



T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRK KÜLTÜRÜNDE TABU VE KAÇINMALAR ÜZERİNE
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

Dicle CİCA

Danışman: Prof. Dr. Alimcan İNAYET

İZMİR

2026

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI
TÜRK HALK BİLİMİ DOKTORA PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

**TÜRK KÜLTÜRÜNDE TABU VE KAÇINMALAR ÜZERİNE
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

Dicle CİCA

Danışman: Prof. Dr. Alimcan İNAYET

İZMİR

2026

Tez Değerlendirme Kurulu Jüri Üyeleri

Başkan

(Danışman) : Prof. Dr. Alimcan İNAYET

Üye : Prof. Dr. Metin EKİCİ

Üye : Prof. Dr. Selami FEDAKAR

Üye : Doç. Dr. Bülent AKIN

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZBAŞ

Doktora Tezinin kabul edildiği tarih: 08.07.2026

ETİK KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu doktora tezinin tarafımdan hazırlanmış özgün bir akademik çalışma olduğunu beyan ederim. Araştırmanın planlanması, kaynak ve verilerin elde edilmesi, değerlendirilmesi, yorumlanması ve bulguların sunulması süreçlerinin tamamında bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun hareket ettim. Çalışmada yararlandığım düşünce, bilgi, veri ve eserleri ilgili kurallara uygun biçimde kaynak göstererek kullandım ve başvurulacak kaynakların tamamına kaynakçada yer verdim. Tezin, Ege Üniversitesi tarafından kullanılan intihal tespit sistemi aracılığıyla kontrol edildiğini ve bilimsel etik açısından intihal niteliği taşıyan herhangi bir kullanım içermediğini bildiririm. Bu beyanın gerçeğe aykırı olduğunun sonradan belirlenmesi hâlinde doğabilecek akademik, etik ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi beyan ederim.

Dicle CİCA

ÖNSÖZ

Tabu ve kaçınmalar, insan topluluklarının kutsal, tehlikeli, kirli, dokunulmaz ya da çeşitli nedenlerle sınırlandırılmış olarak kabul ettikleri kişi, nesne, mekân, zaman ve davranışlar ile kurduğu ilişkileri düzenleyen oldukça eski ve geniş bir kültürel olgudur. İlk bakışta yalnızca yapılmaması gereken davranışlar veya birtakım yasaklar şeklinde değerlendirilse de tabu ve kaçınmaların toplumların dünyayı algılama, sınıflandırma ve anlamlandırma biçimleri hakkında önemli bilgiler verdiğini söylemek mümkündür. İnsan hayatının hemen hemen her döneminde, doğumdan ölüme, günlük yaşamdan kutsal kabul edilen alanlara, insanın doğa ile ilişkisinden toplumsal hayata kadar oldukça geniş bir alanda karşımıza çıkan bu uygulamaların Türk kültüründe de zengin bir malzemeye sahip olması, konuyu daha geniş ve sistemli bir şekilde ele alma düşüncemizin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Çalışmamızın hazırlık aşamasında ilk olarak tabu kavramının ne olduğu ve farklı araştırmacılar tarafından nasıl değerlendirildiği üzerinde durulmuştur. Antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji ve halk bilimi gibi birbirinden farklı disiplinlerde ele alınan tabu kavramının tarihsel gelişimi incelendiğinde, kavramın yalnızca yasak ve bu yasağın ihlal edilmesi sonucunda ortaya çıkacağı düşünülen yaptırımlar ile açıklanmasının oldukça geniş bir malzemeyi anlamlandırmak açısından yeterli olmadığı görülmüştür. Çünkü farklı toplum ve kültürlerde birbirinden oldukça farklı biçimlerde karşımıza çıkan tabu ve kaçınmalar incelendiğinde, görünüşte birbirleri ile hiçbir ilgisi olmayan uygulamaların benzer sınıflandırmalar, sınırlar ve karşıtlıklar etrafında şekillenebildiği dikkatimizi çekmiştir. Bu durum çalışmanın ilerleyen aşamalarında yapısalcı yaklaşımın konuya farklı bir bakış açısı getirebileceği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden Claude Lévi-Strauss'un sınıflandırma, ikili karşıtlık ve arabuluculuk kavramlarından hareket edilerek Türk kültüründe yer alan tabu ve kaçınmaların arkasında bulunan kültürel düzen ve ilişki biçimleri incelenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın devamında Türk kültürü üzerine hazırlanmış halk bilimi, halk inanışları, dinler tarihi, mitoloji ve etnografya çalışmalarında yer alan tabu ve kaçınma örnekleri tespit edilerek bir araya getirilmiştir. Çalışmada ele alınan malzeme bir hayli geniş olmakla birlikte yeni bir

