmişin elindedir. Saf ve halis irsi hayat tecrübesine dayanmayan şey yaşama gücü kazanamaz... Hakiki oyun ırk için yeni olan veya ırkın geçmişinde bulunmayan

şeylerin egzersizi değildir. Bence oyun geçmişin bugüne kadar ısrarla devam eden ve ruhi hava içinde yapılan hareketler alışkanlıklarından veya gelişmemiş iptidaî organların kendilerine benzeyen iptidaî fonksiyonlarından başka bir şey değildir. Geçmiş zamanlarda yaşamış olan yetişkinlerin yaptığı söylenen şeyleri en iyi gösteren, ne olduklarını bize en iyi anlatan şey çocuğun hareketleri ve kendiliğinden sırf içgüdüsüne uyarak, başka biri tarafından öğretilmeden ve kimseyi taklit etmeden oynadığı oyunlaradır. Cetlerimizin yaptıkları şeyleri çocukların oyunlarında bulmak mümkündür. Şu halde biz bizden ne kadar zaman önce yaşamış olan ceddimizin hareketlerini ve yaşayış tarzını bir kroki veya şema halinde kısaca tekrarlamaktayız…" (Cole-Morgan, 1985: 232)

Bütün çocuk oyunlarının Tekrarlama Teorisi'ne göre yorumlaması mümkün görünmüyorsa da bazı oyunlar, teorinin doğruluğuna ispat gösterebilecek kadar, eski inanış ve yaşantı ile uyum içerisindedir. Biz bu bölümde Van Gölü çevresinde görülen bütün çocuk oyunları üzerinde durmayacağız. Bunun yerine saha çalışmamız esnasında derlediğimiz oyunlardan eski inanış veya geleneklerle ilişkili olduğunu düşündüğümüz oyunların bu inanç ve geleneklerle olan ilişkilerini ortaya koymaya çalışarak; oyunların çıkış zeminini tespit etmeye çalışacağız.

Bu kapsamda değerlendirebileceğimiz oyunların başında Bitlis'te "Çömçe Gelin", "Çemçe Gelin" adları ile bilinen oyun gelmektedir. Bu oyun yağmurun yağmadığı, kurak geçen günlerde oynanır. Çatallı bir ağaç bulanarak başına bezden kafa yapılır. Bu paçavralardan yapılmış bebeğe kömürle kaş, göz, ağız çizilir ve bebek ev ev dolaştırılır. Ev sahipleri çocukların üzerine su döktükten sonra, çocuklara şeker, un vs. hediyeler verir.(K.31) Başka bir kaynak kişimiz bu oyunu kısaca "Bizde kuraklık olunca birbirlerini ıslatırlardı." şeklinde izah etmiştir.(K.17)

"Çemçe Gelin" ev ev dolaştırılırken evlerin önünde şu tekerleme söylenir:
"Çemçe Gelin çöm ister
Allah'tan yağmur ister
Verene oğlan toğe
Vermiyene kız toğe" (K.31)

Diğer bir kaynak kişimiz tekerlemenin şu şekilde olduğunu ifade etmiştir:
"Çömçe Gelin nur ister

Allah'tan yağmur ister
Ver Allah'ım ver bi yağmurdan sel
Çömçe gelin çöm ister
Allah'tan yağmur ister
Verene oğlan doğe
Vermiyene katır doğe
Ver Allah'ım bi yağmurdan sel" (K.30)

Yaşar Kalafat, Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri adlı eserinde Bitlis'te "Çemçe Gelin" olarak söylenen oyunun "Kepçe Gelin" anlamında kullanıldığını ifade eder. Kalafat'ın tespit ettiği Çömçe Gelin tekerlemesi ise şöyledir:

"Çemçe Gelin cem ister,
Allah'tan yağmur ister
Verene oğlan ister
Vermiyene kız ister…" (Kalafat, 1999:123)

Çömçe Gelin oyunu hem Anadolu hem de diğer Türk coğrafyalarında "Godi-Godi", "Fakirek" ve yine "Çömçe Gelin" gibi isimlerle (Kalafat, 2009: 47) oynanmaktadır. Bitlis'te Çömçe Gelin için ucu çatallı bir ağaç kullanılır. Bazı bölgelerde farklılık vardır: "Kars'ta, Bayburt'ta, Antalya'da olduğu gibi Kuzey Afganistan'ın Türkmen, Özbek, Kırgız ve Afşar Türklerinde de yağmur duası için "Godi-Godi", "Fakirek" "Çömçe Gelin" gezdirilirken bir süpürge veya süpürge sopası gelin gibi bezetilir süslenir" (Kalafat, 2009: 47)

Küçük farklılıklar olsa da birçok Türk coğrafyasında görülen bu oyunun, bize göre, Türk Şamanlığı ile ilişkisi kesindir. Nitekim İslamiyet için böyle bir uygulama söz konusu değildir. İslam'da yağmur duası gibi uygulamalar vardır. Ama bu uygulamaların çocuk oyunu olabileceğini düşünsek bile bunun için şimdikinden çok daha uzun bir sürecin gerektiği kanaatindeyiz. Kaldı ki yağmur duası esnasında ceketleri ters giymek, dua ederken elleri aşağı doğru tutmak gibi uygulamaların Çömçe Gelin oyunu ile hiçbir ilgisi yoktur.

Çömçe Gelin oyununda söylenen tekerlemelerde İslamiyet'e ait unsurlar sebebiyle dua özellikleri göze çarpıyorsa da; bu uygulamalardaki tekerlemelerin bir tılsıma daha

yakın olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu şekilde bir tılsımı Türk geleneklerinde görüyoruz. "Ural dağlarının doğusunda yaşayan Ulu Katay, Salcıvıt, Barın, Tabın Başkurtlarında yağmur tılsımı olarak birbirini suya atmak, birbirine su serpmek âdeti vardır. " (İnan, 2000: 165) İnan, verdiği bu bilgilere dipnot olarak Çin kaynaklarında Uzak Doğu'nun eski çiftçi uluslarından olan Gaolilerin hakanlarının İlkbahar Bayramı ayinlerinden sonra elbiseleriyle suya girdiklerini; daha sonra da halkın iki bölüğe ayrılıp birbirlerine su ve taş attıklarını eklemiştir. (İnan, 2000: 165)

Şu halde Bitlis'te ve Anadolu'nun daha birçok yerinde görülen Çömçe Gelin oyununun köklerinin çok eskilere dayandığını; çocuklara oyunun büyüklerden kaldığını, kesin olarak söyleyebiliriz. Bunun diğer bir göstergesi ise bu oyunun küçük söz ve uygulanış farklılıkları ile Türk coğrafyasının genelinde görülmesidir.

Yaşar Kalafat, bu oyunun İslami motiflerle iç içe geçmiş bir şeklini Türkmeneli'nden örnekler: "Bereketin en büyüğü her yerde olduğu gibi Türkmeneli'nde de yağmur duası ile ilgilidir. Yağmur duasına çıkan şeyhler elbiselerini ters giyerler. Yapılan duada 'def ayini' de yapılır. Merasimin Köse Emi yönetirdi. Köse Emi'nin yüzü sac / ocak karası ile karalanır ve alayın başına geçilirdi. Çocuklar koro halinde

Allah bir yağış etsin
Dam duvarı taş etsin
Çömçe geldi eşiğe
Oğlanı koydu beşiğe
Tanrı bir rahmet versin
Koyunlara süt versin
Allah bir yağış olsun
Dam duvarı çul etsin
Açın anbar ağzını
Verin Allah borcunu
der dolaşırdı.

Yağmur dileği ile Çömçe Gelin gezdirmek Godi-Godi'ye çıkmak Türkistan, Altaylar, Balkanlar ve Ortadoğu Türklerinde sık görülen bir uygulamadır." (Kalafat, 2005: 279–280)

Bize göre bu denli geniş bir coğrafyaya temel unsurları ile yayılmış bir oyunun basit bir çocuk eğlencesi olması düşünülemez. Çömçe Gelin oyunu Hall'in oyunlar ile kökler ilişkilendirilmesini doğrulamaktadır.

Çömçe Gelinin Türk Şamanlığı kaynaklı olduğunu düşünmemizi sağlayan asıl noktası ise Çömçe Gelin oyununda görülen simgeselliklerdir. İnan, oyun sırasında gezdirilen kadın kuklasının Türklerin (ongon)larına olan yakınlığına dikkat çeker. (İnan, 2000:165) Gerçekten de bu kuklanın bu oyunda çocuk psikolojisi açısından hangi işlevi yüklendiği düşündürücüdür. Biz de bu noktada İnan ile aynı fikirdeyiz. Çömçe Gelin kuklası, tözlerin bir kalıntısıdır.

Tözler "keçeden, paçavralardan, kayın ağacı kabuğundan yapılır. Bir kısmı çocukların oynadıkları bebeklere benzerler. Bir kısmı da tilki, tavşan ve başka hayvan derilerinden ibarettir. Bunlar duvarlara yahut sırıklara asılır. Bazı aileler bunları torbalarda saklarlar. Ava veya önemli bir sefere çıkarken bu putlara saçı saçarlar ve ağızlarına yağ sürerler." (İnan, 2000: 42) İnan'ın tözlerle ilgili verdiği bilgiler göz önüne alınırsa Çömçe Gelin kuklası ile tözler arasındaki benzerliğin şekilden benzerlikten öte olduğu görülebilir. Çömçe Gelin'e dökülen su ile tözlere yapılan saçı arasındaki ilişkiye de dikkat edilmelidir. Bu ilişki Çömçe Gelin kuklası ile tözler; dolayısıyla oyun ile Türk Şamanlığı arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmektedir.

Esma şimşek Çömçe Gelin oyununda görülen sembolik ifadeleri şu şekilde izah etmiştir: "Aslında 'çömçeli gelin'in ve törene katılan çocukların üzerine serpilen su, bir saçıdır. Diğer taraftan, evlerden toplanan bulgur, un, yağ, tuz, yumurta vs. gibi yiyecekler de saçı yerine geçer... 'Çömçeli Gelin'in başına su serpilerek, bir taraftan yağmurun yağması canlandırılırken, diğer taraftan, yağmurun yağması canlandırılırken, diğer taraftan da kötülüklerden, uğursuzluktan, buradaki anlamıyla kuraklıktan kurtulmak için bir nevi kurban yerine geçen saçı saçılmaktadır. (Bugün, yola çıkanların ardından su döküldüğü gibi.) Düğünlerde, gelinlerin başına atılan ve yine 'cansız kurban' olarak nitelendirilen saçı, bu törende çocuklara verilen bulgur, yağ, un, yumurta vs.ye dönüşmüştür. Töslerin / ongonların ağzına sürülen yağ ise, burada oyun oynayan çocukların eline verilmektedir." (Şimşek, 2003: 85–86)

Şimşek'in tespitlerine göre bu oyunun Türk Şamanlığı ile ilgisi bu kadarla sınırlı değildir. Şimşek Bitlis'te Çömçe Gelin'e bağlı anlatılan bir efsaneden hareketle tespitlerini sürdürür. Efsaneye göre "Bitlis'in bir köyünde güzel bir kız yaşarmış. Köyün bütün

delikanlıları bu kıza âşıkmış. Kızın gönlü de bir delikanlıdaymış. Ancak kızın babası köyün ağası, delikanlı ise orta halli bir çiftçi çocuğudur. Delikanlı, kızı babasından ister, vermeyince de kaçırmak zorunda kalır.

Bunlar, başka bir köye gidip, orada evlenirler. Ancak aradan aylar, yıllar geçtiği halde bu gelinin çocuğu olmaz. Gelin, üzüntüsünden o kadar zayıflar, o kadar zayıflar ki nerdeyse kuru bir ağaca döner. Derdini içine döken gelin, durumuna hep sabreder, kimseye bir şey söylemez.

O yıllarda köyde bir kuraklık baş gösterir. Halk, aylarca yağmur yüzü görmez. Bu gelin, başına kırmızı bir puşi (Bitlis'te örtü yerine kullanılır) örtüp, ellerini havaya kaldırarak koşmaya, Allah'tan yağmur istemeye başlar. O anda, sabır içinde şükreden bu gelin hürmetine yağmur yağmaya başlar. O günden sonra köylüler bir daha kuraklık çekmezler.

Bitlis'te bahar ayları kurak geçtiği zaman, çocuklar, "Çömçe Gelin" adını taktıkları ağaçtan bir bebek yaparlar. İşte bu bebek neredeyse kuru bir ağaca dönmüş olan ve yağmurun yağmasına vesile olan gelin ve onun bebeğe olan özlemi hatırasına yapılır." (Şimşek, 2003: 84–85)

Şimşek, efsaneden hareketle kırmızı puşinin(kırmızı renk) gücün, kuvvetin, sevincin, hürriyetin ve koruyuculuğun sembolü olarak kullanıldığına dikkat çeker. Altaylı kadın şamanların erkeklerden güçlü olduklarını göstermek için kullandıkları renk kırmızıdır. Şimşek'e göre efsanede, başına kırmızı örtü bağlayan gelin, hem kötü ruhlardan korunmuş hem de onlara karşı güç kazanmış olur. Gelin, böylece kötü ruhlara galip gelerek, yeniden yağmurun yağmasını sağlamıştır.

Şimşek devamında bir dua niteliğinde olan tekerlemede çocuğu olmayan gelin ile suya hasret toprağın dileklerinin birlikte ele alındığında dikkat çekmiştir. Gelin, üzüntüsünden zayıflayıp kupkuru kaldığı için ağaca, hatta ağaçtan yapılmış çömçeye benzetilmiştir. Şimşek, bu noktadan hareketle oyunda çömçenin seçilmesinin tesadüfî olmadığını söyler ve çömçenin Türk Şamanlığı'nda kutsal olan ağaç ile ilişkilendirilmesi ile dileğin Gök-Tanrı'ya iletilmesinin bu oyunda görüldüğünü ifade eder. (Şimşek, 2003: 84)

Esma Şimşek, bu tespitleriyle oyunda söylenen tekerlemelerde yağmur duası niteliğinde olan sözlerin içinde geçen evlat isteğinin ne anlama geldiğine de açıklık getirmiş olur.

Oyunda söylenen tekerlemenin ise başına bir şaman duası kalıntısı veya bir şaman duasına öykülenmeyle ortaya çıkmış bir söylem olduğu kanaatindeyiz. Duymaz, birçok tekerlemenin kökenlerinin şaman dualarına, özellikle de İslam öncesi dini törenlerde söylenen sözlere kadar uzandığını Şükrü Elçin ve P.Naili Boratav'ın da görüşleri dâhilinde ifade eder. Duymaz, bu tekerlemelerin bilhassa Türk dünyasında hala yaşamakta olan ve tabiat güçleri ile hastalık ve felaketleri savmak için söylenen tekerlemeler olduklarını söyler. Bu tekerlemelerde Kırgız, Kazak, Tatar, Özbek ve Türkmenler gibi bugün İslamiyet'i kabul etmiş kavimlerde kam, baskı, şaman gibi pek çok özelliği bünyesinde barındıran bakıcıların hastalıkları iyileştirmek için okudukları dualaların izleri görülmektedir. (Duymaz, 2002: 38–39)

Esma Şimşek, makalesinde, oyunda görülen tekerlemeler ile şaman duaları arasındaki benzerliğe şu şekilde değinir: " 'Çömçeli Gelin' töreninde söylenen tekerleme, aslında bir duadır. Yağmurun yağması, teknelerin hamurla, torbaların çamurla, çocuğu olmayanların çocuk sahibi olması vs. için yapılan bir çeşit manzum duadır. Eski Türk inancında ve bu inancın bozulmuş şekli olan Şamanizm de de, şamanların yaptığı dualar genellikle manzumdur." (Şimşek,2003: 86–87) Bu bağlamda oyunda görülen tekerlemenin bir şaman duası kalıntısı olduğu açıktır.

Yaşar Kalafat da Çömçe gelin üzerine dökülen suyu ve çocuklara verilen hediyeleri birer saçı olarak değerlendirilir: "Yağmur duası için suya atılan şey, su iyesine verilmiş sembolik bir saçıdır. Keza yağmur duası için Çepçe Gelin dolaştıran çocuklara verilen para, yiyecekler Gök Tanrıya; çocukların üzerine dökülen su ise, su iyesi için düşünülmüş saçılardır." (Kalafat, 2009:185)

Türk Şamanlığı kaynaklı olduğu, bize göre, kesin olan Çömçe Gelin oyununun neden bir çocuk oyunu olarak gelenekte yer aldığı ise açıktır. Popüler kültürün etkisiyle yenileşen toplumda; bu tarz bir uygulama çocuklara bırakılarak hem uygulamanın kaybolması önlenmiş hem de büyüklerin bu tarz "çocukça" bir uygulamada yer almaması sağlanmıştır. Sonuç olarak Çömçe Gelin oyununun ilk şekli olan "tılsım"ın amacından sıyrılmadan uygulanış şeklini değiştirmeden büyüklerden çocuklara doğru oyunlaştığını söyleyebiliriz

Bitlis'te Çömçe Gelin oyunuyla benzerlik gösteren bir diğer oyun Güneş için oynanan oyundur. Bu oyunu Van bölgesinde tespit edemedik; bunun yanında Bitlis'te de bu oyunun Çömçe Gelin kadar yaygın olduğunu söyleyemeyiz.

Bu oyun yağmurun çok yağdığı dönemlerde çocukların, belli sözler söyleyerek mahallede dolaşıp oynadığı bir oyundur. Bu oyunda Çömçe Gelin oyunun da olduğu gibi hediye almak yoktur. Oyun'da şu sözler söylenir:

"Güneş güneş gel gel
Baban(ın) evinde toydur(düğün)
Dolme (dolma) pilav boldur
Yağ üstünde goldur (göldür)
Kara kızın at çaye
Kızıl kızın al da gel
Güzel papucun giy de gel
Külhan (küleyhan) atan bin de gel" (K.1)

Kalafat buna benzer bir söyleyişi Karapapağlar arasında tespit etmiştir. Kalafat uygulamanın Kars ile benzerlik göstermesine dikkat çeker:

"Gün baba gün çık
Kızıl atı bin çık
Keçeli kızı burda koy
Saçlı kızı al çık" (Kalafat, 2005: 71)

Bu oyunun eski inançlarla ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Çünkü oyun anlayış olarak Çömçe Gelin ile aynı doğrultudadır. Bunun yanında "kara", "kızıl" gibi renkler bu fikri kuvvetlendirmektedir. Güneş'in kişileştirilmesi çocukların hayal gücü ile; kızıl rengin Güneş'in rengi oluşuyla açıklanması durumunda akla birbirinden uzak coğrafyalarda aynı sembolik ifadeler ve aynı uygulamalarla bir oyunun nasıl ortaya çıkabileceği sorusu gelir. Bunun, bize göre, tek açıklaması ortak kültür zemini ve ortak eski inanç birliğidir.

Oyunun Bitlis varyasyonunda Güneşin toyla kandırılmaya çalışıldığı ve "Güzel papucun giy de gel/ Kühlan atan bin de gel" gibi ifadelerle övüldüğü anlaşılabilmektedir ki Güneş'in bir güç olarak düşünülmesi ve güçlerin şaman tarafından aldatılabilmesi gibi bir durum Türk Şamanlığı'nda görülen bir durumdur. Bu durumda çocukların hayal gücünün mü yoksa eski inançların mı baskın olduğunun tespiti zorsa da oyunun amacı ve eski

inanışlarla ilişkisinin kesin olduğunu düşündüğümüz çömçe gelin ile yakınlığı bu oyunun da yine Türk Şamalığı kökenli bir uygulama olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir.

Bu tarz oyunların eski uygulamalardan kaynaklanabileceğini gösteren önemli bir oyun yine Van Gölü çevresinde görülen, bizim de çocukluğumuzun vazgeçilmez oyunlarından olan "seré salé" oyunudur.

Çocukların mahallede, köyde dolaşıp yemiş topladığı ve topladıkları bu yemişleri beraberce hazırlayıp yedikleri bir gündür. Oyun, yılbaşı anlamına gelir. Baharda oynayan oyun için çocuklar bir de küçük tandır yaparlar. (K.23, K.27) Bu oyuna başka bir kaynak kişimiz "zip" demiştir. Yöredeki genel inanışa göre bugün Nuh Tufanının başladığı gündür. Tufanın bitiş günü de yine bugüne denk gelir. (K.17)

Bu uygulamanın Türk Şamanlığı kaynaklı olduğunu söyleyemeyiz. Bu oyun sembolik bir töreni andırmaktadır. Çocukların bugünde mahalleye, köye dağılıp şeker, yağ, buğday, un gibi yiyecekler toplamasının, Nuh Tufanından sonra insanların yeryüzüne dağılarak yiyecek aramalarını temsil ettiği açıktır. Bununla birlikte sembolik törenlerin; törenlerde sembolik hareketlerin Türk Şamanlığı'nda sık görülen durumlar olduğunu da burada belirtmek istiyoruz.

Bu uygulamada dikkatimiz çeken asıl husus halkın da bu oyunun, eski bir yaşanmışlığın oyunlaşmış kalıntısı olduğunun bilincinde olmasıdır. Şu halde halk tefekkürü yaşanmış ciddi bir olayın ya da ciddi bir inancın oyunlaşmasını yadırgamamaktadır. Bu da Çömçe Gelin ve buna benzer oyunların bir inanıştan bir oyuna nasıl dönüştüğünü açıklamaktadır.

Bize göre, bu değişim süreci şu şekilde olmuştur: İnsanlar; inanç, gelenek ve göreneklerini çocuklarına aktarmak, öğretmek için çocuklarını bazı dini uygulama ve geleneklere dâhil etmiştir. Günümüzde çocuğuna namazı öğretmek için çocuğunu camiye götüren bir baba ile o dönemde çocuğuna yağmur "tılsımını" öğretmek için çocuğunu yağmur duasına götüren babanın durumları arasında hiçbir farklılık yoktur.

Çocukların da bir süre büyükleriyle birlikte katıldıkları bu uygulamalar; inanç değişikliğiyle büyükler tarafından zaman içinde terk edilmiştir. Böylece bu uygulamalar, sadece çocuklara kalmıştır. Kabul edilen yeni dinlere ait unsurların oyunlarda söylenen sözlere eklenmesiyle de uygulamaların çocukların inançlarını olumsuz etkilemeleri de engellenmiş ve bu uygulamaların oyun olarak süreklilikleri de sağlanmıştır.

Bu noktada ciddi bir inancın oyunlaşmasının büyüklerce neden tepki görmediği üzerinde de durmak gerekir. Bu şu örnekle açıklayabiliriz: Günümüzde bir yetişkinin namazdaki hareketleri çocukça eğlenerek yapması namazla dalga geçiliyor fikriyle büyük tepki alır. Buna karşın küçük bir çocuğun birinden görerek namazı bizde tebessüm ettirecek şekilde kılmaya çalışması hiçbir tepki almaz. Çünkü onun çocuk saflığıyla bunu yaptığını biliriz ve namazı öğrenebilmesi için yaptığı hataları görmezden gelebiliriz. Bu durumun eski dönemler ve eski inançlar için de olabilirliği büyük bir ihtimaldir. Çocukların büyüklerinden gördükleri uygulamaları kendi aralarında tekrarlamaları, aynı sebeplerle hoş görülmüştür. Bu da bu dini uygulamaların oyunlaşması sürecine katkıda bulunmuştur.

1.1.1.6.2 Çocuk Hastalıkları

Çocuklar, yetişkin insanlara göre, gerek ruhi hastalıklara gerekse bedeni hastalıklara karşı daha korumasızdır. Bu hastalıklara karşı alınan tedbirler büyükler tarafından alınır. Dolayısıyla bu uygulamaları büyüklerin ellerinden çocuklar için alınan tedbirler olarak değerlendirebiliriz.

Van Gölü çevresinde çocuk hastalığı olarak bilinen hastalıkların başında "ay çarpması" gelir. Bu hastalık için, doktorların hiçbir şey yapamayacağına inan halk; tedavi için hekimlere ve "ağzı dualı" kimselere başvurmaktadır.

Hastalığın sebebi çocuğun gece dışarı çıkıp Ay'a bakmasıdır. Belirtiler ise yüksek ateş ve kirpiklerin çift çift olmasıdır. Ay çarpması o kadar etkili bir hastalıktır ki Ay, çocuğun cenazesinin mezarlığa gidip gitmediğini takip eder. Tedavi için çocuk, ağzı dualı birine sabah ve ikindi güneşiyle birlikte okutulur. Aksi halde çocuk ya ölür ya da felç olur.(K.18)

Ay çarpması olan çocuk için yapılan bir diğer sağaltma yöntemi kurşunun ay şeklinde oyulup üzerine belli Arapça yazıların yazılmasıdır. Bu, çocuğun bir daha bu hastalığa yakalanmaması için de uygulanır. Ay biçiminde oyulan kurşun, çocuğun elbisesine iliştirilir.(K.16, K.21) Yapılan bu uygulamalarla birlikte Yasin Suresi'nden ayetler okuyup ay çarpması olan çocuğa üflemek de sıkça görülen bir uygulamadır.(K.5, K.12)

Sadece çocuklarla alakalı olan bir diğer hastalık "ateşçik" hastalığıdır. Bu hastalıkta yüzde kırmızı yaralar peyda olur. Hastalığın sebebi çocuğun ateşle oynamasıdır. Bu hastalık çocukların uykuda korkması sonucunda da oluşur. Bu hastalığın tek hekimi ise en az yedi sene çobanlık yapmış bir çobandır. Çoban, yedi gün boyunca günde yedi defa çakmağını yakıp çocuğun yüzüne yaklaştırarak "Ateşçik kaç! Sana ateş geldi." diyerek hastalığı tedavi eder. Yedi günün sonunda çocuk iyileşmeye başlar. (K.25)

Genel olarak bütün yaşlardaki insanları ve hayvanları etkileyebilen; ama daha çok çocuklar üzerinde etkili olduğuna inanılan bir hastalık ise nazardır. Van Gölü çevresinde nazarın daha çok çocuklar üzerinde etkili olduğuna inanılır. Nazar yörede "göz" olarak isimlendirilir. İnanışa göre her insanda "göz" vardır; ama çocukları etkileyen kötü niyettir. Çünkü "göz gönlü pis olanların işidir." (K.2)

Nazardan korunmak için kendisinde göz olduğuna inanılan birinin yanından geçerken Felak Suresi okunur ve çocuğa üflenir. Eğer çocuğa nazar değmişse nazar edenin elbisesinden bir parça, eğer buna imkan bulunamazsa, nazar edenin adının yazılı olduğu bir kağıt çocuğun burnu önünde yakılır. Çocuğa bir daha nazar değmemesi için de çocuğun yüzüne is sürülür. (K.21, K.28) Çocuğa nazar değmemesi için alınan tedbirler arasında muska yapmak da sıkça başvurulan bir yöntemdir. Bu muska bir parça ekmekle birlikte çocuğun yastığı altına konur ya da bir kaplumbağa derisiyle birlikte çocuğun elbisesine iliştirilir. (K.16, K.22)

Van yöresinde Bitlis'ten farlı olarak nazar için üzerlik otunun yakılması uygulaması da vardır. Üzerlik otu yakılırken bazı sözler söylenir. Dumanın nazar değmiş kişiye değmesi sağlanır. Bazı uygulamalarda üzerlik otuyla birlikte tuz da yakılır. Yakılan üzerlik tohumlarının yedi tane olmasına dikkat edilir. Çocuk, çıkan dumana tutulurken şu sözler söylenir:

"Özerliksen hevasan
Hezar derde devasan
Özerlik olan yerde
Gezayi belayi savasan" (K.32)

Başka bir kaynak kişimiz bu sözlerin şu şekilde olduğunu söylemiştir:
"Al çuha, mavi çuha,

Göz vuranın gözü çıka

Kapıdan vurup bacadan çıka

Bacadan vurup kapıdan çıka

Elem tere fiş, kem gözlere şiş" (K.14)

Yörede, üzerlik otunun nazarı etkisiz kıldığına olan inanç çok kuvvetlidir. Nazar için, alınan bu tedbirler dışında bütün Anadolu'da yaygın olan mavi boncuk taşınması inancı Van Gölü çevresinde de görülmektedir. Doğumdan sonra bebeğin alnına çekilen mavi çizgi (tite) de yine nazara karşı alınan tedbirler arasındadır.

Çocuk dışarıya çıkarılacaksa, çocuğa nazar değmemesi için büyük bir çengelli iğne çocuğun yakasına takılır. (K.21, K.33)

Nazara karşı alınan tedbirler arasında, çoğu yöreden farlı olarak şöyle bir uygulamanın olduğunu tespit ettik: Nazarı çok kuvvetli olduğuna inanılan kişiden çocuğu korumak için, çocuğun arkası nazarı kuvvetli kişiye çevrilir ve "Gözü götüne gele!" denir. (K.32)

Yukarıda değindiğimiz hastalıkların dışında çocuğun konuşamaması; çocuğun geç yürümesi gibi durumları da birer hastalık olarak değerlendirebiliriz. Van Gölü çevresinde böyle durumlarda alınan tedbirleri de hastalığa karşı alınan tedbirler arasında gösterebiliriz.

Bitlis'te konuşamayan çocuklar Kotum Baba türbesine götürülür. Türbede, türbe kapısının demir kilidi çocuğun ağzına sokular. Bu şekilde çocuğun konuşmaya başlayacağına inanılır. (K.28) Van bölgesinde ise eğer çocuk yedi yaşına kadar konuşamazsa; çocuk bir Cuma günü namazdan önce yedi oluk gezdirilir. (K.10)

Çocuğun yürümesi gereken yaşta yürüyememesi durumunda ise kaynak kişimizin artık böyle uygulamaların kalmadığını ifade ettiği ve bizim de sadece iki yaşlı kaynak kişimizce doğrulanan şu uygulamaya başvurulur: Çocuk bir kalbura oturtularak iki ayak başparmağı birbirine bağlanır. Çocuk kalburun üstünde hayvan sürüsünün önüne çıkartılır. Hayvanların çobanı, durumu anlar ve çocuğun parmaklarını bağlayan ipi keser. Bu şekilde çocuğun yürüyebileceğine inanılır.(K.14, K.32)

Yürüyememe durumunda uygulanan diğer bir pratik ise şöyledir: Yürüyemeyen çocuğun annesi yiyecekler hazırlar ve çocukla birlikte yine bir kalburun içine koyar. Kalbura bağladığı iple kalburu çeke çeke ikindi vaktinde hayvanların artık ahıra girmesi gereken vakitte çobanın yanına götürür ve çobana "Başı var ayak ister:" der. Çoban "İnşallah o da olur." diyerek kalburdaki yiyecekleri kendisi için alır. Çoban boş kalburu bir

hayvanın boynuna asar ve o hayvanla birlikte diğer hayvanları ürküterek hayvanların ahıra girmesini sağlar. Bu uygulamadan sonra çocuğun birkaç gün içinde yürüyeceğine inanılır. (K.11, K.20)

Yine bu pratiklerle benzerlik gösteren sembolik bir uygulama çocuğu çok düşen ailelerin uyguladıkları bir inanıştır. Çocuğu çok düşen aileler çocuğun ilk düştüğü yere büyükçe bir çivi çakarlar. Bu şekilde çocuğun bir daha düşmeyeceğine inanılar. (K.11, K.15)

Çocuk hastalıklarında görülen uygulamalarda İslami motiflerin sıkça görüldüğünü söyleyebiliriz. Yine de Türk Şamanlığı'na has kutsiyetlerin ve sembolik uygulamaların ağırlıkta olduğu aşikârdır.

Ay çarpması hastalığından sadece çocukların etkilendiği inancı çocukluğun hassas bir geçiş dönemi olduğunun düşünülmesiyle alakalıdır. Üzerinde durulması gereken nokta ise Ay'ın Türk inançlarında koruyucu bir iye olarak yer almasına karşın; çocuklar üzerinde neden bu şekilde bir etkisinin olabileceğidir. Ay'ın bu etkisinin Ay'da yaşadığına inanılan bir varlığın etkisiyle olabileceği ihtimali yüksektir. Bu varlığa Van Gölü çevresinde rastlayamadık; ama bu şekilde bir varlığa Türk coğrafyasında rastlanması bu ihtimalin göz önüne alınmasını gerektirmektedir.

İfade ettiğimiz gibi Ay, Türk inanç sisteminde kutsiyeti olan bir iyedir. "Ay da tıpkı güneş gibi koruyucu bir iyeydi. Güneş batıp gökyüzünü karanlık kapladığı zaman, evreni aydınlatma görevi Ay'a kalırdı. Tanrı'nın insanlara gönderdiği ışığı bu kez Ay yansıtırdı. İnsanoğlu Ay ışığından yeteri kadar yararlanabilmek için çadırın tepesinde 'tündük' adı verilen bir delik açardı. Ay ışığı bu delikten süzülerek çadırın içine girerdi." (Kalafat, 1999 34) Şu halde çocuklar üzerinde olumsuz etki yapan bizzat Ay değil; Ay ile alakalı olumsuz başka bir varlıktır. Yıldırım'ın Dıykanbayeva'dan aktardığı şu bilgiler Ay Çarpması ile ilgili inanışın kaynağına da işaret etmektedir: "Kırgızlar, uzun süre Ay'a bakmazlar. Çünkü onlar Ay'da yaşlı bir kadının yaşadığını düşünürler. Bu kadının Ay'a uzun süre bakan kişinin kirpiklerini sayacağına ve kirpikleri sayılan kişinin öleceğine inanılır. Dolayısıyla Ay'dan her zaman saygı dolu ifadelerle bahsederler." (Yıldırım, 2004: 99)

Kırgız inançlarına göre ölüm sebebi yaşlı kadının kirpikleri saymasıdır. Yörede görülen inanışlarda hastalığın belirtileri arasında kirpiklerin çift çift oluşunun görülmesi Kırgız inançlarıyla Van Gölü çevresinde görülen inanışlar arasındaki yakınlığa işaret

etmektedir. Bununla birlikte Oğuz Kağan Destanı'nda Ay'ın ilk kadın gibi sunulması (Beydili, 2005: 76) bu kadının Ay'ın kendisinin de olabileceğini akla getiriyorsa da, bize göre, bu durum Ay'ın koruyucu iye olarak kabul edilmesiyle ters düşeceğinden kabul edilemez. Nitekim bu hastalıktan kurtulmak için kurşunun Ay şeklinde oyulup üzerine Arapça yazılar yazıldıktan sonra çocuğun elbisesine iliştirilmesi, Ay'ın koruyuculuk vasfının yörede unutulmadığını gösterir ki bu da Ay'ın çocuklar üzerindeki bu olumsuz etkisinin Kırgızlarda bulunan Ay'daki yaşlı kadın sebebiyle olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir.

Ay şeklinin, oyulması daha kolay olan tahta gibi bir maddeden değil de kurşun (metal)dan oyulması, bize göre, demirin koruyuculuk vasfıyla alakalıdır. Üzerine yazılan Arapça yazılarda ise eski inanışlarla İslami unsurların kaynaşmasından bahsedebiliriz.

Ay çarpması için sıkça başvurulan bir yöntem ise Ay çarpması olmuş çocuğun ağzı dualı birine okutulmasıdır. Bu uygulamada önemli olan nokta ise; okuma için sabah ve ikindi güneşlerinin beklenmesidir. İslami açıdan bu vakitler kerahat vakitleridir ve bu vakitlerde ibadet yapılmaz. Şamanik açıdan bakacak olursak Güneş'in Türk inanç sistemindeki kutsiyetinden bahsedilebilir. Nitekim Güneş de eski Türk inançlarında koruyucu bir iyedir. (Kalafat, 1999: 33) Bu pratikte Güneş'in beklenmesinin Türk Şamanlığı; sabah ve ikindi güneşlerinin vakit olarak seçilmesinin ise İslamiyet ile ilişkili olduğunu düşünüyoruz.

Ay çarpması da bir çeşit çarpılma olarak değerlendirilebilir. Çarpılmış bir kişinin okutulmasıyla ilgili olarak eski inanışlarda "kowuz" terimine rastlıyoruz. Kalafat, bu terim yerine Uygur Türkçesi'nde "Yal Kowuz bitiği; Cin çarpmasına karşı okunan özel efsun" (Kalafat,2004: 48) ifadesinin kullanıldığını aktarır. İslamiyet'in kabulü ile birlikte bu özel efsunların yerini Kur'an-ı Kerim'den ayetler almıştır.

Türk Şamanlığı ile birebir alakalı olduğunu düşündüğümüz çocuk hastalığı ise "ateşçik" hastalığıdır. Gerek hastalığın sebebi gerekse tedavi yolu Türk Şamanlığı kaynaklıdır. Hastalığın sebebi ateşle oynamaktır. Bunu bir çeşit ateşe saygısızlık olarak düşünebiliriz. Ateşe saygısızlık ise Türk Şamanlığı'nda kabul edilemez bir durumdur. Zira ateş kutsal bir iyedir. Ateşe saygısızlık edilmesi durumunda çeşitli olumsuzlukların olabileceği inancı Türk inanışlarında rastlanan bir durumdur: "Kırgız Türkleri, ateş iyesinin sınırsız bir kudrete sahip olduğuna inanır ve ona saygısızlık etmekten kaçınırlardı. Onlar, çıkan yangınların sebebini, ateş iyesinin kızmış olmasına bağlardı." (Kalafat, 1999: 60)

Ateşçik hastalığının sebebinin de ateş iyesinin rahatsız oluşundan kaynaklandığını; ateş iyesinin geçen zaman içinde unutulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Türk kültürü içerisinde ateşe olan saygı sosyal yaşantıya sirayet edecek kadar kuvvetlidir. "Türkler, ateşi kötülüklerden koruyucu, temizleyici gibi gördükleri için ona saygısızlık gösterenleri cezalandırmışlardır. Bıçağı ateşe koymak, sönmüş oduna abdest çözmek, ateşin yanında odun bekletmek yasaktı." (Kalafat, 1999: 61) Sosyal hayatı bu denli etkilemiş bir inanışın günümüzde bir hastalık olarak kalışı beklenebilecek bir durumdur.

Hastalığın sebebi gibi tedavi yöntemi de bu hastalığın köklerinin Türk Şamanlığı'na dayandığını ispatlamaktadır. Türk Şamanlığı'nın dini liderleri olan şamanların bir görevlerinin de hastaları tedavi etmek olduğunu biliyoruz. Şamanın bu görevini bir çobana bırakmış olması dikkat çekicidir. Şamanın tedavi yöntemiyle çobanın ateşçik hastalığını tedavi etmesi arasında büyük benzerlik vardır. "Başkurtlar ve Kazaklar bir yağlı paçavrayı tutuşturup hastanın çevresinde 'alas, alas, alas' diye dolaştırırlar. Buna 'alasma' derler. Bu kelime Anadolu Türkçesinde 'alazlama' şeklinde muhafaza edilmiştir, ateşle temizleme anlamına gelir." (İnan, 1976: 43) Çobanın ateşçiği tedavi ederken çakmağıyla yaptıkları da alaslamadan başka bir şey değildir.

Yaptığımız çalışmada uygulamanın adının ne olduğu ile alakalı bir tespit yapamadık. Yine de bu sağalma yönteminin tamamen Türk Şamanlığı'na has olduğunu rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Bize göre, bu tedavinin en az yedi sene çobanlık yapmış birine kalmış olması bunu göstermektedir.

Hastalığın oluşum sebebinin, tedavi yönteminin ve tedavi edenin hala eski Türk inanışlarındaki şekliyle yaşatıldığını görüyoruz. Abdulkadir İnan'ın naklettiği bilgiler ile yörede görülen hastalık ve tedavisi arasındaki benzerlik bunu doğrulamaktadır: "Ateşe saygısızlık gösteren adamlar deri hastalığına tutulurlar. Bu hastalığı, çakmak taşıyla ateş yakmak suretiyle, ancak kartaldan türemiş olan şaman tedavi edebilir." (İnan,2000:119)

Bu açıklama şamanın görevinin neden bir çobana kaldığına da ışık tutmaktadır. Kartal soyundan gelmiş bir şamanın görevi; dağlarda kartallara yakın olan bur çobana kalmıştır. Bu noktada şamanların Anadolu'dan çekilirken görevlerini belli kaidelere göre tanzim ettiklerini görebilmekteyiz.

Bu uygulamalarda dikkatimizi çeken husus sağaltmanın çobandan beklenmemesidir. Çoban da tıpkı şaman gibi sadece bir aracıdır. Bunu tedavi sırasında ön plana çıkan yedi sayısından anlayabiliyoruz. İnan'ın naklettiği pratikte bu sayı yoktur. Van

Gölü çevresinde görülen uygulamada ise pratik yedi gün boyunca günde yedi defa tekrarlanmaktadır. Yedi sayısına "Doğum Sırası" başlığı altında etraflıca değinmiştik. Şifalı suyun hastaya içirilmesinde her içişinin gökyüzündeki bir engelin (budak) geçişini temsil ederek şifanın Tanrı'dan beklendiğini belirtmiştik. Bu uygulamada da amacın aynı olduğu kanaatindeyiz.