saha araştırması yapılmamış ve sözlü kaynaklardan derleme yoluna gidilmemiştir. Bu nedenle çalışmamız yazılı kaynaklarda yer alan malzeme ile sınırlandırılmıştır. Ancak kaynaklarda bulunan her yasak veya kaçınma davranışını doğrudan tabu olarak değerlendirmek de doğru olmayacaktır. Günlük hayatı düzenleyen sıradan yasakların yanında kutsallık, tehlike, kirlenme, uğursuzluk, dokunulmazlık veya doğaüstü bir yaptırım düşüncesi taşıyan uygulamaların bulunması, malzemenin seçiminde belli bir ayırım yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu doğrultuda söz konusu özelliklerden biri veya birkaçı ile ilişkilendirilebilen örnekler çalışmanın kapsamına alınmıştır.

Kaynaklardan elde edilen malzeme arttıkça tabu ve kaçınmaların insan hayatının oldukça farklı alanlarında karşımıza çıktığı ve ilk bakışta birbirinden bağımsız gibi görünen bu uygulamaların belli başlıklar altında toplanmasının gerekli olduğu görülmüştür. Bu nedenle Türk kültüründe tespit ettiğimiz tabu ve kaçınmaları kişiler, mekân ve zaman ile doğa ve avcılık olmak üzere üç temel alan içerisinde sınıflandırdık. Ancak burada amacımız yalnızca çok sayıda örneği belli başlıklar altında toplayarak bir tasnif meydana getirmek değildir. Asıl olarak bu uygulamaların kutsal/profan, temiz/kirli, iç/dış, doğa/kültür ve düzen/kaos gibi karşıtlıklar ile ne şekilde ilişki kurduğu, aynı karşıtlıkların birbirinden farklı alanlarda nasıl yeniden karşımıza çıktığı ve bu sınırların hangi durumlarda korunup hangi durumlarda yeniden düzenlendiği üzerinde durulmuştur. Böylece tabu ve kaçınmaların yalnızca insan davranışlarını sınırlandıran birtakım kurallar olmadığı, aynı zamanda toplumların dünyayı belli sınıflar içerisine yerleştirerek anlamlandırmasında önemli bir yere sahip olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir.

Tezimiz üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tabu kavramının ortaya çıkışı, tarihsel ve kuramsal gelişimi ile tabu düşüncesi etrafında şekillenen temel kavramlar üzerinde durulmuştur. Kavramın farklı dönemlerde ve farklı araştırmacılar tarafından nasıl ele alındığına yer verilerek çalışmanın kuramsal zemini oluşturulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde tabunun dinî ve toplumsal yapılar ile ilişkisi ele alınmış, tabu düşüncesinin yalnızca din veya inanç alanı ile sınırlandırılmayacağı, toplumsal hayatın farklı alanlarında da çeşitli şekillerde varlığını sürdürdüğü üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise çalışmanın asıl malzemesini oluşturan Türk kültürüne ait tabu ve kaçınma örnekleri yapısalcı yaklaşım doğrultusunda sınıflandırılarak incelenmiştir.

Çalışmanın hazırlanması sırasında en fazla üzerinde durduğumuz hususlardan biri, farklı dönemlerde ve farklı amaçlarla hazırlanmış kaynaklarda dağınık bir şekilde bulunan oldukça geniş bir malzemenin belli bir sistem içerisinde bir araya getirilmesi olmuştur. Gerek tabu kavramının sınırlarının belirlenmesi gerek hangi uygulamaların çalışmaya dahil edileceğine karar verilmesi gerekse elde edilen örneklerin yapısalcı yaklaşım içerisinde değerlendirilmesi, çalışmanın çeşitli aşamalarda yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Özellikle bir uygulamayı yalnızca sahip olduğu görünür özellikler üzerinden değerlendirmek yerine, diğer uygulamalar ile kurduğu ilişkiyi ve aynı kültürel sınıflandırma içerisinde hangi noktada yer aldığını tespit etmeye çalışmak, araştırmanın hem en güç hem de bizim açımızdan en dikkat çekici taraflarından biri olmuştur.