Ateşin koruyucu ve sağaltıcı olarak görüldüğü diğer hastalık ise nazardır. Kalafat, nazar için şunları söyler: "Kara iyelerden biri olarak kabul edilen nazar kişioğlunun bizzat kendinden kaynaklanır. Gözler vasıtası ile bakışlarla nazar edildiği kanaati hâkim ise de, kişioğlu görmeden de duyarak ve tadarak da nazar edebilir. Hatta muhayyilesini kullanarak da nazara sebep olabilir. Çok kaliteli bir gıda maddesi veya ambarı doldurduğu duyulan bir mahsul nazar olabilir. Nazar canlı ve cansız varlıklara yönelik olabilirken, nazara karşı en fazla bebeklerin korunmaya ihtiyacı olduğuna inanılır." (Kalafat, 1999: 67)

Beydili ise hazırladığı sözlükte "Göze Gelme" maddesinde halk inanışlarında nazarın çıkış yerinin ne olduğuna değinmiştir: "Eski çağlarda, ölülerin ruhlarıyla periler ve cinlerin yaşadıkları bir âlemin olduğuna inanılırdı. Gelenek taşıyıcılarının birçok hallerde gerçek olarak kabul ettikleri bu âleme bağlı olan insanların, özellikle de büyücülerin gözlerinde kötü ruhların yerleştiğine inanılırdı. Bu yüzden de onların bakışlarının çok güçlü ve zararlı olduğu düşünülürdü. Bu 'kötü göz'den (nazardan) korunmak gibi mitolojik inancın izleri günümüze kadar sürmüştür." (Beydili, 2005: 222) Yine de halk arasında görülen nazar inancının tamamen mitolojik olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Çünkü nazar İslam dininde de olan bir inanıştır. Kalem süresinin 51. âyeti nazara işaret etmekte, nazarın olduğunu doğrulamaktadır: "O inkâr edenler o zikri işittikleri zaman, az daha gözleriyle seni kaydıracaklardı. Bir de 'O, kesinlikle bir deli!'diyorlar." (Kalem, 68/51)

Halk arasında nazara karşı alınan önlemleri de İslami ve eski inançlara bağlı olanlar olarak iki kategoride değerlendirebiliriz. İslami tedbirler arasında Felâk Suresi'nin okunması başta gelen tedbirdir. Halk surede geçen "Ve kıskandığı zaman bir hasidin kötülüğünden" (Felak,113/5) âyetinin manasıyla Allah'a sığınıldığının bilincinde olmasa dahi âyetin verdiği manevi huzur ile kendisini ve korunması için okuyup üflediği çocuğunun nazardan korunacağına kesin olarak inanır.

Nazara karşı alınan tedbirleri ise ateşin koruyucu ve sağaltıcı özelliklerine bağlı olanlar ve tuz, mavi boncuk gibi tedbirlere dayananlar olarak iki kısımda inceleyebiliriz.

Nazarının değdiğine inanılan kişinin elbisesinden bir parçanın ya da kişinin adının yazılı olduğu bir kağıdın yakılması tamamen eski Türk inanışlarının yansımalarıdır. Burada ateşin sonsuz temizleyicilik işlevi ön plana çıkar. Elbisenin yakılması ise; kötü iyelerin yok olmasına yönelik bir uygulamadır. Nitekim iyelerin, ruhların elbiselere sinebileceğine yönelik inanışı şaman elbiseleriyle alakalı uygulamalarda görüyoruz. Ruhların şaman elbiselerine sinebileceğine olan inancın bir kalıntısı olarak nazar edenin elbisesinden bir parça yakılması geleneği oluşmuştur diyebiliriz. Kağıda yazılan ismin yakılması da yine bu uygulamanın başka bir varyasyonudur.

Bu yakma işlemi ile kötü bir güç olarak telakki edilen nazar unsuru da yakılmış, yok edilmiş olur. "Şamanistler'in inançlarına göre ateş her şeyi temizler, kötü ruhları kovar." (İnan, 2000: 68) Ateş ile temizlenme fikrinin "eğretileme ile gerçeklik arasındaki ilişkide yattığını belirtmek yeterli olacaktır" (Bachelard, 2007:117) Nitekim ateş içine atılan her şeyi yakarak kendisine benzetir ve ateş kutsal; dolayısıyla arıdır.

Üzerlik otunun nazardan kurtulmak için kullanılması ise sadece Van Gölü çevresi değil; birçok Türk coğrafyasında görülen bir durumdur. Üzerlik otunun yakılması esnasında söylenen sözlerde bazı küçük farklılıklar göze çarpsa da üzerlik otunun kullanımının ortak amacı kültür birliğine işaret etmektedir. Sözlerde görülen farklılıklar daha çok İslami eklemelerle oluşmuştur. Kalafat, üzerlik ile ilgili inanışların İslamileşmesine yönelik Azerbaycan'dan şu örneği vermiştir.

"Üzerliksen havasan
Min bir derde devasan
Çıktım Savalan Dağı'na
Bahtım Erdebil bağına
Çağırdım:
-Ya Muhammed, Ya Eli
Dedi
-Nedir, Ey Biçare?
Dedim.
-Eyle bu derde çare
Dedi
-Çörlü çöplü üzerlik,

Başı börklü üzerlik,
Sal oda olsun derde hökmlü üzerlik" (Kalafat, 2009: 59)

Bu bağlamda Van Gölü çevresinde görülen üzerlik otuna ilişkin uygulamaların İslami unsurlardan çok fazla etkilenmediğini söyleyebiliriz. Asıl konu üzerlik otunun nazarla olan ilişkilendirilmesidir. Kalafat'a göre üzerlik otunun üstlendiği işlev nazar edenin kötü duygularından çıkan şuaları önlemektir. Havada oluşan olumlu veya olumsuz elektrik kem gözlerden çıkan şuaların geçmesine olanak tanır. Üzerlik otunun yakılması ile oluşan koruyucu perde korunan ile korunulan arasında iki farklı âlem oluşturur ve korunulan, üzerliğin güvenli sahasına girmiş oluyor." (Kalafat, 2009: 70)

Üzerlik otu yakılırken içine bir tutam da tuz atılır. "Tuz-nazar bağlantılı inançlar Türk kültürlü halkların inanç estetiğinde ortaklık arz eden hususlarındandır." (Kalafat, 2009: 60) Tuzun, inceleme alanımızda, sadece üzerlik otuyla değil; nazar eden kimsenin adının yakılması esnasında da kullanıldığı gözlenmektedir. Bize göre tuzun kullanılma amacı; tuzun yakılırken çıkardığı ses sebebiyledir. Tuzun yanarken çıkardığı çıtırtılar; yapılan uygulamada yakılan soyut kavramın yakılışını daha somut kılarak; yapılan uygulamaların gerçekliğine halk tarafından inanılmasını sağlamaktadır. Bunu üzerlik otunun yakılmasıyla elde edilen hoş kokunun etkisi için de söyleyebiliriz.

Üzerlik otunun veya tuzun yakılmasında da ateş iyesinin arka planda kaldığını söyleyemeyiz. Nazarı etkisiz kılan, halk nazarında, yakılmış olmasıdır. Nitekim uygulamalar arasında, nazara karşı bebeğin yüzüne sürülen is, ateşin fonksiyonunun genişliğini göstermektedir. Güzel çocukların yüzüne sürülen is de yine ateşin koruma ve sağaltma fonksiyonlarıyla alakalıdır. Çünkü is de ateşin bir parçası veya sonucudur.

Bunlar dışında kullanımı çok yaygın olan nazar buncuğu da nazara karşı alınan tedbirler arasındadır. Mavi nazar boncuğunun yanında mavi rengin görüldüğü diğer bir pratik yeni doğan bebeğin alnına çizilen mavi çizgi (tite) dir.

Nazarlığın kullanımı Türk kültürü açısından çok eskidir. "Araştırmalar, eski tuğlardaki boncuğun nazar boncuğu yerine kabul edildiğini gösterir. M. Kaşgari, 'boncuk' sözcüğünün açıklamasında, 'atın boynuna takılan değerli taş, aslan tırnağı, göz boncuğu' diye yazıyor. Divân-ı Lügat-it Türk'te, 'Kösgük' sözcüğünün karşısında, Şamanizm'in de izini taşıyan bir açıklamayla şöyle denilmektedir: 'Göz değmesinden korunmak için, üzüm bağ ve bostanlarda dikilen nazarlık.' " (Beydili, 2005: 223)

Nazar boncuğu; dolayısıyla maviyi titenin de mavi oluşundan hareketle iki yönden açıklayabiliriz. Birincisi mavinin Türk inanç sistemi içindeki yeri, ikincisi ise mavinin insan psikolojisi üzerindeki yeri. Türk inanç sistemi açısından maviyi göğün; dolayısıyla Tanrı tecellisinin rengi olarak değerlendirebilir ve mavinin, mavi boncuğun bu sebeple koruyucu bir vasıf yüklendiğini söyleyebiliriz. Bu durumun çocuğun alnına çekilen "tite" için daha geçerli bir durum olduğu kanaatindeyiz. Mavinin, inançlar dışında insan psikolojisini etkileyen bir renk oluşu da göz ardı edilmemelidir. Göğün, ferahlığın rengi olan mavinin nazardan korunmak isteyen kişi üzerinde böyle bir etkisinin olduğu düşünülebilir. Mavinin dikkat çeken bir renk oluşu da bu rengin nazardan korunmak için kullanılmasını doğuran bir etmen olduğu da eklenebilir. Kalafat'ın kem gözlerden yayıldığını ifade ettiği şuaların mavi boncuğa takılarak dağılması muhtemeldir. Nazar edecek kişinin dikkatinin mavi boncuğa takılarak dağılması, onun korunana yoğunlaşmasını engelleyerek nazarı etkisiz kılar.

Çocuk hastalıkları arasında gösterdiğimiz konuşamama ve yürüyememe durumlarında uygulanan pratikte çobanın önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Bu durumun da ateşçik hastalığında şaman ile çoban arasında kurulan ilişkilendirme ile alakalı olduğu kanaatindeyiz. Yürüyememe durumlarında gidilen çobanın, ateşçik hastalığının sağaltılması esnasında olduğu gibi çok farklı bir yöntem kullanmaması, sadece dua etmesi akla çobanın ağzı dualı biri olarak görüldüğü fikrini de getirmektedir. Bu durumun, İslami menkıbelerde görülen evliya çobanlar ile alakalı olması muhtemeldir.

Konuşamama durumlarında ise sembolik hareketlerin ve nesnelerin ön plana çıktığını görüyoruz. Konuşamayan çocuk, Kotum baba türbesine götürülerek oradaki kilit çocuğun ağzına sokulur. Bunun eski Türk inanışlarıyla ilişkili bir durum olduğunu düşünmüyoruz. Bu pratikte türbe sahibine olan saygı ve bir nevi dilin kilitlenmesi olarak düşünülen konuşmama durumunun bir kilitle eğretileme yoluyla ilişkilendirilmesi ve dil kilidinin açılmasının temsili vardır. Kilit açma yöntemiyle "bağlı" olanların açılmasına başka pratiklerde de rastlanmaktadır.

Van gölü çevresinde bu tarz soyut hastalıklar veya tedavi yöntemleri dışında çocukların görülebilir veya kesin bilinen hastalıkları için de bazı uygulamalara başvurulur. Bu uygulamaların başında şifalı sulara ve hekimlere gitmek vardır.

Kulakları ağrıyan küçük çocukla, üç çarşamba şifalı sularla yıkanır ve bu şifalı su çocuğun kulağına damlatılır. Çocukların vücutlarına peyda olan yaralar için ise şifalı suyun çamuru yapılara sürülür.

Başlarına güneş geçmiş çocuklar, ısırgan otuyla birlikte kaynatılmış su ile yıkanır. Çocukların başları bu su ile ıslatılmış bezlerle ıslatılır. (K.33)

Görüldüğü üzere halk, sağaltma işlemlerinde sadece manevi güçlere dayalı pratikler geliştirmemiş halk hekimliğini de kullanmıştır. Halk hekimliğinin mahiyeti üzerinde ilerleyen bölümlerde duracağız. Burada üzerinde duracağımız nokta şifalı suların kullanılmasında neden çarşamba gününün tercih edildiğidir.

Türk Şamanlığı'nda suların, sahipli yerler olması hasebiyle taşıdığı önem bilinmektedir. Bu sebeplere de "şifalı su" tabirinin halk terminolojisinde görülmesi beklenen bir durumdur. Lakin bu şifa için özellikle çarşamba gününün seçilmesi dikkat çekicidir. Yaşar Kalafat, Doğu Anadolu'da Zazaca konuşan Türkler arasında rızıkların "ahır Çarşamba" dağıtıldığına dair bir inanıştan bahseder. (Kalafat, 2008: 279) Şifalı suya girmek için özellikle çarşambanın seçilmesinde yine buna benzer bir inancın olduğu kanaatindeyiz. Rızık Allah'tan beklendiği gibi şifa da Allah'tan beklenir. Dolayısıyla şifalı sularda şifanın çarşamba günlerinde dağıtıldığına dair bir inanış olduğunu söyleyebiliriz.

1.1.1.6.3. Diğer Uygulamalar

Çocukluk çağı ile alakalı uygulamaların başlıcalarını "Çocuk Oyunları" ve "Çocuk Hastalıkları" başlıkları altında incelemeye çalıştık. Bu bölümde ele alacağımız maddeler halk arasında normlaşmamış; yapılması durumunda kötü bir durumun gerçekleşmeyeceği; ama yapılmamasının çocuk adına iyi olacağı düşüncesiyle yapılan pratiklerdir. Bunları birkaç madde halinde verdikten sonra incelemeye çalışacağız.

Diş hediği dökme çoğu yöremizde olduğu gibi Van Gölü çevresinde de görülen bir uygulamalardır. Çocuk bir leğenin içine konulur ve hazırlanan hediğin bir kısmı çocuğun başından dökülür. Diş hediğini yemeğe gelenler çocuğa hediyeler verir. Hedik çocuğun başından döküldükten sonra çocuğa büyüyünce ne olacağı sorulur. Daha yaygın olan uygulama ise hediğin dökülmesinden sonra çocuğun önüne çeşitli meslek gruplarıyla alakalı nesnelerin getirilmesidir. Çocuk hangi nesneyi seçerse büyüyünce o meslekte çalışılacağına inanılır. (K. 19)

Büyüdüğü halde altını ıslatan çocuklara ya kara tavuk ya da karga eti yedirilir ya da kullanılmış bir süpürgenin ucu üç cuma yakılarak kapı eşiğinde sallanır. Bu şekilde, altını ıslatan çocukların bunu bir daha yapmayacağına inanılır. (K.14)

Boyu normalden çok uzun olan çocukların boyunun daha fazla uzamaması için namazlı, niyazlı ("ağzı dualı") biri çocuğu kavak ağacına dayar ve çocuğun boyunda kavak ağacında bıçağıyla iz yapar. Çocuğun boyunun bu şekilde çok fazla uzamayacağına inanılır. (K.6)

Sık sık öksüren çocuklar Şeyh Mehmet türbesine götürülür. Türbenin önünde duran delikli taştan, çocuk üç defa geçirilir. Bu şekilde çocuğun bir daha öksürmeyeceğine inanılır. (K.17)

Çocuğun temiz yaradılışı sebebiyle gelecekte olacak bazı şeyleri bilebildiğine inanılır. Bu bağlamda çocuğun eline süpürgeyi alıp evi temizlemeye kalkması ve çocuğun başaklarının altından bakması, halk arasında, o gün misafirin geleceği olarak yorumlanır. (K.7, K. 20)

Diş hediği dökmede görülen inanışta da; göbeğin gömülmesindeki gibi geleceğin tahmin edilmesi inancı vardır. Aradaki fark göbeğin gömüldüğü yere çocuğun meyledeceği inanışına karşın, diş hediğinde sadece gelecekten haber alma maksadının olmasıdır. Kaynak araştırmalarımızda, Türk Şamanlığı'nda çocukluğun bu dönemiyle ilgili gelecekten haber almaya yönelik bir inanışa rastlayamadık. Lakin İslamiyet'te geleceğin belirlenmesinin yasak oluşu düşünülürse bu inanışın İslamiyet öncesi döneme ait olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Basit bir uygulama gibi görünse de bu uygulamanın Türk coğrafyasının birçok yerinde görülmesi ortak kültürün kadimliğine işaret etmektedir. Nitekim kültür birliği belli başlı ortak, herkesçe bilinen noktalardan ziyade bu tarz küçük ayrıntılarla kuvvetlenir. Bize göre Türk mitolojisi için çok önemli olan ortak bir destan ya da halk hikâyesinden ise bu tarz günlük yaşamda çoğu zaman üzerinde durmadığımız, küçük inanış veya gelenekler ortak kültürün varlığını daha çok ön plana çıkarmaktadır. Çünkü çok bilinen bir ortak inanışın bilinçli bir şekilde unutturulmaması söz konusu olabilirken bu küçük uygulamaların üzerinde çok fazla durulmamıştır. Buna rağmen Türk milletinin yayıldığı birçok coğrafyada bu küçük inanışların, sosyal hayatta sürekliliğini sağlaması ortak Türk kültürünün zenginliğini, kadimliğini ve Türk tefekkürünün sarsılmaz bağlarını göstermektedir.

Doğu Anadolu'da "diş hediği" olarak bilinen uygulama Karaçay- Malkar Türklerinde "Tiş Cırma" adıyla aynı şekilde görülmektedir. Karaçay-Malkar Türkleri'nde "çocuk ilk dişini çıkaracağı zaman 'Diş Cırna' âdeti yapılır. Büyük bir kazanda buğday, mısır, kuru fasulye ve nohut pişirilir. Sonra buna kuru üzüm katılır. Bu karışıma 'Tiş Cırna' denilir. Akraba ve komşular eve davet edilir. Şölen-Toy düzenlenir. Kutlama yapılır. Çocuğun baba ve annesi bir avuç mısırı çocuğun başından "dilerinde böyle çıksınlar" der ve davete gelenlere birer taş 'Tiş Cıra' gönderir, ayrıca çocuklara hediye verilir." (Kalafat,2008;259)

Diş hediği dökmede görülen geleceğin tayini inancı ile çocuğun süpürgeyi alınca veya bacakları arasında bakınca misafir geleceği inancını aynı inancın yansımaları olarak değerlendirebiliriz. Bu uygulamalarda, dikkat edileceği üzere, çocuğa herhangi bir müdahale söz konusu değildir. Uygulamalar tamamen çocuğun davranışlarının yorumlanmasına yöneliktir. Bu yorumların doğruluğuna olan inanış ise çocuğun temiz bir yaradılışta olduğuna olan inanıştan kaynaklanmaktadır. Bu inanışın sadece Van Gölü çevresinde görülmemesi tesadüfi değildir. Kalafat bu inanışın görüldüğü diğer Türk coğrafyalarına ve bu inanışa şu şekilde değinir. "İncelemesini yaptığımız Kuzey Irak, Doğu Anadolu ve Azerbaycan halk inanışlarında çocukların tin'inden gelen bazı güçlerin var olduğuna inanılır. Kuzey Irak'ta çocuk süpürgeyle oynarsa, evi süpürmeye kalkışırsa, Doğu Anadolu'da çocuk bacaklarının arasından arkaya bakarsa eve misafir geleceğine inanılır. Azerbaycan'da bazı çocukların geleceği bildiğine, olacak olayları hissettiklerine inanılır." (Kalafat, 2008: 260)

Çocukların temiz yaradılışlı, günahsız olmalarına olan inancın İslami boyutu da göz ardı edilmemelidir. Lakin bu temizliğin geleceğin tayini adına kullanılmasının İslamiyet öncesi döneme ait olduğu kanaatindeyiz. Çocukların bu saflıklarının İslami yansımalarının görüldüğü inanışlardan da bahsedebiliriz; ama bunlarda çok ileri düzeyde bir inanç karmaşası yoktur. Henüz konuşamayan, yürüyemeyen bebeklerin gülmeleri meleklere bağlanır. "Çocuklar özü özüne güldoğında melekler onlarla oynar" (K.1) inancı yörede yaygındır. Görüldüğü üzere bu inanışta çocukların saflıkları onların melekleri görmelerini sağlamaktadır. Bu inanışta geleceğin tayin edilmesinde görüldüğü gibi bu saflığın getirilerinden faydalanma yoktur.

Çocuğun süpürgeyi alıp evi temizlemeye kalkmasının misafir geleceğine yorulması iki şekilde izah edilebilir: Birincisi çocuğun tin'inden gelen bazı güçlerle misafir

geleceğini bilip; büyüklere bu şekilde haber veriyor olduğu inancıdır. Bu inanışta eğretileme yoluyla ilişkilendirilme yapıldığı düşünülebilir. Nitekim misafir geleceği zaman evin temizliğine, tertibine dikkat edilir. Bu sebeple çocuğun evi temizlemeye kalkışması bu şekilde yorumlanmıştır. İkinci yorumumuz ise süpürgenin genel kullanımı ve yine Türk misafir perverliği ile alakalıdır. Bu noktada öncelikle süpürgenin yörede ve Türk coğrafyalarında kullanım amaçlarına bakılmalıdır.

Altını ıslatan çocukların bunu yapmaması için süpürgenin ucunun yakılıp kapı eşiğinde sallandığını ifade etmiştik. Bu uygulamada süpürgenin ucunun da yakılıyor olması akla alaslama pratiğini getirmektedir ki amaç hastalıktan; dolayısıyla kötü ruhlardan korunmaktır. Görülüyor ki altını ıslatmak da kötü ruhların bir işi olarak görülmektedir. Lakin bu uygulamada özellikle süpürgenin kullanılıyor olması dikkat çekicidir. Kötü ruhların etkili olduğu durumlarda süpürgenin kullanılmasına dair pratiklere diğer bazı yörelerimizde de rastlanmaktadır. "Aydın'da loğusa kadının başucuna bıçak, demir parçası veya süpürge konulur ise kadının ve bebeğinin cinlerden korunacağına inanılır." (Kalafat, 2008: 238) Bu inanışta süpürgenin demir ile aynı işlevde kullanılıyor olmasına dikkat edilmelidir. Süpürge ile ilgili inanışlar Anadolu'da oldukça yaygındır. "Afyon ve Kars'ta yolcunun ardından süpürge yapılmaz. Akşamdan sonra süpürge yapılır ise çöpün atılması ertesi güne bırakılır. Kars ve Erzurum'da üzerine süpürge dokunan insan süpürgeye tükürür gibi 'tu-tu-tu' yapar. Kahramanmaraş'ta süpürge yakılınca hafif bir rüzgar çıkacağına inanılır." (Kalafat, 2008: 268) Yine bu inanışlarda da süpürgeyle kötü güçler arasında bir ilişkilendirmeye gidildiğini görüyoruz.

Bize göre, süpürgenin demir ile aynı işlevde kullanılıyor olması; demirin, ateşin koruyuculuk; kötü ruhlardan arındırıcılık vasıfları ile süpürgenin temizlik aleti olması arasındaki küçük benzerlikten kaynaklanmaktadır. "Süpürgenin rüzgarının önünde durmamak gerekir." (K.19, K.32) inancı Anadolu'nun birçok yerinde vardır. Şu halde süpürge sadece görünen kirlilikleri değil, aynı zamanda manevi kirleri de temizlemektedir.

Şimdi altını ıslatan çocuğun altını ıslatmaması için süpürgenin yakılması inancı ile çocuğun süpürgeyle evi temizlemeye kalkışınca misafir geleceği inancı arasındaki ilişkiye değinebiliriz. Zira bize göre, her ikisinde de süpürgenin maddi kirleri olduğu gibi manevi kirleri (kötü güçler) temizlediği inancı vardır. Çocuğun altını ıslatmaması için süpürgenin ucu yakılıp bir çeşit alaslama yapılır; çünkü çocuğun bu durumunun kötü güçlerle alakalı olduğu düşünülür. Afyon'da süpürgenin demir ile aynı işlevde kullanılması gibi süpürge

ateşle birlikte koruyucu ve temizleyici rolü üstlenir. Çocuğun evi temizlemeye kalkışmasında ise ayrıca Türk misafirperverliği de söz konusudur. Nitekim "Misafir evin bereketidir". Çocuğun temiz yaradılışı ile süpürgeyi kullanıp kötü ruhları temizlemeye kalkışmasıyla evin bereketi olarak düşünülen misafir arasında bir ilişkilendirmeye gidilmiştir. Bütün bu inanışların temelinde ise eğretileme yolu ile kurulan ilişkilendirmeler vardır.

Eğretileme yoluyla kurulan ilişkilendirmenin görüldüğü bir diğer inanış da boyları normalden fazla uzayan çocukların boylarının bir kavak ağacının önünde işaretlemesidir. Kavak ağacı boyunun uzunluğu ile bilinen bir ağaçtır. Bu yönüyle uzun boylu insanların betimlemelerinde de biraz mizahi yönüyle kullanılmaktadır. Ağzı dualı kişinin, çocuğun boyunun artık uzamaması için boyu kavak ağacına işaretlemesinde de boyun kavağa çekmemesi için sembolik bir uygulama yapılmakta ve uygulamaya ağzı dualı kişi dahil edilerek uygulamaya ciddiyet katılmaktadır, denilebilir. Bu şekilde sembolik uygulama veya sağaltmaların daha çok Şamanik uygulamalar olduğu noktasından hareketle bu inancın eski Türk inanışlarından kaynaklandığı söyleyebilirsek de buna benzer bir uygulamaya Türk Şamanlığı'nda rastlayamamış olmamız kesin bir hüküm vermemize olanak vermemektedir.

Bu başlık altında inceleyeceğimiz son inanış ise çok öksüren çocukların Şeyh Mehmet türbesine götürülerek türbenin önünde duran delikli taştan geçirilmesi inancıdır.

Öksüren çocukların ziyaretlere götürülmesi gerektiği inancına Anadolu ve diğer Türk coğrafyalarında da rastlanmaktadır. "Öksürükten kurtarılması istenilen çocuklar, Türkmen ve Kırmançlar tarafından Erbil'deki Kendekoh ziyaretine götürülür. Türkiye'nin birçok yerinde öksürük için özel yatırlar vardır. Erzurum'da Öksürük Baba ziyaretine öksürüğü kesilmeyen çocuklar götürülür. Öksürük babanın diğer adı, 'Kah veya Gok-Gok Baba'dır." (Kalafat, 2008: 261)

Bitlis'te ve diğer şehirlerde görülen inancın tamamen İslami bir yapıya büründüğünü görmekteyiz. Bitlis'te öksürükten kurtulmak için türbeye gidilmesi yetmez. Çocuğun delikli taştan geçilmesi şarttır. Bu uygulama taşın, animist bir yaklaşımla şifa kaynağı olarak görülmesi düşünülebilir. Nitekim Türk Şamanlığı'nda cansız varlıkların da bir iyeye sahip olduğu inancı bilinmektedir. Lâkin Bitlis'teki uygulamada, gözlemlediğimiz kadarıyla, taşın kullanımı tamamen türbe sahibinin şahsına duyulan

güvenle alakalıdır. Taştan geçme bir şekilde türbe sahibine vekillenme olarak görülmektedir.

Bitlis'te çocuğun koça ya da koyuna bindirilerek çocuğun cesaretli olmasına yönelik uygulamada, koçun ya da koyunun sihri bir gücünün olduğuna ilişkin bir inançtan söz edebiliriz. Bu durumun eski inanışlardaki "Kulbak" ile bağlantılı olduğu kanaatindeyiz. Kalafat, terminoloji denemesinin kulbak maddesinde şunları söyler: "Bir Şaman Evliyası Karataşa (Tanrı Kuli Kulbak) yazacak olsa Aktaş ve Aktaşa bu ifadeyi yazar ise, o taş Karataş olurmuş. Bu kulbak olarak tanımlanıyor. Şaman'ın sihri gücünü gösteren bu dua veya sihri sözde, yardımın Tanrı'dan istenilmiş olması ve şamanın mertebesi belirlenirken 'Evliya' tabirinin kullanılmış olması ilginçtir. Bizin Artvin yöresinde tespitini yaptığımız inançlarda ak ve kara koyun yünlerinin sihri güçlerine inanılıyordu." (Kalafat, 2004: 43)

Kalafat'ın verdiği bilgiler ile Bitlis'te görülen inanışın yakınlığı ise güç noktasındadır. Nitekim Tanrı yardımıyla da olsa, şamanın ak taşı karaya, karataşı aka çevirebilmesi şamanın gücünü ortaya koymaktadır ki bu, Artvin'de ak koyun kara koyun anlayışına dönüşmüştür. Bize göre Bitlis'te görülen uygulama Artvin'de görülen ak ve kara koyunun sihri gücü inanışının daha geniş bir anlam yüklenmiş şeklidir. Türk Şamanlığı'nda ve Artvin'de görülen sihri güç, Bitlis'te cesarete dönüşerek mistik gücün dışına çıkmıştır.

1.1.2. EVLENME / DÜĞÜN

İnsanlar için önemli geçiş dönemlerinden biri de evlenmedir. Evlilik, sadece şahısları değil, toplumları da ilgilendiren bir geçiş dönemidir. Çünkü evlilik ile toplumun en küçük yapı taşı olan aile oluşturulur. Mutlu, nitelikli toplumların varlığı; ancak mutlu, nitelikli ailelerin varlığı ile mümkündür. Türk milletinin tarih boyunca sağlam duruşunun sırlarından biri de bu olsa gerektir.

Türk milletinin aile mefhumuna verdiği önemi, bugün hâlâ yaşatılan gelenek ve göreneklerden anlayabiliyoruz. Çocuğun anne ve babasına; kocanın hanımına; hanımın kocasına verdiği değer aile kurumunun Türklerce neyi ifade ettiğini özetler niteliktedir. Aileye, anne-babaya veya eşlere verilen değerin İslâmiyet'in aile üzerindeki titizliği ile de alakalı olduğu bir gerçektir; lâkin bu durumun Türkler'de İslamiyet öncesinde de aynı olduğunu; Türk tefekkürünün bir nevi aynası olan destan, masal, halk hikayesi vs.'den

anlayabiliyoruz. Dünyanın birçok yerinde "Acaba kadının da ruhu var mıdır?" tartışmalarının yapıldığı dönemlerde kadına da söz hakkı veren Türk tefekkürü, insanlığa bu hususta insanlık dersi vermiş ve vermektedir.

Aile kavramı, öncelikle, bugün çekirdek aile denilen karı-koca ikilisinden oluşmaktadır. Dolayısıyla aile mantığı eşlerin birbirlerine olan bakış açısı üzerine temellenmektedir. Türk milletinin bu noktada takındığı tutum Dede Korkut Hikâyelerinde açık bir şekilde görülebilmektedir. Deli Dumrul Hikâyesi'nde Deli Dumrul'un affedilmesi için ondan kendi canına karşı başka bir can isteyen Azrail'e kendi canını:

"Göz açıp da gördüğüm
Gönül verip sevdiğim
Koç yiğidim şah yiğidim
Tatlı damak verip öpüştüğüm
Bir yastıkta baş koyup emiştiğim
Karşı yatan kara dağları
Senden sonra ben neyleyim
Yaylar olsam mezarım olsun
Soğuk soğuk sularını
İçer olsam benim kanım olsun
Altın akçeni harcar olsam benim kefenim olsun
Tavla tavla koç atını
Biner olsam tabutum olsun
Senden sonra bir yiğidi
Sevip varsam beraber yatsam
Alaca yılan olup beni soksun
Senin o nâmert anan baban
Bir canda ne var ki sana kıyamamışlar
Arş şahit olsun sekizinci kat gök şahit olsun
Yer şahit olsun gök şahit olsun
Kadir Tanrı şahit olsun

Benim canım senin canına kurban olsun" (Ergin, 2001: 121) sözleriyle vermeye razı olan sadece Deli Dumrul'un eşi olmuştur. Kadının kocasına değer verdiği gibi koca da

hanımına değer verir; hanımının sözlerini dinler. Dirse Han "dişi ehlinin sözü ile" büyük bir ziyafet verip, dilek tutar ve bu şekilde evlat sahibi olur. (Ergin, 2001: 24)

Eşe verilen değeri Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz Kağan'ın eşlerinin gökten inen nurun içinde belirmelerinden de anlayabilmekteyiz. (Çobanoğlu, 2003: 125) Her ne kadar Türk kültüründe kadın arka plandaymış gibi gösterilmeye çalışılmışsa da, Türk milleti bunlara aileye ve eşlere olan sevgi saygıyla, yaşantısıyla, efsane, destan veya masallarıyla cevap verebilmiştir.

Evlilik ile alakalı gelenek ve göreneklerin sıkı sıkıya bağlı olunan normlar oluşu, evliliğin sadece bireyi değil; aynı zamanda toplumu da ilgilendiren bir hâdise oluşuyla alakalıdır. "Türk hayatında ev ve evlilik, çocuk sahibi olmak en mühim kâidelerden biridir: İnsan ev-bark sahibi olunca bulunduğu toplulukta itibar kazanır. Çocuk sahibi olunca da itibarı yükselir." (Kalafat, 1999: 104)

Biz bu bölümde evlilik öncesi, düğün ve evlilik sonrası safhalarında görülen gelenek, görenekleri inceleyip; bu gelenek ve göreneklerde görülen inanışların Türk Şamanlığı ile yakınlıklarını tespit etmeye çalışacağız. Bize göre evlilikler, toplumlarda sürekliliği olan hadiseler olmaları ve özellikle Türk kültüründe çocuk ve eşlerin Tanrı ile ilişkilendirilmiş olmaları hasebiyle eski inanışlara dair pek çok ipucunu barındırmaktadır. Evlilik ile ilgili gelenek ve görenekleri başlıklar halinde incelemeden önce Van Gölü çevresinde görülen evlenme şekilleri ve evlenme yaşı üzerinde durarak evliliğin sosyolojik boyutuna, bir nebze de olsa, inmeye çalışacağız.

Van Gölü çevresinde evlilik yaşı kızlarda 14–20 civarı iken erkeklerde 16–25 yaşları arasındadır. Yine de son dönemlerde evlilik yaşının biraz daha yükseldiğini söyleyebiliriz. Küçük yaşta evlenmeler daha çok kırsal kesimlerde görülmektedir. Evlilik yaşı yükselmiş olsa da değişmeyen nokta kızlarda evlilik yaşının erkeklere göre daha küçük olmasıdır.

Son dönemlerde anlaşarak evliliklerin çoğaldığını söylesek de görücü usulüyle evlenmelerin hâlâ çok yaygın olduğu görülmektedir. Bu tarz evliliklerde öncelikle ailelerin birbirlerine uygun olup olmadığı üzerinde durulur. Daha sonra da gençlerin birbirlerini beğenip beğenmediği gençlere sorulur ve gençlerin fikri alınır. Görücü usulüyle evlenmelerin, anlaşarak evlenmelerden daha iyi sonuçlar doğuracağı halk arasında yaygın bir anlayıştır. "Yaya gözüylen at; bekar gözüylen avrat alınmaz" atasözü yörede, özellikle

anne ve babaların sıkça kullandığı bir tabirdir. Severek evlenmelerde dahi birinci kıstas anne-baba rızası ve aile uyumlarıdır.

Van Gölü çevresinde kız kaçırma olaylarına çok sık rastlanmaz. Çünkü bu durum sadece kaçan gençleri değil; aileleri de toplum içinde küçük düşürür. Kızı kaçırılan aile de; kızı kaçıranın ailesi de bu durumdan olumsuz yönde etkilenir. Bu durum toplum tarafından hoş karşılanmaz.

Van Gölü çevresinde değişen toplum yapısıyla birlikte dışarıdan evlenmeler sıklaşmışsa da akraba evlilikleri yine sıklıkla görülmektedir. Akraba evlilikleri genellikle aile büyüklerinin verdiği kararla gerçekleşir. Kırsal kesimlerde akraba evliliklerine; şehirlerden daha olumlu bakıldığı da bir gerçektir. Akraba evlilikleri daha çok büyük aileler içerisinde görülmektedir. Bitlis'te derlediğimiz şu hikâye akraba evliliklerinin tercih edilmesini haklı kılmaya yönelik anlatılan bir hikâyedir.

Bitlis'te kervancılıkla uğraşan bir adam, bir gün develerini hazırlayıp yola çıkar. Havanın çok soğuk olduğu bir dönemdir. Gece çok soğuk olunca adam, donmamak için develerinin birinin karnını yarıp içine girer. Gökyüzü bulutlanıp soğuk kırılınca da devenin karnından çıkıp yoluna devam eder. O gece yedi defa böyle şiddetli soğuk olur. O gecenin sabahında adam, evine döner.

Adamın biri yabancı diğeri amcasının kızı olan iki hanımı vardır. Adamın eşleri, onu kapıda karşılar. Amcasının kızı olan hanımı, havanın gece yedi defa ayaz yedi defa da serin olduğunu söyler ve kocasının geceyi nasıl geçirdiğini, nasıl olduğunu sorar. Adamın diğer eşi ise sabaha kadar hiç uyanmadan yattığını söyler.

Adam derin derin düşünüp, bu zor gecede sadece amcasının kızının kendisi için endişelendiğini; el kızının hiçbir zaman bir akraba kızı kadar vefalı olamayacağını söyler. (K.17)

Başka bir evlenme çeşidi olan "berdili" de (berdel) eski dönemlerde görülen bir evlenme çeşidi iken günümüzde pek rastlanan bir durum değildir. Berdele daha çok maddi sıkıntılar nedeniyle evlenemeyen ya da akraba evliliklerinin bir çeşidi olarak başvurulmaktadır.

Karşılaştığımız farklı bir durum ise kız babalarının, eski dönemlerde, kızlarını uygun gördükleri kişilerle evlendirmek üzere erkek tarafına teklifte bulunabilmesiydi. Kaynak kişimiz, bu durumun artık "maalesef küçük düşürücü, komik" olarak görüldüğünü hâlbuki bu durumun eski zamanda normal karşılandığını ifade etmiştir.

1.1.2.1. Evlenme İsteğini Belli Etme

Günümüz toplumlarında gençler, evlenme isteklerini aileleriyle paylaşabilmekte; bunun için çeşitli imâlara başvurma gereksinimi duymamaktadır. Yine de çoğu bölgemizin, özellikle, kırsal kesimlerinde gençlerin bu isteklerini doğrudan ifade edemediklerini söyleyebiliriz. Evlenme isteğini belli etme noktasında ise delikanlıların kızlara göre daha serbest olduklarını söyleyebiliriz.

Van Gölü çevresinde gençler evlenme isteklerini babaya açmazlar. Bunun için daha çok anne veya abla aracı edilir. (K.26, K.32) Eğer gencin ailesi yine evlenme isteğini kulak arkası ederse genç sakal bırakarak, işleri aksatarak, sinirli görünerek, aksi görünerek vs. bu isteğini belli etmeye çalışır. (K.3, K.6)

Kız çocukları için bu durum biraz daha zordur. Yine de kızların da bu isteklerini ima etmek için bazı yollara başvurduğunu görüyoruz. Evlenmek isteyen kız süslenmesine daha çok önem vererek, giydiği elbiselere özen göstererek, sık sık aynaya bakarak bu isteğini belli etmeye çalışır. (K.18, K.21) Bitlis'te bir kaynak kişimiz babanın kızını süpürge ile denediğini ifade etmiştir. "Eskidan bızım tarafte kızın babası kıze sıpırge attığında kız yere düşmese kızın evlilik çağına geldiği söylenirdi." (K.1)

Van Gölü çevresinde gözlemlediğimize göre kızlar bekar olduklarının bir göstergesi olarak al yazma takmaktadır. Beyaz "laçik" (bir çeşit başörtüsü) ise evliliğin işareti olarak başa takılır.

Evlenme isteğinin babaya doğrudan ifade edilemeyip çeşitli aracı yahut imalarla babaya anlatılmaya çalışılması Van Gölü çevresine has değildir. Esma Şimşek, **Kadirli ve Sumbas (Osmaniye)'ta Evlenme Adetleri** adlı makalesinde evlenme isteğinin ifadesiyle alakalı şunları söyler: "Her ne kadar çok eski dönemlerde görülen, 'pilava kaşık saplama', 'ayakkabı çivileme' vs. gibi olaylar son zamanlarda görülmese de; çok sinirli olma, işe gitmeme, evden kaçma, elindeki eşyaları yere çarpma, babanın yanında kolları açıp gerilme, vs. gibi hal ve hareketler bu isteğin ifadesi için kullanılmıştır. Ayrıca kız kardeşler (bazen anne, yenge, arkadaş da olabilirler) de bu durumlarda aracılık vazifesini üstlenirler." (Şimşek, 2003: 136–137)

Bu durum Irak Türkmenleri arasında da çok farklılık arz etmez: "Evlenmek isteyen erkek bu arzusunu ailesine bildirmek için, davranışlarında bazı değişiklikler yapar. Evde

sürekli asık suratlı olur, en ufak bir hareketten sinirlenir, kavga eder, bir şeyleri (tabak vb.) kırmaya çalışır ve çoğu zaman bu tür davranışlarla birlikte babasının ayakkabısını ters çevirir. Bazen de erkek çocuk evlenme arzusunu annesine söyler. Anne de çocuğun evlenmek isteğini kocasına bildirir." (Murad, 2009: 284)

Evlenme isteğinin babaya bildirilmesi hususunun Türkî coğrafyaların geneli için aynı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim konu Türk ahlak yapısıyla alakalıdır ki Türk ahlak yapısının aynı kaynaktan beslendiği göz önüne alınırsa bu aynılığın beklenen bir durum olduğu açıktır. Evlenme isteğini belli etmeye yönelik davranışlarda Türk Şamanlığı'na dair izlerin aranmasının yersiz olacağı kanaatindeyiz. Bu durum gelenek, görenek ve ahlak yapısı ile alakalıdır. Bu hususta babanın ailedeki yerinin irdelenmesi daha doğru olacaktır. Baba, ailenin direği, atasıdır. Dolayısıyla ataya karşı duyulan saygının ifadesi olarak çocukların hatta eşlerin davranışları her zaman ölçülüdür. Baba Türk kültüründe "dağ" motifi ile sembolize edilir ki birçok dağda "baba" isminin olması tesadüfî değildir. Heyder Baba, Hazar Baba gibi dağ isimleri baba imajının birer göstergesidir.

Evlenmek isteyen genç ise evlenmekle yeni bir aile kuracak; bir nevi kendi gölgesinin olduğu bir yapı için adım atmış olacaktır. Bu her ne kadar normal bir durumsa da bunun "baba"ya doğrudan söylenmesi Türk halk yapısı bakımından hoş karşılanmamıştır. Bahsederken yüzümüzde beliren tebessümle, bu geleneklerin eskide kalmış, basit uygulamalar olduğunu düşünsek de, bize göre, bu "basit" gelenekler arka planında güçlü bir ahlâki yapının emarelerini gizlemektedir.

Van Gölü çevresinde görülen geleneklerde, özellikle, Bitlis'te "süpürge ile kızı denemek" olarak deyimleşen uygulama dikkatimizi çekmiştir. Baba kızının evlilik çağına gelip gelmediğini anlamak için kızına süpürge fırlatır. Kızın yere düşmemesi, bir nevi güç gösterisi olarak, evlenmeye hazır olduğunun ifadesidir. Bu uygulamanın da yine Türk Şamanlığı ile alakalı olduğunu söyleyemesek de bu bize Dede Korkut Hikâyelerinde Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesinde, Beyrek ile Banu Çiçek'in birbirlerini sınamalarını akla getirmektedir ki hikâyede de bir güç gösterisi söz konusudur.

1.1.2.2. Kısmetin Kapanması ve Kısmet Açma

Van Gölü çevresinde evlilik çağları geldiği halde evlenemeyen gençlerin kısmetlerinin kapanmış olduğu düşünülür. Kısmetlerinin kapandığı düşünülen gençlerin kısmetlerinin gerçekten kapanmış olup olmadığını anlamak için yahut kısmeti kapatan şeyin ne olduğu hakkında bir fikir edinmek için, genellikle önce "Kur'an falı" baktırılır. Bu sebepler çeşitli olabilir. Bir aileye kini olan yahut onlardan bir şekilde rahatsız olan biri ailenin gençlerinin kısmetini kapatabilir. (K.7, K.18)

Bunun dışında ayna kıran bir genç kızın yedi sene evlenemeyeceğine inanılır. (K.19, K.21) Misafirlere yemek veya çay ikram edip boş tabak veya bardakları misafirlerin önünde bekleten genç kızın kısmetinin kapanacağına inanılır. (K.7)

Genç kızların kısmetini kapatmaya yönelik işlemler çok günahtır ve vebali büyüktür diyen kaynak kişimiz kısmetinin kapatıldığını duyduğu bir kızın; kısmetinin şu şekilde kapatıldığını anlatmıştır: Evlenme çağındaki kızın saçından bir tutam, kızın evinin yakınına gömülmüştür. İnanç, saçın çürümeden kızın evlenemeyeceği yönündedir. Kaynak kişimiz bu saçı bulan imamın bir tas suya bakarak bunu bulduğunu ve imamın tarif ettiği yerde bir tutam saç bulduklarını söylemiştir. (K.28)

Kısmetleri kapanmış gençlerin kısmetlerinin açılabilmesi için bir şeyhe veya imama gidilir. Yalnız her şeyh veya imam bu tarz işlerle uğraşmamaktadır. Kısmet hiç kullanılmamış bir kilitle veya bir ip düğümü ile çözülmektedir. (K.31) Bitlis'te görülen bu uygulamanın benzeri Van'da da görülmektedir. Van'daki kilit üzerinden kısmet açma pratiği biraz daha teferruatlıdır. Van'da kilidi, bir kadın, Cuma namazından ilk çıkan birine açtırır. Kısmetin ancak bu şekilde açılabileceğine inanılır. (K.13)

Van'da kısmeti kapanan gençler "Gelin-Güvey" kayalarına giderek (Bu kayalar Canik'te Derebey Köyü'ndedir) kısmetlerinin açılması için dua ederler. Çoğu kişi de kurban keser. Bu şekilde kısmetlerinin açılacağına inanırlar. (K.9)

Bitlis'te kısmetlerinin hangi tarafta olduğunu öğrenmek isteyen gençler Dideban dağına çıkıp; orda gömleklerini rüzgara bırakır. Rüzgar, gömleği hangi tarafa savurursa kısmetin o taraftan olacağına inanılır. (K.30)

Van'da bu uygulama ile aynı amaçla kızlar çörek pişirip dama bırakır. Çöreği alan kuş veya başka bir hayvan hangi yöne giderse kısmetin o taraftan geleceğine inanılır. (K.7)

Elma kabuğu hiç koparılmadan soyulup yastığın altına konulursa gencin rüyasında kısmetini göreceğine inanılır. (K.24)

Yedi gece üst üste yıldızları sayarak yatan gençlerin rüyalarında kısmetlerini göreceklerine inanılır. Bu pratikte son gece istiare namazı da kılınır.(K.7, K.24)

Kısmet bahsinde özellikle "Kur'an falı" ibaresi üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim "Kur'an" ve "fal" birbirinin tamamen zıddı kavramlardır. Fal, Kur'an-ı Kerim'de kesin bir dille haram kılınmıştır: "Size şunlar haram kılındı: Ölü, kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adına boğazlananlar, …(bir de) fal oklarıyla kısmet aramanız. Bunların hepsi, (İslam'ın yolundan) çıkıştır." (Mâide: 5/3) Buna rağmen "Kur'an falı" ibaresiyle falın İslamileştirilmesi temayülü dikkat çekicidir.

Halkın bu fal için imam yâhut şıh dediği kimselere gitmesi ise düşündürücüdür. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu tarz olaylara belli "imam" yahut "şıh"lar bakmaktadır. Buna karşın fal İslamiyet öncesi Türk inancında var olan bir durumdur. Kalafat, terminoloji denemesinde fal ve falcılıkla alakalı olarak "ırk" kelimesini "gelecekten haber okuma, falcılık, gönlündekini bulma" (Kalafat, 2004: 44) olarak ifade eder.

Van Gölü çevresinde görülen "Kur'an falı" inancını Türk Şamanlığı'ndaki falcılığın İslami bir renge büründürülerek yaşatılması olarak açıklayabiliriz. Nitekim kitaba bakarak fal bakma Türk Şamanlığı'nda görülen bir durumdur: "Şamana göre kehanette bulunmak zor bir iş değildir. Şaman kehanette bulunacağı zaman, ruhlarını 'Sabır Biçik' adı verilen kitaba bakmaları için zorlar. Kitaba bakan ruhlar, olacakları şamana söyler. Böylece şaman kehanette bulunur." (Yıldırım, 2004: 35) İslamiyet'te "Sabır Biçik" yerini Kur'an'a; şaman ise "şıh"a (!) veya "imama" (!) bırakmıştır. Burada şunu da eklemekte fayda vardır: "Kur'an falı"na sadece kısmetin kapalı olması gibi durumlarda değil; herhangi değerli bir eşya kaybolduğunda, hırsızlık durumlarında da bakılır. (K.29)

"Kur'an falı"nın kısmetin kapalı olup olmadığı ile ilgili durumlarda söz konusu oluşunun İslâmi hiçbir yönünün olmadığını gösteren bir diğer nokta, kızların kısmetini kapatan durumlardır. Kızın saçının kısmetinin kapanması için gömülmesi ve saç çürüyene kadar da kısmetin açılamayacağına olan inanç, bize göre, tamamen büyüsel ritüellerdir ve ne İslam'la ne de Türk Şamanlığı ile alakalı değildir. Ayna kıran genç kızın kısmetinin kapanacağına dair inanış ise tamamen Türk Şamanlığı'na dayanan bir inanıştır. Çünkü ayna ve yedi sayısı Türk Şamanlığı'nda mana bulan sembollerdir. Aynanın şaman için

taşıdığı mana ve önem üzerinde şamanın aksesuarlarından bahsederken ayrıntıları ile durmuştuk. Tekrara düşmemek adına burada detayına inmeyeceğiz. Ayna şamana ruhlar tarafından hediye edilen; şamana aynası olmayan şamandan daha üstün bir güç veren ve her şamanda olmayan bir şaman aksesuarıdır. Ayna o kadar kuvvetlidir ki şaman sadece aynayla; şaman elbisesini giymeden dahi âyin yönetebilmektedir. Nitekim ayna Tanrı tarafından şamana sunulmuştur. Van Gölü çevresinde ayna kıran kızın yedi sene evlenemeyeceğine dair inanış da, yedinin Tanrı ile olan alakası itibariyle Türk Şamanlığı'nda ayna ve Tanrı ilişkisini destekler niteliktedir. Türk inanışlarında ayna kırmanın uğursuzluğuyla alakalı inancın da aynı sebeple olduğu kanaatindeyiz. Ayna göksel bir varlıktır ve çeşitli güçler barındırır. Aynanın kırılması durumunda bu kutsal güçlerin rahatsız olması söz konusu olmakta ve bu, kısmet kapanması ya da uğursuzluk olarak yorumlanmaktadır.

Geç kaldırılan bardak veya tabakların da yine genç kızın kısmetini kapattığına dâir inanışın ise; insanüstü varlıkların insanlar üzerinde olumsuz etki yaratabileceğiyle alakalı inançtan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Nitekim Van Gölü çevresinde yemek yenildikten sonra sofranın yerde bekletilmemesi gerektiği; aksi takdirde cinlerin oraya toplanabileceğine dair yaygın bir inanış vardır. Geç kaldırılan sofranın kısmet kapatacağına ilişkin inanışın yine cinlerin etkileriyle alakalı inanışla bağlantılı olduğunu düşünüyoruz.

Bunun yanında da bu durumun basit bir açıklamasının olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Dikkat edileceği üzere genç kızın kısmetinin kapanmasına yol açan, misafirlerin önündeki boşların bekletilmesidir. Bu, evlilik çağındaki kızın pasaklı, iş görmeyen biri olarak yorumlanmasına yol açılabileceğinden, böyle bir inanışın ortaya çıktığı da söylenebilir. Nitekim görücü usulünün yaygın olduğu bir toplumda, evlenme çağı gelmiş bir kızın hamarat olması gerektiği gibi bir durumdan söz edilebilir.

Kısmetin açılması adına kilit açma pratiğinde sembolik bir uygulamadan bahsedilebilir. Kısmetin kapanması ile kilidin kapatılması arasındaki iğretileme yolu hasebiyle böyle bir inanışın ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu uygulama Türk dünyasının birçok yerinde karşılaşılan bir durumdur. Kalafat, kilit açma pratiğine Makedonya-Üsküp-Erbil-Türkmenleri ve Batı Anadolu Türklerinde de rastlandığını ifade eder. (Kalafat, 2008: 284) Kilit açma pratiğinin bu denli geniş bir coğrafyaya yayılmış olması için ciddi bir sürecin geçmesi gerekir. Buradan hareketle bu pratiğin eski inanışlarla bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu pratiğin eski inanışlardan kaynaklandığı fikrine bizi götüren asıl nokta ise sembolik bir uygulama oluşudur. Bu şekilde iğretileme yoluyla olayların canlandırılması, somutlaştırılması Türk Şamanlığı'nın karakteristik bir özelliğidir. Örneğin hastalıkların kötü varlıklar tarafından insanlara musallat edildiği ya da çiçek hastalığı ruhu gibi varlıkların olduğu ve bunların şamanlarla konuşabildiği gibi inanışlar Türk Şamanlığı'nda bulunmaktadır. Kısmetin kapatılmış olabileceği ve kilitle bu durumun değiştirilebileceğine olan inancın hastalıkların somutlaştırılmasıyla aynı izlekte bir inanışa dönüştüğü kanaatindeyiz. Kilidin normalde yaradığı şey ile bu durum arasındaki benzerlik kilidin kullanımına sebebiyet vermiştir. Kısmetin açılması için düğüm çözmede de yine aynı sosyal mantık söz konusudur.

Anadolu'da kısmetin açılması için yapılan türbe ziyaretleri sık rastlanan bir durumdur; Van'da ziyaret edilen Gelin-Güvey kayaları ise türbe ziyaretlerinden başka bir boyutta ele alınabilir. Türbe ziyaretlerinde Şamanik unsurlar görülebiliyorsa da; bu unsurlara mana yükleyen türbe sahibi; dolayısıyla İslami etkidir. Gelin-Güvey kayalarında ise anlam kayalara yüklenen güçle alakalı; yani İslami etkiden uzaktır. Şekilleri itibariyle bu anlamı kazanan kayalar bölge halkı için bir umut kapısı olmuştur. Bu durumda da yine kilit örneğinde olduğu gibi eğretileme yoluyla edinilmiş bir inancın söz konusu olduğu kanaatindeyiz. Kilidin yaradığı iş ile kısmetin kapanması ve açılması arasında kurulan ilişki bu inanışta kayaların şekilleri yönüyle ön plana çıkmıştır.

Kısmetin hangi yönden geleceğinin tespiti için yapılan uygulamalarda ise Şamanik unsurların daha açık bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz. Bitlis'te gençlerin, kısmetlerinin hangi yönden açılacağını tespit etmek için Dideban dağına çıkıp gömleklerini rüzgarda savurduklarını; gömleğin savrulduğu yönden kısmetin açılacağını belirtmiştik. Bu pratikte Türk Şamanlığı için önemli olan iki unsurdan söz edilebilir: Dağ ve rüzgar.

Dağ motifi Türk Şamanlığı açısından önemli bir husustur. Çünkü şamanlar dağ ruhlarının varlığına inanmış, dağı canlı ve her şeyi duyan bir varlık olarak nitelendirmiştir. (İnan, 1976: 36) Dağın Şamanizm'de yüklendiği mana, özellikle, dağın Tanrıya olan yakınlığı sebebiyledir. "Bir yandan yerdeki, herhangi bir toprak düzeyindeki yükseliş, kaldı ki ovaların bulunduğu bölgelerde basit bir tepe olsa bile büyük anlamlar taşır. En azından, yeryüzü çekirdeğinden göğe doğru bir yükselişi temsil eder ve tırmanarak onu Tanrıya yaklaştıran bir tür erişmeyi simgeler. Dualar oradan daha iyi işitilir; ölüler de

sonsuz ikametgâhlarından, özellikle onu bulamadıkları zaman, daha az uzaklaşmış olurlar." (Roux, 2002:156)

Şamanlığa geçiş törenlerinde dağların tercih edilişi de yine dağ-Tanrı ilişkisiyle alakalıdır. Şamanlığa geçecek kişi ilk eğitimini tamamladıktan sonra, onun için dağ başında bir tören hazırlanır. Töreni yaşlı, tecrübeli bir şaman yönetir. Şamanların dağ ruhlarına; dolayısıyla dağlara ant vermeleri de (İnan, 1998: 321–322) yine dağ-Tanrı ilişkisine işarettir. Bu ilişki ise dağın yüksekliği ve Tanrı'nın gökte olduğu inancından kaynaklanmaktadır.

Öğel'in verdiği bilgiler ise Türk tefekküründe dağ kültünün dayandığı esasların temeline inebilmektedir. Altay Şamanizm'ine göre Altay Dağı'nın asıl adı Altın Dağ'dır. Bu dağın zirvesi Ay'a ve Güneş'e kadar uzanır. Gecenin yaşanmadığı bu dağın zirvesinde Ülgen oturmaktadır. (Ögel, 2002: 433) Şu halde dağ kültünün oluşmasında ana etmen dağın göğe yakınlığı ve Tanrı mekânı oluşudur.

Bitlis'teki uygulamanın temelinde de bu inanış vardır. Çünkü bu pratikte gelecekten haber alma söz konusudur ki bu da Tanrı ilmiyetinin sınırlarına; dolayısıyla Tanrı'ya dayanmaktadır. Bu tarz bir inanış için dağın seçilmiş olması tesadüfî değildir. Bitlis'tekine benzer ve aynı amaçlı bir uygulamaya Kırgızistan'da da rastlanmaktadır. Kısgızistan'da "Hastaların tedavisi, genç kızların kısmetlerinin açılması, yaşamayan çocukların yaşayabilmeleri için ve diğer taleplerin karşılanabilmesi için, Koçkar tepesine gidilir." (Kalafat, 2004: 53) Bu pratikte Gök Tanrı inancının izleri açıkça görülmektedir. Bu inanışlarda istekleri yerine getiren bir dağ söz konusudur ki Türk Şamanlığı'nın tek Tanrı inancı oluşu sebebiyle özellikle Tanrı'ya mahsustur.

Şimşek, kutsal dağların sıradan dağlardan ayrılan özelliklerini ışık saçmak, ses vermek, istekleri yerine getirmek ve kendisine inanmayıp aksi davranışlar sergileyenleri cezalandırmak olarak ifade etmiş ve bu dağların masal ve efsane metinlerinde sıkça kullanıldığına dikkat çekmiştir. (Şimşek, 2001: 14) Dikkat edileceği üzere söylenen özelliklerin çoğu Tanrı'nın da özellikleridir. Bu hususiyetler de Tanrı ile ilişkili olan gelecekten haber alma noktasında dağın tercih ediliş sebebine açıklık getirmektedir.

Bitlis'te Dideban dağına çıkış pratiğinde görülen diğer bir unsur ise rüzgardır. Bu inanışta her ne kadar Türk Şamanlığı kaynaklı olarak dağ kültü ön plana çıkıyorsa da; gömleğin savrulacağı tarafı; dolayısıyla kısmetin açılacağı tarafı rüzgar belirlemektedir. Esasında rüzgar estiren yâni Tanrı kudreti rüzgarla pekişmektedir. Bu hususla alakalı

olarak Kalafat'ın terminoloji denemesinde "üsnütti" kavramı geçmektedir. Kalafat bu terimi şöyle açıklar: "Rüzgarın; Tanrı veya şeytan tarafından estirilmesi şekline denir. Bir şeytanın rüzgar estirdiğine dair bir halk inancı tespiti yapmadık. Ancak Tanrı'nın iradesi ile esen rüzgarın mevsimlere göre halk takviminde bazı hayır olan ve olmayan gelişmelere yol açabileceği inancı vardır." (Kalafat, 2004: 42) Bitlis'teki uygulamada da yine Kalafat'ın ifade ettiği üzere şeytan değil; Tanrı iradesi ile esen bir rüzgar söz konusudur.

Bitlis'te görülen pratikte belirtmemiz gereken bir diğer nokta ise Dideban dağının ziyaret edilişinin dağda bulunan gözetleme kulesinin altında yattıklarına inanan şehitler olarak gösterilmesidir. Bize göre bu Türk Şamanlığı'nda bulunan dağ kültü inancının şehitlerle İslamileştirilmesidir. "Dağ ruhu", "şehitlerin ruhu" olarak yaşatılmaktadır.

Van'da kısmetin hangi yönden geleceğinin belirlenmesi için çörek yapılıp dama bırakılması; çöreği alan kuşun uçtuğu taraftan kısmetin geleceği inancında da yine Şamanik belirtilerden söz edilebilir. Çöreği alacak olan hayvanın, özellikle kuş oluşu bu pratiğin Şamanik bir kalıntı olabileceği yahut Şamanik bir inancın türevi olabileceği fikrini kuvvetlendirmektedir. Zira kuşlar Türk Şamanlığı'nda birer yardımcı ruh olarak yer almıştır. Özellikle kartal ve kaz ön plana çıkmaktadır. Kartal, daha çok Tanrı ile ilişkilendirilmiş ya da güçlü şamanların "Hayvan Ana"sı olarak rol almıştır. Çift başlı kartal Tanrı'ya açılan kapıyı bekleyen kuştur (Ögel, 2002: 132); kartal, en yüksekten uçabilen ve daha ileride Tanrı'nın habercisi, belki de Tanrı'nın vücut bulmuş biçimidir (Roux; 2002: 109); kartal, taşıdığı yüksek ruhla evren ağacının en tepesindedir. (Çoruhlu, 2002: 133)

Şamanların "Hayvan Ana"sı olarak kuşların görülmesi de kuşlara yüklenen anlamı pekiştirmektedir: "Her şamanın, İne Kııl adında bir Hayvan Anasının olduğuna inanılır. İne kııl eğri demir pençeli, üç sajen uzunluğunda kuyruğu olan büyük bir kuş olarak tasavvur edilir." (Bayat, 2004: 115) Şamanların yardımcı ruhları vardır ve şamanlar bu yardımcı ruhları vasıtasıyla görür, işitir ve hisseder. Hayvan şeklinde olan bu yardımcı ruhların en önemlisi ise kartaldır. (Kalafat, 1999: 66)

Kaz ise kartal gibi Tanrı veya yardımcı ruhlarla çok ilişkilendirilmemekle birlikte önemli bir rol üstlenir. O da göksel bir görevde yer alır. Şaman ayini sırasında göğe yükselirken kaza biner. Bir kuşun tasviri ayinin yapıldığı çadırın önünde de yapılmıştır. Sembolik olarak kaza binen şaman:

Ak göğün altında,

Ak bulutun üstünde,

Mavi göğün altında,

Mavi bulutun üstünde,

Yüksel semaya ey kuş! diyerek göğe yükselme hareketleri yapar ve bu arada kaza öykünür. (Radloff, 1986: 39–40)

Kuşlarla alakalı inanışlarda onların göksel varlıklar olduklarını görüyoruz. En yüksekte uçan kartal, en soylu ruhu taşımaktadır; çünkü Tanrı'ya en yakın olan kuş kartallardır. Kuşlar Tanrı habercisidirler. Bu hususiyetlerinin Van'da kısmetin geleceği yönün bir kuş tarafından gösterilmesi pratiğini doğurmuş olabileceği kanaatindeyiz. Bitlis'teki uygulama ile Van'daki uygulama, birbirinden çok farklı gibi görünüyorsa da dayandıkları esaslar ortaktır. Rüzgar da kuşlar da Tanrıyla olan münasebetleri hasebiyle bu rolleri üstlenmişlerdir. Yani haberi veren rüzgar yahut kuş değil Tanrı'dır. Kuşlar Türk Şamanlığında olduğu üzere burada da aracı, yardımcı rolündedirler.

Elmanın kabuklarının bütün olarak soyulup yastık altına konulması durumunda kısmetin rüyada görülebileceği inancında ise elma ön plana çıkar. Bu rastlantısal değildir. "Hayatımızın hemen hemen her safhasında karşılaştığımız elmaya, Türk kültüründe mitolojik bir değer verildiğini söyleyebiliriz. Elma, ayrıca, verimliliğin, zürriyetin, ebediliğin, gençliğin, güzelliğin ve sevginin de sembolü olmuştur." (Şimşek, 1996: 216)

Şimşek'in, elmanın taşıdığı değerleri tespitinde özellikle verimlilik, zürriyet, ebedilik kavramlarının Van Gölü çevresinde görülen pratikle alakalı olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bu pratikte konu eştir. Eş, aile demektir ki ailede verimlilik, zürriyet ve dolayısıyla ebedilik kavramlarıyla dolaylı olarak bağdaşır. Elmanın, pratikte bütün olarak soyulması gerektiği göz önüne alınırsa bunun bir bütünlük simgesi olduğu söylenebilir. Zira kız, yastığının altına koyduğu elmayla diğer yarısını görecektir. Yine bununla bağlantılı olarak elmanın anlatılarda "eş seçimi"nde de rol aldığını görüyoruz. "Ercişli Emrah hikâyesinin Azerbaycan varyantında, Emrah, babası ile birlikte Selbinaz'ı aramaya çıkar. Babası Ahmet Han yolda giderken, suya düşen elmaları takip ederek Selbinaz'ın bahçesine varır. Orada elma yerken Selbinaz ile karşılaşır.

İmam-ı Azam ile ilgili olarak anlatılan bir kıssada İmam-ı Azam, suya düşen bir elmayı alıp ısırdıktan sonra, onun haram olduğunu düşünerek suyu takip eder ve elmanın sahibini bulur. Elma sahibi, hakkını helal etmek için, onun yanında bir süre çalışmasını

ister, daha sonrada; kör, topal ve dilsiz olarak tanıttığı kızı ile evlendirir. Bu kız aslında dünyalar bir kızdır ve bahçe sahibi İmam-ı Azam'ın davranışlarını beğendiği için kızını ona vermiştir.

Dikkat edilirse, her iki örneğimizde de elma, evlenecek kızın bulunmasında bir vesiledir.

Bazı masallarımızda ise gençler, evlenecekleri kişileri seçmek için beğendikleri kişinin başına elma atarlar veya elmayı rastgele atarlar ve kimin başına düşerse onunla evlenirler. Bazen de genç kız, sevdiği delikanlıya, sevgisini bildirmek için de elma atar" (Şimşek, 1995: 211) Şu halde Van Gölü çevresinde görülen pratiğin temelinde de masallarda görülen elma motifinin "eş seçimi" ile ilişkisinin olduğu söylenebilir.

Masallar, her ne kadar, evrensel anlatılar olsa da içinden çıktıkları toplumların inanç, gelenek, görenek ve günlük yaşayışlarında bağımsız değildir. Masalların etrafında oluştuğu belli kahramanlar vardır. "Masalcı bu kahramanları, zaman zaman eski inanç, din, kültür ve medeniyet unsurlarından gelen malzemenin kompozisyonu içinde dinleyicisi ile okuyucusuna 'hikaye, dram, fıkra' biçimlerinde anlatır." (Elçin, 1986: 369) Masalların kaynaklarını açıklamaya çalışan ekollerden biri de "Mitoloji Okulu"dur. Bu ekolün yaklaşımlarından biri olan "Parçalanmış Mitler Görüşü"ne göre: "Masallar eski mitlerin parçalanmış şekilleridir. Bunlar, ancak içinden çıktıkları mitlerin kesin olarak açıklanmasıyla mümkündür." (Alptekin, 1999: 6)

Bu bağlantılar, kısmetin gösterilmesi pratiği ile masallar arasındaki ilişkileri açıklamaktadır. Masallar ve bu tarz pratikler tarih boyunca birbirini beslemiş; masalda görülen motifler halk inanışlarıyla ve halk inanışlarında görülen pratikler masallarla halk nezdinde gizli bir anlaşmayla açıklanagelmiştir.

1.1.2.3. Görücü Gitme / Kız Bakma

Van Gölü çevresinin sosyo-kültürel yapısı göz önüne alındığında karşılıklı anlaşılarak evlenmenin çok yaygın olduğunu söyleyemeyiz. "Kız görme iki yönde gerçekleştirilmektedir. Birincisi, oğlan kızı herhangi bir yerde görüp beğenirse ve bu beğeni evlenmeye yönelik bir düşünce halini almışsa, bunu ilk olarak annesine açar. Annesi de bu düşünceyle kızı sorar soruşturur, eğer kız iyi huy ve ahlak sahibi, iyi bir aileye mensup ise gidip görür.

Ya da evlenme çağına gelmiş kız çevresi tarafından titiz bir şekilde incelenir, eğer kızın tutumları, davranışları kendisini yetiştirmesi açısından, ailesine ve çevresine karşı sevgi, saygı bakımından olumluysa takdir edilir ve evlenme çağına gelen erkeğe veya kız arayan ailelere özellikle tavsiye edilir. Geriye bizzat gidip kızı görme olayı kalır. Bu arada oğlan kızı görmemişse de görmesi sağlanır. Kız görme amacıyla kız evine gidildiğinde, oğlan tarafı, kız ailesinin misafiri karşılama tarzına dikkat eder ve bu tavırlara göre hareket eder." (Kınay, 1995: 93–94)

Kınay'ın Bitlis'teki tespitlerinin Anadolu'nun bütünü için de geçeri olduğunu söyleyebiliriz. Genel olarak Van Gölü çevresinde bu şekilde gelişen görücü usulünün yaygın olduğunu görüyoruz. Aslında Bitlis'te evlenme çağındaki gençlere sıkça hatırlatılan "Yaya gözüylen at; bekar gözüylen avrat alınmez." atasözü bu geleneğin benimsenme ve yaygın olma gerekçesini de göstermektedir.

Görücüye gidildiğinde ya da evvelinde kız aranırken dikkat edilen husus kızın sadece kocasına olacak bağlılığı değil; kocasının anne ve babasına hülasa büyüklerine karşı olan tutumudur da aynı zamanda. Kız bakmaya başlanmadan önce, üzerinde ısrarla durulan bir nokta da çocuğun bir sevdiğinin olup olmadığının öğrenilmesidir. Eğer çocuğun bir sevdiği varsa; öncelikle o kız ve kızın ailesi hakkında bir araştırma yapılır. (K.3, K.21)

Seçimin çocuğa bırakıldığı durumlarda ise çocuğa muhakkak, bazen ciddi bazen şaka yollu seçilecek kızın nasıl biri olması gerektiği tembih edilir. Bitlis'ten derlediğimiz şu fıkra gençlere verilen şaka yollu tembihler arasında gösterilebilir. Fıkrada kötü gelinlerin kaynana ve kayınbabalarına yapabilecekleri anlatılır:

Bir evde gelin, kaynana, kayın baba ve oğulları yaşamaktadır. Gelin iş yapmayı pek sevmeyen, temizliğe dikkat etmeyen, huysuz biridir. Anne ve baba buna içerlemektedir; lakin gelin huysuz olduğu için bir şey yapamazlar. Anne ve baba bir gün, geline oyun oynayarak onu utandırmak isterler. Kaynana:

"Mege dur hele evi temizliyem çok pislendi." der. Önceden anlaştıkları oyunu anlayan kayın baba:

"Hanım dur sen yaşlisen dur men temizliyem!" der. Onlar aralarında süpürgeyi çekiştirirken gelin, onlara dönüp rahatsız olmuş bir tavırla:

"Yav neye bağırıp meni rahatsız édésız. Bir gün sen sıpır öbür gün o sıpırsın!"der. (K.30)

Evlenme çağına gelmiş gence anlatılan diğer bir fıkra ise şöyledir:

Yeni gelin, geldiğinin ikinci günü ev halkına getirdiği hediye bohçalarını dağıtmaktadır. Kaynananın bohçasında bir makas, bir kalıp sabun ve bir miktar para çıkar. Buna çok şaşıran kaynana, tüm bunların ne anlama geldiğini gelinine sorar. Gelin kendinden emin bir şekilde:

"Ana! Mege bilmésen, makasla dilin kes, sabunla elin yıka, pere de oğlunun süt peresi. Bınlari al ister git, ister bir köşede sesin kes otır." der. (K.28)

Bu fıkralar aranan kızın sadece fiziki güzelliğinin değil; huy ve ahlaki güzelliklerinin de önemli olduğunun birer ifadesidir.

Kız görmeden sonra, görücüler kızı beğenmişse durum delikanlının babasına anlatılır. Gencin de fikri alındıktan sonra kız evine kız istemeye izin için haberci gönderilir. (K.18)

Görücü usulünün ana mantığı diyebileceğimiz anne-babanın çocukları için kız beğenmesi kültürümüz açısından aşina bir durumdur. Bu durum destan, masal ve hikâyelerimizde de görülebilmektedir. Manas Destanı'nda Manas oğluna göre bir kız bulmak için Çin ülkesini, Sarı ilini, Kalmak ilini dolaşır, oğlu için kız bakar, bulamaz. Sonunda oğlu için Temir Han'ın kızı Kanıkey'i bulur. (Kalafat, 1999: 105)

Manas Destanı'ndakine benzer bir duruma Dede Korkut Hikâyeleri'nde de rastlanmaktadır. Kanglı Koca Oğlu Kan Turalı Destanı'nda Kangalı Koca, oğlu Kan Turalı'yı evlendirmek ister. Kan Turalı istediği kızı şöyle tarif eder "Baba ben yerimden kalkmadan o kalkmış olmalı, ben Karakoç atıma binmeden o binmiş olmalı, ben kanlı kâfir eline varmadan o varmış bana baş getirmiş olmalı." Kanglı Koca önce kendisine kız bulması için Kan Turalı'yı gönderir; ama Kan Turalı istediği kızı bulamaz ve babasına "Yıkılsın Oğuz elleri, bana yarar kız bulamadım baba" diyerek durumu söyler. Bunun üzerine Kanglı Koca kız arama adabını ve sabırlı olunması gerektiğini "Hey oğul kız dileyip varan böyle varmaz… Oğul sabah varıp öğlen gelmek olmaz, öğlen varıp akşam gelmek olmaz."sözleriyle ifade eder. Kanglı Koca, oğluna kendisi kız arayacaktır. "Kanglı Koca sevine kıvana kalktı. Ak sakallı çok yaşlı ihtiyarları yanına aldı. İç Oğuz'a girdi, kız bulamadı. Dolandı Dış Oğuz'a girdi, bulamadı." Kanglı Koca sonunda oğlu için Tırabuzan tekürünün kızını bulur. (Ergin, 2001: 124–125)

Hikâyede olayların gelişimi ile günümüz görücü usulünün gelişimi arasındaki paralellik gözden kaçmamaktadır. Şu halde görücü usulü ile evlilik kültürümüzde eskiden beri var olan bir gelenektir. Görücü usulü evliliklerde, özellikle, anne ve babanın rızasının

ön plana çıkıyor olması; Türk toplumunda ataya olan saygının gelenekselleşmiş bir formu olarak görücü usulünde görülmektedir.

Van Gölü çevresinde görücü usulüyle evliliklerin sık olmasına karşın boşanmaların çok az olması; kültür, gelenek ve göreneklere bağlılığın olumlu bir yansıması olarak dikkat çekmektedir.

1.1.2.4. Kız İsteme / Söz Kesme / Başlık / Nişan

Kız beğenildikten ve kız ailesi tarafından olumlu haber geldikten sonra erkek tarafının ileri gelenleri, kız istemeye gider. Kız istemek için damat adayının babası, amcası, annesi ve toplumda sözü geçen biri gider ve "Sizinle akraba olmak niyetindeyiz."diyerek maksatlarını belli ederler. Kız tarafının önceden haberleri varsa dahi cevap vermek için belli bir süre talep ederler. Eğer cevap olumlu ise erkek tarafını bir gece misafir ederek kararın büyüklerce onaylanması gerekçesiyle cevabı geciktirirler. Kız istemelerde, damat adayı bulunmaz. Ertesi gün kız tarafı olumlu cevap verecekse "Evimizin yolu size açıktır. Bir gün buyurun çayımızı için." diyerek haberi vermiş olurlar.

Olumlu yanıttan sonra Van'da "kesbiç" verilen bir gün kararlaştırılır ve bugünde erkek tarafının ileri gelenleri başlık, düğün günü, kıza ve aileye getirilecek hediyeler gibi konuları karara bağlar.

Bugünden sonra erkek tarafı kız tarafına "şerbet"e gider. "Şerbet" söz kesme yerine kullanılan bir tabirdir. Bu günde erkek tarafı yüzük alıp kız tarafına gider; ayrıca tatlı, lokum, bisküvi ve kız tarafı için hediyeler almayı ihmâl etmez.

Şerbete gitmeden önce erkek tarafı bir gün önceden kız tarafında şerbet yapılması için bir torba şeker gönderir. Şerbet günü bu şekerle yapılan şerbet ikram edilir. Erkek tarafı kız tarafının şerbet içtiği bardakları gizlice alıp saklar ve çıkarken kapı önünde kırar. Bunun uğur getireceğine inanılır. Şerbet gününde kadınlar tarafında eğlenceler, oyunlar olur. Bayanlar tarafında türküler eşliğinde oyunlar oynanırken, erkekler tarafında ise sohbetler yapılır ve kararlaştırılan başlık parası erkek tarafının bir büyüğü tarafından kızın babasının oturduğu minderin altına konulur. Erkekler kalktıktan sonra kadınlar tarafında eğlenceler bir süre daha devam eder. Bu eğlencelerde genellikle şu sözler söylenir:

Ekin ektik biçmeye
Geldik güzel seçmeye
Biz oğlan tarafıyıh
Geldik şerbet içmege

Bu arada nişan için de bir gün tespit edilmiştir. Erkek tarafı bu eğlencelerden sonra oradan ayrılır. Eğlencelerden önce ise "el öpme" yapılır. Erkek tarafından bir genç kız ve oğlan, kız tarafının ellerini öper. Kız, kız tarafının kadın büyüklerinin erkek ise erkek büyüklerinin elini öper.

Bir sonraki aşama nişan törenidir. Bu bir nevi söz kesiminin pekiştirilmesidir. Nişan, genellikle, bayanlar arasında olur. Nişan, kız evinde olur. Her iki taraf da yakınlarını davet eder. Erkek tarafı, nişana eli boş gitmez. Tatlı, şerbet için şeker vs.nin yanında kız tarafı için çeşitli hediyeler götürür. Getirilen hediyeler, gelen misafirlere gösterilir. Bu hediyeler genellikle "yirmi tane ayakkabı, yirmi tane fistan, yüz metre başörtüsü, gelinin babası ve kardeşleri için gömlek" gibi hediyelerdir. "Sergi"den sonra şerbet içilir. (K.6, K.7, K.18, K.26)

Düğün öncesi dönemde daha çok tatlı ikramları ve hediyeleşmeler ön plana çıkmaktadır. Şerbette erkek tarafının kız tarafının şerbet içtiği bardakları çıkarken kapı önünde kırmalarının Türk Şamanlığı'nda ses çıkartarak kötü ruhların uzaklaşmasının sağlanması ile olan ilişkisinden başka görülen diğer pratiklerin birer sembolik davranış olduğu kanaatindeyiz.

Bardak kırma konusuna "Düğün" başlığı altında değineceğiz. Düğün öncesinde görülen şerbet, tatlı ikramları ve hediyeleşmelerin sembolik değerler taşıdığı kanaatindeyiz. Bu tür törenler bir tür vaatleşmedir. Bu vaatleşme sadece gelin ve damat adayı için değil; aynı zamanda iki tarafın aileleri için de böyledir. Tatlı ikramları ve şerbetler de yine düğünün vaat edilen tatlıkta geçmesi için bir temenni imlemsi olduğu düşünülebilir. Nişan ve yüzük ise verilen sözlerin toplum önünde somutlaştırılmasıdır. Esma Şimşek, **Kadirli ve Sumbas (Osmaniye)'ta Evlenme Adetleri** adlı makalesinde Ögel'in and içme ile şerbet içme arasında kurduğu ilişkilendirmeden hareketle, nişan törenlerinin bir nevi sözlenmenin pekiştirilmesi olduğunu ifade etmiştir. (Şimşek, 2003: 43) Buradan hareketle eski Türk inançları döneminde ant içme töreni olarak ifade bulan

uygulamaların, günümüz düğün âdetlerinde, taşıdığı anlamdan tamamen değilse de sıyrılarak güçlü bir gelenek olarak sürdüğünü söyleyebiliriz.

Gülda Çetindağ, **Kazak Türklerinde Evlenme Geleneğine Bağlı Olarak Gerçekleştirilen Hediye Alışverişi Üzerine Bir İnceleme** adlı makalesinde Anadolu'nun birçok yöresinde görülen düğün öncesi, düğün ve düğün sonrası hediyeleşmelerine dikkat çeker. Çetindağ, makalesinde hediyeleşmenin Türk dünyasındaki yaygınlığına değinirken kültürel ortaklığa da değinir. Çetindağ, düğün âdetlerinde görülen hediyeleşmenin işlevini şöyle açıklar: "Kazak Türkleri'nde ve Türkiye Türkleri'nde evlenme süresince yapılan hediye alışverişi, gelin-damat ve onların aileleri tarafından en güzel şekilde yerine getirilmeye çalışılır. Evlilik gibi kutsal bir kurum, hediyelerin güzelliği, zerafeti, asilliği, derin anlamı ile daha kutsal bir hale gelerek insanları birleştirip bütünleştirme vasfına sahiptir." (Çetindağ, 2007: 231)

Bu bölümde, özellikle, "başlık parası" üzerinde durulması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü bu kavram çoğu zaman "kadının mal gibi satılması" gibi algılanmış ya da töre kavramının kirletilmesi adına bu şekilde lanse edilmiştir. Her ne kadar günümüzde başlık parası bu şekilde kullanılmış ya da bu şekilde görülmüş olsa da bunun temeline inildiğinde durumun farklı olduğu görülmektedir. Başlık parası son dönemlerde çok görülmemekte yâhut "süt parası" adı altında devam ettirilmektedir. Biz, başlık parasının Türk kültüründe eski dönemlerden beri görülen bir gelenek olduğunu düşünüyoruz. Tabi eski Türk kültüründe görülen şekli günümüzde algılanan şeklinden çok farklı bir yapı arz eder.

Bu geleneğin, el değmemiş şekliyle Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçtiğini görüyoruz. Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Destan'ında Banu Çiçek'in kardeşi Deli Kaçkar'ın, kız kardeşini vermeye razı olduktan sonra; Dedem Korkut'tan istediklerini başlık olarak değerlendirebiliriz. Hikâye şöyledir: Deli Kaçkar Banu Çiçek'i kimseye vermeye razı olmaz ve Banu Çiçek'i istemeye gelenleri öldürmektedir. Bamsı Beyrek, Banu Çiçek'le evlenmek ister. Kızı istemeye de Dedem Korkut'un gitmesi uygun görülür. Korkut Ata olacakları tahmin edebildiğinden tedbirli gider. Deli Kaçkar, Korkut Ata'nın kızı istemesi üzerine Korkut Ata'yı öldürmek ister, ama bunu başaramaz. Deli Kaçkar, Dede Korkut ile baş edemeyeceğini anlar ve onu öldürmekten vazgeçerek Banu Çiçek'i vermeye razı olur. Buna karşılık Deli Kaçkar'ın Banu Çiçek'in "yoluna" istediği bazı şeyler olur. (Ergin, 2001: 66–67)

Deli Kaçkar'ın Dede Korkut'tan istedikleri işi zorlaştırmak hatta imkansız hâle getirmek içindir. Yine de Deli Kaçkar'ın razı olmasından sonra "Dede, kız kardeşimin yoluna ben ne istersem verir misin?" ifadesini kullanması, Dedem Korkut'un "verelim" cevabı böyle bir geleneğin varlığına işaret etmektedir.