Sonuç olarak bu çalışma ile Türk kültüründe karşımıza çıkan tabu ve kaçınmaları yalnızca geçmişten günümüze aktarılan, sebebi unutulmuş veya günümüzde anlamını büyük oranda kaybetmiş birtakım yasak ve inanışlar şeklinde değerlendirmekten ziyade, toplumun insanı ve insanın çevresindeki dünyayı nasıl sınıflandırdığı, bu sınıflar arasındaki sınırları nasıl oluşturduğu ve gerektiğinde bu sınırları ne şekilde yeniden düzenlediğini gösteren kültürel yapılar olarak ele almaya çalıştık. Birbirinden oldukça farklı zaman, mekân ve yaşam alanlarında karşımıza çıkan bu uygulamaların altında benzer düşünce ve ilişki biçimlerinin bulunabileceğini göstermek ve Türk kültüründeki tabu ve kaçınmaların bu yönüyle değerlendirilmesine katkı sağlamak çalışmamızın temel amaçlarından biridir.

İzmir, 2026

Dicle CİCA

ÖZET

Bu çalışma, tabu ve kaçınma olgusunu Türk kültürü bağlamında dinler tarihi, antropoloji ve sosyoloji alanlarının kesiştiği bir noktadan incelemektedir. Öncelikle tabu kavramının tarihsel kökenleri ile animizm, mana, büyü ve totemizm gibi tabu ile yakından ilişkili kavramlar ele alınmış, klasik evrimci yaklaşımlar ve bu yaklaşımlara yöneltilen eleştiriler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tabu ilk bakışta yalnızca yasak anlamına gelmekte olsa da gerek sahip olduğu farklı anlamlar gerekse dinî ve toplumsal hayat içinde yerine getirdiği işlevler bakımından çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir.

Çalışmanın ikinci bölümünde tabunun doğa dinleri ile semavi dinlerdeki yeri, mülkiyet, iktidar ve ahlak ile olan ilişkileri üzerinde durulmuştur. Tabu, yalnızca “ilkel” toplumlara ait ve zamanla ortadan kalkmış bir inanç kalıntısı değildir. Gerek dinî sembolizmin meydana gelmesi gerekse toplumsal düzenin korunması bakımından önemli bir unsurdur. Bu nedenle tabu bir taraftan kutsal olanın sınırlarını belirlerken diğer taraftan toplum içinde bulunan ilişkilerin, kuralların ve davranışların düzenlenmesini sağlamaktadır.

Üçüncü bölümde tabu ve kaçınmalar, Claude Lévi-Strauss’un yapısalcı yaklaşımından hareketle kutsal/profan, temiz/kirli, iç/dış ve doğa/kültür gibi karşıtlıklar üzerinden analiz edilmiş, bu yasakların sahip olduğu mantıksal düzen ve insan zihninin evrensel yapıları ile olan ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak Türk kültürüne ait yazılı kaynaklardan elde edilen tabu ve kaçınmalar kişiler, mekân ve zaman ile doğa ve avcılık olmak üzere üç temel başlık altında sınıflandırılmıştır. Kişiler başlığı altında toplumdan belirli bir süre tecrit edilen kişiler, mekân ve zaman başlığı altında kutsal ya da uğursuz kabul edilen mekân ve zamanlar, doğa ve avcılık başlığı altında ise insanın doğa ve hayvanlarla kurduğu ilişkiler ele alınmıştır. Bu sınıflandırmaya baktığımızda tabuların özellikle kutsal ile profan, düzen ile kaos, içerisi ile dışarı gibi alanların kesiştiği noktalarda yoğunlaştığını görüyoruz. Aynı zamanda toplumsal statüler ve kategorisel yapılar arasında meydana gelen geçişleri düzenleyerek gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın devamını sağlamaktadır.