Deli Kaçkar'ın kullandığı ifadeye özellikle dikkat edilmelidir. Deli Kaçkar, istediklerini Banu Çiçek karşılığında değil; onun "yoluna" istemektedir. Van Gölü çevresinde yaptığımız tespitlere göre alınan başlık yine gelinin kuracağı aileye katkıda bulunulmak üzere kullanılmakta bu para ile şahsi harcamalar yapılmamaktadır. Şu halde Türk kültüründe "kadının mal gibi satılması" gibi bir durum söz konusu dahi değildir.

Kız isteme geleneklerinde dikkatimizi çeken bir diğer husus kız istendiğinde; kız tarafının vereceği cevap, olumlu dahi olsa erkek tarafının belli bir süre bekletilmesidir. "Kız evi naz evi" ifadesi de bunun yine gelenekselleşmiş bir tutum olduğunu göstermektedir. Kız evinin, işi ağırdan alması toplum tarafından da beklenen bir durumdur. Halka mâl olmuş; sadece Çukurova'nın değil Türk dünyasının bir âşığı olan Karac'oğlan'ın hayatına dâir bazı anekdotlarda da yine bu duruma rastlamaktayız ki bu da Karac'oğlan'ın hayatı etrafında bu durumun Türk kültüründe kabul gören bir tutum olduğunu göstermektedir. "Karaca Oğlan, evleneceği kız konusunda seçici davranmakta, en az yedi dörtlük ile ikna edebileceği kız ile evlenmeyi düşünmektedir." (Şimşek, 2007: 45) Kız istemede görülen tutumunda Karaca Oğlan'ın fikriyle aynı doğrultuda olduğunu görüyoruz. Bir iki beyitte kanan kız gibi; istenilen kızın hemen verilmesi de "hafiflik" olarak görülmektedir. Kadim gelenekler arasında biraz geri planda kalan bu geleneğimizin de önemli bir ayrıntı olduğu kanaatindeyiz.

1.1.2.5. Düğün

İki taraf için uygun bir düğün günü belirlendikten sonra düğün hazırlıklarına başlanır. Kız evinde düğünden önce, gelin adayı çeyizini sergiler. Bu sergide damat tarafının düğünden üç gün önce gönderdiği "toyluk" adı verilen hediyeler de gösterilir. Toylukta "şerbet için 50 kiloluk torbada kesme şeker, ayrıca bir torba karışık çerez ve gelinlikle birlikte, gelinin düğünde lâzım olacak bütün ihtiyaçları gönderilir" (Kınay, 1995: 95) Sergi için davet edilen misafirler de elleri boş gelmez; gelin için çeşitli hediyeler getirirler. Çaylar içilip, sohbetler edildikten sonra sergi biter. Sergi bir nevi kızın

hamaratlığının da göstergesidir. Gelin adayı sergide göz nuru dökerek hazırladığı el işlerini, çeyizini göstermiş olur. (K.7, K.18)

Düğüne az bir zaman kala yahut kına gecesinin ertesinde düğüne davetler başlar. Bu işi damat evinden gençler üstlenir. Son dönemlerde kartlarla yapılan davetlerin artmasının yanı sıra ev ev dolaşarak davet etmeler de oldukça yaygındır.

Düğün eğlenceleri damat evinde birkaç gün öncesinden başlar. Son dönemlerde düğünler tatil günü olması sebebiyle, genellikle, pazar gününe denk getirilmektedir. Böyle durumlarda eğlenceler perşembe ya da cuma gününden başlar. Hatta oğlan evinde, düğüne bir hafta, on gün kala yakın akrabalar toplanarak kendi aralarında eğlenmeye başlar.

Düğünden bir gün önce gelin evine kınacı gidilir. Kınacı yaşlı, güngörmüş bir bayandır. Bu yaşlı kadının yanında ona yardımcı olması için "kızları" da vardır. Kınayı, varsa, gelinin kız kardeşleri yakar. Gelinin eli kınalanırken avucuna bir de küçük altın bırakılır. Gelin avucuna altın bırakılana dek avucunu açmaz. Kına yakılırken Bitlis'te gelini ağlatmak için şöyle türküler de söylenir.

"Ane diyer men kızımî vermenem.
Baba diyer men sözımdan dönmenem
Kardeş dıyer günahıne girmenem
Ah ellerim vah ellerim ellerim
Geşti gecem yah ellerim ellerim

Binnazidan bağledile başınî
Al yağloği sıpır gözın yaşını
Kudret kaleminden çekın kaşını
Ah ellerim vah ellerim ellerim.
Geşti gecem yah ellerim ellerim

Kızım seni gözel gelin ettile
Seni gelin meni melul ettile
Kızım başan ğem leçegi örttile
Eh ellerim vah ellerim ellerim
Geşti gecem yah ellerim ellerim." (Tiyenşan, 2005: 33)

Gelinin eline kına yakıldıktan sonra eğlenceler geç saate kadar sürer. Damat evinden kına yakmak için gelenler bir gece gelin evinde kalır; ertesi gün kız almaya gelenlerle birlikte döner. (K.7, K.18)

Bu sırada damat evinde de eğlenceler sürmektedir. Davul-zurna, def yâhut saz ekipleri eşliğinde halk oyunları oynanır. Damat oyun meydanında tıraş edilir. Tıraştan sonra damadın serçe parmağı kınalanır ve üç defa, salavat getirilerek damat sandalyeyle birlikte havaya kaldırılır. Bu küçük merasimden sonra agır güvenk halayı tutulur. Bu oyunda damat ve sağdıçları da oynar. Oyundan sonra damat ve sağdıçlar bütün konuklarla teker teker tokalaşır. Eğlenceler geç saate kadar sürer. (K.1, K.12)

Gecede bazı seyirlik oyunları oynanır. Bunlardan birisi de "kalé –piré" (yaşlı adam-yaşlı kadın) adı verilen oyundur. Oyunda sadece erkekler yer alır. Ereklerden biri kadın kılığına girer. Kalé, boynunda un dolu bir torba taşır ve pirénin ardı sıra dolaşır. Piréye "Eyşo" adı verilir. Kalabalıktan biri aniden "Eyşo"nun kolundan tutarak onu kaçırmaya çalışır. Bunun üzerine kalé torbasındaki unu kalabalığın üzerine serper. Piré bayılmış gibi yaparak yere düşer. Kalé pirénin üzerine kapanarak feryat eder. Piré de bunun üzerine tekrar kalkıp oynamaya başlar. Oyun biter. (K.1)

Bitlis ve Van'da küçük farklılıklarla görülen bu oyunun ayrıntılı bir biçimine Nejla Eker Tiyenşan, **Bitlis Folkloru ve Örnekleri** adlı eserinde deyinmiştir. Eserde oyun "Zeybek" veya "Zeynek" adlarıyla geçmektedir. Tiyenşan'a göre Şamanizm'deki ölüp dirilmeyi konu alan oyun şöyledir: Erkek ve kadın olmak üzere iki oyuncusu vardır. Çevrede bulunanlar da oyuna Muhtar, Doktor gibi tiplerle dahil olurlar.

Kadın yüzünü tülbentle iyice kapamıştır. Cilveli bir kadını canlandırır. Müzik eşliğinde ikili ayak oyunlarıyla meydanda oynanır. Erkek, kadından yüzünü açmasını ister. Kadın, baş parmağını işaret parmağına sürterek, para ister. Zeybek, parayı verir. Kadın cilveli bir bakışla omuzlarını silker ve oyuna devam eder. Zeybek sinirlenir ve daha önce elinde sakladığı bıçaklarla kabadayılık oyunları sergileyerek kadının yüzünü açmak ister. Kadın cilveli hareketlerle kaçar ve tekrar işaretlerle para ister. Zeybek yeleğini çıkartıp verir. Kadın, bütün hediyeleri alır; ama yine de kaçar.

Zeybek bunun üzerine iyice sinirlenir ve bıçakla kadını öldürür. Kadın, yere yığılır ve can veriyormuş gibi ayaklarını titretir. Zeybek, oyuna devam eder. Müzik değişince zeybek kadını oyuna kaldırmak ister. Kadın, ölü taklidine devam eder. Bu sırada seyirciler şu sözlerle oyuna katılır:

‘Zeybek arvadın öldi.
Torpahlar başan oldi,
Zeybek arvadın öldi.
Torpahlar başan oldi.’

Zeybek, ‘Ölmemiş, ölmemiş kız kah üniyah’ der; ama karısının gerçekten öldüğünü görür. Dizlerine vurarak karısının etrafında döner. Seyirciler, bu sırada, durmadan aynı sözleri tekrarlarlar. Zeybek, telaşla Muhtar’ı çağırır. Muhtar:

‘Nedu neğre çekesen, Nolmiş noldi bune?’ der. Zeybek:

‘Arvadımı kurhuttım. Öldi.’ der. Muhtar:

‘Ulan Nizam bir de ne kanun kalmiş ne nizam. Dıhtor! Dıhtor!’ diyerek bir doktor çağırır. Seyirciler arasından bir doktor çıkar ve kadının önce sağ ayağını kaldırır, sonra cansız bir biçimde yere bırakır. Sonra sol ayağını kaldırır, onu da yere bırakır. Sonra nabzını tutar. Başını veya elini kadının kalbini dinlemek için göğsüne koyar. Zeybek sinirlenir:

‘Elini çek namusumdan. O menim arvadımdu.’ der. Doktor kadının öldüğünü söyleyince Zeybek bir tokat daha atar ve ölmediğini söyleyerek kadının başındaki örtüyü çekip çıkarır. Herkes güler ve eğlencelere devam edilir.” (Tiyenşan, 2005: 149–150)

Bu seyirlik oyunlarının dışında başka eğlenceler de yapılır. O gece düğün sahibinin ahırından tavukları, keçileri çalınır. Düğün sahibinin bunlara itiraz etmeye hakkı yoktur. Bunlar dışında birbirini ıslatma gibi eğlenceler de yapılır. (K.15)

Pazar günü oğlan tarafı kız almaya gider. Bu sırada yemek hazırlıklarına da başlanır. Gelini evden çıkarmak için damadın babası, abisi veya genellikle toy büyüğü gider. Bu sırada damadın bayan yakınlarından biri şu dörtlüğü okur. Dörtlüğü Van bölgesinde tespit ettik:

“Al almeye gelmişem
Şal almeye gelmişem
Men damat bacısıyam
Kız almaya gelmişem.” (K.13)

Gelin dışarı çıkarılmadan önce, gelinin küçük kardeşi kırmızı kemeri ya da kurdeleyi üç defa salavat getirerek gelinin beline bağlar. Düğüm üçüncüsünde toy büyüğünden hediye alınınca atılır. Gelinin kardeşi ve toy büyüğü gelini kolundan tutarak dışarı çıkartır. Uzun bir konvoyla gelin damat evine getirilir. (K.13, K.18)

Biz yaptığımız araştırmalarda gelinin evden çıkarılırken başına saçı saçılmasıyla ilgili bir bilgi bulamadık. Kaynak kişilerimiz saçının gelin eve girerken saçıldığını ifade etmiştir. Fatma Kınay tezinde saçının gelinin evden çıkartılırken de saçıldığını tespit etmiştir. Kınay; ayrıca gelinin evden çıkartılmadan önce yumuşak bir mindere oturtulduğunu da ifade etmiştir. (Kınay, 1995: 96)

Yeni gelin, damat evine girmeden önce damat evinin tandırının yâhut sütununun etrafında üç defa dolaştırılır. Gelinin eve girerken eşiğe basmamasına dikkat edilir. Gelin, elini bala batırıp eşiğe sürdükten sonra eve ilk adımını atar. Gelin, içeri girmeden önce damat, sağdıçlarla birlikte dama çıkıp gelinin başına elma, üzüm, leblebi, para gibi şeylerden hazırlanmış saçıyı serper. Gelin eve ilk adımını atmadan önce gelinin ayakları önünde küpler kırılır. Gelin ayağıyla cam bardak veya yumurta kırarak içeriye girer. Bu sırada silahla ateş edilir.

Gelin eşikteyken; kayınbaba "Şu dairem ya da şu hayvanlarım gelinime kurban olsun!" diyerek gelinin hediyesini söyler. Gelin içeri geçip oturunca hemen kucağına bir erkek çocuğu verilir. Böylece gelinin daha çabuk hamile kalacağına ve ilk çocuğun erkek olacağına inanılır. Buna özellikle dikkat edilir. Küçük bir erkek çocuğu yoksa dahi altı, yedi yaşlarında bir çocuk bulunur. Gelin çocuğun hediyesini verdikten sonra çocuk alınır. Bu arada gelen misafirlere yemek verilir. Yemekten sonra misafirler dualarla ayrılır. (K.1, K.7, K.18)

Misafirler dağıldıktan sonra aile içinde eğlenceler devam eder. Akşamında gelin güvey odalarına geçerler. Yeni eşler için önceden odaya birbirleriyle veya tatlı konuşmaları için şerbet bırakılır. Damat iki rekât sünnet namazı kıldıktan sonra geline yüz görümlülüğü takar. Eski dönemlerde kapı bekleme âdeti varken bu son dönemlerde görülmez. (K.7, K.18)

Bu bölümde düğün geleneklerini anahatlarıyla vermeye ve özellikle inanışlar üzerinde durmaya çalıştık. Şimdi de bu inanışların sembolik değerleri üzerinden Türk Şamanlığı ile bağlantılarını ortaya koymaya çalışacağız.

Düğünlerde görülen sembolik uygulamalardan ilki kına yakılmasıdır. Kına yakmak sadece Van Gölü çevresine değil; Türk kültürüne has bir uygulamadır. "Kına yakmak, Türk inançlarında seçilmiş, adak edilmiş olanı gösterir. İnanca göre, o işareti taşıyan canlı ve cansız varlıkların mukaddesliğine inanılır ve onlara dokunulmaz. Bu niteliği taşıyan nesne ve şeylere dokunmak, onlara saygısızlık göstermek, uğursuzluk ve felâket getirir inancı ile adanmışlar koruma altına alınmış olur." (Kalafat, 1999: 111)

Van Gölü çevresindeki yaygın inanışa göre yeni gelinler de yeni doğmuş çocuklar gibi "yerin havası" (cin) gibi varlıklara karşı korumasızdır. Kuvvetli bir inanışa göre cinler, yeni gelinlere âşık olup onlara musallat olabilmektedir. Kınanın yakılış amacı doğrultusunda düşünülürse gelin kınasının bu derece yaygın oluşu anlaşılabilmektedir. Malûm olduğu üzere gelin kınasına damat kınasından daha çok dikkat edilir ve daha ayrıntılı pratiklerle uygulanır. Salt gelin kınası için bir gece düzenlenir. Bunun cinlerin yeni gelinlere âşık olup musallat olabileceği inancı ile alakalı olduğunu düşünüyoruz. Kınanın yaygınlığı ve amacı düşünüldüğünde geleneğin Türk Şamanlığı ile yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim kötü güçlerin bu şekil bir etkisi ve bu etkilere karşı alınan sembolik tedbirler daha çok Türk Şamanlığı'nda görülmektedir.

Bunun yanında kınanın kırmızılığının da bir işlevi olduğu kanaatindeyiz. Kalafat'ın ifade ettiği üzere kına korunmaya yönelik bir tedbirdir. Türk Şamanlığı'nda ve günümüz uygulamalarına yansımış şekliyle kırmızı da aynı işlevdedir. Buradan hareketle kınanın kötü ruhlara karşı korunma aracı olarak kullanılmasında kırmızı rengin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Doğum sonrasında görülen pratiklerde de kırmızı renk (eşarp, ip) cinlerden korunma amacıyla kullanılmaktadır. Buna gelinin baba evinden çıkarılmadan önce beline kırmızı kemerin bağlanması pratiğini de ekleyebiliriz. Kemerin bağlanması sırasında getirilen salâvatlar her ne kadar yapılana İslâmi bir hava katıyorsa da temelde pratik Türk Şamanlığı ile alakalıdır. Kırmızı, ateşin rengidir ve ateş Türklerde kutsal bir koruyucu iyedir. Kırmızı kemeri Şamanların da taktığını görüyoruz. Yıldırım'a göre bunun amacı ateş tanrısının (?) gücünü almaktır. (Yıldırım, 2004; 195) Şu halde gelinin yüzüne örtülen kırmızı örtü ile özellikle beline bağlanan kırmızı kemerin aynı amaç doğrultusunda gelişen inanışlar olduğu söylenebilir. Şu halde kına yakma, kırmızı kemer bağlama ve buna benzer pratiklerin Türk Şamanlığı'nda kırmızının ifade ettiği anlam itibariyle günümüzde görüldüğü söylenebilir.

Bu inanışlardan kırmızının Türk kadını için gücü ifade ettiğini de göz ardı etmemek gerekir. Yaptığımız derlemelerde kaynak kişimizin eskiden gelinlerin giydiği "kırmızı entari, kırmızı örtü, kırmızı kemer, kırmızı ayakkabı"yı anlatırken bunları övmesi; günümüz gelinliklerini ise "kefen"e benzetmesi dikkatimizi çekmiştir. "Gelin kırmızılar içinde evden çıkarken, maşallah, dersin bir top ataş"tır. "Şimdi yeni gelinlar sanki öli kahmiş kaçer." (K.7) ifadeleri kırmızı rengin hâlâ aynı anlamları ifade ettiğini göstermektedir.

Gelinin evden çıkarılırken yumuşak bir mindere oturtulması ve damat evine ilk girdiğinde kucağına hemen erkek bir çocuğun verilmesi, istenen durumların gerçekleşmesi için uygulanan sembolik pratiklerdir. Yumuşak mindere oturtulan gelin bu şekilde koca evinde yumuşak huylu olacaktır; kucağına aldığı erkek çocuğuyla da hem erken doğuracak hem de ilk çocuğu erkek olacaktır.

Gelinin yeni evine girerken görülen pratiklerde ise Türk Şamanlığı'nın izleri çok daha açık bir şekilde görülmektedir. Gelin yeni evine geldiğinde önce ya tandırın ya da evin sütununu etrafında dolaştırılır. Bu bir çeşit kabul töreni gibidir. Tespitlerimize göre böyle durumlarda mümkün olduğunca tandır tercih edilir. Bu durum ateş; dolayısıyla ocak kültü ile alakalıdır. "Ateş ruhuna hitaben okunan şaman ilahilerinden anlaşıldığına göre aile ocağı kültü ile ateş kültü birbirinden ayırt edilemez. Aynı zamanda ocak kültü atalar kültüyle bağlıdır. (şaman dualarında 'atamızın yaktığı ocak' denir)." (İnan, 2000: 68) Şu halde bu uygulamanın arka planında aileye yeni katılacak olan gelini ailenin ata ruhlarına tanıtma amacı vardır.

Ocak ataların yerini tutmaktadır. Bunda ateş-ruh yakınlığının etkisi olabilir. Ateşin "ata" olarak görüldüğü "Kırgız ve Kaşgar Türklerinde, evin ocağında iki peri yaşar ki biri dişi, diğeri erkektir. Birincisine Od Ana, ikincisine Od Ata adlarını verirler." (Gökalp, 1976: 36) Van Gölü çevresinde görülen bu uygulamanın benzeri Manas Destanı'nda da geçer. Manas Destanı'nda bir gelinin kayın babasının evine girdiği şöyle tasvir edilir:

"Kızlar ve gelin çift çift olup eve girdiler. Genç gelin Aksaykal eğilerek selâm verdi; Aksaykal ateşe yakın geldi, eğildi; ateşe selâm verdi…" (İnan, 2000: 76) Bu uygulamalarda ateş değil; atalar kültü ön plana çıkmaktadır. Ateşi Türk Şamanlığı'nda bir Tanrı olarak görmek; bu uygulamaların barındırdıkları arka planlar göz önüne alındıkça imkânsız görünmektedir. Bütün bu uygulamaların temelinde atalar ruhuna saygı; gelinin atalar ruhuna tanıtılması vardır. Eğer bir tapınma söz konusu olsaydı; bu uygulama

İslâm'ın ana esası olan Allah'a şirk koşmamak ile ters düşeceğinden uzun süre sürdürülmesi beklenemezdi.

Türk dünyasında görülen önemli bir diğer uygulama saçı geleneğidir. Damat, gelin eve girerken damdan gelinin başına çeşitli yemişlerin, paranın ve elmanın olduğu saçıyı saçar. Abdulkadir İnan'a göre saçı: "Yabancı soya mensup olan bir kızı kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi için yapılan bir kurban ayininin kalıntılarıdır." (İnan, 2000: 167) Şu halde saçının, gelinin eve girmeden önce tandırın etrafında dolaştırılmasının bir devamı olduğunu söyleyebiliriz. Zira tandır etrafında gelinin dolaştırılmasının sebebi de İnan'ın saçı için ifade ettiği gelinin, kocasının atalarının ruhları tarafından kabul edilmesidir.

Bu "kabul" esnasında (gelin kapıdan girerken) kırılan küpleri, atılan silahları, çıkartılan sesleri de kabul eden iyi ruhlarla ilişkilendirilerek açıklayabiliriz. Gürültü çıkarma, kötü ruhların kovulması ile ilgili pratiklerde görülür. Ay veya Güneş tutulması esnasında çıkarılan sesleri örnek olarak gösterebiliriz. Şu halde çıkarılan gürültüyü, gelinin yeni evin koruyucu iyelerine teslim edilirken kötü unsurların oradan uzaklaştırılması şeklinde yorumlayabiliriz. Bir taraftan yapılan saçılarla iyi iyeler memnun edilirken, bir yandan da çıkarılan gürültü ile kötü ruhlar uzaklaştırmakta yeni gelin böylece korunmuş olmaktadır.

Saçıyla alakalı şunu da belirtmek gerekir: Saçı, günümüzde, "saçmak" eylemiyle bağdaştırıldığından olacak sadece damadın damdan saçtığı yemişler veya para olarak değerlendirilmektedir. Oysa saçı çok daha geniş bir anlam ifade eder. İnan, saçıyı kansız kurbanlardan biri olarak değerlendirir. (İnan, 2000: 100) Bu bağlamda gelin eve girerken kayın babanın "gelinime kurban olsun" diyerek verdiği hediyeler de saçı olarak değerlendirilebilir.

Kansız kurban olarak değerlendirebileceğimiz bir uygulama da gelinin yeni evine girmeden önce elini bala banıp; bu balı eşiğe sürmesidir. "Türkçede eşik kelimesi, eşli manasındadır. Eşiğe basılamaz; yabancı adam, bir evin eşiğini atlayamaz. Kırgız-Kazaklarda gelin, bir seccade üzerinde oturur. Güveğinin asabesinden dört delikanlı, kaliçenin birer ucundan tutarak, gelini kapıdan ithal ederler. Bu hâl gösteriyor ki, her adamın bir perisi olduğu gibi, her evin de bir perisi, bir eşi vardır." (Gökalp, 1976: 47) Eşiğe oturmanın günah sayılmasının da yine bu inanışla alakası vardır. Eşiğe sürülen bal da ev iyesine sunulan kansız bir kurbandır.

Bu bölümde üzerinde duracağımız son husus seyirlik oyunlarıdır. Bu oyunların da Türk Şamanlığı döneminden izler taşıdığı kanaatindeyiz. Bu bölümün başında bahsettiğimiz "kalé-piré" oyununda "kız kaçırma" olayı ön plana çıkar, "Zeybek" oyununda ise ölüp dirilme motifine rastlıyoruz.

Abdulkadir İnan, birçok Türk boyunda baskın yapılarak gerçekleştirilen kız kaçırmaların çok seyrek görüldüğünü; kız kaçırmaların, şamanın yaptığı dualardan sonra bir gelenek halinde gerçekleştirildiğini söyler. Ona göre eski devirlerin, bu âdeti, düğünlerde görülen bazı âdetlerde izini bırakmıştır. (İnan, 2000: 166) "Eyşo" oyununda görülen kız kaçırma motifinin de Şamanlık dönemindeki âdet ile bağlantılı olduğu kanaatindeyiz.

Yine eski dönemlerde görülen âdetin günümüze yansıması olarak gelinin evden çıkarılmasından önce gelinin yakın arkadaşların yâhut kardeşlerinin gelini bir odaya kapatıp hediye almadan kapıyı açmamalarını da gösterebiliriz. Eski geleneğin bir kalıntısı olarak değerlendirilmesi ne derece doğrudur bilemiyoruz; ama düğün gecesi damat evinin ahırından tavukların "çalınması" veya damada ait ayakkabıların kaçırılarak sağdıçların hediye alınması gibi gelenekler de, sadece "kaçırma" kelimesiyle ilişkili olarak, eski geleneklere yakınlık gösteriyor diyebiliriz.

Zeybek oyununda ise ölüp-dirilme motifi görülmektedir. Bu inanış özellikle şamanların etrafında anlatılan hikâyelerde karşımıza çıkmaktadır. "Şöyle derler ki, şaman olmak isteyen; Güneş dağ, Ay dağ adlı bir yere gelip, orada kabuğu yeni soyulmuş akağacın üstüne uzanır ve ruhlar tarafından parçalanır. Bu sırada adayın kendinin de kadın gibi doğduğu söylenir. Denildiğine göre, şaman öldükten sonra yeniden dirilir…" (Bayat, 2004: 56) Zeybek oyununda görülen motiflerin şamanların ölüp-dirilmeleriyle doğrudan bir ilişkisinin olduğunu söyleyemezsek de; ölüp-dirilme ortak motifi hasebiyle bir benzerlik gösterdiğini; dolayısıyla aynı inanıştan doğduklarını söyleyebiliriz.

1.1.2.6. Düğün Sonrası

Düğün sonrasında görülen inanışlar, genel olarak, gelin etrafında oluşan inanışlardır. Bu inanışları iki kategoride değerlendirebiliriz. Birincisi gelinin yeni aile üyelerine karşı davranışlarında riayet etmesi gereken kurallardır; ikincisi ise yeni gelinin kendisini kötü unsurlara karşı korumak için dikkat etmesi gereken hususlardır.

Yeni gelin, ailenin yeni ferdidir. Kayın baba ve kaynanasının yeni kızıdır. Eski dönemlerde de, gelin aile ferdi sayılmakla beraber yeni gelin kayın babasıyla, kocasının kardeşleriyle üç, beş veya yedi ay boyunca konuşmaz. (K.24) Bu durumun Gevaş'ın Pagan Köyü'nde bir saygı gösterme olduğunu tespit ettik. Bu konuşmama süresi bir, üç, beş veya yedi sene olabilmektedir. (K.22)

Gelinin kendisi için dikkat etmesi gereken hususlar; doğum sonrası geleneklerde görülenler ile benzerlik gösterir: Yeni gelin kırk gün boyunca besmelesiz, demirsiz dışarıya adım atmamalıdır. Bizden iyiler (cinler), yeni gelinlere âşık olabilmektedir. Onları sevdiklerinde kendilerini yeni gelinlerin ayaklarının önüne bırakırlar. Bir şekilde, illaki yeni geline musallat olurlar. Gelin, biraz su dökse ya da bir şey atsa o gelinlere bela getirir. "Dünyanın kanunu böyledir", yeni gelinler kırk gün boyunca suya pek yaklaşmaz. Eğer bu bela gelinlere musallat olursa on ziyaret gezilir de yine bu beladan kurtulamazlar. Çok tesirli bir beladır. Onun için yeni gelinler eşikte, suda çok dikkat etmelidir; yanlarından demir, muska eksik etmemelidir. (K.26, K.32)

Yeni gelinin dikkat etmesi gereken bir husus da yapacağı işleri bir gün önceden söylememektir. Bu aslında herkes için geçerlidir; ama yeni gelinler, buna bilhassa dikkat etmelidir. (K.17)

Günümüzde artık pek görülmeyen, yeni gelinlerin kayın babalarıyla konuşmamaları gerektiği inanışının Türk Şamanlığı kaynaklı olduğunu düşünüyoruz. Bunun bir saygı gösterisi olarak düşünülüyor olması bu savı desteklemektedir. Bu durum Türk Şamanlığı'ndaki dağ kültü ile alakalıdır. "Efsaneler, eski Türklerde dağların, insanlar gibi konuşan ve hatta eğlenip çoluk çocuk sahibi olan ruhî varlıklar şeklinde tasavvur edilerek kutsallaştırıldıklarını bildiriyorlar. Nitekim etnografik araştırmalardan, Altay dağlarının Han addedildiklerini öğreniyoruz. Sagay gelinleri bu dağları 'kayın babaları' olarak görüyor ve onlara öyle sesleniyorlardı." (Günay, Güngör,1998: 55)

Görüldüğü üzere dağın saygı görmesi onların canlı varlıklar olarak ve "kayın baba" olarak düşünülmesiyle alakalıdır. Bu saygı gösterme biçiminin Sagay gelinlerine ait bir tutum oluşu dikkat çekicidir. Sagay gelinleri bu dağlara saygı göstermektedir. "Rivayet ederler ki Uçege oymağı evvelce Sakçak dağının eteklerinde bulunurdu. Bu dağ Es ırmağının başlarındadır. İçege oymağının kadınları (gelinleri) bu dağa kayınbabamız derler; başka türlü söylemezler. Bu dağ uzaktan göründüğü zaman başlarını örterler." (İnan, 2000: 53)

İnan da bu tutumun gelinlere has olduğunu belirtmiştir. Şu halde günümüzde görülen bu inanışın Türk Şamanlığı dönemine ait bir gelenek olduğunu söyleyebiliriz. İnanışın temelinde saygı gösterme amacı vardır. Bu Sagay gelinlerinin kayın babaları addettikleri dağlara karşı tavırları için de yeni gelinlerin kayın babalarına karşı tavırları için de aynıdır.

Gelinlerin kendileri için dikkat etmesi gereken hususlar, belirttigimiz üzere, doğum sonrası pratiklerle benzerlik göstermektedir. Bu bölümde tekrara düşmemek adına bunlardan bahsetmeyeceğiz. Bu bölümde, doğum sonrası geleneklerden ayrılan yönler üzerinde durmakla yetineceğiz.

Yeni gelinlerin, yeni annelerden ayrılan yönü sadece, "bizden iyiler"in yeni gelinlere âşık olabildiği inancıdır. Bunun için yeni gelinler, özellikle, gece vakti dışarı çıkmazlar. Çıkmak zorunda kalırlarsa da besmelesiz, demirsiz adım atmazlar. Bu inanışta kötü ruhların, özellikle, gece vakti aktifleşmeleri inanışına rastlamaktayız. Bu inanışa Hakasya Türklerinde de raslıyoruz. "Hakasya'da kadın hiçbir zaman başı açık olarak geceleri evin eşiğinden dışarı çıkmaz. İnanca göre gün batımından sonra kötü ruhlar aktifleşir. Kişioğlunun yaşamı gereği yaptığı her işe engel olurlar. Kişinin onlara mani olması için yüksek sesle de olsa söylediklerini duymazlar." (Kalafat, 2004: 70)

Van Gölü çevresinde görülen yapılacak işlerin bir gün evvelden söylenmemesi gerektiği inanışı da yine Kalafat'ın da değindiği kötü unsurların gece aktifleşip insanları engelleyecekleri inancıyla ilgilidir.

Bu durumla alakalı olarak Bitlis'te söyle bir hikâye derledik. "Ehmé'nin Otları" adlı hikâye şöyledir:

Ahmet adında biri marabalarına geceden biçtikleri otları sabah olunca toplamaya gideceklerini haber verir. Tam gece yarısında "bizden iyiler" gelip Ahmet'i ota götürüler. "Onlar" Ahmet'in marabalarının kılığına girmiştir ve Ahmet her yeri aydınlık olarak görür. Otları üst üste yığıp bağlarlarken, Ahmet, bağların hep solak bir elle bağlanabilecek şekilde bağlandığını fark eder. Ahmet işin bitimine kadar hiçbir şey yapmaz. Son bağ da bağlanınca Ahmet, besmele getirip kılıcını otlara saplar. Hava aniden kararır ve "bizden iyiler" aniden kaçışmaya başlarlar.

Sabah olunca marabalar, Ahmet'i ota gitmek için almaya gelirler. Ahmet durumu anlatır. Otlar yığılmış, iş bitmiştir. Ahmet, besmele getirip kılıcını ota sapladığı için,

“bizden iyiler”in topladığı otlar eski haline dönmez. Eğer, Ahmet, besmele getirip kılıcını ota saplamasaydı bütün gece boşuna çalışılmış olacaktı. (K.17)

Hikâyede yapılacak işlerin “bizden iyiler” tarafından nasıl engellendiği üzerinde durulmaktadır. Hikâyede Ahmet’in hem onlardan kurtulmak hem da yapılan işlerin bozulmaması için besmele getirip kılıcını otlara sapladığını görüyoruz. Burada İslami ve Şamanik unsurların bir arada kullanıldığını görürüz. Okuyucu olarak besmele ve demir birlikte kullanılmıştır. Bu küçük hikâye, Türk muhayyilesinin İslami ve Şamanik unsurları aynı potada nasıl erittiklerini gösterir bir örnektir.

Hikâyede dikkatimizi çeken bir diğer unsurun sol tarafın onlar için kullanılıyor olmasıdır. Cinler için her ne kadar “bizden iyiler” güzel adlandırılması yapılıyorsa da cinler sol tarafa ait gösteriliyor. Bu durum İslamiyet’te de görülür. İslamiyet’te de diyoruz; nitekim aynı durum Türk Şamanlığı’nda da vardır. Gökalp, sağ ve solun kutsiyetçe birbirinden farklı olmasının yanında; kıymetçe birbirine eşit olduğunu söyler. (Gökalp,1976: 72) Şu halde bu inancı Türk Şamanlığı kaynaklı olup İslamiyet ile gelişen bir inanış olarak değerlendirebiliriz.

Kötü unsurlardan korunmaya yönelik pratiklerde, Şamanik unsurların da korunma adına çok güçlü tedbirler olduğuna inanılmaktadır. Yeni gelinlerin besmelesiz adım atmamaları gerektiği inanışına değinmiştik. Bu inanışta besmelenin güçlü bir Koruyucu unsur olarak düşünüldüğünü görüyoruz. Saha çalışmamız esnasında besmelenin ne kadar etkili olabileceğiyle alakalı şöyle bir hikâye derledik.

Bir değirmenci değirmende yatarken “bizden iyiler”in düğünlerinin değirmende toplanmaya başladığını görür. Düğün yemeği yiyecekleri sırada içlerinden biri değirmenciyi de yemeğe davet eder. Değirmenci, yemek yemek için besmele getirince hepsi kaçışmaya başlar. Değirmenci tek başına yemeğini yiyip yattıktan sonra “bizden iyiler”in tekrar yavaş yavaş toplanıp yemeklerini yediklerini görür. Değirmenci uyuyor gibi yaparak aralarında geçen konuşmaları dinler.

“Bizden iyiler”in içinde bir de topal vardır. Arkadaşı topala nereye kadar gittiğini sorunca; topal Bağdat’a kadar kaçtığını söyler. “Bir topal, besmele çekilince Bağdat’a kadar kaçmışsa, diğerleri nereye kadar gitmiştir”. (K.17)

Yörede İslami unsurlara olan inancın bu denli kuvvetli olmasına karşın; Türk şamanlığına ait unsurların da yaygın bir şekilde görülmesi dikkat çekicidir. Bu Şamanik unsurların İslamiyet’e aitmiş gibi düşünülmesiyle alakalıdır. Önemli olan nokta ise

Şamanik ile unsurların kullanmasına, halk tarafından İslami bir açıklama getirilmemesidir. Böyle inanışların nereden kaynaklandığını sorduğumuz kaynak kişilerimizin hepsinden "Biz büyüklerimizden böyle gördük" açıklamasını aldık. Aslında bu cümlede inanış, gelenek ve göreneklerin eski dönemlerden günümüze hangi izlekten geldiğinin açıklaması da açıkça görülmektedir. Bu cümlenin, kültürümüzün koruyucu iyesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

1.1.3. ÖLÜM

Ölüm, varoluş gerçeğinin farkına varış kapısıdır. Varlığa anlam katan, varlığı ebediyete taşıyan kapıdır. "Gerçek anlamda yeni bir şeyin başlayabilmesi için, eski çevrimin kalıntı ve yıkıntılarının tümüyle yok olması gerekir. Bir başka deyişle mutlak bir başlangıç elde etmek istenirse, bir dünyanın sonunun kesin olması gerekir." (Eliade, 1993: 52) Başka bir ifade ile ölüm, sonsuzluğa ulaşabilmek için geçici olandan sıyrılmanın son adımıdır.

Bütün bunlar ölümün bir son olmadığını telkin eden inanışlar ve dinler için geçerlidir. Türk Şamanlığı da bu inançlardan biridir. Bu sebeple de ölüme farklı manalar yüklenmiş; bu manalar normik geleneklerle toplum hayatına sindirilmiştir. Ruhun ölümsüzlüğüne inanan Türk milleti sonsuzluğa giden yolda ölüye karşı görevlerini titizlikle yerine getirmiştir. Bu gelenek görenek ve inanışlar bir taraftan ölüye karşı saygılı olunmasını topluma dikte ederken bir yandan da böyle günlerde toplumsal birlik ve beraberliğin kötü günlerde gerekliliğini hatırlatır. Bugün batılılaşma adına gelenek görenek ve inanışlardan uzaklaşılan çoğu yerde cenazelerin belediyeler tarafından kaldırılıyor olması; bu ve bunun gibi gelenek, görenek ve inanışların önemine yeterince dikkat çekmektedir.

Ölüm bahsinde ölüm olgusunun kültür üzerindeki yapıcı etkisine de değinmek gerekir. Nitekim ölüm kültürün oluşumunda rol alan en büyük etmenlerden biridir. "İnsanlar ölümlü olduklarının farkında olmasalardı, büyük olasılıkla kültür de olmazdı; kültür, insanların farkında oldukları şeyi unutturmaya yönelik incelikli, karşı-anımsatıcı teknik bir aygıttır. Yiyip bitirici unutma gereksinimi olmasaydı, kültür gereksiz olurdu; aşılması gereken hiçbir şey olmasaydı, aşma da olmazdı. Ölümlülüğün ışığında, yaşamın bütün anlamları soluk, ölgün, dayanıksız görünür. Bir süre ya da olay için de olsa, yaşamın

anlamlarının canlı ve güvenilir görünmesi için bu ışığın söndürülmesi zorunludur. Bu nedenle sürekli ölüm tehlikesinin, bilinçaltının karanlık derinliklerine boşaltılsa bile her zaman bilinebilir olan tehlikenin-kültürün temeli olduğu savunulabilir." (Bauman, 2000: 47–48) Şu halde ölüm kültürü oluşturmakta, kültür ise ölümün anlamlı, saygın bir olgu olarak halk tefekküründe sürekliliğini sağlamaktadır diyebiliriz. Tabi bunun gerçekleşmesi için toplum inanışında ya da dininde ölümün son olmadığına inanılması şartı vardır.

Ölüm etrafında görülen gelenek, görenek ve inanışlar İslamiyet'in etkisiyle her ne kadar İslami bir kimliğe bürünmüşse de, İslamlıktan önceki dönemlerde Türk milletinin ölümden sonraki hayata olan inancı ölüme dair inanışların yeni dinlere taşınmasını sağlamıştır. Ölüm olayının ruhi bir olgu olması sebebiyle dualaların ön plana çıkması, Türk Şamanlığı'na ait unsurları gölgede bırakmışsa da; bu inanışlar İslami gelenekte kaybolmamıştır. Bunun gerçekleşmesinde iki durumun etkili olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi ölümden sonraki hayata olan inancın hem Türk Şamanlığı'nda hem de İslamiyet'te olmasıdır. Bu ölüme dair uygulamaların geçişini kolaylaştırmıştır.

Kabul edilen yeni dil ile bu uygulamalar tamamen reddedilmemiş, yeni dinin temel esaslarına zarar vermeyecek boyutta değiştirilmiş yahut yeni dinin kimliğiyle olduğu gibi devam ettirilmiştir.

İkinci durum ise ölüm olayının insani boyutu ve Türk Şamanlığı'nın sembolik hareketlerle soyut olanın somutlaştırılması yoluyla vicdanı doyumluluk sağlamasıyla alakalıdır. Ölüm, insanlar için bir uyanış, farkına varış olgusudur. Dolayısıyla ölüm sadece ölen kişi için değil, toplum için de uyanma anlamına gelir. Türk Şamanlığı, bu noktaya sembolik törenlerde sembolik ifadelerle devreye girer ve tiyatral yapısıyla ölümü toplum nezdinde somut olarak bertaraf ederek vicdani rahatlık sağlar. Türk Şamanlığı'nın ilahi dinlerden ayrılan yönü budur. İlahi dinler soyut olanı soyut olanla açıklar. Ölüm âyetlerle anlamlandırılır; itikat, iman, teslimiyet istenir. Türk Şamanlığı'nda ise ölü için somut bir şeyler yapılır. "Eski Türkler'de ölüm halinde yas törenleri yapılır, kırlarda ise, ölünün bulunduğu çadırın etrafında süratli atlarda dolaşılır, saçlar kesilir saç-baş dağıtılır, yüz-kulak çizilerek kan akıtılır, ölenin atları, kuyrukları kesilerek kurban edilir, ayrıca yemek verilirdi." (Kafesoğlu, 1988: 290) Böylece toplum üzerine düşeni yaptığına somut olarak kanaat getirilmektedir.

Türk Şamanlığı'na has bu durumun aynı zamanda tamamen insani olabilirliği bu inanışların belli değişikliklerle yeni inanışlara veya dinlere geçişini kolaylaştırmıştır.

Biz bu bölümde ölüme dair inanışları inceleyerek; bunların Türk Şamanlığı'na ait bölümlerini belirlemeye çalışacağız. Bu inanışların İslami kültür ile ortak ve farklı yanlarını ortaya koymaya çalışarak ölümün toplumsal tefekkürde inanışlara bağlı gelişen veya tamamen insani, içgüdüsel olarak gelişen yönleri üzerinde durmaya çalışacağız.

1.1.3.1. Ölüm Öncesi

Ölüm öncesi inanışlarda, özellikle, ölüm korkusunun etkili olduğunu görüyoruz. "Ölüm korkusunun bilinçaltındaki baskısı, bu baskının yarattığı tedirginlik; halkın geleceği bilme ve ölümsüzlük arzusunu da beraberinde getirmiştir. Hayvanların davranış ve sesleri; araç gereçlerin kullanırken şu ya da bu şekilde konumları, kırılmaları, terslikleri; düşte görülen, yıkımla ilgili, ölüyle ilgili, acılı yiyeceklerde vb. ilgili görüntüler; göksel olaylar, insan vücuduyla ilgili çeşitli durumlar, yiyecek maddeleriyle ilgili bir takım olaylar, hastadaki fizyolojik ve psikolojik değişiklikler gibi alışılmışın dışında bazı olaylar, durumlar ölüme ön belirtiler olarak yorumlanmıştır." (Durdu, 1999: 68)

Van Gölü çevresinde ölüm öncesinde görülen inanışlarda da bazı fizyolojik ve psikolojik yorumlamalara gidilmiştir. Ölümü yaklaşan kişinin fiziki yapısı değişir. Gözleri çöker, burnu sivrileşir, yanakları çöker. İnsan, üç gün ya da bir hafta boyunca "sekerat" halinde kalabilir. Bu ölecek kişinin ameline göre değişir. Kişinin ameli iyi ise az bir sıkıntı ile ölür; ameli kötü ise sekeratta epey sıkıntı çektikten sonra ölür. (K.3, K.25)

Horozun gece vakti ötmesi birinin öleceğine işaret eder. (K.20)

Rüyada düş gören kişi yakın bir akrabasının ölüm haberini alır; bu rüyayı gören kişi, hemen, uyanır uyanmaz rüyasını suya anlatmalıdır. (K.31)

Baykuşun ya da karganın evin etrafında durmadan ötmesi, o evden ölü çıkacağının işaretidir. Eğer bu kuşlar evin etrafında öterse "Kendi başın yiyesin!" denir ki belasını alsın gitsin. (K.18, K.14)

Ceviz eken kişinin, ceviz ağacının kalınlığı cevizi ekenin boynu kadar olunca öleceğine inanılır. (K.20)

Bütün bu inanışlar ölüm gerçeğinin gelecekten haberdar olma dürtüsünü tetiklemesiyle ortaya çıkan inanışlardır. Bu inanışların tamamıyla Türk Şamanlığı kaynaklı olduğunu düşünmüyoruz. Bunlar daha çok kişisel yahut toplumsal bağlantılamalardır. Karganın siyah rengi hasebiyle yüklendiği uğursuzluk; baykuşun gece öten bir kuş olması

ve kötü iyelerin gece aktif olması inancı, horozun vakitsiz ötüşü ile ölümün her ne zaman olursa olsun vakitsiz olması arasındaki bağlantılar bu tarz inanışların gelişmesine sebebiyet vermiştir. Türk Şamanlığı'nın bu inanışlardaki rolü sembolik alt yapı hazırlamaktır. Türk Şamanlığı doğada var olanların; görünmeyenlerin etkisi altında olduğu inancının kuvvetli bir şekilde yaşandığı bir inançtır. Bu da Türk tefekküründe ölüm gibi durumlarda bağlantılamalar için kolaylık sağlamıştır diyebiliriz.

Bütün bu inanışlarda dikkatimizi çeken nokta ise ölümün ötelenemeyeceği, inancıdır. Rüyanın hemen suya anlatılmasında, kötü durumun engellenebileceği inancından bahsedebilirsek de; kaynak şahsımız "Bunu yapmak iyidir." Açıklaması yapmış bunun engelleyiciliğinden bahsedememiştir. Ölümün engellenemeyeceği gerçeği ölümün güzelleştirilebileceği tesellisini beraberinde getirmiştir. Van Gölü çevresinde bu durum daha çok, İslami bir çerçevede gelişmiştir. Tespit etiğimiz "Nemıran" (ölümsüzler) hikâyesi bu çaba ile alakalıdır.

"Adamın biri ölmemek için 'ölümsüzler şehri'ne gider. Yolda Azrail ile arkadaş olurlar. Bir gün, Azrail, adamı birinin evine misafir olarak gönderir. Kendisinin oruçlu olduğu için onu dışarıda bekleyeceğini söyler. Adam, Azrail'in gösterdiği eve gidince, ev sahibinin ölüm döşeğinde olduğunu görür. Ev sahibine tanrı misafiri olduğunu söyleyince ev sahibi çok rahatsız olur ve ölüm döşeğinde bile misafirlerden kurtulamadığını söyler. Biraz zaman geçtikten sonra ev sahibinin acı içinde can verdiğini görür. Geri döndüğünde olanları Azrail'e de anlatır.

Ertesi gün Azrail onu başka bir eve misafir olarak gönderir. Eve vardığında çok iyi bir şekilde karşılanır. Bu evin sahibi de ölüm döşeğindedir. Ev sahibi onu görünce zor durumuna rağmen çok iyi karşılar. Bir müddet sonra bu ev sahibi de ölür. Lakin bu, çok güzel bir ölümdür. Adam geri dönüp olanları arkadaşı sandığı Azrail'e anlatır.

Bir gün Azrail, adamı karşısına alıp konuşur. Azrail, adama kim olduğunu söyledikten sonra adamın misafir olarak gittiği evlerde karşılaştığı durumları açıklar. Birincisi misafir sevmeyen, ameli kötü biri olduğu için ölümü çok zor olmuştur. İkincisi ise ameli iyi bir insan olduğu için rahat can vermiştir. Azrail, son olarak, ölümden kimsenin kaçamayacağını, nerede olursa olsun ölümün mutlaka geleceğini, önemli olanın iyi işler yapmak olduğunu söyler." (Kaplan, 2006: 52–53)

Hikâyede Azrail'in bir insan ile arkadaşlığı dikkat çekicidir. Bu, bize Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Hikâyesi'ni hatırlatmaktadır. Hikâyede Deli Dumrul, bir gencin canını

alan Azrail'le karşılaşmak ve ondan gencin ruhunu almak için meydan okur. Allah, Azrail'i Deli Dumrul ile karşılaşması için gönderir. Azrail, Deli Dumrul'a yaşlı ve heybetli biri olarak görünür. (Ergin, 2001: 112) Bu hikâyede Türk Şamanlığı'na has bir durumdan söz edilebilir. Azrail'in insan olarak görülmesi, soyut güçlerin somutlaştırılması durumunun İslami unsurlara uygulanış şeklidir. Türk Şamanlığı'nda şeytan olarak değerlendirebileceğimiz Erlik tasvirleri, yahut daha bariz bir örnek olarak, çiçek hastalığının bir insan olarak düşünülmesi bu durumun Türk Şamanlığı'na yabancı bir durum olmadığını göstermektedir.

Hikâyede dikkati çeken bir diğer nokta "can yerine can" istenmesidir ki Bitlis'te Şeyh Seyit Sıbğatullah El-Arvasi Hazretleri ile ilgili bir menkıbede buna benzer bir nokta tespit ettik. Gayda Köyü'nde bulunan Gavs Hazretlerine, genç oğlunu kaybetmiş bir kadın gelir ve Gavs Hazretlerine feryatlar içinde tek oğlunu kaybettiğini, ondan başka kimsesinin olmadığını ve oğlunu geri istediğini söyler. Gavs Hazretleri her ne kadar onu teselli etmeye çalışsa da kadın ikna olmaz. Gavs-ı Hizani Hazretleri kapısına gelen bu aciz kadını kırmamak adına Allah'a dua eder ve gencin canı yerine kendi canını vermek ister. Gavs Hazretleri'nin yüzü yavaş yavaş solmaya başlar. Bu sırada Gavs Hazretleri'nin tekkeye odun getirmekle görevli olan bir müridi tekkeye dönmektedir.

Mürid, mürşidini görünce durumu anlar ve Allah'a mürşidi yerine kendi canını alması için dua eder. Bir süre sonra müridin cansız bedeni tekkenin önüne yığılır. Genç ile Gavs Hazretleri ise yaşamaktadır. (K.16)

Gerek Deli Dumrul Hikâyesi'nde gerekse Bitlis'te tespit ettiğimiz menkıbede ölümün bir son olarak görülmediğini görüyoruz. Bu da ölüme anlam katmakta, onu değerli kılmaktadır. Yaşamı değerli kılan ölüm, yaşam değiştirmeyle farklı bir boyuta dönüşür, can yerine can vermeyle de kişiyi bireyselleştirir ve ölümünü bir hediye kılar.

Bireyselleşen kişi ise sınavların en çetin olanından Tanrı nazarında büyük bir derece ile geçer. "Bir insanın başka bir insana sunabileceği en büyük armağan kendi yaşamıdır. 'bir başkası için ölmek' başlıca etnik davranıştır; bütün bu ahlakın ölçüldüğü, bütün bir ahlakın yalnızca bir benzetme olduğu bir davranış. Bu aynı anda etik tutumun hem başlangıcı (ölmeye hazır olma gibi) hem de ufkudur. (Ölme edimi gibi)." (Bauman, 2000: 262)

Ölümüyle yaşamını bir hediye kılan kişi aslında bütün insanlığın peşinde olduğu ölümsüzlük anlayışına kişisel fikir ve duygularıyla farklı bir noktadan bakmıştır. "Bir

başkası için ölmek insan davranışları içinde en bireysel (belki de bütünüyle tek bireysel) olanıdır. Gerçekten de bir başkası için ölmeye hazır olmak, insanın bireyselliğini ve eşsizliğini oluşturan temel davranıştır. Ama aynı zamanda insanlar arası ilişkide de temel davranıştır." (Bauman, 2000: 263)

Şu halde ölüm Türk-İslam tefekküründe ölümden sonraki hayat hasebiyle bir mana kazanmakta ve ölümsüzlük için bir kapı hüviyetine bürünmektedir. Kişi ölümüyle bireyselleşmekte; Tanrı mekânına öz benliğiyle gitmektedir. Başkası için verdiği can başkasına değil kendisine ölümsüzlüğü getirmektedir.

Derlediğimiz menkıbede; halk tarafından kabullenilen, garip görülmeyen yeniden canlanma tamamıyla İslami çerçevede incelenebilecek bir durumdur. Halk için İslami açıdan bu imkânsız bir durum değildir. Nitekim Hz. İsa da ölüleri diriltebilme mucizesine sahipti. Aynı şekilde bunu Abdulkadir-i Geylani Hazretleri de yapmıştır. Menkıbenin halk tarafından hiçbir şüphe duyulmadan kabullenilen bir noktası ise can yerine can verme motifidir ki bu İslami menkıbelerde rastlayamadığımız bir durumdur. Şu halde bu motif Türk tefekkürüne yabancı bir durum değildir. Bu motif Deli Dumrul ile Şamanik bir boyuta taşınmakta ve bize göre şamanların ritüel ölümleriyle paralellik göstermektedir. Nitekim şaman, ritüel ölümüyle bir nevi canını edineceği şamanlık adına feda etmektedir. Lakin şamanın durumu biraz daha bireysellik içerir.

Hikâyede ve menkıbede kişinin canını verdiği kişiler ölümsüz olmazlar. Belli bir süre daha yaşarlar. Şaman ise kendisi için kendi canını feda eder ve aynı şekilde belli bir süre daha maddi olan dünyada yaşar. Verdiği can ise onu maddi âlemden öteki âleme taşıyabilecek tek yoldur. "Şamanın ritsel ölüm anını yaşaması ve yeniden canlanması, onu bütün insanların yaşadığı maddi mekândan, öteki âleme geçirmeye hizmet eden tek vasıtadır… Şaman, ölüyü diriltmekle zamanı geriye çekmiş olur, ruhların yaşadığı öteki âleme gitmekle de, iki mekânı aynı anda yaşamış olur. Ölüp dirilme; şaman olmanın teması, ana hattıdır." (Bayat, 2004: 32–33)

Ölüme bakış açısı itibariyle, Türk Şamanlığı döneminin ve İslami dönemin birbirinden keskin hatlarla ayrılmadığını görüyoruz. Van Gölü çevresinde görülen inanışlarda da Şamanik ve İslami bakış açısının aynı potada eritilerek sürdürüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Ölümün herkes için farklı ve bireysel gerçekliği "can yerine can" motifiyle hikâye ve menkıbelerde toplumsal düzeye çekilmiş ve anlamlı kılınmıştır.

1.1.3.2. Ölünün Gömülmesi ve Mezar Yapıları

Van Gölü çevresinde ölünün gömülmesi esnasında İslami kıstaslara sıkı sıkıya bağlı kalındığını görüyoruz. Öncelikle ölen kişinin hemen gömülebilmesi için hazırlıklar yapılır. Bir taraftan ölünün yıkanması hazırlıklar yapılırken diğer taraftan birkaç kişi mezar kazmak için mezarlığa gider. Ölünün gömülmesi için acele edilir; çünkü toprağın acıyı soğutacağına inanılır. (K.25, K.27)

Ölünün yıkanması esnasında İslami gereklere çok dikkat edilir. Nitekim İslami gereklere göre yıkanan ölü Allah'ın huzuruna "anesından yeni doğmuş gibi" çıkacaktır. Ölü için hazırlanan suya bazen kafur adı verilen ot da atılır. (K.15)

Kefenlenip tabuta konulan ölü, eğer mezarlık çok uzak değilse, omuzlarda el değiştirilerek mezarlığa taşınır. Kabir bir sanduka biçiminde hazırlanır. Kabrin uzun kenarları biriketlerle döşenir. Van Gölü çevresinde mezarın kapatılması için tahta pek kullanılmaz. Bunun yerine sal denilen yassı taşlar kullanılır. Ölünün üstüne toprak düşmemesi için iyice hazırlanan mezar kapatılır ve son olarak tümseğin üstüne orada bulunanlar tarafından İhlas Suresi okunup üflenmiş taşlar bırakılır. İlk taziye mezarlıkta gerçekleştirildikten sonra topluluk mezarlıktan ayrılır.

Ölünün gömülmesi esnasında İslamiyet öncesi inanışlara pek rastlanmamaktadır. Bize göre bunun sebebi İslamiyet öncesi inanışlarla İslami inançların ölüm konusunda birbirinden keskin çizgilerle ayrılmasıdır. Bu durum ölünün gömülmesi esnasında çok bariz bir şekilde görülüyorsa da ölüm sonrası uygulamalarda ölünün akıbeti ile ilgili inanışlarda yine ortak inanışlarla İslam ve Türk Şamanlığı buluşmaktadır. Bu inanışlara "Taziye ve Diğer Uygulamalar" başlığı altında değineceğiz. Bu bölümde Türk Şamanlığı ile İslam'ın ölünün gömülmesi esnasında görülen uygulamalarda birbirinden ayrılan yönleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Esasında İslam'da da Türk Şamanlığı'nda da görülen uygulamalar; ölümden sonraki hayata olan inanış çerçevesinde gelişmiştir. İslamiyet'te; cenaze gömüldükten sonra mezar başında okunan telkin bunun bir örneğidir. Türk Şamanlığı'nda ise ölümden sonraki hayata olan inanç daha somut uygulamalarla ifade bulmuştur. Türk Şamanlığı döneminde ölenlerin değerli eşyaları ile birlikte gömülmeleri bu inancın en bariz örneğidir. "Orta Asya Hun Türkleri, ölen atalarını, boy beylerini mezara gömerken, altın sırmalı

elbiseler giydirip tabuta koyarlardı. Tabut daha sonra bir sanduka içine yerleştirildikten sonra mezara konulurdu…" (Kalafat, 1999: 126)

Türk Şamanlığı ve İslam'ın buluştuğu nokta ise ölünün ruhlar âlemindeki hayatıdır. Türk Şamanlığı'nın "ahiret" inancına göre kişi "… vefat edince Körmös, derhal bu adamın ruhunu kaparak yeraltına götürür. Erlik Han yeraltındaki semada bir siyah taht üzerinde oturmuştur. Onun daha altındaki katta Kadırkan adlı cehennem vardır. Burada bir kazanın içinde, erimiş katran kaynamaktadır. Körmös, ruhun günahkar olduğunu Erlik Han'ın huzurunda ispat ederse, onun emriyle bu ruhu kazana atar. Mamafih Yayucı da ruhu yalnız bırakmamış beraber gelmiştir. Erlik Han'ın mahkemesinde, müteveffanın sevaplarını sayarak hukukunu müdafaa eder. Eğer sevabı günahından çoksa, kazana atılmasına mani olur." (Gökalp, 1976: 75–76) Uygulamalar yönüyle farklılıklar görülüyorsa da cennet ve cehennem anlayışı itibariyle iki din örtüşmektedir ve ölüm sonrası hayatın varlığı ile dünya hayatına düzen ve iyilik getirmeye çalışmaktadır.

Mezar yapıları ve mezar taşları sahip olunan inançları gösteren birer tarihi belge niteliğindedir. Eski Türk mezarları bu itibarla güçlü vesikalardır; ama son dönem mezarları İslam etkisiyle sadeleşmiştir. İslam'ın etkisiyle diyebiliyoruz; zira İslam'da "Mezarların üstüne ev, kubbe, mescit, kümbet, medrese veya etrafı duvarla çevrili bahçeler yapmak mekruhtur. Bunları süs veya tekebbür maksadıyla yapmaksa haramdır." (Keskin, 2005: 286)

Türk kültüründe ise mezarların azameti gömülen kişiye göre değişmekte; mezar çevresindeki unsurlar ölünün bir nevi künyesi olarak ölen kişiyle alakalı bilgiler vermektedir. Asya Hunları'nda "ünlü kişiler, alplar ölünce, anısını yaşatmak için adına bir bark yapılır ve bir heykeli dikilirdi. Kök – Türk kitabelerinde olduğu gibi, adına bir kitabe yazmak ve yaptığı işleri anlatmak bir gelenek idi. Ayrıca, onun savaşlarda öldürdüğü düşman sayısı, mezarına dikilen 'balbal' denilen sembolik taşlarla ifade edilirdi. Altay ve Sibirya Türk mezarlarının kiminde bu taşların kilometreye varan uzunlukta olduğuna rastlanmıştır." (Kalafat, 1999: 128) Bunların ölümden sonraki yaşam ile de alakası vardır. "Bu ölü hayatında adam öldürmüş ve cesur bir kişi ise öldürdüğü adamlar sayısı kadar ağaçtan suret yontarlar ve mezarın üzerine korlar. Derler ki 'Bunlar uşaklarıdır, cennette ona hizmet edecekler.' " (İnan, 2000: 178)

Bu noktada mezarda bulunan bütün heykellerin balbal olarak değerlendirilemeyeceğini de ifade etmeliyiz. Harun Güngör, **Orta Asya'da Türk**

Mezarları adlı makalesinde bu heykel yahut heykelcikleri "balbal" ve "taş nine ve baba" olarak ikiye ayırmış ve bunların farkına işaret etmiştir. Güngör'e göre balballar öldürülen düşmanlar ve düşman sayıları ile ilgiliyken taş nine ve babalar kabile başkanları ya da aile fertlerinin birer temsilidir. Bunlar ölümden sonra da ölünün ruhuna itaat edildiği göstermektedir. Bu heykel ve heykelciklerin mezara dönük olması itaatin; bunların mezarlarla arasındaki mesafe ise ölenin hayatta iken sahip olduğu sosyal statüsünü göstermektedir. (Güngör, 2005: 36–37) İslam ile birlikte bu yapıların görülmesi beklenemezdi; nitekim İslam bu tarz yapıları kesinlikle yasaklamaktadır. Osmanlı sanat anlayışında ressamlığın değil; minyatür ustalığının gelişmesi de yine bu yasağın bir etkisi olmuştur.

Van Gölü çevresinde görülen mezarlarda da İslami unsurlar ön plana çıkar; ama eski bir tarihe sahip olan bölgede eski Türk inanç ve kültürüne has mezar yapılarına rastlanmaktadır. "Bitlis ile Muş arasında eski adı Morh olan köyün yanı başındaki mezarlıkta ilgi çekici mezarlar vardır. İyi bir biçimde korunan bu mezarlar gittikçe daralan ve üst üste konmuş örme veya yekpare taşlardan ibarettir. Başlıkları olmayan bu tepeye doğru daralarak üst üste konan kayrak taşlarıyla yapılmış bu mezarların örnekleri Orta Asya'da vardır. Batılı bilginler bunları şaman mezarları olarak gösterirler." (Zülfikar, 1992: 16)

Ahlat mezar taşları da yine eski kültür ve inancın izlerini taşıyan önemli yapılardır. Kalafat, Ahlat mezar taşlarıyla Uygur Türklerinin mezar yapılarıyla bir ilişki kurar. "Uygur Türkleri, ölen kişiyi silahları ile teçhiz ettikten sonra mezarın ortasına yerleştirirlerdi. Bu, ölenin öbür dünyada da onlara ihtiyacı olacağı, gerektiğinde yapacakları savaşlara onların da bir koruyucu olarak katılacağı inancından kaynaklanıyordu. Bu mezarların yapısı, taşların dik dizilişi Ahlat mezarlarında rastladığımız üslupla benzerlik gösterir." (Kalafat, 1999: 128)

Bütün bu Türk Şamanlığı'na özgü mezarlar tezimiz boyunca ortaya koymaya çalıştığımız Türk Şamanlığı'nın belirgin izlerini açıklamaktadır. Bu tarihi vesikalar da göstermektedir ki Van Gölü çevresinde görülen Şamanik unsurlar bir etkilenmenin değil, bir yaşam biçiminin kalıntılarıdır.

Günümüz ölü gömme uygulamalarında Türk Şamanlığı ile ilişkilendirilebilecek uygulama ise, mezar tamamlandıktan sonra İhlas Suresi okunup üflenmiş taşların mezar üzerinde dizilmesidir. Ögel'in Orhon bölgesinde görülen mezar tiplerine ilişkin verdiği

bilgilerde bu tarz bir benzerlikten bahsedilebilir. Ögel'e göre Orhon bölgesinde görülen mezar taşları ile ilgili tespitlerden gerçeğe en yakın olan Granö'nün tasviridir. Granö mezar tiplerini "tümsekli mezarlar" ve "bozkır mezarları" olarak ikiye ayırır. Tümsekli mezarlarda, genellikle mezarın ortasına taşlar yığılarak tümsek yapılmıştır. Bu mezarlar, taşlar yan yana getirilerek halka içine alınmıştır. Bozkır mezarlarının en karakteristik özelliği ise mezarların etraflarının dört köşe olarak yassı taşlarla kaplanmış olmasıdır. Bu mezarların üstünde sıra ile dizilmiş taşlara da rastlanmaktadır. (Ögel, 1991:133–134)

Van Gölü çevresinde görülen mezarın üzerine taş dizilmesi uygulamasının bu mezar yapılarıyla ilişkili olduğu fikrindeyiz. Bu uygulamanın balbal yahut taş nine ve baba inanışlarının kalıntısı olduğunu söyleyemeyiz; ama bu yapının Orhun mezar yapılarının karakteristik bir özelliği olması uygulamanın Türk Şamanlığı'ndan tamamen bağımsız düşünülemeyeceğini de göstermektedir. Taşların konulmasından önce İhlas Süresinin okunup taşlara üflenmesi uygulamaya İslami bir boyut kazandırmıştır.

Mezarlıklar konusunda üzerinde durulaması gereken bir diğer nokta mezarlıkta riayet edilmesi gereken kurallardır. Mezarların temiz tutulması, onlara iyi bakılması ve ayakla basılmaması gerektiği inancı yaygın ve riayet edilen bir inanıştır. Bize göre bu Türk Şamanlığı döneminden gelerek İslami kültürle pekişen bir inanıştır. Türk kültüründe ata mağaraları ve ata mezarları Türkler için mukaddestir. Bu mekânlar kirletilmez ve yabancıların buralara basmasına müsade edilmez. (Kalafat,1999: 129) İslam kültüründe bu durum çok katı kurallarla belirlenmemişse de ölüye, cenazeye ve mezara karşı belli noktalara dikkat edilmesi gerektiği İslami terbiyede de yer almaktadır.

1.1.3.3. Taziye ve Diğer Uygulamalar

Ölünün gömülmesinden sonra görülen gelenek, görenek ve inanışları ikiye ayırabiliriz. Bunlar ölü yakınları ile ilgili uygulamalar ve ölünün akıbetini iyileştirmeye yönelik uygulama ve inanışlardır.

Ölü yakınlarında görülen ve ölü yakınlarına yönelik olan uygulamaları şöyle sıralayabiliriz. İlk taziye mezarlıkta gerçekleşir. Asıl taziye ise ölü evinde gerçekleşir ve genellikle üç gün sürer. Bu süre zarfında ölü evine komşular yemek götürür. Üç gün buyunca ölü evinde yemek pişmez. Ölü evinde yetim varsa bu evin yemeği, çocuklar buluğ çağına girinceye kadar yenmez. (K.16, K.22)

Ölü yakınları uzun bir süre –Bu süre bazen bir yılı bulabilmektedir.- yas tutar. Bu süre buyanca ölü yakınları siyah elbiseler giyer. Ölü evinde bu süre zarfında, elbise yıkanmaz. Bu ihtiyaç komşular tarafından giderilir. (K.22) Bu uygulamanın son dönemlerde görüldüğünü söyleyemeyiz; yine de uygulama zayıflamış şekliyle bir yıl gibi uzun bir süre değilse de kısa bir süre için uygulanmaktadır.

Yas tutma, ağıt yakma geleneği İslam tarafından hoş karşılanmadığı için çok belirgin ağıt yakmalara rastlanmamaktadır. Van'da Brokiler olarak bilinen aşirette ise ağıt yakma geleneğinin hâlâ sürdürüldüğünü görebilmekteyiz. Aşirette ölen kişinin elbiseleri bir ağaca geçirilerek bir hafta boyunca yas tutulup ağıt yakılır. (K.22)

Ölünün akıbetinin iyi olması adına da bazı uygulamalar yapılır. Ölünün gömülmesinden hemen sonra ölü için su kaynatılır kazanlar ters çevrilir ve bazen ters çevrilen kazanın üstünde mum yakılır. (K.16, K.22) Ölenin kullanılabilen her şeyi fakirlere dağıtılır. (K.24) Ölümün kırkıncı gününde ve ölünün kemiklerinin birbirinden ayrıldığına inanılan elli ikinci gecede mevlit okutulur. (K.12, K.16)

Bayramlarda ölen kişinin ruhu için lokum, bisküvi, şeker vs. dağıtılır. (K.12,K.23)

Ölenin kabir azabının azalması için, mezar başına ağaç dikilir. Bu ağaç sallandıkça (Allah'ı zikrettikçe) ölenin günahlarının azalacağına; böylece ölen kişinin kabir azabının azalacağına inanılır. (K.12, K.20)

Ölüm sonrası uygulamalarda ölüm acısının paylaşılması ve ölenin ruhunun iyi bir akıbette olmasına yönelik uygulama ve inanışlara rastlıyoruz. Taziye geleneği toplumsal birlikteliğin bir göstergesidir. Ölü yakınlarına destek ve saygı ifadesidir. Taziye, sadece ölü yakınlarını ve tanıdıklarını ilgilendirmez. Aksine tanıdık olsun olmasın bütün bir toplumu ilgilendirir. Yakın çevrede bir ölüm gerçekleşirse; köyde, yakınlarda bir düğün veya eğlence varsa yarıda kesilir. Bu ölü yakınlarına bir saygı göstergesidir ki buna mutlaka riayet edilir.

Ölü evine üç gün yemek götürülmesini hem sosyal hem de dini açıdan değerlendirebiliriz. Sosyal açıdan bu uygulamanın da taziye geleneği gibi toplumsal dayanışma adına yapıldığını söyleyebiliriz. Dini yönden ise bu geleneğin Türk Şamanlığı dönemine ait bir gelenek olduğu kanaatindeyiz. Eski Türklerde ölülerin hatırına büyük aş (ziyaret) törenleri yapılmış ve yemeklerin bir kısmı ölünün mezarı üzerine dökülmüştür. (İnan,1976:183) Komşulardan yemek getirilerek misafirlere ikram edilmesinin Türk Şamanlığı'nda görülen aş töreniyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu uygulamanın;

ölünün mezarı üzerine, yapılan yemeklerden dökme uygulaması dışında Türk Şamanlığı'nın esaslarından ziyade; onun toplumsal bir inanç oluşuyla açıklanabileceğini düşünüyoruz. Bu yönüyle Türk Şamanlığı ilahi dinlere yaklaşmaktadır. Kişinin şahsi terbiyesi üzerine eğilerek onu kendine ve topluma yönlendiren yapma dinlerin aksine Türk Şamanlığı toplumun her bireyine toplumsal sorumluluklar yükleyerek onları bütün halinde hareket etmeye sevk etmektedir.

Yas tutma ve ağıt yakma geleneklerinin İslami açıdan hoş görünmemesine karşın bu uygulamaların, özellikle bayanlar arasında devam ettirildiğini görüyoruz. Bu durumun, bayanların erkeklere nazaran daha hassas oluşlarıyla alakalı olduğu düşünülebilir; ama eski Türklerde ağıtçıların kadın olması sebebiyle bu geleneklerin kadınlar arasında sıklıkla görülebileceği de göz ardı edilmemelidir.

Yas tutma ve ağıt yakma geleneğinin tamamen Türk Şamanlığı kaynaklı olduğu açıktır. Ağıt yakma Türklerde bir tören olarak yerine getirilmiştir. "Türklerin ölülerin defni sırasında yaptıkları merasimlere, yuğ adı verilirdi. Bu törenlere, yuğcı, sığıtçı adı verilen hususi kişiler katılırdı. Bunların ilki ölenin maceralarını hikâye edip anlatır, ikincisi ağlayıcılık görevini yerine getirirdi." (Kalafat,1999: 136)

Eski Türklerde yas tutma geleneğine dair ayrıntıları Dede Korkut Hikâyeleri'nde görebilmekteyiz. İç Oğuza Dış Oğuz Asi Olup Beyrek'in Öldüğü hikâyede Beyrek'in ölüm haberi gelince ak evin eşiğinde feryat kopar, kızı gelini ak çıkartıp kara giyinir, Beyrek'in atının kuyruğu kesilir, kırk elli yiğit kara giyinip mavi sarınır. (Ergin, 2001: 210) Van Gölü çevresinde görülen yas tutma geleneklerinin de Dede Korkut Hikâyeleri'nde görülen şekille paralellik gösterdiği ve abartılı bir biçimde yas tutmanın İslam'da hoş görünmediği göz önüne alınırsa bu geleneklerin Türk Şamanlığı döneminin kalıntısı değil; bizzat devamı olduğu söylenebilir. Özellikle Van'da Broki aşiretinde görülen ölünün elbiselerinin bir ağaca giydirilerek önünde ağıt yakılması Türk Şamanlığı'nda kurban törenlerinde görülen sembolik uygulamalarla paralellik göstermektedir.

Ölünün akıbetine dair yerine getirilen uygulamalar da ise atalar kültü ve ölünün öbür âlemdeki yaşantısına ilişkin uygulamalar göze çarpar.

Ölünün yıkanması için içinde su ısıtılan kazanların ters çevrilmesi, bize göre, Türk Şamanlığı'ndaki Cehennem ve cezalandırma şekliyle alakalıdır. Ölen kişinin ruhu körmöslar tarafından derhal Erlik'in huzuruna götürülür. Ruh suçu nispetinde katran kaynayan kazana atılır. Ruh günahsız ise Yayuçı ruhu alıp gökyüzüne çıkarır; ruh

günahkâr ise kazana atılır ve günahlarının cezasını çektikçe yukarı çıkar. Katrandan kurtulan ruh Yayuçı tarafından gökyüzüne götürülür. Kazan çevirme pratiğinin İslami yahut sembolik bir ifade olduğunu düşünmüyoruz. Bize göre bu, Cehennem kazanlarının ölen kişiyle ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

Ölen kişinin bütün eşyasının dağıtılması destanlarda da karşımıza çıkmaktadır. Manas'ın altın işlemeli giyimleri dokuz parçaya ayrılıp halka dağıtılır. (İnan, 2000: 182) Bu uygulamaya İslam'da da rastlanmaktadır. Ama Kalafat Kırgızistan'da Tengricilik'te görülen uygulamayla İslami uygulamanın farkına işaret etmiştir. İslamiyet'te sadece ölenin elbiseleri dağıtılırken Tengricilik'te ölen kişinin her şeyi dağıtılır. (Kalafat, 2004: 182) Bu uygulamanın Türk Şamanlığı ile bağlantılı olduğu kanaatindeyiz. Şamanizm'e göre ruhlar bir süre veya devamlı yeryüzünde kalabilmektedir. "İstinasız her ölünün canı öbür dünyada körmöse dönüşür… Körmöslerin öbür dünyadaki kaderi dünyada yaptığı iyilik ve kötülüğe bağlı olarak değişiklik gösterir. İyi insanın ruhu ölümden sonra yeryüzünün tüm güzellik ve nimetlerinden faydalanarak bu dünyada yaşar (pu yerde tuyat). Böylece yeryüzü, onun için cennet olur ve ölümden sonra burada bulunmak ruh için en iyi durumdur.

Bu dünyada günahkâr olarak yaşayanın ruhu ise günahlarının cezası olarak Erik'in yanına, yeraltındaki dünyaya gider. (otko parıp-yet/ateşe gider). Böyle bir ruh öbür dünyaya geçer geçmez Erlik'in uşağı, elçisi olur. Bütün insanlara kötülük etmeye çalışır, onlara hastalık bulaştırır. Ayrıca akrabalarından birini Erlik'in âlemine götürmeye çalışır.

Ölen adamın geride kalan akrabaları, onun ruhunun daha yeryüzünde de olduğu ilk anlarda kendi huzur ve emniyetleri bakımından büyük korku içinde yaşarlar." (Anohin, 2006: 25) Ölenin eşyalarının da dağıtılmasının bu inançlara ve ruhların eşyalara sinebileceği inancıyla ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Elbiseler ve eşyalar dağıtılarak, ölünün ruhunun yakınlarından birine zarar vermesi önlenmektedir.

Ölünün kırkıncı günü ve elli ikinci gecesinde okutulan mevlit ve sunulan ikramların; bayramlarda dağıtılan şekerlemelerin de, tamamen değilse de Türk Şamanlığı ile bağlantılı olduğunu düşünüyoruz. Okutulan mevlitlerle birlikte sunulan ikramların da eski Türk gelenek ve inançlarında görülen "aş töreni" ile bağlantılı olduğu düşünülebilir. Bayramlarda dağıtılan şekerlemelerin ise "atalar kültü" ile bağlantılı olarak birer kansız kurban olduğu kanaatindeyiz. "Atalar Kültü hâkim olduğu toplumlarda görülen bir dini vakıâdır. Buna göre, ölen ataların özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı ve onlara karşı duyulan minnet hissi, atalar

kültünün temelini oluşturmaktadır." (Günay-Güngör, 1998: 59) İslami anlayışla, ölülerden hiçbir şekilde medet umulamayacağı anlayışı ile zayıflayan bu kült; İslam'ın da izin verdiği ölü için hayırda bulunabilme anlayışı ile tersi bir duruma dönmüştür. Ölü atalardan yardım beklenilmemekte onlar için iyilik yapılmaktadır. Ölü için kurban sunma Türk toplumu için yabancı olunan bir durum değildir. "Esesan, hemen bütün Türk kavimleri tarihleri boyunca büyüklere saygı göstermiş ve çoğu zaman onlar, ölmüş atalarının ruhları için kurbanlar sunagelmiştir." (Günay-Güngör, 1998: 60) Bu kurban törenlerinde amaç ata ruhunun yardımını almak iken, günümüzde bu durum ata ruhuna yardımcı olmaya dönmüştür.

Bu değişimde İslami anlayışın büyük etkisi olmuştur. Ölülerden medet umulamaması ama ölüye yakınlarının iyilikte bulunabileceği anlayışı atalar kültü anlayışının tersi bir anlayışa dönüşmesine sebebiyet vermiştir.

Ölüye iyilik edilebileceği anlayışının İslami esaslarla şekillendiğini gösteren bir inanış da mezarın başına ağaç dikilerek ölünün kabir azabının azaltılabileceği inancıdır. Bu inanış Hz. Muhammed'in bir sünneti olarak devam ettirilmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Hz. Ali (r.a.) bir gün bir mezarlığın önünden geçerken Hz. Muhammed, iki mezar göstererek bu mezardakilerin kabir azaplarının çok olduğunu; kabir azaplarının azalması için mezarlara birer hurma ağacı dikilmesini söyler. (K.16)

Ölen kişinin ruhlar âlemindeki akıbetine yaşayanların olumlu yönde etki edebileceğini gösteren bir diğer uygulama ise "iskat"tır. "İskat (kefaret) ölüm günü yapılır. İskat, ölen kişinin kılmadığı namazları, tutmadığı oruçları, hacca gitmediyse haccın ve vermediği zekat ve fitrelerin kefareti için yapılır. Ölünün yaşı hesaplanır, borcu hesaplanır. Kılmadığı her namaz için bir avuç buğday torbaya bırakılır ve bu torbalar iskatı gerçekleştirenler arasında ölünün borcu bitinceye kadar alınıp verilir." (Kaplan, 2006: 58)

Ölün sonrası hayata ve ruhun durumunun değiştirilebileceğine dair inanışlar ölüye saygı kavramının Türk milleti tarafından unutulmamasını da sağlamıştır.

Bu durumun İslamiyet'ten önce de var olması ve İslamiyet ile pekişmesi; bu gelenek ve inanışların güçlü normlar olarak görülmesini sağlamıştır. "Asya Hunları, Tabgaçlar ve Göktürkler çok kere kutsal mağaralar önünde atalarının ruhlarına kurbanlar sunarlardı. Atalarına ait hatıraların kutsal sayılması, Türk mezarlarına yapılan tecavüzlerin ağır şekilde cezalandırılmasından da anlaşılıyor. Atilla'nın 1. Balkan seferinin bir gerekçesi de Hun Hükümdar ailesi kabirlerinin Bizans'ın Margos Piskoposu tarafından

açılarak soyulması idi." (Kafesoğlu, 1988: 291) İslami anlayışta da ölüye ve mezara saygısızlık edilmemesi öngörülmüştür. Bize göre bu durumda İslami etki olmakla birlikte Şamanik anlayış ağır basmaktadır. Ölü ve mezarlara saygı gösterilmesi hususunda, özellikle, büyük zatların ve aile büyüklerinin mezarlarının ön plana çıkması bunu göstermektedir. Türbe ziyaretlerini de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Türbelerin Allah'a yalvarırken aracı kılınması "atalar kültü"nü çağrıştırmaktadır. "Zayıf insan, en yüksekteki gök tanrıları ile karanlığın ruhlarına doğrudan doğruya başvurmaya cesaret edemez, o, bunun için bir aracıya gerek duyar; bu aracılar, onun cennette yaşayan atalarıdır. İnsan, bu atalar aracılığıyla gökteki yüksek tanrılara dileklerini bildirir ve onlardan yardım ister." (Radloff, 2008: 23)

Ruhlar âlemiyle karşılıklı etkileyebilirlik Türk Şamanlığı'nın dini anlayışında olan bir durumdur. Atalar kültü bu durumun sonraki dinlere geçişini kolaylaştırmıştır. Eski dine ait görünmeyen varlıkların yeni dinde kabul görmesi, yine görünmeyen ama bir zamanlar var olduğu bilinen ataların ruhlarının yaşayanlar üzerinde etkili olabileceğinin kabulünden daha güçtür. Bize göre atalar kültü, ölen atalara saygı, ölenlerin yaşayanlar üzerindeki tasarrufu gibi inanışlar yeni dinlerde görünmeyen varlıkların benimsenmesi adına alt yapı oluşturmuştur. Ölen yakınlarını, aile büyüklerini unutamayan toplum, ruhların yaşayanlar ile ilişkileri üzerinden, görünmeyen diğer varlıkların insan üzerindeki etkileri inanışlarını yeni dine, bir sonraki nesle taşımıştır.

Şu halde ölüm ile ilgili inanış ve uygulamalarda ruhlar âlemi ile karşılıklı iletişim ve etkilenebilirlik ön plana çıkmış; bunların şekillenmesini ve kuşaklar boyunca yeni dinlerin anlayışları içerisinde değişmeden kalmasını yahut yeni dinin inanç kimliği altında sürmesini sağlamıştır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

1. GÜNLÜK YAŞAMLA İLGİLİ GELENEK GÖRENEK VE İNANIŞLARDA ŞAMANİK UNSURLAR

Sosyal hayatta kişinin yaşam biçimine yön veren; onun karşılaştığı durumlar karşısında tavrını etkileyen belli normik zorlayıcılar vardır. Bunlar geçiş dönemlerinde bütün bir toplum tarafından kabul gören etmenler olduğu için bu dönemlerde açık bir şekilde görülebilmektedir. Günlük yaşamda da yine bu inanışların, belirleyici olduğunu düşünüyoruz. Bunlar, her ne kadar hayatın dönüm noktalarındaki kadar ön planda değilse de hayatın ayrıntılarına gizlenmiştir.

Kötü bir söz duyunca kulağını çekip üç kez tahtaya vuran birinin yahut suyun üstünden geçerken muhakkak besmele okuyan birinin, geceleri tırnak kesemeyen birinin bunların sebebinin ne olduğu ile alakalı hiçbir fikri yoksa dahi inandığı şeyleri yapmakta tereddüt etmez. Dini bir zorlama gibi görür bunları ve tek açıklama "Biz büyüklerden böyle duyduk" tur.