Bu çalışma, Lévi-Strauss’un “somutun bilimi” olarak tanımladığı yaban düşünce kavramından hareketle Türk toplumunda bulunan tabu ve kaçınmaların “ilkel” ya da geçmişten kalmış anlamsız davranışlar olmadığını, insan zihninde bulunan evrensel yapıların yerel ve kültürel unsurlar aracılığıyla dünyayı anlamlandırma çabasının bir sonucu olduğunu

ileri sürmektedir. Bu bilgiler ışığında Türk kültürüne ait farklı kaynaklarda bulunan tabu ve kaçınma örneklerinin yapısalcı bir yaklaşım içinde bir araya getirilerek değerlendirilmesi çalışmanın temel amacıdır.

Anahtar Kelimeler: Tabu, kaçınma, Türk kültürü, dinler tarihi, yapısalcılık, Claude Lévi-Strauss

ABSTRACT

This study examines the phenomena of taboo and avoidance in the context of Turkish culture from an interdisciplinary perspective situated at the intersection of the history of religions, anthropology, and sociology. It first discusses the historical origins of the concept of taboo and its relationship with such concepts as animism, mana, magic, and totemism in the light of classical evolutionary theories and the criticisms directed at these theories. In this respect, taboo is considered not merely as a prohibition in its narrow sense but as a multilayered cultural structure possessing various religious, social, and symbolic meanings and functions.

The second part of the study addresses the position of taboo in “Nature Religions” and “Abrahamic Religions”, together with its relationships with property, power, and morality. Although taboo has frequently been regarded as a remnant peculiar to so-called “primitive” societies, it constitutes an important mechanism through which religious symbolism and social order are simultaneously formed and maintained. Taboo, on the one hand, determines the boundaries of the sacred and, on the other hand, contributes to the regulation of social relationships, rules, and practices.

In the third part, taboo and avoidance practices are analysed through Claude Lévi-Strauss’s structuralist approach and the binary oppositions of sacred/profane, clean/unclean, inside/outside, and nature/culture. This analysis demonstrates that taboos are not arbitrary or unrelated prohibitions but are organised within a particular cultural and logical system connected with universal structures of the human mind. The examples compiled from written sources concerning Turkish culture are classified under three main categories: persons, space and time, and nature and hunting. The findings indicate that taboos are particularly concentrated at the points where categories such as the sacred and the profane, order and chaos, and inside and outside intersect. They also regulate transitions between social statuses and cultural categories, thereby contributing to the continuity of both individual and collective life.

Drawing on Lévi-Strauss's conception of "the science of the concrete," this study argues that taboo and avoidance practices in Turkish society should not be regarded as primitive or residual forms of behaviour. Rather, they are local cultural expressions of the universal structures through which the human mind classifies and interprets the world. Accordingly, the study aims to provide an integrated structuralist analysis of taboo and avoidance practices found in various written sources relating to Turkish culture.

Keywords: Taboo, avoidance, Turkish culture, history of religions, structuralism, Claude Lévi-Strauss

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
AMAÇ	1
KAPSAM	2
YÖNTEM	4
I. BÖLÜM	8
Kavramsal ve Teorik Çerçeve	8
1.1 Tabu Kavramı: Tanım, Kapsam ve Tarihi Arka Plan	8
1.2 Tabu ile İlişkili Temel Kavramlar	17
1.2.1 Animizm ve Animatizm	17
1.2.2 Mana	21
1.2.3 Manizm	26
1.2.4 Totem ve Totemizm	28
1.2.5 Kült	32
1.2.6 Büyü	34
1.3 Tabu Türleri ve Sınıflandırması	36
1.3.1 Davranışsal Tabular	37
1.3.2 Söz (Linguistik) Tabular	37
1.4 Tabu Üzerine Yapılan Çalışmalar	38
1.4.1 Dünya Literatüründe Yapılan Çalışmalar	38
1.4.2 Türkiye'de Yapılan Çalışmalar	44
1.4.3 Sınıflandırma Denemeleri ve Tasnifler	45