Bu durum sadece günümüzde "batıl inanç" olarak değerlendirilen inanışlar için değil günlük yaşamda edinilmiş ampirik bilgiler için de söz konusudur. Halk "Büyüklerden böyle duyduk" dediği bilgilerle günlük yaşamını düzenlemiştir. Bu tarz bilgilerin oluşmasında eski inanışlar ve eski yaşam biçimleri etkili olmuşsa da; bunların sürekliliğinde imkânsızlıklar büyük rol oynamıştır. "Doktorlara ulaşamayan halk, halk hekimlerine; psikoloji ya da psikologlardan habersiz olunca türbe ve şeyhlere yönelmiştir. Millet, havanın durumunu televizyonlardan değil, hayvanların hareketlerinden veya kendi tecrübelerinden öğrenmiş ve hayatını buna göre devam ettirmiştir." (Kaplan, 2006: 62)

Bu inanış ve bilgilerin her ne kadar kırsal kesimlerde daha çok görüldüğünü söyleyebiliyorsak da bunların kent insanının hayatının bir parçası olduğu da bir gerçektir. Kent insanı gelişen toplumla birlikte halk bilgisini terk etmişse de halk anlayışlarına dair inanç parçacıklarını yaşatmıştır. Gözlemlerimize göre kırsal kesimde yaşayan biri ile gelişmiş bir şehirde yaşayan birinin bu inanışlar karşısındaki tavırları; bu inanç parçacıkları noktasında tek farklarıdır. Kent insanı bu inanışları uygularken ve bunlara inanırken içten içe inanmak istemez gibi görünür. Bu inanışların onu "geri kalmış" gösterebileceğinden

endişe duyar. Buna karşın kırsal kesinde yaşayan insan bunlara daha içten inanır ve gerçekliğinden şüphe etmez. Zira bunlar büyüklerden bu şekilde görülmüştür; bu da durumun doğruluğuna delil olarak yeterlidir.

Biz bu bölümde Van Gölü çevresinde bu inanç parçacıklarını ve halk bilgisinin doğuş zeminini incelemeye çalışarak bunların eski inanış ve yaşantılarla bağlantılarını ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. Güneş ve Ay Tutulması

Güneş ve ay tutulması ile alakalı Van Gölü çevresinde görülen inançlar Türk dünyasında görülen inanışlardan farklı değildir. Ay ve Güneş "karardığı zaman hemen sâlâvat getirilir, tövbe edilir, silahlar sıkılır, tenekelere vurularak gürültü çıkarılır. (K.12, K.25) Ay veya Güneş tutulduğu zaman bunların küstüğüne inanılır. Ay ve güneş tutulması tövbe etmek için bir uyarı olarak görülür. Gürültü çıkartmak, kadınların feryat etmesi, silah sıkmak gibi uygulamalar artık görülmemektedir. Yine de küçük yaşlarda şahit olduğum bir Güneş tutulması esnasında büyüklerimin yüzündeki telaş ifadesi, uygulamalar görülmese de uygulamaların yapılış sebebinin hâlâ halk arasında bulunduğu fikrini bize göstermiştir.

Ay ve Güneş tutulmalarına dair inançların Türk Şamanlığı kaynaklı olduğunu düşünüyoruz. Bu inanışların doğuş zemininin de tahmin edilmesi zor olmasa gerek. Nitekim Ay ve Güneş işlevleri ve azametleriyle inanç tarihinde her zaman rol almıştır. Onların heybetinden korkan; yararlarını gören insanoğlu, çoğu zaman, inanç boşluğunu bunlarla kapatmaya çalışmış ve onlara tapınmış veya kutsiyet atfetmiştir. Bunlardan biri de Hz. İbrahim'dir. Hz. İbrahim peygamber olmadan önce, inanç arayışı içinde Güneş'e ve Ay'a tapmıştır. Hz. İbrahim bir put yapıcısı olan Azer'in oğludur. O dönemde putlara tapılmaktadır. (Levend, 1984: 110) Hz. İbrahim ise putlara tapmanın akıl dışı olduğunu düşünmüş ve güçlü bir varlığa yönelme ihtiyacı duymuştur. Buradan hareketle Ay ve Güneşe tapınılmasının onların azameti sebebiyle olduğunu söyleyebiliriz. Putçuluğun olmadığı, tek Tanrı inancı olan dinlerde ise Ay ve Güneş kutsallaştırılmış varlıklar olarak karşımıza çıkar. Türk Şamanlığı da bu inançlardan biridir.

Güneş, Türk inanç sisteminde koruyucu bir iye olarak yer alır. Hun çağında, Türk kağanlarının otağları Güneş'e olan hürmetten dolayı doğuya, Güneşin doğduğu tarafa açılır. (Kalafat, 1999: 32) Ay da Güneş gibi koruyucu bir iyedir. Ay, Güneş'in ışığını gece

yansıtır. Bu yüzden Türk çadırlarının tepesinde Tündük adı verilen delikten Ay ışığının içeri gelmesi sağlanır. (Kalafat, 1999: 34) Bu kutsiyetler Türk mezar yapılarına yansımıştır.

Orhon bölgesindeki mezar yapılarında mezarların yanında Güneşin hareketlerini gösteren taşlar bulunmaktadır. (Ögel, 1991: 134) Bunun da yine Ay ışığı için otağın tepesine açılan Tümdük gibi; koruyucu iyenin koruyuculuğuna sığınma olduğu kanaatindeyiz.

Böylesine kutsiyet atfedilen ve koruyucu birer iye olarak Türk inanç sisteminde yer bulan Ay ve Güneşin tutulmaları da bu inanışlar dairesinde yorumlanmıştır. Günümüzde artık uygulamada değilse bile inanç düzeyinde görülen Ay ve Güneş tutulmalarına dair inanışlar eski Türk inanışlarında da bugünkü şekliyle yer almıştır. Kalafat'a göre bu inanışların temelinde ak ve kara iyelere olan inançlar vardır. Uygulamaların sebebi kara iyeleri korkutup kaçırmaktır. (Kalafat, 1999: 33) Eski Türklerde uygulamaların günümüzden farksız oluşu iyelerin Türk inanç sistemi içerisindeki rolünü ortaya koyarken; aynı zamanda bunların tapınılan varlıklar olmadığını da göstermektedir. Nitekim tapınılan varlıkların İslam gibi ilahi bir din içerisinde var olması düşünülemezdi. İyelerin birer tanrı olduğu iddiasında bulunan birçok araştırmacının bu sosyal ve dini gerçeği göz ardı ettiği kanaatindeyiz. Çok tanrılı bir dinde bulunan bütün tanrıların tek tanrılı bir dine olduğu gibi geçmesi düşünülemez.

Türk Şamanlığı'nda görülen uygulamalar şu şekildedir: "Şamanistlerin inançlarına göre güneş ve ay ile kötü ruhlar mücadeleye kalkışırlar, bazen yakalayıp karanlık dünyasına sürüklerler. Güneş ve ayın tutulmasının sebebi budur. Bütün Türk lehçelerinde husüf ve küsuf hadisesinin 'tutulmak' ile ifade edilmesi de eski bir inancın izini taşımaktadır. Güneş ve ay tutulduğu zaman Şamanistler bunları kötü ruhun elinden kurtarmak için bağırıp çağırırlar, davul çalarlar. Bu gürültü patırtıların kötü ruhu korkutacağına inanırlar." (İnan, 2000: 29)

Kalafat'ın verdiği bilgilerde uygulamalar daha ayrıntılı ele alınmıştır: "Ay tutulması esnasında göğe ok atarak, davul çalarak, silahları birbirine vurarak, bağırarak gürültü çıkaran eski Türkler böylece Ay'ın yüzünü örten karanlığı, kara iyeleri kovmaya çalışırdı." (Kalafat, 1999: 35)

Günümüzdeki inanışlarla olan ortaklık, daha doğrusu aynılık dikkat çekicidir. Günümüz inanışlarında İslami unsurların da yer aldığını görüyoruz. Tutulmalar esnasında

salâvat getirmek ya da tutulmaların tövbe etmek için birer uyarı olarak görülmesi İslami unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Şu halde İslami anlayışla birlikte tutulmaların Allah'ın bir uyarısı olarak düşünülmeye başlandığını söyleyebiliriz. Aslında bu durumun Türk Şamanlığı döneminde de Tanrı'dan tamamen bağımsız bir hadise olarak görülmediğini düşünüyoruz. Kalafat bu inanışın Altaylarda görülen şekli hakkında şunları söyler: "Ay tutulunca Altay kişi, teneke döver ve gürültü yapar. Telbegen'in yakalamış olduğu Ay'ı bırakmasına çalışılır. Telbegen (yedi başlı) bir güçtür. Bu güç Ay'ı tutar." (Kalafat, 2004: 90) Ay'ı tutan gücün yedi başlı bir güç olarak tasvir edilmesi yedi sayısının Ay gibi göksel oluşu; Ay tutulmasının Tanrı kaynaklı bir olay olarak görüldüğü fikrini akla getirmektedir. Yedi başlı Telbegen Ay'ı tutar; çünkü yedi kat göğün üstünde olan Tanrı insanları uyarmak ister.

Bize göre Ay ve Güneş tutulmasının folklorik açıdan önemi günümüz uygulamaları ile Türk Şamanlığı dönemindeki uygulamaların benzerliği ve köken birliği değildir. Bu olayları halk inanışları açısından önemli kılan; Türk Şamanlığının tek Tanrı inancına dayalı bir inanç olduğunu göstermesidir. Su, ağaç, ateş gibi birer iye olan Ay ve Güneş'e ait inanç ve uygulamaların hiçbir değişikliğe uğramadan tek Tanrı inancının olduğu ilahi bir din döneminde görülmesi, bize göre, birçok araştırmacı tarafından birer Tanrı olarak değerlendirilen iyelerin Türk Şamanlığı'nda Tanrı değil; ancak ilahi dinlerde var olan melekler gibi yardımcı ögeler olduğunu göstermektedir. Nitekim tek Tanrı inancının olduğu bir dine; eski dinin tanrılarının geçmesi psikolojik açıdan, din sosyolojisi açısından kabul edilemez.

1.2. Halk Hekimliği

Halk hekimliği halk kültürünün önemli bir bölümünü oluşturur. Toplumların henüz gelişemediği dönemlerde, tıbbın her insana ulaşamadığı kapalı toplumlarda halk hekimliği büyük önem arz etmiştir.

Halk hekimliğinin iki yönde geliştiğini söyleyebiliriz. Birincisi psikolojik rahatsızlıklarda başvurulan yöntemlerdir. İkincisi ise maddi veya bedeni rahatsızlıklarda başvurulan yöntemlerdir. Türk Şamanlığı döneminde şamanlar; iyileştirme, tabiplik görevini üstlenmiştir. İki türlü rahatsızlık da onların uzmanlık alanı olmuştur. Onlar da tedavi yöntemlerinde hem dini hem de somut yollara başvurmuştur. Şamanizm'de kutsiyeti

olan iyeler psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde ön plana çıkmıştır. Diğer hastalıklarda ise tarih boyunca doğa ile iç içe olan Türk milleti doğayı kullanmıştır. Bu halk bilgisine de yine şamanlar vakıf olmuştur.

Günümüzde ise şamanların bu görevini halktan kimselere bıraktığını görüyoruz. Psikolojik hastalıkların tedavisinde şeyhlere, türbelere başvurulurken diğer hastalıkların tedavi yöntemleri halk arasında işin ehillerince nesilden nesile aktarılmıştır. Bedeni rahatsızlıklarla ilgili tedavi yöntemlerinin hepsinin halk arasında hekim olarak değerlendirilen kimseler tarafından icra edildiğini söyleyemeyiz. Bazı pratikler halk arasında herkes tarafından uygulanabilmektedir. İltihap toplamış bir yaranın iltihabını almak için hamur yahut pişmiş soğan kullanmak; kulağı temizlemek için balmumu kullanmak, bıçak yarası için bazı çiçek tozlarını kullanmak gibi bazı uygulamalar halk arasında uygulanan, sadece halk hekimlerine özgü olmayan pratiklerdir.

Van Gölü çevresinde psikolojik hastalıklar "yerin havası" (cinler) kaynaklı olarak düşünülmektedir. Bunlara karşı alınan tedbirlere "Doğum" ve "Evlenme / Düğün" başlıkları altında değinmiştik. Burada tekrara düşmemek adına bu hastalıkların tedavisinde inanç faktörünün etkili olduğunu söylemekle yetineceğiz. İnanç faktöründen kastımız eski Türk dinine ait; yahut kabul edilen dinle toplum hayatında görülen kutsal varlıklardır. Eski Türk dinine ait kutsiyetler ise yeni dinin kimliğine bürünmüş olarak devam ettirilmiştir.

Van Gölü çevresinde "cin çarpmış" , "deli olmuş" kişiye öncelikle korkmaması için muska yaptırılır. Hastanın tamamen iyileşmesi için ise hasta türbeye götürülür. Hasta burada türbenin önüne uzatılarak iyileşmesi beklenir. (K.14, K.33)

Türbe ziyaretlerine diğer hastalıklar için de başvuruluyorsa da türbelerin "iyileştiricilik yönü"ne daha çok bu tarz hastalıkların tedavisi için başvurulur.

Bedeni hastalıkların tedavisinde ise iki yola başvurulmaktadır: Doğadan elde edilmiş bazı halk ilaçlarıyla yapılan tedavi ve manevi yollarla yapılan tedavi. Türk Şamanlığı'na ait unsurların ikinci tedavi yönteminde daha açık bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz.

Sıtma hastalığı için çaput bağlanır. Bu şekilde sıtmanın çaputla birlikte ağaçta kalacağına inanılır. (K.18) Sıtma için başvurulan diğer bir uygulama sıtmaya tutulan kişiyi "türbenin ayakları dibine atmak" ve üstüne su serpmektir. (K.18, K.32) Ayrıca sıtmalı kişiye süt, bal gibi yiyecekler yedirilir ve hastanın sırtına ısıtılmış bir tuğla bırakılır. (K.32)

Sancısı olan kişiler Kur'an okumasını bilen birinin yanına götürülür. Bu kişi bir ipe İhlas Suresi'ni okur ve yedi düğüm atar. İp, sancısı olan kişinin karnı üzerine bağlanır. Böylece sancının dineceğine inanılır. (K.17) Sancısı olan kişiye yedi defa okunmuş suyun yedi defa içirilmesi de diğer bir uygulamadır. (K21)

Eldeki siğillerin düşmesi için siğiller sayılır ve siğillerin etrafı kalemle işaretlenir. Eldeki siğillerin sayısınca tuz tanesi ateşe atılır ve oradan kaçılır. Siğillerin düşmesi için tuzdan çıkan seslerin duyulmaması gerekir. (K.12) Siğillerin düşmesi için "arpa kesme" yöntemine de başvurulur. Ağzı dualı olarak değerlendirebileceğimiz bir kişi eldeki siğil sayısınca arpa tanesinin ucunu keser ve her biri için İhlas Suresi okur. Arpalar daha sonra nemli bir toprağa gömülür. Arpalar çürüdüğünde siğillerin de düşeceğine inanılır. (K.12, K.26)

Gözde çıkan arpacığın düşmesi için sağlam göze sürme çekilir. Arpacığın diğer gözü kıskanıp düşeceğine inanılır. (K.28) Arpacık yörede "gelincik" olarak da bilinir.

Sarılık olan kişi korkutulur. Sarılığın bu şekilde korkup gideceğine inanılır. Korkutulduğu halde iyileşmeyen sarılık olan kişiye sarı bir elbise giydirilir. Sarılığın sarı elbiseyi kıskanarak elbiseye geçeceğine inanılır. (K.21, K.31)

Sarılık olan hasta için bir leğenin içerisine canlı bir alabalık bırakılır. Sarılık olan kişi gözünü alabalıktan hiç ayırmadan alabalığa bakar. Bir süre sonra alabalık sapsarı kesilerek ölür. Sarılık olan kişi de balığın ölmesiyle iyileşir. (K.22, K.30)

"Pençeşir" hastalığında, hastanın karnı şişer ve bütün damarları ortaya çıkar. Pençeşirin iyileşmesi için bir köpek yavrusunun karnı yarılarak hastanın karnı üzerine konulur. Pençeşirin tek tedavisi budur. Hastanın ancak bu şekilde iyileşeceğine inanılır. (K.16)

Yaraların tedavisinde çeşitli otlardan faydalanılır. Kesiklerde halk arasında "heyisuk, masijehrk, giyabırin, benişt" gibi isimlerle bilinen otlar kullanılır. Bu otlar bahar aylarında toplanır, kurutulur ve toz haline getirilir. (K.16, K.22)

Şeker hastaları için "ışkın" (yayla muzu) kökü kaynatılır. Hasta bu suyu belli aralıklarla içer. Bu şekilde şeker hastalığının iyileşeceğine inanılır. (K.17) Hastalığı ilerlemiş şeker hastalarının yarasa beyni yiyerek iyileşeceğine inanılır. (K23)

Kemik ağrısı çeken kişilere yoğurt mayalandıktan sonra üstte biriken su içirilir. Böylece kemiklerin gelişeceğine inanılır. (K22)

Göz veya kulak ağrılarında ise göze veya kulağa anne sütü damlatılır. Kulak ağrısının olduğu düşünülen çocuğun kulağına zemzem suyu damlatılır. (K.18)

Çoğu hastalığın tedavisinde günlük yaşam içerisinde zamanla öğrenilmiş bilgiler kullanılmaktadır. Bunun yanında Türk Şamanlığı'na dair pratikler ve inanışların da günümüz sağaltma yöntemlerinde ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Biz özellikle bu pratikler üzerinde durmaya çalışacağız.

Türk Şamanlığı döneminde görülen pratikler ile günümüz pratikleri arasında paralellikler bulunmaktadır. Uygulamaların görüldüğü hastalıklar farklı olsa da sağaltma yöntemlerinin neredeyse hiç değişmediği pratiklerden de söz edebilmekteyiz.

Sıtma hastalığı için sıtmalı kişinin türbeye götürülerek üzerine su serpilmesi pratiğine Türk Şamanlığı döneminde cin çarpmasına karşı yapılan sağaltmada rastlıyoruz. Fuzuli Bayat'ın Türk Şaman Metinleri adlı eserinde, "Cin Çarpan Hasta ve Şamanlar" adlı metinde bu şekilde bir sağaltma yönteminden bahsedilir: İki şaman yaşlı bir kadının evinde kalmaktadır. Komşularında ise düğün vardır. Düğünden iki adam gelip düğünde yirmi beş kişinin aklını yitirdiklerini, kötü ruhların manilerini okuduklarını ve düğün sahibinin onları bağlamak zorunda kaldığını söyler. Kadın, adamlara evinde bulunan şamanlardan bahseder. Şamanlar; kendilerini seher vakti süt gibi beyaz atlara binmiş dokuz kişinin düğüne davet etmesini şart koşar. Şamanlar bu şekilde davet edilirler ve düğüne giderler. Kaçikat'tan olan şaman ılık su ister. Şaman bu suyu ağzına alıp cinli hastaların üzerine serper ve hastalar hemen iyileşir. (Bayat, 2004: 164–165)

İnan da benzer bir uygulamaya değinmiştir. İnan cin çarpmasına karşılık "kovuç" teriminden bahseder. "Böyle olan adamın yüzüne soğuk su serperler, sonra 'kovuç, kovuç' denir. Üzerlik ve öd ağacı ile tütsülenir. Bu 'kaç, kaç!' demek olsa gerektir." (İnan, 1976: 131)

Gökalp ise bu tarz hastalıkların tedavisinin herkesin üstlenemeyeceğine dikkat çeker. Eski Türklerde maddi sebeplerle hasta olanlara "sayru"; cin çarpması eseri hasta olanlara "çorlu" denmiştir. Sayruyu atasagun yahut otacı; çorluyu ise kamlar tedavi ederdi. Kam, çorlu olan hastayı iyileştirmek için cinle mücadeleye girişir ve genelde kazanır. Kam, bu mücadeleden bazen de yenik ayrılır ve yenilgi sonucu ya delirir ya da ölür. Gökalp, bu bilgilerden sonra günümüzde dahi nevrozları ve nevropatileri sıradan doktorların değil, ruh hastalıklarıyla uğraşan doktorların tedavi ettiğine dikkat çekerek bu doktorların, kamların halefleri olduğunu söyler. (Gökalp, 1976: 49)

Sıtma hastalığının iyileştirilmesinde görülen uygulamalar ile cin çarpmasının tedavisinin paralellik göstermesi, bize göre, sıtmalı kişinin içinde bulunduğu fiziksel durumun cin çarpmasıyla ilişkilendirilmesi sonucu oluşmuştur. İslamiyet ile birlikte hastaların tevdisinin türbelerde yapılması uygulamanın İslami bir boyuta taşınması eğiliminden doğmuştur. Sıtma için türbelere yapılan ziyaretler de yine sıtmanın cin çarpması ile kurulan yakınlığını göstermektedir. Türk Şamanlığı'nda şamanın yüklendiği görev türbe sahibine geçmiştir.

Hastalık için uygulanan bu manevi pratiklerin yanında hastaya süt, bal gibi tatlı yiyecekler yedirmek, sıcak tuğlayı hastanın sırtına bırakmak gibi maddi uygulamalar halk hekimliğinin iki yönden de geliştiğini; halkın sadece inanca dayalı tedbirlerle yetinmediğini göstermektedir.

Sancılanan hastanın karnı üzerine, okunup yedi düğüm atılan ipin bağlanması Türk Şamanlığı'na ait sembolik uygulamalarla İslami unsurların bir ardalığını gösteren bir örnektir. Yaşar Kalafat, Kanalbek Asubekoğlu adlı bir Bakşı hakkında bilgi verirken bu Bakşının psikolojik rahatsızlıkların tedavisi için beyaz ipliğe devamlı düğüm attığını söyler. Müslüman olan bu Bakşı İslamiyet ile birlikte kamlık görevini İslami bir kimlik altında devam ettirmektedir. (Kalafat, 2004: 56) İpe düğüm atılırken her ne kadar İhlas Suresi okunarak uygulama İslami çerçevede gösterilmeye çalışılmışsa da ipe düğüm atmanın Türk Şamanlığı dönemine ait bir uygulama olduğu kanaatindeyiz. Nitekim İslami bir unsur taşımayan bağlama veya düğüm atma pratikleri de bulunmaktadır. Yörede ağaca çaput bağlanırken "Ne kadar ağrım sızım varsa bu ağaçta kalsın!" sözlerinin söylenmesi ile ipe düğüm atmanın aynı kaynaktan geldiğini düşünüyoruz. Bunlar sembolik pratiklerdir ve Türk Şamanlığı'na ait uygulamalardır.

Türk Şamanlığı'na ait pratikler olduğunu düşündüğümüz diğer sağaltma uygulamaları ise arpacığın sürme çekilmiş gözü kıskanıp düşmesi ve sarılık hastalığının giyilmiş sarı elbiseyi kıskanarak elbiseye geçmesidir. Bu uygulama ve inanışların, Türk Şamanlığı'nda hastalıkların kişileştirilmesi inanışının benzer bir şekli olduğunu düşünüyoruz. Konuşan, yaralanan, öldüren çiçek hastalığı gibi arpacık ve sarılık da kıskanmaktadır.

Eldeki siğillerin düşmesi için arpa keserek okuyup üfleme pratiğinde İslami unsurlar ile Şamanik unsurların bir arada olduğunu görüyoruz. Siğillerin düşmesi için ateşe tuz atıp, tuzun ateşte çıkardığı sesi duymamak için oradan uzaklaşılması pratiğinin ise

tamamen Şamanik bir uygulama olduğu kanaatindeyiz. Tuzun ateşe atılmasında ateş iyesinin arındırıcılık vasfından bahsedilebilir. Nitekim Türk Şamanlığı'nda hastalıklar da birer kötü ruh olarak tasavvur edilmiştir.

Siğillerin düşmesi için ateşe tuz atılmasını ise iki şekilde yorumlayabiliyoruz: Ateşe atılan tuzu ateş iyesine sunulmuş bir "kansız kurban" olarak değerlendirebiliriz. Lakin eski Türk inancında ateşe sunulan kansız kurbanların daha çok yağ, kımız gibi ürünler olduğu düşünülürse bunun zayıf bir ihtimal olduğu düşünülebilir. Diğer bir ihtimal ise tuzun kötü iyelerle bağlantılı olarak kullanılabileceğidir. Kalafat cinler (kötü unsur) ile tuz arasındaki inanç ilişkisine şöyle değinmiştir: "İnsanın arkasında cinler, o insanın tanıdığı bir sesle o insanı çağırabilirler, böyle hallerde çağrılan kimse arkasına dönmeden 'sesin sahibinin isminden bahisle … beni neden çağırdın' demelidir. Birisi ölünce Tusga (tusa) gitti denir. Tuz, Çin sınırında yapımı tuzculara ölüm getiren bir yerdedir.

Anadolu'da da bu inanç yaşamaktadır. Böyle hallerde seslenilen şahıs kesinlikle arkasına dönmez, hatta cevap da vermez. 'Dönmek ve cevap vermek doğru değildir' denilir. Cevap vermek gerekir ise 'işim var değirmene tuza gidiyorum' denir inancı vardır." (Kalafat, 2004: 94)

Kalafat'ın aktardığı uygulamalardan anlaşılacağı üzere tuz İslamiyet'te cin kavramıyla karşılık bulan kötü ruhlara karşı bir savunma aracı olarak kullanılmaktadır: Türk Şamanlığı'nda hastalıkların sebebi olarak kötü ruhların görüldüğü düşünüldüğünde; tuzun ateşe atılmasında aynı inancın olduğunu söyleyebiliriz. Tuz ateşe atıldıktan sonra; tuzun çıkardığı sesin duyulmaması gerektiği inanışı; bu sesin kötü ruhlara ait sesler olarak düşünüldüğünü göstermekte tuzun kullanımındaki amacın ikinci açıklamamıza daha uygun olduğunu göstermektedir.

Halk hekimliğinde; halkın sağaltma yönteminde, özellikle "itikat"ın ön plana çıkarıldığını gözlemledik. Yapılacak uygulamaya inanılması, uygulamanın etkili olabilmesi "Allah'ın şifa göndermesi" için yegâne şarttır. Halk bilinci uygulamalarında bu şekilde, psikolojik sağaltmayı da yapmış olmaktadır. Günümüzde dahi inanarak kanser hastalığını yenen kişilerin hikâyeleri duyulmaktadır. Şu halde halk bilinci psikolojik hazırlığın öneminin farkındadır. Bütün bunlara rağmen halk hekimliğinin tamamen çağ dışı ve uydurma pratikler olduğunu söylemek halk bilgisine haksızlık olacaktır.

Halk nazarında itikadın sağlanabilmesi adına ise sağaltma yöntemlerini icra edenlerin dikkat ettikleri bazı hususlar vardır. Birinci şart sağaltmayı yapanın, yaptığı

uygulamaya inanması iken ikincisi, inandırabilmesidir. Bunun için okunan duaların mutlaka ezberden okunmasına dikkat edilir. Eliade herhangi bir ilacın ancak kökeni bilindiğinde etkili olabileceğine olan inancın yaygın bir inanış olduğunu ifade eder. (Eliade, 1993: 21)

Halk hekimliğinde, özellikle, manevi hastalıklarda, maddi unsurlar kullanılsa dahi duaların ön plana çıkması kökene inişin bir temsilidir. Nitekim dualar Tanrı kelamıdır ve dolayısıyla her şeyin kökeninin dayandığı Tanrı'ya işaret etmektedir. Yine de "pek çok durumda, kökene ilişkin miti bilmek yeterli değildir, onu ezberden okumak gerekir; insan bir bakıma bilgisini ilan eder, onu gösterir." (Eliade, 1993: 22) Bu şekilde; yani biliciliğiyle hastalığa bir nevi hükmeder. Şamanların en büyük özelliklerinin de bilinmeyenin bilgisine vakıf olmak olduğu düşünülürse halk hekimliğinin, daha çok manevi hastalıklarla alakalı olan bölümünün, şamanlardan kalan şekilleriyle icra edildiklerini söyleyebiliriz.

1.3. Halk Veterinerliği

Geçimin hayvancılıkla yapıldığı toplumlarda halk veterinerliğinin de gelişmesi kaçınılmazdır. Van Gölü çevresi de geçimin hayvancılıkla yapıldığı bölgelerden biridir. Yörede halk veterinerliğine dair pratiklerin de halk hekimliğinde olduğu gibi maddi ve manevi önlemler olarak iki koldan geliştiğini görüyoruz.

Hayvan hastalıklarına karşı alınan manevi uygulamalar şunlardır: Bütün hayvanların etkilendiği salgınlarda Kur'an-ı Kerim yüksekçe bir ağaca bağlanır ve bütün sürü bu Kur'an bağlanmış ağacın altından geçirilir. Bu sırada hayvan sahipleri "Allah Teala versin kendi adına, Resulullah'ın adına, Kur'an-ı Mübin'in hatırına! Valla bizden bir şey gelmiyor." Bu şekilde hayvanların hastalıktan kurtulacağına inanılır. (K.16, K.22)

Diğer bir uygulamada ise Van'da Zere köyünde bulunan türbeye gidilir ve hayvanların sütü dağıtılır. Bu şekilde hasta olan hayvanların iyileşeceğine inanılır. (K.12)

Hayvan hastalıklarında görülen maddi tedbirleri de şöyle sıralayabiliriz:

Ağzı yara olan, salyası fazla olan hayvanlara tuz yedirilerek yaranın kabuklanıp iyileşmesi sağlanır. (K.12)

Ayakları ağrıyan hayvanların ayaklarından kan alınır. Birikmiş kötü kanın bu hastalığa sebep olduğu düşünülür. (K.22)

Taze yonca yediği için şişen hayvanlara söğüt yaprağı yedirilerek hayvanlar koşturulur. Bunun işe yaramaması durumunda hayvana sumak yedirilir. (K.22)

Hayvan hastalıklarında görülen maddi tedbirlerin tecrübe yoluyla kazanıldığı açıktır. Manevi sağaltmalarda ise Şamanik ve İslami unsurların bir arada kullanıldığını görüyoruz. Zere köyünde hayvanın sütünün dağıtılmasının Şamanik bir unsur olduğu kanaatindeyiz. Türbe ziyareti İslami bir unsursa da sütün dağıtılması bir nevi kurban sunmaktır. Sütün kansız kurban olarak Türk Şamanlığı'nda sıkça kullanıldığı ve İslami uygulamalarda kurban kavramının hayvanlarla sınırlı görülmesi dağıtılan sütün Türk Şamanlığı'ndaki kansız kurban ile ilişkili olduğunu göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim asılı ağacın altından sürünün geçirilmesi pratiğinde ise Kur'an ile Türk Şamanlığı'nda kutsiyeti olan ağacın bir arada kullanıldığını görüyoruz. Kur'an'ın altından bütün sürüyü geçirmek sembolik bir mana taşır. Bu şekilde Kur'an'ın manevi gücüne; dolayısıyla Allah'a sığınılmaktadır. Sürü Kur'an'ın altından geçerken hayvan sahiplerinin söylediği dualar da bu sığınmanın ifadesidir. Aslında ağrısı olanlara, doğumu gecikenlere okunmuş yahut Kur'an'ın altından geçirilmiş suların içirilmesi; türbe yanında bulunan ağaçlara çaput bağlanmasının temelinde de bu sığınma bilinci vardır; lakin bu uygulamaların sembolik değerler taşıması ve istisnasız bütün bu uygulamalarda Türk Şamanlığı'na ait iyelerin görülmesi; bu uygulamaların Türk Şamanlığı'ndan bağımsız olarak açıklanamayacağını göstermektedir.

Bu uygulamada ağaç unsurunu görüyoruz. Ağacın sembolik değerleri ve kullanım alanları üzerinde önceki bölümlerde durmuştuk. Ağaç "alaslama" pratiğinde sağaltma aracı olarak kullanılmaktadır. Arslan Bulut'un **Tanrı'nın Türkleri** adlı röportajında Kazım Mirşan Türk inanç sisteminde ağacın sağaltma işleviyle alakalı olarak "Eski Türk inançlarının her birinin Türk kozmolojisine göre bilimsel bir temeli vardır. Tarih içinde, bu tür davranışlara dini anlamlar yüklense de esası bilimsel bilgiye dayanır. Türk kozmolojisinin bilimsel anlayışına, insanlık bugün de ulaşabilmiş değildir." (Bulut, 2005: 35) diyerek Türk kültürünün sağaltma tekniklerinin bilimselliğine değinir. Mirşan, devamında sağaltma tekniklerinde ağacın kullanılış amacını ve uygulamanın bilimselliğini şöyle izah eder: "Ağaç duası ataların doğaya saygısının belirtisi idi… Aslında bu törenin bilimsel bir temeli vardır. Ağaç, insan vücudundaki negatif elektriği emiyor ve toprağa veriyordu; bu da vücudun bağışıklık sistemini güçlendiriyor dolayısıyla hastalıklardan koruyor ve ömrü uzatıyordu…" (Bulut, 2005: 35) Van Gölü çevresinde ağaca çaput

bağlanırken, “Ne kadar ağrım sızım varsa bu bezle burada kalsın!” denmesi Mirşan’ın açıklamaları ile paralellik göstermektedir.

Kur’an asılı ağacın altından hasta sürünün geçirilmesi uygulamasında da yine Mirşan’ın bilimsel açıklamasının yattığı düşünülebilir. Ağacın Türk Şamanlığı açısından taşıdığı dini boyut bu uygulamada Kur’an ile İslamileştirilmişse de Türk halk bilgisinin bu inanışın ortaya çıkmasında etkili olduğunu görüyoruz.

1.4. Halk Meteorolojisi

Van Gölü çevresinde geçimin hayvancılık ve tarıma dayalı oluşu meteorolojiyi halk için önemli bir bilgi kılmaktadır. Halk meteorolojisi eski inanışlardan ziyade ampirik bilgilere dayanmaktadır. Halk bu bilgilerle işlerini yapmak için en uygun zamanı belirlemiştir. Bu bilgilerle tohumu ekeceği zamanı, hasadı toplayacağı zamanı, hayvanlarını otlatmak için uygun günü belirlemiş doğaya uyum sağlamıştır.

Bulutların kızıl olmasının yağmura yahut kara yorumlanması; erken başlayan kuru soğukların karı geciktireceği gibi bazı öngörülerin dışında, genellikle, hayvanların hareketlerinden bazı tahminlerin yürütüldüğünü tespit ettik.

Keçilerin kuyruklarını bacaklarına kıstırması ve kulaklarını birbirine vurması yağmurun yağacağına işaret sayılmıştır. Çobanlar hayvanların bu hareketlerine bakarak sürülerini yağmurdan korumak için köye yetiştirmeye çalışır. (K.22)

Keçilerin yağmur ile ilişkisine Şamanist Türk boylarında karşımıza çıkan Tufan Efsanesinde rastlamaktayız. İnan’ın Anohin’den aktardığı rivayete göre “tufan olacağını demir boynuzlu gök teke (temir müüstü kök-teke) haber vermiştir. Bu teke yedi gün dünya çevresinde dolaşmış, acı acı melemiş (bağırmış) yedi gün deprem olmuş, yedi gün fırtına ile dolu yağmış; yedi gün kar yağmış.” (İnan, 2000: 23)

Keçilerin yağmurun yağması ile ilişkisinin bir efsanede geçmesi dikkat çekicidir. Bize göre, Tufan Efsanesi’nde Türk mitolojisi açısından önemli bir rolü olmayan tekenin özellikle kullanılması keçinin hareketleriyle yağmurun yağması arasındaki ilişkilendirme ile alakalıdır. Başka bir ifadeyle efsane, gündelik bilgiden faydalanmıştır. Kaynak kişimiz, hayvancılıkla uğraştığı dönemde bu bilgilerden faydalandığını özellikle belirtmiş ve bu bilgilerin doğruluğuna işaret etmiştir.

Hareketleriyle yağmur ya da kar yağacağını gösteren bir diğer hayvan kaplumbağadır. Kaplumbağaların yuvalarına ya da çalı diplerine çekilmesi yağmura ya da çoğunlukla karın yağacağına yorumlanmıştır. Bununla alakalı bir de küçük hikâye anlatılmaktadır. "Gavurlar döneminde" bir ağa, bir sabah kaplumbağaların yuvalarına çekildiğini fark edince henüz yetişmemiş olan bütün mahsulünü toplatır. O günün akşamında sabaha kadar bir diz boyu kar yağar. Ağa, bunu nasıl bildiğini soranlara, kaplumbağaların hareketlerinden anladığını söyler. (K.16) Bunların tecrübelerle öğrenilmiş bilgiler olduğu açıktır. Yine de Allah'ın bu ilmi hayvanlara verdiği inancının yaygın bir inanış olduğunu söylemeliyiz.

1.5. Hayvanlar

Evcil olsun vahşi olsun hayvanlar her zaman insan yaşamının bir parçası olmuştur. Hayvanlar; insanlara yarar sağlamalarına, zarar vermelerine, insanlara yakın olmalarına yahut sahip oldukları özelliklere göre halk söylencelerinde yer almıştır.

Hayvanların söylencelerde yer alış biçimleri insanların, hayvanların sahip oldukları özelliklerden bağımsız olmamaları kaydıyla, yükledikleri mana itibariyle olmuştur. Hayvanların söylencelerde yer alış biçimleri sadece hayvanların sahip oldukları görüntü veya diğer özellikler itibariyle de değildir. Toplumların yaşam biçimleri de bunda etkili olmuştur. Türkler için çok önemli olan atın kutsal bir hayvan olması; Türk coğrafyasında bulunan kurdun gücü ve yol göstericiliğiyle Türk söylencelerinde yer alması, elbette, tesadüfî değildir. Toplumların hayvanların özellikleri ve kendi yaşam biçimleri arasında kurdukları ilişki hayvanların söylencelerde yer alış biçimini şekillendirmiştir.

Tezimizde bu başlık altında Türk hayatında çeşitli hayvanların inanç düzeyinde nerede olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Bize göre, hayvanlarla alakalı olağanüstülükler barındıran anlatıların temelinde Türk Şamanlığı vardır. Nitekim Türk Şamanlığı doğa ile insanın uyumu üzerine temellenmiş bir inançtır. Doğanın bir parçası olan hayvanların da Türk Şamanlığı içerisinde farklı boyutlarla ele alınması kaçınılmazdı. Şüphesiz, Van Gölü çevresi için söyleyecek olursak, İslamiyet ile birlikte de bazı hayvanların kutsal sayılması gibi durumlardan bahsedebiliyoruz. Söz gelimi Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti esnasında onun kâfirlerden saklanmasına yardımcı olan örümcek ve güvercinin kutsal, en azından dokunulmaması gereken hayvanlar olması bu durumu

örneklendirmektedir. Günümüz halk inançlarında bu durumun bununla sınırlı olmaması; hayvanlara uğurlu, uğursuz, düşman gibi sıfatlar verilmesi ise İslamiyet'te hayvanlar için uğurlu uğursuz gibi bir sınıflandırmanın söz konusu olmadığı göz önüne alınınca bu durumun Türk Şamanlığı kaynaklı olduğunu göstermektedir.

Atın savaşlarda insanlar için büyük bir yardımcı olması yönüyle, yılanın Hz. Âdem kıssasından hareketle düşman sayılması, örümceğin Hz. Muhammed'in hicreti yönüyle bazı anlamlar kazandıklarını düşünürsek de havyalara yüklenen anlamların ve hayvanların bunlarla sınırlı olmaması; açıklamanın Türk Şamanlığı'nda aranması gerektiğini göstermektedir. Kedinin yahut baykuşun uğursuz sayılmasının İslami hiçbir açıklaması yoktur.

Bize göre hayvanlarla alakalı bu tarz inanışların temelinde Türk Şamanlığı vardır. İslamiyet ile birlikte hayvanlara yüklenen değerler değişmemiş; sadece yüklenen anlamın kaynağı ve sebebi değişmiştir. İslami çerçevede anlamlandırılamayan durumlarda ise "Biz büyüklerden böyle duyduk, böyle gördük." açıklamasına başvurulmuştur ki Türk Şamanlığı'na dair inanışların çoğu için halkın başvurduğu açıklama bu olmuştur.

Biz bu bölümde sadece günümüzde belli inanışlarda geçen hayvanlarla ilgili durumu inceleyeceğiz. Bu şekilde bu hayvanların yüklendikleri sembolik durumun İslami ve Şamanik boyutunu tespit etmeye çalışacağız.

1.5.1. At

Van Gölü çevresinde at, "murat" olarak düşünülmüştür. At, insanların en büyük yardımcısı, dostu, "kardeşi"dir. At, insan dara düştüğü zaman yardımına ilk koşan "yoldaşı"dır. (K.17, K.21)

Bitlis'te Nemrut krater gölünde kanatlı atların yaşadığına ve bu atların yılın belli dönemlerinde gelerek evcil atları beraberlerinde götürdüklerine inanılır. (K.17)

Rüyada at görmek gönülde yatan isteğin gerçekleşeceğine işaret sayılmıştır. (K.11, K.24)

Eski Türk yaşam biçiminin bir parçası olan at, Türk milletinin söylencelerinde önemli bir yere sahip olmuştur. Savaşlarda Türkler için en önemli savaş bineği olan at aynı zamanda en iyi dost olarak da Türk muhayyilesinde yer almıştır. " Türk tarihi üstüne yapılan dil, edebiyat, tarih ve folklor araştırmalarının sonuçları, arkeolojik kazı ve

buluntular, Türklerin ata verdiği büyük önemi yansıtır. Eski Türk destanlarında, halk hikâyelerinde, masallarda, İslamiyet sonrası dinsel hikâyelerde, atasözü ve deyimlerde, türkü ve deyişlerde, efsanelerde at; kahramanların yoldaşı, dert ortağı ve arkadaşı, halkın değer verdiği bir varlık olarak karşımıza çıkar." (Eray, 2004: 24) Eski Türk inançlarında at insanla bir tutulmuştur diyebiliriz. Eski Türk inançlarına göre "… adeta insanın gölgesi gibi daima yanında üç manevi ruh kabul ederlerdi. Bunların isimleri eş, sur, kut'tur… Kut ise, yalnızca ata mahsustur." (Gökalp, 1976: 47)

Kut'un yalnızca insana ve ata has olmasının temelinde, Türk'ün gökten at ile indiğine olan inanışın olduğunu düşünüyoruz. Nitekim at da insan gibi gök menşeli düşünülmüştür. (Kalafat, 2004: 20) "Türklerde atların kutsal bir varlık kabul edildikleri, kültür ve medeniyet tarihinin ilk dönemi üzerine yapılan ilk araştırmalarda anlaşılmaktadır. At ile ilgili törenler bunların delilidir. Yer, su, gök, ağaç ve dağlara sunulan kurbanlar genellikle atlardan seçilirdi." (Eray, 2004: 24–25)

Şamanların Tengri'ye ulaşmalarında da atlar kullanılmıştır. " Şamanizm'de at denilince akla ilk olarak kurban merasimleri ve şamanın yaptığı ayinler gelir. At, Şamanizm'de en çok kurban edilen hayvandır… Tanrılar ve ruhlar tarafından kabul edilen en makbul kurban at kurbanıdır." (Yıldırım, 2004: 178) Devamında şamanın yeraltına inişlerinde ve gökyüzüne çıkışlarında atın şamana yardımcı olarak atın karşımıza çıktığını belirten Yıldırım'ın verdiği bilgiler ışığında Van Gölü çevresinde atın "murat" olarak düşünülmesinin mümkün olabileceği kanaatindeyiz.

"Murat"; arzu, istek, dilek, maksat, meram gibi anlamlara gelmektedir. (Devellioğlu, 1993: 684) At kurbanlarında amacın Tanrı'ya isteklerin bildirilmesi veya atın amaç olan Tanrı'ya ulaşma aracı olmasının, atın günümüzde "murat" olarak düşünülmesi ile alakalı olduğu kanaatindeyiz. Türk Şamanlığı'nda düzenlenen kurban ayinlerinin amacı Tanrı'ya ulaşmak ve böylece istekleri söylenmek yahut sıkıntıların bildirilerek bu sıkıntılardan kurtarması için Tanrı'nın rızasını kazanmaktır. At kurbanının Tanrı için en makbul kurban olması ve atın Tanrı'ya ulaşmada büyük rol oynaması onun "murat" olarak ifade bulmasını açıklamaktadır. Öte yandan rüyada görülen atın gönüldeki isteğin gerçekleşeceğine bir işaret sayılmasının da yine atın Tanrı için en makbul kurban olması ve dolayısıyla Tanrı'nın, dilekleri bu at kurbanı sayesinde kabul edeceği inancıyla alakalı olduğu kanaatindeyiz.

Türk-İslam geleneğinde de atın öneminden hiçbir şey kaybetmediğini görüyoruz; lakin Van Gölü çevresinde ata dair inanışların, Türk Şamanlığı gelenek ve inanışlarıyla olan bağlarının daha açık olduğu kanaatindeyiz. Ata dair eski inanışların izlerine Türk dünyasında da rastlanmaktadır: "Azerbaycan Türklerinin inanışına göre, rüyada at görmek, uzun boyluluk göstergesi ve murada ermenin işareti olarak yorumlanır. Anadolu halk inançlarına göre, eğer birisi, güneş doğmadan, boz ata binip, bir dereden yedi kez geçerse ona hiçbir sihir etki etmez.

Atın uğur getireceğine olan inanç, kendisiyle beraber başka inançların doğmasına da vesile olmuştur. Örneğin at, evin önünde, başı eve doğru bağlanırsa o eve bereket getireceğine, atın nefesinin hastalıkları gidereceğine ve at olan eve Şeytanın giremeyeceğine inanılırdı. Bu inançların etkisiyle, nazardan korunmak için bazı evlerin çatısına atın kafatası asılırdı. Atın kuyruğunu kesmek Türklerde matem işareti sayılmıştır. Türk destan geleneğine göre, uykusunda birinin bindiği atın kuyruğu eksik veya kesik görmek, ata binen adamın öleceğinin habercisi gibi yorulurdu. Atlar, ruhlar dünyasıyla bağlantıda bir araç olarak düşünülmüştür. Ve Şamanların deflerine bazen 'şaman atı' denilmiştir. Atların, ölenlerin ruhunu öbür dünyaya götürdüklerine inanılmıştır. Kara Kalpaklarda tabuta, 'Ağaç At' denilmesi, bu inancın izidir." (Beydili, 2005: 71)

Tüm bu inanışların İslam yahut başka bir dinden ziyade Türk Şamanlığı'na has özellikler gösterdiği açıktır. Türk kültüründe özel atların kanatlı olarak tasavvur edilmesinde de yine şamanların yeraltına ya da gökyüzüne atlarla yaptığı yolculukların izlerinin olduğu kanaatindeyiz. Atların, kanatlı olarak düşünülmesi, onları Tanrı ile ilişkilendirmiştir ki Tanrı'dan beklenebilecek istek, dilek ya da haberlerin atlarla yorumlanması da bu ilişkilendirmenin bir göstergesi olmuştur.

1.5.2. Kurt

Van Gölü çevresinde halkın geçim kaynağı, büyük oranda, hayvancılıktır. Kurdun hayvanlar için büyük bir tehdit olması sebebiyle kurt sevilen bir hayvan değildir. Kurdu hayvanları için bir tehdit olarak gören halk tedbir olarak "kurt ağzı bağlama" olarak bilinen önlemi almıştır. Kurdun dışarıda kalmış hayvanları yiyememesi için Şems Suresi okunarak bir ipe düğüm atılır. Bu şekilde kurdun, dışarıda kalan hayvana zarar veremeyeceğine

inanılır. Kurt, hayvanı ısırsa dahi kurdun dişlerinin hayvana geçemeyeceğine inanılır. (K.21, K31)

Bu inancın tamamen yörede hayvancılığın önemli bir geçim kaynağı oluşu ve kurdun hayvanlar için bir tehdit olması ile alakalı olduğu açıktır. Kurdun "kötü" oluşunun eski ya da yeni inançlarla bir alakasının olduğunu düşünmüyoruz. Nitekim bütün zararına karşın kurt, göksel bir varlık olarak düşünülmüştür. Küçükken dedemden dinlediğim hikâyeye göre kurtlar acıktıklarında, evcil hayvanlara zarar vermesinler diye kurtlara gökten yiyecek düşer. Kurtlar gökten düşen yiyeceklerle beslenir. Bu olaya şahit olan bir adam, kurtlar yine böyle beslendikten sonra, gökten kurtlar için düşen yiyeceklerden çok küçük bir parça yer. Adam bu olaydan sonra günlerce açlık hissetmez.

Hayvancılığın çok yaygın olduğu dönemlerde hayvanlara zarar verebilecek tek hayvanın kurt olmadığı bir gerçektir. Buna karşın gök ile ilişkilendirilen tek hayvanın kurt olması dikkat çekicidir. Öte yandan kurda ait herhangi bir şeyin, özellikle dişin, taşınmasının insanı tehlikelerden koruyabileceğine ve insana cesaret vereceğine dair inanış (K.11) kurdun "kötü" olarak düşünülmesinde sadece kurdun sürüye zarar vermesiyle alakalı olduğunu gösterir. Bunun yanında eski inanışlara ait izlerin hala görülmesi Van Gölü çevresinde de kurda ait inanışların bütün diğer Türk coğrafyasıyla paralel bir gelişmişlik ve değişkenlik içinde olduğunu göstermektedir.

Kurda atfedilen göksellik, şüphesiz, eski Türk inançlarıyla alakalıdır. "Aziz ve kutsal yüzlü bilinen kurtla ilgili Türk mitolojik-ayinsel geleneğinde, çok sayıda inanış, yasaklama ve sınamalar vardır. O, hem Bozkurt'un şahsında kültürel bir kahraman hem de insanları hastalıklardan koruyan kurtarıcı bir güçtür. Aşina soyu, kurdu kendi ulu ataları olarak belirlemişlerdir. Göktürk hakanları atalarının hatırasına saygı olarak, hakanlığın işareti gibi, çadırların önüne altın kurt başlı bayrak dikerlerdi. Eski Çin kaynaklarında bile, Türk asıllı olmayan halklar, 'kurttan türeme değiller' diye ayrılırlardı. Türklerin inanışlarında Savaş Ruhu da kurt görünümündeydi. 6. yüzyıla ait bir Türk taş abidesi üzerinde kurttan süt emen bir çocuğun resmi vardır. Bu resim, Türk efsanelerinin merkezinde yer alan motif olarak kurtla ilgili eski mitolojik görüşler içinde kendi yerini alır. 'Kök Böri' adıysa kutsal gökyüzüyle ilgili kurdun, ilâhi kökenli ve göklerden gelme olduğunu gösterir." (Beydili, 2005: 350–351)

Kurdun gök menşeli olarak düşünülmesi; kurdun yol göstericiliği ve ata olarak kabul edilmesi (Ögel, 2002: 115) günümüz inanışlarında koruyuculuk vasfı ile tezahür

etmiştir. Kurdun ata olarak düşünülmesi de yine günümüzde karşılaşılan bir inanıştır. "Doğum Sonrası" başlığı altında kurtların da kadınlar gibi kırklı olabileceği ve kırklı olan kadınlar ile kırklı kurtların birbirlerini kırklı iki kadının etkileyebileceği gibi etkileyebileceği üzerinde durmuştuk. Bu inanış kurtların ata olarak Türkler arasında kabulünün ve kurttan türeme efsanesinin günümüz halk inançlarında yaşadığını gösteren çarpıcı bir örnektir.

Türk muhayyilesinde kurdun bu denli önemli roller üstlenmiş olmasında, kurtların sahip oldukları özelliklerin ve kurtların yaşam biçimleri ile Türk yaşamının benzerliğinin etkili olduğunu düşünüyoruz. Kurtların tek eşli bir yaşam sürdürmeleri ve esaret kabul edememeleri gibi Türk hayatı ile benzerlik gösteren yönler ve kurdun Türk coğrafyasında yaşayan en güçlü hayvan oluşu gibi etmenler, kurdun Türk inanışlarında önemli roller almasını beraberinde getirmiştir.

1.5.3. Yılan

Yılan, Van Gölü çevresinde, Âdem kıssasına bağlı olarak daha çok "düşman" olarak düşünülmüştür. Yılana sadece su içtiği esnada karışılmaz. Yılanı öldürmek için su içmesi beklenmelidir. Yılan öldürülemezse dahi yılan uzaklaştıktan sonra yılanın ardından bir taş atılarak yılana düşmanlık belli edilmelidir. Yılan öylesine bir düşmandır ki gece yılana atılan kurşun dahi yılana mutlaka isabet eder. Yılan öldürüldükten sonra, mutlaka, yılanın kafası ezilmelidir. Aksi halde yılan canlanır ve öcünü alır. Yılanların yıldızlar çıkana dek ölmeyeceğine inanılır. (K.30)

Yılana olan düşmanlığın sebebi Hz. Âdem kıssasına bağlanmaktadır. Yılan cennetin bekçisi olan çok güzel bir hayvandır. Şeytan cennete girmek için yılanı kandırır ve yılanın dilinin altına girerek cennete girer ve insanı tahıl tanesini yemesi için kandırır. Lanetlenen şeytan ile birlikte yılan da cezalandırılır ve dünya durdukça yılana karnı üzerinde sürünmesi cezası verilir. İnsanlar yılana düşman edilir. Aynı şekilde yılan da insana düşman olur. (K.14)

Bu şekilde yılanın düşman olarak görüldüğü inanışların yanında yılanların koruyucu olarak görüldüğü; ya da yılanın insanlara faydası olan bir hayvan olarak düşünüldüğü inanışlar da vardır. Kara yılan; evlerin, subaşlarının, kalelerin koruyucusu olarak düşünülmüştür. Kara yılanların öldürülmesi, kesinlikle, hoş görülmez. (K.24, K.32)

Yılanların derilerinin saçlara vurulması saçın yeniden çıkmasını ve uzamasını sağlar. Yılan derisi insanı gençleştirir. (K.19)

Yörede her zaman yılanlar olumsuz anlatılarda geçmez. Bazen de insanların kötülüklerinden, yılanların ise zararsız oluşlarından bahsedilir.

Derlediğimiz bir hikâyede yılanın kendisine zarar verilmediği sürece insanlara zarar vermeyeceği vurgulanmıştır. Kadının biri mayalanmış yoğurdu taşırken bir yılan yuvasına denk gelir. Kadın, yoğurt dolu kabı oraya bırakarak yılanın yumurtalarını alır. Bu sırada yılanın geldiğini gören kadın telaşla gizlenir. Geldiğinde yumurtalarını yerinde görmeyen yılan, yoğurt kabına zehrini boşaltarak oradan uzaklaşır. Kadın, bunun üzerine yumurtaları tekrar yılanın yuvasına bırakır ve gizlenir. Tekrar gelen yılan yumurtaların yerinde olduğunu görünce, yoğurt kabına vücudunu sararak bütün yoğurdu yere döker. (K.17)

Van Gölü çevresinde yılanlarla alakalı anlatılan hikâyelerde yılanların insanlara âşık olabileceğine rastlanmaktadır. Yılanlar da tıpkı insanlar gibi âşık olabilmekte ve zarar vermeden sevdikleri kızları takip edebilmektedir. İnanışa göre yılanlar, genellikle, yeni gelinlere âşık olur. (K.11, K.33)

Yılanın mitolojik bir varlık olarak anlatılarda yer alması, yılanlara dair inanışların halk inanışlarında yer bulması insanlık tarihi açısından yeni değildir. "Yılanların, bütün dünya mitolojilerinde çeşitli özellikleriyle yer aldığını görmekteyiz. Mısır mitolojisinde Tanrı Re, her gün ölü olarak on iki saatlik yeraltı yolculuğuna çıkar, yedinci saatinde karanlıklar ve soğuklar diyarına gelir. Burada, beş başlı, geniş bir yılan yatmakta ve kıvrımlarıyla yenileyici Kheperi'yi sarmaktadır. On ikinci saatte Kheperi, kendisini Re'ye bağlar. Re, Kheperi'ye dönüşerek yeniden yaşamaya başlar. Amerika Kızılderili kabilelerinin mitolojisinde ise, suların dibinde kırmızı ve yeşil boynuzlu yılanlar yaşamaktadır. Şamanlar tarafından karaya çekilen bu yılanlar, öldürülerek ilaç yapımında kullanılır. Mahove Kızılderilileri de gökyüzünde dev gibi bir çıngıraklı yılanın olduğuna inanırlar." (Şimşek, 2006: 300) Dünya mitolojisinde daha birçok örneği olan yılana dair inanışlarının Türk mitolojisinde yer alışı ise Türk Şamanlığı çerçevesinde gelişmiştir. "Mitolojide pek çok yerde karşımıza çıkan yılan, Şamanların rüyalarına giren koruyucu ruhlardan biridir. Bir rivayete göre şamanlar hayvanların gizli dilini bilirler ve bu kabiliyete de yılan eti yiyerek sahip olurlar." (Yıldırım, 2004: 187)

Türk mitolojisi açısından koruyucu vasfıyla karşımıza çıkan yılan, hayvanların gizli dilini öğrenmek için de bir araçtır. Gizin bilgisine sahip olan yılanın yenilmesiyle elde

edilen gizin bilgisi açısından bakılacak olursa yılan ve evren arasındaki ilişkiden bahsedilebilir. Evren bilgisine sahip olan biri ancak evrenin gizli sırrına erebilir. Bu sırra giden yolun bir yılan olması dikkat çekicidir. Nitekim kuyruğunu ısıran yılan evreni kuşatır ve yenilenmesi ile sonsuz hayatın sembollerinden biridir.

Van Gölü çevresinde yılana olan düşmanlığın temelinde Hz. Âdem'in Cennetten indirilmesi kıssasında yılanın şeytana yardımcı olması sebebiyledir. "İblis Cennetten kovulduğu için kin besliyordu. Cennete girip Âdem'i kandırmak emelinde idi. Fakat cennetin bekçisi olan Rıdvan, ona mani oluyordu. Yılan o vakit cennetin kapıcılarındandı. İblis ile arası iyi idi. İblis, yılanın ağzına girerek cennete girdi." (Levend, 1984: 107) Kıssanın Kur'an'da geçiyor olması, bu inanışın halk arasında yaygın olmasını sağlamıştır. Yılana olan düşmanlığın Tanrı elinden sağlanmış olması ona olan düşmanlığın gösterilmesi gerekliliğini de beraberinde getirmiştir ki gece atılan kurşunun dahi yılana isabet edebileceği inancı bu savaşta Tanrının insanların yanında olduğunu göstermektedir. Bize göre bu durum da yine Kur'an ile yaygınlık kazanmış bir kıssa olması ile ilgilidir. Öte yandan yılanın eski Türk inançlarında Erlik ile özdeşleştirilmiş olmasının (Yıldırım, 2004: 187) yılanın bir düşman olarak düşünülmesinde etkili olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Yine de yılana dair inanışların İslami etki ile olumsuz bir yöne kanalize olduğunu düşünüyoruz. Nitekim şamanlar için koruyucu bir vasfa sahip olan ve evren imgelemiyle şamanlara gizemin dilini veren yılanın Erlik ile özdeşleştirilerek düşman olarak görülmesi, bize göre, dini açıdan bir tutarsızlık gösterir.

Yılanla alakalı olumlu inanışların kaynağının ise Türk Şamanlığı olduğunu düşünüyoruz. Yörede yılanların da insanlara âşık olabileceğine olan inanışlar özellikle kara yılanlara dokunulmaması gerektiği inancı, tamamen Türk Şamanlığı'ndan kalma inanışlardır. Kara yılanların yüklendiği koruyuculuk vasfı bu fikri kuvvetlendirmektedir. Esma Şimşek, bu konuda şunları söyler: "Aslında ev ve mezarların sahibi olarak nitelendirilen yılanlarla eski Türk inancı arasında bağ kurulabilir. Burada yılanlar, ölmüş şamanın ruhu, koruyucu ruh, iye durumundadır. Belki de yılanların bu özellikleri masallarda kendini gösterir. Hemen hemen yılanın geçtiği bütün masallarda, onun olumlu, yol gösterici, yardımsever ve dost yanını görürüz." (Şimşek, 2006: 300)

Yılanların insanlara âşık olabileceğine dair anlatılara birçok yörede rastlayabiliyoruz. "İşte, tehlikeli ve korku verici yanı bir tarafa bırakılıp yılanları zararsı, masum hatta biraz da dostane gösteren bu anlatılar, beraberinde' yılan insan aşkı'nı

getirmiştir. İlk örneğine 'Şahmeran' hikâyesinde rastladığımız bu aşk motifi, halk arasında oldukça yaygındır ve hemen hemen Anadolu'nun her bölgesinde görülmektedir…" (Şimşek, 2006: 304) Bu anlatılanların yaygınlığı, durumun, yılanların yoğunlukta olduğu bölgelerde yaygınlık kazanan bir inanış olmaktan ziyade bir kültür ortaklığına işaret etmektedir.

Yılanlara dair inanışların en dikkati çekeni ise yılan kabuğunun saçları uzatacağına ve insanı gençleştirebileceğine olan inanıştır. Yılan derisi ile elde edilecek gençliğin, yılanın fizyolojik özellikleri hasebiyle olduğunu söyleyebiliriz. "Yılanın şaşılası biçimde derisini değiştirme yeteneği ve böylelikle gençliğini yenilemesi, onu tüm dünyada yeniden dünyaya gelme gizinin ustası niteliğini kazandırmıştır. Yılanın ilahi işareti de büyüyen ve solan Ay'dır. Ay, rahmin yaşam yaratan ritminin ölçü ve ilahıdır, varlıklar onunla aynı zamanda gelirler ve giderler. Doğum ve ölüm gizinin ilahıdır. Bu ikisi, bütün olarak, bir varlığın iki halinin görünümleridir. Ay, gelgitlerin ve geceleri düşüp sığırların otladığı çayırları canlandıran çiyin ilahıdır. Fakat yılan, suların da ilahıdır. Dünyada, ağaç köklerinin arasında yaşar, sık sık kaynaklara, bataklara, su yollarına dalgaların hareketi ile kayarak uğrar veya sarmaşık gibi tırmanır, orada bir ölüm meyvesi gibi asılır. Fallus düşüncesi hemen akla gelir, yutucu olarak da dişilik organını düşündürür. Öyle ki, duygulara zımni etki yapan ikili bir imge oluşturur… Kuyruğunu ısırışı göz önüne getirildiğinde, mitolojik urobaros gibi, bütün eski kozmolojilerdeki daire şeklinde yüzen bir ada olan dünyayı –altından olduğu kadar içine de yayılan ve- çevreleyen suları düşündürür." (Campbell, 1995: 13–14)

Yılana dair günümüz inanışlarında her ne kadar İslami unsurlar etkili oluyor, yılana "düşman" gözü ile bakılıyorsa da yılana eski Türk inançları kaynaklı olarak koruyuculuk vasfının da yüklendiğini görüyoruz. Yine mitolojik kalıntıların yılana yüklenen anlamlarda etkili olduğunu görüyoruz. Özellikle, yılanın deri değiştirerek yenilenme özelliği onun gençlik, hayat gizlerinin anahtarı olarak görülmesinde etkili olmuştur. Bu da gösteriyor ki kabul edilen yeni inanışlarda eski inanışlara karşı durumlar söz konusu olduğunda yeni inançlar etkili olabiliyorsa da eski inanışlarda tamamen silinmemektedir. Bunda, eski inanışlara olan bağdan söz edilebilir; lakin bu durumun daha çok akli ilişkilendirmeler itibariyle olduğunu düşünüyoruz.

1.5.4. Balık

Van Gölü çevresinde balığın başının kesilmeden yenilebilmesinin sebebi şu hikâyeye dayandırılmaktadır: Nemrut'un sarayı Adıyaman'dadır. Yaylası ise Bitlis'in Tatvan ilçesindedir. Nemrut tanrılık iddiasındadır. Bir gün Allah'ı öldüreceğini söyleyen Nemrut, bir ağacın ucuna et parçası bağlar. Ağaçları da iki akbabaya bağlayan Nemrut, ağaçların üstüne çıkar. Akbabalar, ete ulaşmak istedikçe yükselir. Bu şekilde epey yükselen Nemrut, Allah'ı öldürmek için ok atar. Allah (c.c) Nemrut'un attığı okun önüne bir balık tutar. Nemrut oku attıktan sonra yere, pisliğin içine düşer. Okun ucunun kanlı olduğunu gören Nemrut, Allah'ı öldürdüğünü iddia eder. Bunun üzerine Şeytan: "He he! Senin …lu ağzından belli… Sen nasıl Allah'ı öldürmüşsün?" der. Nemrut, böylece Allah'ı öldüremeyeceğini anlar.

Balık, bu olaydan sonra üzülür ve Allah'a "Ya Rabbi, ben ne kadar kötü bir hayvanmışım ki sen beni Nemrut'un okunun önüne tuttun!" der. Allah (c.c), bunun üzerine balığın bundan sonra her şekilde helal, temiz bir hayvan olduğunu söyleyerek onun kesilmeden yenilmesinin de helal olduğunu söyler. (K.16)

Bu anlatının; dolayısıyla ballıkla ilgili bu inanışın Türk Şamanlığı'yla ilgisinin olduğunu kesin olarak söyleyemiyoruz. Yine de bu inanışın Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçiyor olması, inanışın çok eski olduğunu göstermektedir. Bu inanışa Kazılık Koca Oğlu Yigenek Destanı'nda rastlıyoruz. Destanda, genç Yigenek düşman elindeki babasını kurtarmak için yirmi dört sancak beyiyle birlikte Tekür'ün üstüne yürür. Yirmi dört bey, Tekür'ün elinde perişan olur. En sonunda Yigenek, Tekür'ün üstüne gider ve babasını düşman elinden kurtarır. Yigenek, düşman üstüne gitmeden önce Allah'a sığınır ve dua eder. Balık ile alakalı inanış da bu dua da Allah'a methiye kısmında geçer:

"Sen daim ve baki olan Allah'sın
Âdeme sen taç giydirdin
Şeytana lanet kıldın
Bir suçtan ötürü huzurundan sürdün
Nemrut göğe ok attı
Karnı yarık balığı karşı tuttun
Ululuğuna haddin yok" (Ergin, 2001: 148)

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu rivayetin Türk Şamanlığı ile bağlantılı olduğunu söyleyemiyoruz; ama inanışın Dede Korkut Hikâyeleri gibi bütün Türk dünyasına mal olmuş hikâyelerde geçiyor olmasının kültür ortaklığının gösterilmesi açısından önemli olduğunu düşündüğümüz için bu inanışa tezimizde yer verdik.

1.5.5. Kedi

Van Gölü çevresinde kediyle alakalı inanışları iki şekilde inceleyebiliriz. Birincisi, İslami bir yaklaşımla, Hz. Muhammed'in kedileri sevdiği ile ilgili inançtan kaynaklanan kedilere kötü davranılmaması gerektiği inanışıdır. İkincisi ise kedilerin "nukur"; yani Azrail'den bir tüy taşıdığı, bu sebeple kedilere kötü davranılmaması gerektiği inancıdır. Kedinin Azrail'den bir tüy taşıdığı inancından başka kedilere kötü davranılmaması gerektiği inancının cinlerin kedi şekline girebilmesine bağlanması inancını da Van Gölü çevresinde tespit ettik. Cinler özellikle siyah kedi kılığına girebilmektedir. Kedilere, özellikle, karanlıkta karışılmamalıdır. (K.4, K.8)

Bitlis Yöresi'nden Derlenen Halk Edebiyatı ve Folklor Ürünlerinden Örnekler adıyla bir lisans tezi hazırlayan Necmettin Erdil, kara kedi inancıyla alakalı şunları söyler: " Kara kediyi başkasına vermek uğursuzluk sayılır. Kara kedi görmek; o gün işlerin ters gitmesine işarettir. Kara kediyi başkasına vermekle de kediyi alan kişinin başına da bela salmak olarak kabul edilir." (Erdil, 1997: 81)

Kedi ile alakalı inanışların Anadolu'nun genelinde görülen inanışlar olduğunu söyleyebiliriz. "Anadolu'da kedi ile ilgili inançlar çok eskidir. İslam dininden önceki dönemlerde de vardır. Hititler, Urartular kediyi çok sever. Ona karşı koruyucu bir ilgi gösterirlerdi." (Eyuboğlu, 1998: 164) Kedi ile ilgili bu inanışlar, sadece Anadolu sahası için geçerli değildir. Eski Mısır'da kedilerinde insanlar gibi mumyalandığı ve kedilerin özel törenlerle gömüldüğü bilinmektedir. Nitekim Firavun mezarlarında kedi mumyalarına rastlanılmıştır. (Eyuboğlu, 1998: 166)

Van Gölü çevresinde, kediyle alakalı inanışlar İslami unsurlara bağlanmıştır. Hz. Muhammed'in kedileri sevmesi yahut kedinin Azrail'den bir tüy taşıması, cinlerin kedilerin şekline bürünebileceği inanışları kedilere dokunulmaması gerektiği inanışını doğurmuştur. Bize, göre Hz. Muhammed'in kedilere olan sevgisi dışında gelişen inanışlar

İslami çerçeveden uzak, Türk Şamanlığı ile alakalıdır. Dokunulmaması gereken kedilerin özellikle kara kediler olması bu fikri doğrulamaktadır.

Kara kedinin cin olabileceği inanışı Türk kültüründe "kara" sıfatının kötülüğü imlemesi ile alakalıdır. Kara sıfatının özellikle Erlik ile birlikte anılması, kara imgeleminin bir tezahürüdür. Erlik'in kaşları ve gözleri ve kaşları kömür gibi kapkaradır. Erlik, yeraltında kara çamurdan veya kara demirden yapılmış sarayında yaşamaktadır. (Anohin, 2006: 5) Genellikle, kötü varlıklar olarak değerlendirilen cinlerin de, kedilerden sadece kara kedi şekline bürünebilmeleri bir rastlantı değildir.

Kedi ile ilgili inanışların Türk Şamanlığı kaynaklı olduğunu gösteren asıl inançlar ise, kara kedi ile belanın da kediyi alan kişiye geçebileceği inancıdır. Bu inanışın, şamanların sağaltma yöntemlerinden kalan bir inanç olduğunu düşünüyoruz. Nitekim hastalığın hastanın vücudundan çıkarılarak bir nesneye yahut hayvana geçirilebileceğine, şamanların sağaltma yöntemleri arasında rastlayabiliyoruz. (Bayat, 2006: 256) Kara rengiyle belaları üstüne toplayan kediyi alan kişi, bu şekilde kedinin üstüne toplanan belaları da almaktadır. Bu inanışta kedi ile beraber siyah rengin özelliğinin de etkili olduğu kanaatindeyiz. Siyah, ışığı çeken bir renktir. Bu sebeple, kara kedinin de belaları –Bunlara kötü birer varlık olarak düşünülen cinleri de ekleyebiliriz.- kolaylıkla üstüne çekebileceği düşünülmüştür. Bütün bu Şamanik inanışlar İslami unsurlarla birleştirilerek İslami bir kimliğe büründürülmüştür. İnanışların bu şekilde güncelliğini koruması da buna bağlıdır.

1.5.6. Diğer Hayvanlar

Bu başlık altında inceleyeceğimiz hayvanlar, halk arasında uğurlu ya da uğursuz olarak nitelendirilen hayvanlar olacaktır. Belli hayvanlar dışında, hayvanlara dair inanışların Türk Şamanlığı ile ilişkilerini tespit edemedik. Hayvanların uğurlu ya da uğursuz diye nitelendirilmesinde İslami kıstaslar etkili olmuştur. Bir hayvanın "iyi" ya da "kötü" olarak nitelendirilmesinde, genellikle, İslami bir hikâyeye bağlı kalınmıştır. Bunun dışında hiçbir dini unsura bağlı kalınmadan, tamamen, hayvanların özellikleri sebebiyle bazı sınıflandırmalara gidildiğini de görebilmekteyiz.

Van Gölü çevresinde hayvanlar ilgili tespit ettiğimiz inanışları şu şekilde sıralayabiliriz:

Yörede güvercinin kutsal bir hayvan olduğuna inanılır. İnanca göre güvercinler Hz. Fatma'nın tavuklarıdır. Bunların öldürülmesi, kafeslenmesi hoş karşılanmaz ve bu şekilde yapanların başlarına uğursuzluk geleceğine inanılır. (K.28)

Karganın bir evinde ötmesi uğursuzluk olarak yorumlanır. Karganın birkaç gün aynı evin etrafında ötmesi o evden ölü çıkacağına yorulur. Böyle durumlarda "Kendi başın yiyesen!" denerek karganın getirdiği bela savuşturulur. (K.28)

Eğer karga alaca bir karga ise ve bu karga pencereye yakın yerde ötüyorsa bu, o eve müjdeli bir haber geleceğine işaret sayılır. (Erdil, 1997: 80)

Kargayla ilgili bu inanışlarda iki tür karga görülmektedir. Siyah karganın bela, ölüm gibi olumsuz haberler işaret ederken alaca karganın müjdeli habere olarak yorumlanması, bize göre, Türk Şamanlığı kaynaklıdır. Nitekim renklerden yorumlar çıkarma Türk Şamanlığı'nda görülen bir durumdur. "Eski Arap müelliflerinden biri Türklerin ateşle kehanetlerine dair şu malumatı vermektedir: 'Türklerin büyük hükümdarlarının muayyen bir günü vardır ki, o gün kendisi için büyük bir ateş yakılır. Bu ateşe kurban sunulur ve dualar okunur. Bu ateşin üzerinde büyük alevler yükselir. Bu alev yeşilimsi renkte olursa bereketli yağmur ve iyi mahsul olacaktır; kırmızı renkte olursa savaş olacaktır; sarı olursa hastalık ve salgın olacaktır; siyah olursa hükümdarın ölümünü yahut uzak yolculuğu gösterir." (İnan, 2000: 67) Karganın rengine bağlı olarak gelişen bu yorumlamaların da yine ateşten yükselen alevlerin aldığı renge göre yorum yapmakla aynı doğrultuda gelişmiş olabileceği kanaatindeyiz. Alevlerin renginin kara oluşu ile kara karganın ölüm habercisi sayılması bu yorumlamaların aynı kaynaktan geldiğini göstermektedir.

Uğursuz, kötü olarak nitelendirilen bir diğer hayvan kekliktir. Kekliğin uğursuz bir hayvan olarak nitelendirilmesi Kerbela olayına bağlanmaktadır. İnanışa göre başı kesilen Hz. Hüseyin'in kanına ayakları ve gagasıyla giren kekliğin ayakları ve gagası kırmızı kalmıştır. Kekliğin uğursuz bir hayvan olarak değerlendirilmesinde etkili olan bir diğer inanış kekliğin "fasık" bir hayvan oluşuyla alakalıdır. Keklik, uğursuzdur; çünkü Hz. Muhammed hicret ederken peygamberin yerini " keke bu keke bu" diyerek kâfirlere göstermiştir. (Kaplan, 2006: 78) Hz. Muhammed'in hicretiyle ilgili olarak değerlendirilen bir hayvan da örümcektir. Hz. Muhammed'in saklandığı mağaranın ağzını ağ örerek Hz. Peygamberi gizleyen örümcek bu sebeple dokunulmaması gereken bir hayvan olarak değerlendirilmiştir. (K.22)

Birçok yerde olduğu gibi Van Gölü çevresinde de baykuşun uğursuz bir hayvan olduğuna inanılmaktadır. Bize göre, baykuşun uğursuzluğu, gece ortaya çıkan bir kuş olması ile alakalıdır. Türk Şamanlığı'nda kötü unsurların gece ortaya çıkmaları ile ilişkilendirilerek baykuşa böyle bir niteliğin verildiği kanaatindeyiz.

Uğursuzluk getiren diğer bir hayvan ise tavuktur. Yalnız tavukların uğursuzluğu herkes için geçerli değildir. Tavukların kuluçkaya yatmasının her eve yaramayacağına inanılır. (K.17) "Güneş kalktıktan sonra, yani sabah-öğle arası ve akşam öten horozun ve horoz gibi öten tavuğun uğursuzluk getirir inancıyla başları kesilir" (Erdil, 1997: 81) Tavuk, horoz gibi öttüğünde başını kesmek için öyle koşulmalıdır ki insanın başındaki külah rüzgardan düşmelidir. Aksi halde çok büyük uğursuzluk olur. (K.19)

Kertenkele de yörede sevilen, dokunulmayan bir hayvandır. Kertenkeleye dokunulmaması gerektiği inancı Hz. İbrahim kıssasına dayandırılmaktadır. Hz. İbrahim ateşe atıldığı zaman kertenkele ateşi söndürmek için ağzında su taşır. Bu sebeple kertenkele öldürmek kesinlikle hoş karşılanmaz. (K.22)

Uğursuzluk getireceğine inanılan bir diğer hayvan köpektir. "Köpeğin uzun uzun uluması bir uğursuzluğa veya ölüme işarettir. Bunu önlemenin çaresi bir ayakkabı tekini ters çevirmektir." (Kınay, 1995: 97)

Hayvanların bir sınıflandırmaya tabi tutulması, genellikle, İslami bir anlayışla gelişmişse de bunların İslamiyet ile alakalı olduğunu söyleyemiyoruz. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v), hayvanlarda uğurluluk yahut uğursuzluk gibi bir durumun olamayacağına değinmiştir. Şu halde hayvanların bu şekilde sınıflandırılmasında İslami unsurlar esas alınmıştır; lakin böyle bir durumun İslam'da olmaması bize bu sınıflandırma mantığının Türk Şamanlığı'ndan kaynaklandığını göstermektedir. Hayvanların durumlarından yorumlar çıkarmak, onların belli hareketlerinin insanlara dair bazı durumlara işaret etmesi gibi tutumların Türk Şamanlığı anlayışı içerisinde geliştiği kanaatindeyiz. İslami unsurlar, bu inançların inanılır olmasını sağlamıştır.

1.6. Diğer İnançlar

Bu başlık altında herhangi bir geçiş dönemi yahut kategoride ele alamadığımız inanışları maddeler halinde vererek bunların Türk Şamanlığı ile ilişkili olduğunu

düşündüklerimizi incelemeye çalışacağız. Türk Şamanlığı ile ilgisini tespit edemediğimiz inanışları söylemekle yetineceğiz.

1. "Hetıre (hatre) geceleri" günümüzde görülmeyen bir gelenek olmakla beraber, eskiden, özellikle, Bitlis'te görülen bir gelenektir. Hatre gecelerinde, önceden suda bekletilen ağaçların başları kesilerek saçaklandırılır. Bu ağaçlar hatre geceleri denilen günlerde –Bu gün için belli bir tarih yoktur.- gaza batırılır ve yakılarak damlarda sallanır. Ağaçlar damlarda sallanırken de "Allah gavurleri bitire; Müslümanlari çoğalte!" denilir.

Hatre gecelerinden sonra, gecede kullanılan ağaçlar kümeslere, tavukların daha fazla yumurtlaması için atılır.

Hatre gecelerinden sonra yapılan bir diğer uygulama "ağaçları korkutmak"tır. Amaç, ağaçların bol meyve vermesini sağlamaktır. İki kişi meyve vermeyen ağacın yanına gider. Bunlardan biri eline balta alır ve meyve vermeyen ağacın yanında durarak: " Mege sen bu sene meyva vırmedın. Sen ne işe yariyisen? Du men seni kesem gör!" der. Bunun üstüne diğer adam hemen söze atılarak: " Yaw dır dır dır! Men duydım tobe etti. Bu sene meyva vırmedi, seneye bol bol verecağ." der. Bu şekilde ağaçların korktuğuna ve daha fazla meyve vereceğine inanılır. (K.29)

Bitlis'te görülen bu uygulamanın Türk Şamanlığı'ndan kalma bir gelenek olduğu çok açıktır. Hatre gecelerinde söylenen dua mahiyetinde sözlerde İslami unsurlar ön plana çıkıyorsa da uygulamanın İslami açıdan açıklanabilmesinin imkânı yoktur. Ziya Gökalp eski Türklerde ağaç ve ateş unsurlarının bir arada görüldüğü bir uygulamayı şu şekilde aktarır: "… bir de aile kutsiyetini bildirir bir ağaçları vardır ki, ardıç ağacıdır. Ev kadını her sabah mutfak ocağında küle gömülmüş ateşi bir ardıç dalıyla canlandırır. Ucunu ateşlediği bu dalla bütün odaları tütsüler. Bu suretle muzır cinleri kaçırır." (Gökalp, 1976: 40)

Bitlis'te her ailenin kendi damında gerçekleştirdiği uygulama ile Gökalp'in aktardığı uygulama arasındaki yakınlık ortadadır. Bitlis'te söylenen dualarda "gavurlar", "Müslümanlar" görülmekteyse de yapılan uygulamanın kötü unsurları uzaklaştırmak amacıyla yapılageldiği, bize göre, çok açıktır. Öte yandan yapılan uygulama şaman uygulamalarından biri olan ve günümüzde Anadolu'nun birçok bölgesinde de görülen alaslama ile aynı kökenden olduğunu düşünüyoruz. Alazlama da olduğu gibi bu uygulamada da ateş iyesinin temizleyicilik vasfının ön plana çıktığını görüyoruz. "Türk etnik-kültürel geleneğinde 'ateş', bir evliya kadar değerli sayılan güçtür. Ateşin yakıldığı

yer kutsal bilinirdi. Onun için de taş devrinin en büyük keşiflerinden biri olarak kabul edilen ve dört unsurdan biri sayılan 'ateş', her zaman saygı görmüştür ve onun hastalıklardan koruyabilecek gücü olduğuna ve gelecekten haber verebileceğine inanılmıştır…. Şamanizm'de ise 'ateş'in saflaştırıcı gücüne inanılmıştır. Bu sebepten dolayı da kötü ruhların yarattığı hastalıkları tedavi etmek için bu temizleyici güçten yararlanırlardı." (Beydili, 2005: 437–438)

Şu halde ateşin günümüz uygulamalarında temizleyicilik ve koruyuculuk vasfıyla görülmesinde Türk Şamanlığı'nın ateşe yüklediği değerlerin yanında ateşin tarih sahnesinde oynadığı rol de etkili olmuştur. Tabi ateşin tarih sahnesinde görülmesi hasebiyle günümüz uygulamalarında yer aldığını kesin bir dille ifade edemiyoruz. Ateş, önemi ve özellikleri yönüyle bulunduğu çevreyi, doğayı anlamlandırma çabası içerisinde olan Türk Şamanlığı'nda belli kıstaslara göre yer almıştır. Türk Şamanlığı'nın ateşe yüklediği mana itibariyle de ateş, inanç; dolayısıyla günlük hayatın bir parçası olmuştur. Bu uygulamaların günümüzde görülüyor olması da Türk Şamanlığı'nın ne denli etkili bir inanç olduğunu ve ne denli Türk hayatı ve muhayyilesine etki ettiğini göstermektedir.