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM	50
Dinî ve Sosyal Yapı Olarak Tabu.....	50
2.1 Dinî Yapı Olarak Tabu.....	50
2.1.1 Doğa Merkezli Dinler.....	50
2.1.2 Semavi Dinler.....	55
2.1.2.1 Musevilik.....	55
2.1.2.2 Hristiyanlık.....	59
2.1.2.3 İslamiyet.....	61
2.2 Sosyal Yapı Olarak Tabu.....	64
2.2.1 Tabu ve Yönetim İlişkisi.....	64
2.2.2 Tabu ve Mülkiyet İlişkisi.....	68
2.2.3 Tabu ve Ahlak İlişkisi.....	73
III. BÖLÜM	78
Yapısal Yaklaşım Bağlamında Tabular.....	78
3.1 Yapısalcılığa Genel Bir Bakış.....	78
3.2 Lévi-Strauss Yapısalcılığı.....	80
3.2.1 Doğa ve Kültür Karşıtlığı.....	82
3.2.2 Mîit ve Ritüel.....	91
3.3 Türk Kültüründe Tabu ve Kaçınmalar: Tasnif ve İnceleme.....	100
3.3.1 Kişiler ile İlgili Tabular.....	100
3.3.1.1 Geçiş Dönemleri ve Tecrit Edilmiş Kişiler.....	100
3.3.2 Mekân ve Zaman ile İlgili Tabular.....	147
3.3.2.1 Kutsal ve Uğursuz Zamanlar.....	147
3.3.2.2 Kutsal ve Tekinsiz Mekânlar.....	171
3.3.3 Doğa ve Avcılık ile İlgili Tabular.....	185
3.3.3.1 Avcılık ve Hayvanlar ile İlgili Yasaklar.....	185
3.3.3.2 Tabiat ve Tabiat Unsurları.....	212
SONUÇ	240
KAYNAKÇA	246
TEŞEKKÜR	265
ÖZGEÇMİŞ	266

KISALTMALAR

akt. : Aktaran

bk. : Bakınız

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Hiz. : Hazreti

s. : Sayfa

ss. : Sayfalar

TDK : Türk Dil Kurumu

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Eds. : Editörler

Haz. : Hazırlayan

ed. : Edition

pp. : Pages

Trans. : Translator,

Vol. : Volume

Vols. : Volumes

Rev. ed. : Revised edition

GİRİŞ

AMAÇ

Bu çalışmanın temel amacı, tabu ve kaçınma olgusunu Türk kültürü bağlamında, dinler tarihi, antropoloji ve sosyoloji alanlarının kesiştiği bir noktadan inceleyerek söz konusu uygulamaların yalnızca yasaklayıcı ve sınırlandırıcı yönlerini değil, meydana geldikleri kültürel düzen içinde sahip oldukları anlam alanı ve işlevsel boyutunu ortaya çıkarmaktır. Tabu ilk bakışta, belirli davranışların yapılmasını engelleyen ve bireyin hareket alanını sınırlandıran bir yasaklar sistemi gibi görünmektedir. Ancak gerek insan zihninin işleyişi gerekse toplumsal düzenin meydana gelmesi ve devam ettirilmesi hakkında önemli bilgiler veren bir sistem özelliği de taşımaktadır. Bu nedenle tabu yalnızca bireysel ahlakı düzenleyen, kişileri belirli davranışlardan uzak tutan ve ihlal durumunda cezalandırılmalarını sağlayan kurallar değildir. Kutsal/profan, temiz/kirli, iç/dış ve doğa/kültür gibi temel karşıtlıkları meydana getiren, bu karşıtlıklar arasındaki sınırların korunmasını sağlayan ve toplumun dünyayı belirli kategoriler içinde sınıflandırmasına imkân veren bir araçtır.

Çalışmanın ikinci amacı, Claude Lévi-Strauss ve onun ardından gelen araştırmacılar tarafından temsil edilen yapısalcı yaklaşımın kavramsal imkânlarından yararlanarak Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmaların arkasında yer alan ikili karşıtlıkları, tekrar eden örüntüleri ve sınıflandırma biçimlerini ortaya çıkarmaktır. Türk toplumunda bulunan tabu ve kaçınmalar, uzun süre “ilkel” dönemlerden kalmış, meydana geliş nedeni bilinmeyen ya da günümüzde anlamını kaybetmiş davranış kalıntıları olarak değerlendirilmiştir. Bununla beraber bu uygulamalar, insan zihninde bulunan evrensel yapıların yerel ve kültürel unsurlar aracılığıyla dünyayı sınıflandırma ve anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Birbirinden bağımsız gibi görünen yasakların benzer karşıtlıklar çevresinde meydana gelmesi de bu düşünceyi desteklemektedir. Bu bakımdan çalışma, tabu ve kaçınmaların rastlantısal, yalnızca korkuya dayanan ya da açıklanması mümkün olmayan yasaklar olmadığını, belirli bir kültürel ve zihinsel düzen içinde meydana geldiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın üçüncü amacı, Türk kültürüne ait yazılı kaynaklarda bulunan tabu ve kaçınma örneklerini belirli bir sistem içinde sınıflandırarak bunların birbirleri ile kurdukları yapısal ilişkileri incelemektir. Bu kapsamda kişiler, mekân ve zaman ile