Hatre gecelerinin sabahında ağaçların korkutulması uygulamasında, yine eski inanışlarının etkili olduğunu düşünüyoruz. Ağaçla diyaloglar; ağaçta bir ruhun, iyenin, varlığına olan inancı gösterir. Uygulamada ağacın sıradan canlı bir varlık olarak düşünülmesinden öte bir inanç yatmaktadır. Ağacın korkutulmaya çalışılması, ağacın canlı bir bitki olmasından ziyade bir ruh, muhatap alınabilecek bir ruh taşıdığını gösterir ki bu da eski inanışlarla yakından ilgilidir.

Ağacın bu şekilde düşünülmesi, Türk söylencelerinde ağacın neden doğurganlık vasfıyla görüldüğünü de açıklamaktadır. Çünkü ağaç, bir ruha sahiptir ve ağacın ateş ya da su gibi yok edici bir tarafı da yoktur. Ağaç, verdiği meyve ile bir insan gibi hayata tutunmaya çalışır. Destanlarımızda ağaçtan doğan çocuk motifinin görülmesi tesadüfî değildir.

2. Görülen güzel rüyaların kimseye anlatılmadan suya anlatılması gerekir. Özellikle Hz. Muhammed'in görüldüğü rüyalar, kimseye anlatılmadan akan bir suya anlatılmalıdır. Aksi halde bu rüya, bir daha görülemez. (K.22)

Altay kişide suya gösterilen saygı, toprağa gösterilen saygıdan daha fazladır. İnanışa göre su, toprağı tutmaktadır. (Kalafat, 2004: 87) Bunun sebebinin Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçtiği üzere suyun Hak didarını görmesiyle alakalı olduğu kanaatindeyiz.

Rüyaların suya anlatılmasının da yine bu sebeple olduğu kanaatindeyiz. Rüyanın anlatılacağı suyun akarsu olması, sırrın alınıp uzaklara götürülmesi imajıyla desteklenmesi olarak düşünülebilir. Van Gölü çevresinde "Coşkun akan sudan değil, yavaş akan sudan korkmalı" söylemi rüya-akarsu ilişkisini destekler mahiyettedir. Eski Türk inançları için de coşkun akan suların durumu aynıdır. "Eski Türk inançlarında yir gibi, su da bir ıduk / mukaddes idi. Ancak bu kavramın içine, 'çağnam çağnam akan' ve 'akıntılı' olan bütün sular, ırmaklar, dereler ve pınarlar dâhil idi." (Kalafat, 1999: 50)

Van gölü çevresinde sellerin, coşkun akan suların temizlik, bereket olarak görülmesi eski Türk inanışları ile bağlantılıdır. Coşkun akan sular, gücü; dolayısıyla Tanrı'yı çağrıştırır ki bu sulara anlatılan rüyalar, bir nevi Tanrı'ya ulaştırılmış olur.

3. Gerek eski Türk inançlarında gerekse İslamiyet'te adak, önemli bir yer teşkil eder. Sunulacak adakların Tanrı'ya gideceği, Tanrı'nın bu şekilde insanlardan hoşnut olacağı düşüncesi; adak anlayışının Türk muhayyilesinde önemli bir inanç olarak kalmasını sağlamıştır. Bitlis'in Tatvan ilçesinde "Develer Suyu" olarak bilinen bölgede, bir deve kervanı şeklinde olan taşlar ile alakalı anlatılan efsanede, verilen adakların yerine getirilmesinin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Efsaneye göre günümüzde Develer Suyu olarak bilinen yerde bir gün bir deve kervanı konaklar. Develer susuzluktan kırılmak üzereyken kervancı, Allah'a su vermesi için dua eder. Suyun çıkması durumunda da Allah'a develerden birini, adak olarak, kurban edeceğini söyler. Kervancının duası kabul edilir ve su çıkar. Kervancı develerini suladıktan sonra, deve yerine kafasındaki bir biti "Maksat kan dökmekse bu da kan." diyerek öldürür. Bunun üzerine kervancı ve develeri Allah'ın gazabına uğrayarak taş kesilir. (K.17)

Efsanenin farklı varyasyonlarında, bu kervanın bir düğün alayı olduğu da anlatılmaktadır. Gelin annesinin bedduasını aldığı için kervan taş kesilmiştir. (K.16) Lakin bölgede genel inanış anlattığımız birinci varyasyon doğrultusundadır.

4. Gece tırnak ya da saç kesilmemeli; kesilen tırnak veya saç, kesinlikle, ateşe atılmamalıdır. Can taşıyan varlıklar ateşe atılmaz ve tırnak ile saç da canın bir parçası olduğu için ateşe atılmamalıdır. "Yakmak sadece Allah'a mahsustur." (K.26, K.32)

Bu inançları, günümüzde diğer Türk boyları arasında da görebilmekteyiz. Bu inanışın Altaylar arasında görülen şeklini Kalafat şu şekilde aktarmıştır: "Altay kişi gece tırnak kesmez. Tırnak kesilirken tırnağa 'sen beni kötü ruhlara söyleme, ben de seni ineğe söylemeyeceğim' denir. İneğin en fazla çekindiği şeyin tırnak olduğuna inanılır." (Kalafat,

2004: 116) Kalafat, tırnak ve saçlarla ilgili inanışlara bir başka eserinde Zerdüştilik ile ilgili bölümde de değinir: "Zerdüştiler kolay kolay saç traşı olmazlar, tırnaklarını sık kesmezler. Traş saçlarını ve kesilen tırnaklarını su ile temasa gelmeyecek derecede derine gömerler. İnanca göre vücutlarından kopan her parça şeytani güçlerce kirletilmiştir." (Kalafat, 2008: 105) Özellikle Altaylarda görülen inanışların Zerdüştilik ile yakın olduğunu görüyoruz. Altaylarda da Zerdüştilik'te de durum kötü ruhlarla alakalıdır. Van Gölü çevresinde görülen inanışta ise İslami unsurlar ön plana çıkmıştır. Vücuttan ayrılan tırnak ve saçın da canlı gibi düşünülüp yakılmak istenmemesi İslami bir yaklaşımla açıklanamayacaksa da, bunun yakmak eylemiyle ve bunun Allah'a has bir durum oluşuyla açıklanması İslami etkiyi göstermektedir.

5. "Bir niyet tutularak henüz yürümeyen bebek, koltuk altlarından tutularak ayakta durdurulur. 'Sağ papo, salle papo' diye birkaç defa tekrarlanır. Bebek sağ ayağını kaldırırsa niyet olacak, sol ayağını kaldırırsa olmayacak demektir." (Kınay, 1995: 97)

Bu uygulamada sağ ve sol kutsiyetinin ve bebeklerin masumiyetine dayanarak gelecekten haber almaya çalışmanın olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle çocukların temizliği ve saflığı inancının bu uygulamada ön plana çıktığını söyleyebiliriz.

6. "Gözün bir noktaya seğirtmesi, bir noktaya bakılması gözün yol çektiğine işarettir ve yolculuğa çıkmanın bir alameti olarak kabul edilir" (Erdil, 1997: 81)

7. "Gelinin sandığının üzerine oturmak tez ayrılığa işaret olur inancı ile yasaktır." (Erdil, 1997; 81)

8. "İşe giden birinin önüne boş kova, teneke vs. ile çıkılmaz. (Kınay; 1995: 97) Bu inanışta eğretileme yoluyla boş kova yahut teneke ile önüne çıkılan kişinin işten eli boş döneceği düşünülmüştür kanaatindeyiz.

9. "Kaza ile yere su dökülmesi yağ geleceğine delalettir." (Kınay, 1995: 97)

10. "Ayakkabının altına bakmak uğursuzluktur. Bakmak zorunda kalınsa bile tükürülmeden bakılmaz." (Kınay, 1995: 98)

11. "İç çamaşırını veya çorabını ters giyenin işi rast gitmez." (Kınay, 1995: 98)

12. Evde elbise dikilirken arta kalan parçalar rastgele atılmamalıdır. Atılan parçanın da koparıldığı parçayı etkileyebileceğine inanılır. Eğer bu parçalar ateşe atılırsa dikilen elbiseler çabucak yıpranır. (K.28)

13. Elbisedeki sökükler dikilecekse kişinin üzerinde, kesinlikle, dikilmemelidir. Eğer sökük, kişinin üzerinde dikilirse o kişiye mutlaka bir bela geleceğine ya da o kişinin kısmetinin kapanacağına inanılır. (K.26)

14. Durup dururken burnun kaşınması misafir geleceğine işarettir. (K.13)

15. Yemek yerken lokmanın boğazda kalması, yakın çevrede açlık çeken birinin, o an yemek düşündüğüne işarettir. (K.27)

16. Yemek yerken tabağın dönmesi, misafir geleceğine işarettir. (K.23)

17. Yemek yedikten sonra, sofraya saçılan kırıntıları toplayıp yiyen kişinin zengin olacağına inanılır. (K.23)

18. Yeni bir işe tam başlarken biri gelirse o işin gelen kişinin fıtratına göre devam edeceğine inanılır. Eğer gelen kişi eliağır biri ise iş çok geç biter; gelen kişi elitez biriyse iş çabuk biter. (K.4, K.24)

19. Evde istenmeyen bir misafir varsa, misafirin ayakkabısının içine tuz dökülür. Bu şekilde istenmeyen misafirin hemen kalkacağına inanılır. (K.28)

20. Annenin çocuğuna ettiği bedduanın tutmayacağına; buna annenin çocuğuna verdiği sütün engel olacağına inanılır.

Bu bağlamda sütün diğer nimetlerden daha farklı olduğuna inanılır. Bu yüzden sütün taşmaması, ateşte yanmaması için, özellikle, dikkat edilir. (K.21, K.33)

Sütün bu değerini anne sütü dolayısıyla aldığı düşünülebilir. Bunun yanında Türk Şamanlığı'nda göğün üçüncü katında olduğu düşünülen "Süt Gölü"nün sütün kutsallığı ile alakası olduğu düşünülebilir. Süt Gölü: "Sayan-Altay Türklerinin mitolojik inanışına göre, yedi katlı gökyüzünün üçüncü katında bulunan ve bütün hayatın kaynağı sayılan bir göl. Bu, Sagay ve Şorların inanışlarındaki 'Süt Ak Göl' ile aynıdır. Burası Umay Ana'nın olduğu yer sanılır.

Bu süt mayalı sihirli gölün yeri, yüksek bir dağın başında düşünülmüştür. Onun da en zirvesinde Dünya Ağacı ve dünyanın tam ortasını sembolize eden 'Bay Terek' bulunur. Bu göl, göklere yükselmeden önce şamanların temizlenmesi için kullanılırdı. Yakut şamanlarının mitolojik inanışına göre, 'Ayıısıt' adındaki ruh, bu süt gölünden bir damla süt getirip çocuğun ağzına dökerdi. Bu damla çocuğun ruhu ve canı olup, ona hayat verirdi." (Beydili, 2005: 506–507)

Beydili'nin verdiği malumatlar göz önüne alındığında anne, süt ve kutsiyet ilişkisi anlaşılmaktadır. İnanışa göre bu gölün olduğu yerde Umay Ana'nın oluşu sütün anne

ilişkisiyle kutsiyet kazanmasına açıklık getirmektedir. Bunun yanında bu gölden getirilen damlanın hayat vericiliği ile annenin hayata gelişteki rolü itibariyle de süt, anne ilişkilendirilmesine gidilebilmektedir.

Bitlis'te derlediğimiz bir hikâyede sütün ne denli önemli olduğu üzerinde mizahi bir yaklaşımla durulmuştur.

Bir gün bir kadının kızı feryatlar içinde annesini çağırır. Kadın telaş içinde kızının yanına koşarak:

"Gızım ne oldi, neye bağırisen?" diye sorar.

Kız, feryatlar koparmaya devam ederek:

"Ana, babam öldi!" der.

Bunun üzerine kadın rahat bir nefes alır ve:

"Allah canın almeye, men de süt taşti sandım." der. (K.17)

Sütün eski Türk inanışlarıyla ilgisi ve anneye verilen önem ile ilgisinin yanında Van Gölü çevresinde geçim kaynağı olarak hayvancılığın önemli bir yerde olması sebebiyle sütün bu şekilde değerli bir nimet olarak değerlendirilmesinde etkisinin olduğu da ihtimaller arasında düşünülmelidir.

21. Gece vakti ıslık çalmak, şeytanı çağırmak demektir. Islık çalındığında şeytan ıslık çalan kişiye ve gelir ve onun başına bir bela getirir. (K.5)

Abdulkadir İnan, buna benzer bir inanışın Karagaslar'da olduğunu bildirir: "Karagaslar'ın inancına göre ateş ıslık çalarsa 'uzaktan bir yolcu gelecektir'. Ateşin gece ıslık çalması iyi değildir, 'aza' (şeytan)ın geldiğini bildirir; o zaman mübarek sayılan 'artış' otundan bir parça ateşe atarlar." (İnan, 2000: 67)

İnanışlar arasındaki ilişki bir benzerlikten öte kaynak ortaklığına işaret etmektedir. Ateşin ıslık çalışının yorumlanması Türk Şamanlığı adına beklenebilecek bir durumdur. Nitekim ateşin aldığı renklerden yorumlamalara gidildiği bilinmektedir. Ateşin çıkardığı seslerden de bazı yorumlamalara gidildiğini görmekteyiz. Bitlis'te, ıslık çalmanın şeytanın geleceğine sebep olacağı fikrinin de bu noktalardan hareketle Türk Şamanlığı kaynaklığı olduğu kanaatindeyiz.

SONUÇ

İnanç ve kültür birbirlerini yaratan ve sürekliliğini sağlayan millet adına iki önemli unsurdur. İnanç, kültürün kutsiyet kazanmasını ve sürekliliğini sağlamakta; kültür ise inancın halk yaşantısına nüfuzunu kolaylaştırmaktadır.

Türk milletinin sosyal ve dini yaşamına önemli derecede etki eden inanç Türk Şamanlığı'dır. Eski Türk inancı genel olarak Şamanizm adı ile bilinmektedir. Bu ise eski Türk inancının çoğu büyücülük sistemi olan dünya Şamanizmleriyle karışmasına neden olmaktadır. Hâlbuki eski Türk inancının sahip olduğu değerlerden gördük ki eski Türk inancı bir büyücülük sistemi değildir. Aksine eski Türk inancı, temel esasları itibariyle ilahi dinlere yakın bir çizgide durmaktadır. Bu sebeple eski Türk inancının dünyadaki benzer inançlardan ayrılması gerekmektedir. Bunun için eski Türk inançlarına "Türk Şamanlığı" denilmelidir. Bu şekilde hem bir kavram karışıklığı oluşmamakta hem de Türk Şamanlığı; dünya inanç atlasındaki yerini alabilmektedir.

Türk Şamanlığı diğer dünya Şamanist inançlarından keskin çizgilerle ayrılmaktadır. Çoğu yabancı araştırmacı tarafından birer tanrı olarak lanse edilen ıduklar, esasında Türk Şamanlığı'nda tek Tanrı olan Ülgen itibariyle kutsallık kazanmış unsurlardan öte bir şey değildir. Bu ıdukların Türk Şamanlığı içindeki yerinden de gördük ki Türk Şamanlığı için esas olan tek Tanrı'dır. Türkler milletinde tanrı kavramının ifade ettiği anlam ve Tanrı'nın insanlar üzerindeki tasarrufu itibariyle de gördük ki Türk Şamanlığı basit bir inanış değil; belli kıstaslar etrafında şekillenmiş bir inançtır.

Şaman, bu kadim inancın dini lideridir. Türk Şamanlığı; gökyüzü, orta dünya ve yeraltı olmak üzere üç evren anlayışına dayanmaktadır. Gökyüzü Tanrı'nın ve iyi ruhların mekânı; yeraltı Erlik'in ve kötü ruhların; orta dünya ise insanların ve iyelerin mekânıdır. Türk Şamanlığı'nın dini lideri olan şamanın görevi ise bu üç âlem arasındaki iletişimi sağlamaktır. Şaman, seçilmiş olandır. Şamanın bu seçilmişliği onun şaman olma sürecinde gösterdiği tavırlar ve onda görülen işaretler sebebiyle toplum tarafından kabul görmüştür.

Türk Şamanlığı günümüz inanışlarına sahip olduğu ıduklar yoluyla sinmiştir. Kabul edilen yeni dinler için bu ıdukların bir sıkıntı teşkil etmemesi, bunların toplumun sosyal hayatında da görülen değerler olması inanç akışını kolaylaştırmıştır.

Günümüzde görülen inanışlar, halk arasında genellikle İslami bir maske altında sürdürülmektedir. Bu inanışların devam ettirilmesinde ise bu inanışların yaşanılarak

öğrenilmesi etkili olmuştur. İnanışın İslami ya da Şamanik oluşu halkı ilgilendirmemektedir. Gördük ki "Biz büyüklerden böyle gördük." açıklaması halk için yeterli olabilmektedir.

Türk Şamanlığı'nın günümüz inançlarına etki etmesinde rol alan şaman, Türk inanç coğrafyasından çekilirken bu dinde üstlendiği görevleri halktan kimselere bırakmıştır. İncelemelerimizde gördük ki şaman, Türk Şamanlığı'na ait unsurların birçoğunu şahsında somutlaştırmıştır. Dolayısıyla onun görevlerini ondan devralan kişi aynı zamanda Türk Şamanlığı'na ait unsurları da alarak nesilden nesile aktarmıştır.

Türk Şamanlığı'nda birer kült olan ıduklar, barındırdıkları anlam itibariyle hem milli değerler hem de evrensel arketiplere işaret etmektedir. Bu yönüyle Türk Şamanlığı diğer büyüsel inançlardan ayrılarak dini bir kimlik kazanmaktadır.

Biz bu çalışmamızda Türk Şamanlığı'nın dünya inanç atlasındaki yerini belirleyerek onun günümüz gelenek, görenek ve inanışlara etkisini ortaya koyduk. Bunu yaparken, evrensel ve milli unsurlar üzerinde durarak Türk Şamanlığı'na ait bir inanışın çıkış zeminini ve ilk çıkış sebebini ortaya koyduk. Böylece inanışın barındırdığı evrensel sembollerle, günümüz insanı tarafından yadırganmadan, kabul edilen yeni dinlerde görülmesinin sebebini göstermiş olduk.

KAYNAK KİŞİLER

Kaynak şahıslar hakkında bilgi verirken aşağıdaki sıralamaya bağlı kaldık:

Kaynak şahıs için kullandığımız kod: Soyadı, Adı; Doğum yeri, Yaşı, Tahsili, Mesleği, Derleme tarihi

K.1: AKSU, Mehmet; Bitlis, 65, İlkokul Mezunu, Serbest meslek, 2006

K.2: AKSUNA, Hasan; Van, 82, Okuma yazması yok, Çiftçi, 2008

K.3: ÇETİN, Mehmetşah; Bitlis, 55, Okuma yazması var, Serbest Meslek, 2008

K.4: ÇINAR, Hatun; Van, 77, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2008

K.5: ÇİÇEK, Abbas; Bitlis, 66, Okuma yazması var, İnşaat ustası, 2007

K.6: ÇİFTÇİ, Ali; Van, 56, İlkokul mezunu, İşçi, 2009

K.7: ÇİFTÇİ, Fiyet; Van, 54, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2009

K.8: ÇİFTÇİ, Mehmet sebil; Van, 63, Okuma yazması var, Çiftçi, 2008

K.9: DURSUN, Kerem; Van, 64, Okuma yazması yok, Çiftçi, 2008

K.10: EBİÇ, Cındi; Van, 65, Okuma yazması var, Çiftçi, 2008

K.11: GÜLTEPE, Hacı; Van, 102, Okuma yazması yok, Çiftçi, 2007

K.12: GÜNÇAVDI; Halil; Van, 58, İlkokul mezunu, Memur, 2008

K.13: GÜNÇAVDI; Nazime, Van, 44, İlkokul mezunu, Ev hanımı, 2008

K.14: GÜNÇAVDI; Sultan, Van, 84, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2008

K.15: GÜNDOĞDU, Aydın; Bitlis, 48, İlkokul mezunu, Serbest meslek, 2006

K.16: KAPLAN, Aşur; Bitlis, 60, Okuma yazması var, Çiftçi, 2006

K.17: KAPLAN, Hediye; Bitlis, 65, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2006

K.18: KAPLAN, Nurten; Bitlis, 33, İlkokul mezunu, Ev hanımı, 2006

K.19: KARAÖZ, Kudret; Bitlis, 62, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2008

K.20: KAYAALP; Halime, Bitlis, 80, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2006

K.21: ÖT, Zeytun; Van, 90, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2009

K.22: SÜT, Hacı Zübeyt; Van, 86; Okuma yazması yok, Çoban, 2008

K.23: ŞİMŞEK, Mehmet; Bitlis, 90, Okuma yazması yok, Çiftçi, 2009

K.24: ŞİMŞEK, Zinet; Bitlis, 85, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2009

K.25: TARHAN, Abdullah; Bitlis, 78, Okuma yazması var, Çiftçi, 2008

K.26: TARHAN, Huriye; Bitlis, 65, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2008

K.27: TATLI, Abdurrahman; Van, 82, Okuma yazması yok, Çiftçi, 2009

K.28: TÜTÜNCÜ, Naime; Bitlis, 60, İlkokul mezunu, Ev hanımı, 2008

K.29: TÜTÜNCÜ, Recep; Bitlis, 68, Okuma yazması yok, Çiftçi, 2008

K.30: YEŞİLTEPE, Salih; Bitlis, 55, Ortaokul mezunu, İşçi, 2006

K.31: YILMAZ, Abdulcelil; Bitlis, 56, Okuma yazması var, Çiftçi, 2008

K.32: YILMAZ, Fatma; Van, 88, Okuma yazması yok, Ev hanımı,2009

K.33: YILMAZ, Fatma; Bitlis, 50, Okuma yazması yok, Ev hanımı, 2008

KAYNAKÇA

ACAR, Özcan (1985); "Şaman, Şamanlık", **Yeni Türk Ansiklopedisi**, C. 6, s. 3812.

ADLER, Alfred (2005); **Bireysel Psikoloji**, (Çeviren: Ali Kılıçlıoğlu), Say Yayınları, İstanbul

ALBAYRAK, Erol (2006); **Erciş'te Eski Türk İnançlarının İzleri**, (Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde

ALPER, Cengiz (2001); **Çeşitli Yönleriyle Van**, Altan Matbaacılık, İstanbul

ANOHİN, A. V. (2006); **Altay Şamanlığına Ait Materyaller**, (Çevirenler: Zekeriya Karadut, Jannet Meyermanova), Kömen Yayınları, Konya

ARTUN, Erman (2002); **Dini – Tasavvufi Halk Edebiyatı**, Akçağ Yayınları, Ankara

ATALAY, Besim (1992); **Divanü Lügat'it Türk**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

BACHELARD, Gaston (1996); **Mekânın Poetikası**, (Çeviren: Aykut Derman), Kesit Yayınları, İstanbul

....., (2006); **Su ve Düşler Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme**, (Çeviri: Olcay Kunal); Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

……., (2007); **Ateşin Tinçözümlemesi**, (Çeviren: Nail Bezel), Öteki Yayınevi, İstanbul

BAUMAN, Zygmunt (2000); **Ölümlülük Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri**, (Çeviren: Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul

BAYAT, Fuzuli (2004); **Türk Şaman Metinleri (Efsaneler ve Memoratlar)**, Piramit Yayınları, Ankara

……., (2006); **Anahatlarıyla Türk Şamanlığı**, Ötüken Yayınları, İstanbul

……., (2007); **Mitolojiye Giriş**, Ötüken Yayınları, İstanbul

BENNET, E.A. (2006); **Jung Aslında Ne Dedi?** (Çeviren: Işıl Çobanlı), Say Yayınları, İstanbul

BEYDİLİ, Celal (2005); **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük**, Yurt Yayınları, Ankara

BULUT, Arslan (2005); "Tanrının Türkleri", **Türk Dünyası Tarih**, S. 226, s. 35 – 45, Ankara.

BURAN, Ahmet (1992); "Fırat Havzasında Eski Türk Gelenek ve Görenekleri", Fırat Üniversitesi, Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu, s. 33 – 43, Elazığ.

CAMPBELL, Joseph (1995); **Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri**, (Çeviren: Kudret Emiroğlu), İmge Yayınları, Ankara

……, (1995); **İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri**, (Çeviren: Kudret Emiroğlu), İmge Yayınları, Ankara

CİLACI, Osman (1982); **Psiko – Sosyal Açıdan İlahi Dinlerde Dualar**, Arı Basımevi, Konya

COLE, Luella, John J. B. MORGAN (1995); **Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi**, Milli
Eğitim Basımevi, İstanbul

ÇELEBİ, Cesim (1999); **Bitlis Vadideki Güzel Şehir**, Bitlis Eğitim ve Tanıtma Vakfı Yayınları, Ankara

ÇETİNDAĞ, Gülda (2007); "Kazak Türklerinde Evlenme Geleneğine Bağlı Olarak Gerçekleştirilen Hediye Alışverişi Üzerine Bir İnceleme", **Milli Folklor**, S. 76, s. 218 – 231, Ankara.

ÇOBANOĞLU, Özkul (2003); **Türk Dünyası Epik Destan Geleneği**, Akçağ Yayınları, Ankara

ÇORUHLU, Yaşar (2002); **Türk Mitolojisinin Anahatları**, Kabalcı Yayınları, İstanbul

DELİÖMEROĞLU, Yakup (1997), "Hakasların Geleneksel Kültürüne Dair Bir İnceleme", **Milli Folklor**, S. 33, s. 42 – 49, Ankara.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2001); **Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara

DURANLI, Muvaffak (2006); "Rus Bilim Adamlarının İnsiasyonu (Geçiş Ritüelleri) Tanımlama Çalışmaları ve Saha Efsanelerinde İnsiasyon", **Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri**, s. 151 – 162, Ankara.

DURDU, Bircan Kalaycı (2002); "Afyon'da Ölümle İlgili Adet ve İnanmalar Üzerine Bir Değerlendirme", **Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1999**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

DUYMAZ, Ali (2002); **İrfanı Arzulayan Sözler Tekerlemeler**, Akçağ Yayınları, Ankara

……., (2007); "Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut Kitabı'na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler", **Milli Folklor**, S. 76, s. 50 – 58, Ankara.

ELÇİN, Şükrü (1986); **Halk Edebiyatına Giriş**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara

ELİADE, Mircea (1992); **İmgeler Simgeler**, (Çeviren: M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara

……., (1993); **Mitlerin Özellikleri**, (Çeviren: Sema Rifat), Simâvi Yayınları, İstanbul

……., (1994); **Ebedi Dönüş Mitosu**, (Çeviren: Ümit Altuğ), İmge Yayınları, Ankara

……..., (1999); **Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri**, (Çeviren: İsmet Birkan), İmge Yayınları, Ankara

……., (2003); **Dinler Tarihine Giriş**, (Çeviren: Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul

ERAY, Tuğba (2004); "Türkler'de At", **Türk Dünyası Tarih**, S. 208, s. 24 – 29, Ankara.

ERDİL, Necattin (1997); **Bitlis Yöresi'nden Derlenen Halk Edebiyatı ve Folklor Ürünlerinden Örnekler**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Lisans Tezi), Elazığ

ERGİN, Muharrem (2001); **Dede Korkut Kitabı**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul

……., (2003); **Orhun Abideleri**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul

ERGUN, Pervin (2004); **Türk Kültüründe Ağaç Kültü**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara

ERKAL, Mustafa E. (1999); **Sosyoloji (Toplum Bilimi)**, Der Yayınları, İstanbul

ESİN, Emel (2001); **Türk Kozmolojisine Giriş**, Kabalcı Yayınları, İstanbul

EYUBOĞLU, İsmet Zeki (1998); **Anadolu İnançları "Anadolu Üçlemesi I"**, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul

FORDHAM, Frieda (1996); **Jung Psikolojisi**, (Çeviren: Aslan Yalçıner), Say Yayınları, İstanbul

FOUCAULT, Michel (2002); **Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, (Çeviren: M. Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, İstanbul

FREUD, Sigmund (1994); **Toplum Psikolojisi**, (Çeviren: Kemal Saydam), Düşünen Adam Yayınları, İstanbul

FROMM, Erich (1990); **Psikanaliz ve Din**, (Çeviren: Şükrü Alpagut), Kabalcı Yayınları, İstanbul

GASIMLI, Meherrem (2006); "Bahşı ve Ozan – Âşık İlişkileri Tarihi Özelliği", (Aktaran: Bayram Durbilmez), **Folklor / Edebiyat**, S. 47, s. 9 – 14, Ankara.

GENÇ, Reşat (1997); **Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı – Kırmızı – Yeşil**, Atatürk Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

GÖKALP, Ziya (1976); **Türk Töresi**, Devlet Kitapları, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

GÜNAY, Enver, Harun GÜNGÖR (1998); **Türk Din Tarihi**, Laçin Yayınları, İstanbul

GÜNGÖR, Harun (2005); "Orta Asya'da Türk Mezarları", **Türk Dünyası Tarih**, S. 219, s. 34 – 37, Ankara.

HANÇERLİOĞLU, Orhan (1992); **Türk Dili Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul

İNAN, Abdulkadir (1998); **Makaleler ve İncelemeler I – II**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

……., (2000); **Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara

JUNG, Carl Gustav (1996); **Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi**, (Çeviren: Engin Büyükinal), Say Yayınları, İstanbul

……., (2004); **İnsan Ruhuna Yöneliş**, (Çeviren: Engin Büyükinal), Say Yayınları, İstanbul

KABAKLI, Ahmet (1968); **Türk Edebiyatı**, Türkiye Yayınevi, İstanbul

KAFESOĞLU, İbrahim (1988); **Türk Milli Kültürü**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul

KALAFAT, Yaşar (1998); **Kuzey Azerbaycan – Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'da Eski Türk Dini İzleri - Dini Folklorik Tabakalaşma -** , Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

……., (1999); **Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançları'nın İzleri**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara

……., (2002); **Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları I**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

……., (2004); **Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm – Şamanizm**, Yeditepe Yayınları, İstanbul

……., (2005); **Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları II**, Babil Yayıncılık, Ankara

……..,(2008); **Dedem Korkut Aşağı Eller**, Berikan Yayınevi, Ankara

……..,(2009); **Kodlar – Kültler – 1 Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları**, Berikan Yayınevi, Ankara

KALİ, İkram (1998); **Uygarlıklar Beşiği Van**, Ekspres Ofset, İstanbul

KANAT, Akın (2001); **Renk ve Duyu Psikolojisi**, İlya Yayınları, İzmir

KAPLAN, İbrahim (2006); **Bitlis'te Eski Türk İnanışlarının İzleri**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ

KARAALİOĞLU, Seyit Kemal (1969); **Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü**, İnkılap ve Anka Kitabevleri, Ankara

KARDA, Nevin (2000); **Örnekleriyle Türkçe Sözlük**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul

KESKİN, Mehmet (2005); **Büyük Şafii İlmihali**, Semerkand Yayınları, İstanbul

KINAY, Fatma (1995); **Bitlis'ten Derlenen Halk Edebiyatı ve Folklor Mahsulleri**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Lisans Tezi), Elazığ

KİBAR, Osman (2005); **Türk Kültüründe Ad Verme Kişi Adları Üzerine Bir Tasnif Denemesi**, Akçağ Yayınları, Ankara

KORKMAZ, Ramazan (2002); **İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı**, Akçağ Yayınları, Ankara

……..…..., (2007); "Romanda Mekânın Poetiği", Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen'e Armağan, (Editörler: Ayşenur Külhanlıoğlu İslam, Süer Eker), Ankara.

KÖPRÜLÜ, Fuat (1999); **Edebiyat Araştırmaları**, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara

LEVEND, Agâh Sırrı (1984); **Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar**, Enderun Kitabevi, İstanbul

MORGAN, Clifford T. (2005); **Psikolojiye Giriş**, (Çevirenler: Hüsnü Arıcı vd.), Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara

MURAD, Najdat Yashar Murad (2009); **Irak Türkmenlerinin Halk İnançları ve Bu İnançlar Etrafında Oluşan Halk Edebiyatı Unsurlarının İncelenmesi**, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Ankara

ORKUN, Hüseyin Namık (1994); **Eski Türk Yazıtları**, Atatürk Türk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

ÖGEL, Bahaeddin (1978); **Türk Kültür Tarihine Giriş**, C. 5, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

……., (1991); **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

……., (2002); **Türk Mitolojisi I – II**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

ÖZCAN, Tarık (2004); "Denizin Çağrısı" **Türk Dili Dergisi,** S. 632, s. 174–178, Ankara

ÖZKAN, Fatma (2000); "Sibirya Türklerinde Geçiş Törenleri", **Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

PARLATIR, İsmail (2000); **Okul Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

PERRİN, Michel (2003); **Şamanizm**, (Çeviren: Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul

RADLOFF, Wilhelm (1986); **Sibiryadan Seçmeler**, (Çeviren: Ahmet Temir), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara

RADLOFF, Wilhelm (2008); **Türklük ve Şamanlık**, (Çevirenler: A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu), Örgün Yayınevi, İstanbul

ROUX, Jean-Paul (2002); **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, (Çeviren: Aykut Kazancıgil), Kabalcı Yayınları, İstanbul

SAKAOĞLU, Saim, Ali DUYMAZ (2003); **İslamiyet Öncesi Türk Destanları (İncelemeler, Metinler)**, Ötüken Yayınları, İstanbul

SAKAOĞLU, Saim (1999); **Masal Araştırmaları**, Akçağ Yayınları, Ankara

SARIKÇIOĞLU, Ekrem (2002); **Din Fenomenolojisi, (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)**, Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayın No: 29, İlahiyat Fakültesi, Isparta

SAYDAM, M. Bilgin (1997); **Deli Dumrul'un Bilinci**, Metis Yayınları, İstanbul

SAYGIN, Oğuz (2005); **İnsan İlişkilerinde 4x4 lük İletişim**, Hayat Yayınları, İstanbul

SCHIMMEL, Annemarie (2000); **Sayıların Gizemi**, (Çeviren: Mustafa Küpüşoğlu), Kabalcı Yayınları, İstanbul

……, (2007); **Dinler Tarihi**, (Çeviren: Recep Kibar), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul

SEYİDOĞLU, Bilge (2007); "Sel Mitleri", **Milli Folklor**, S. 76, s. 26 – 29, Ankara.

SEYİDOV, Mireli (1994); **Gam – Şaman ve Onun Gaynahlarına Ümumi Bahış**, Bakı – Kençlik

STRAUSS, Claude-Levi (1983); **Din ve Büyü**, (Çeviren: Ahmet Güngören), Yol Yayınları, İstanbul

ŞAHİN, Veysel (2006); "Ahmet Haşim'in Şiirlerinde Ateşin Dili", **Arayışlar - İnsan Bilimleri Araştırmaları -** , S. 15, s. 75 – 83, İstanbul.

ŞEN, Sevim (2007); **Türk Masallarında Renkler**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Semineri), Elazığ

ŞENER, Cemal (2000); **Şamanizm Türkler'in İslamiyet'ten Önceki Dini**, Ant Yayınları, İstanbul

ŞİMŞEK, Esma (1990); "Çukurova'da Anlatılan 'Al Karısı' Efsanelerinin Türk Efsaneleri İçindeki Yeri", **I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu**, Adana.

……, (1996); "Türk Folklor ve Halk Edebiyatında Elma", **Türk Dünyası Araştırmaları,** S. 105, s. 203 – 216, İstanbul.

……, (2001); **Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması I – II**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

……, (2003); "Anadolu'da Yağmur Duasına Bağlı Olarak Oynanan Bir Oyun: 'Çömçeli Gelin'", **Milli Folklor**, S. 60, s. 78 – 87, Ankara.

……, (2003); "Kadirli ve Sumbas (Osmaniye)'ta Evlenme Âdetleri", **Folklor / Edebiyat**, S. 34, s. 35 – 155, Ankara.

……, (2006); "Türk Halk Kültüründe Yılan ve Bu Bağlamda 'Yılan Kale'ye Dair Anlatıların Değerlendirilmesi", **I. Ceyhan Sempozyumu Ceyhun'dan Ceyhan'a Bildiriler**, Ceyhan Belediyesi Kültür Yayınları, Adana.

……, (2007); "Karaca Oğlan'a Bağlı Olarak Anlatılan Kısa Hikayeli Türküler", **Milli Folklor**, S. 76, s. 40 – 49, Ankara.

TANYU, Hikmet (1986); **İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul

TİYENŞAN, Nejla Eker (2005); **Bitlis Folkloru ve Örnekleri**, Bitlis Eğitim ve Tanıtma Vakfı Yayınları: 3, Ankara

TURGAZIOĞLU, Amirgazin Serik (2003); "Tanrı Dini ve Şamanizmdeki Sorumlulukların Özellikleri" **Yüce Erek**, S. 30, s. 10 – 18, Ankara.

TÜMER, Günay, Abdurrahman KÜÇÜK (2002); **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, Ankara

URAZ, Murat (1992); **Türk Mitolojisi**, Mitologya Yayınları, İstanbul

USLU, Şükrü (2004); "Darende ve Çevresinde Halk İnançları", **Milli Folklor,** S. 61, s. 90-101, Ankara

YARDIMCI, Mehmet (2002); **Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri Âşık Şiiri, Tekke Şiiri**, Ürün Yayınları, Ankara

YILDIRIM, Nilüfer (2004); **Anadolu Masallarında Şamanizm İzleri**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ

ZÜLFİKAR, Hamza (1992); **Bitlis – Muş Yörelerinde Halk Kültürü, Atatürk ve Kuvayımilliye Hareketleri**, Kemalist Atılım Birliği Yayınları, Ankara

EKLER

Resim 1. Gelin ağabeyinin kolunda evinden ayrılırken.

Resim2. Gelin kayın babasının kolunda yeni evine giderken.

Resim 3. Damat, gelinin başından Türk Şamanlığı'nda "kansız kurban" olarak nitelendirilen saçıyı saçarken.

Resim 4. Damat, gelinin başından saçı saçarken.

Resim 5. Kotum Baba Türbesinde konuşamayanların ağzına soktuğu kapı kilidi.

Resim 6. Kotum Baba Türbesine korkmaması için bırakılan bir çocuk.

Resim 7. Sık ziyaret edilen türbelerden biri olan Abdurrahman Gazi Türbesi

Resim 8. Abdurrahman Gazi Türbesi'nde dua eden kadınlar.

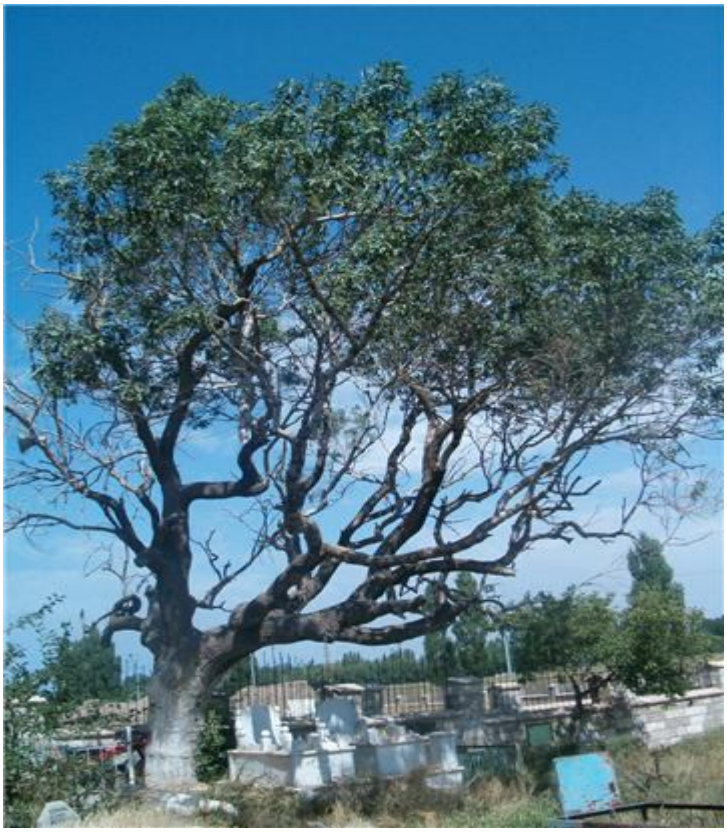
Resim 9. Öksüren çocukların iyileşmesi için içinden geçirildiği Şeyh Mehmet Türbesi önündeki Delikli Taş.

Resim 10. Çok ağlayan çocukların iyileşmesi için Şeyh Garip Türbesinde boynuna atılan zincirle bağlanması

Resim 11. Şeyh Garip Türbesi

Resim 12. Çoğunda Batılı araştırmacıların şaman mezarlarına benzer noktalar bulduğu Ahlat Mezar Taşları.

Resim 13. Ahlat Mezar Taşları



Resim 14. Van'da çocuk sahibi olma için gidilen "Hamile Ağaç".

Resim 15. Çocuk sahibi olmak için başvurulan "Hamile Ağaç".

Resim 16. Kervancı söz verdiği adağı yerine getirmeyince taşa dönüşen deve kervanı

Resim 17. Taşa dönüşen develer

Resim 18. Taşa dönüşen develer

ÖZGEÇMİŞ

1984 Bitlis doğumluyum. İlköğrenimimi Karşıyaka İlkokulu'nda tamamladım. Ortaokulu Karşıyaka Ortaokulu'nda liseyi ise Tatvan Anadolu Lisesi'nde okudum. 2002 yılında Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazandım. 2006 yılında lisans öğrenimimi tamamladım. Aynı yıl özel bir dershanede Türkçe öğretmeni olarak işe başladım. 2007 yılında lisans öğrenimimi tamamladığım bölümde yüksek lisans yapmaya hak kazandım. Hâlâ özel bir dershanede Türkçe öğretmeni olarak görev yapmaktayım.

İbrahim KAPLAN