doğa ve avcılık çevresinde meydana gelen tabu ve kaçınmalar belirlenmiş, daha sonra söz konusu uygulamaların ait oldukları kültürel alanlar, aralarında bulunan benzerlikler ve meydana getirdikleri karşıtlıklar üzerinde durulmuştur. Yapılan sınıflandırma, bir taraftan tabu literatüründe dağınık biçimde bulunan verilerin belirli başlıklar altında bir araya getirilmesini sağlarken diğer taraftan Türk halk kültürüne ait malzemenin yapısalcı yaklaşımın sunduğu kavramlar aracılığıyla yeniden değerlendirilmesine imkân vermektedir. Bu bilgiler ışığında çalışmanın temel amacı, Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmaları yalnızca içeriklerine göre sıralamak değil, söz konusu uygulamaların arkasında bulunan kültürel sınıflandırma düzenini ve bu düzenin hangi karşıtlıklar üzerinden devam ettirildiğini de ortaya çıkarmaktır.

KAPSAM

Bu çalışma konu, kaynak ve kullanılan malzeme bakımından belirli sınırlar içinde hazırlanmıştır. Çalışmada kullanılan “Türk kültürü” ifadesi ile ağırlıklı olarak Anadolu merkezli Türkiye Türkleri ile Türk Dünyasının çeşitli bölgelerinde yaşayan soydaşlarımızın halk kültürü kastedilmektedir. Çalışmanın temel konusu halk inançları ve gündelik uygulamalar içinde ortaya çıkan tabu ve kaçınmalardır. Bu nedenle resmî dinî doktrinlerde yer alan yasaklar ile fikhî veya hukuki kuralların sistemli bir çözümlemesi yapılmamıştır. Söz konusu yasaklara, halk inançları ile uygulamalarını etkilemeleri, gündelik yaşam içinde farklı bir biçim kazanmaları ya da tabu düşüncesi ile doğrudan ilişki meydana getirmeleri ölçüsünde değinilmiştir. Çünkü çalışmanın amacı dinî, fikhî ve hukuki yasakların tamamını incelemek değildir. Tabu ve kaçınma düşüncesinin halk kültürü içinde nasıl meydana geldiğini, hangi alanlarda yoğunlaştığını ve toplumsal düzenin devamı bakımından ne tür işlevler üstlendiğini ortaya çıkarmaktır.

Tezin birinci ve ikinci bölümlerinde tabu kavramının anlamı, tarihsel arka planı ve animizm, mana, büyü ve totemizm gibi tabu ile yakından ilişkili kavramlar ele alınmıştır. Bunun yanında tabunun gerek doğa dinleri gerekse semavi dinlerdeki yeri ile mülkiyet, iktidar ve ahlak gibi toplumsal alanlarla kurduğu ilişki üzerinde durulmuştur. Bu bölümlerde dünya ve Türkiye literatüründe tabu ile ilgili geliştirilen evrimci, sosyolojik ve işlevselci yaklaşımlar özetlenmiş, konunun tarihsel ve kuramsal çerçevesi meydana getirilmeye çalışılmıştır. Ancak tabu ile ilgili bütün kuram ve yaklaşımlar aynı ayrıntı düzeyinde incelenmemiştir. Her bir yaklaşımın bağımsız ve

kapsamlı biçimde eleştirilmesi de çalışmanın amaçları arasında değildir. Burada asıl amaç, yapısalcı çözümlemenin dayandığı tarihsel ve kavramsal zemini ortaya çıkarmaktır.

Üçüncü bölümde yapısalcı yaklaşımın tabu ve kaçınmaların çözülmesi bakımından sunduğu kavramsal çerçeve esas alınmıştır. Yapısalcılığın temel ilkeleri, ikili karşıtlıklar, doğa ile kültür ayrımı, mit ve ritüel çözümlemesi ile arabulucu kavramı tabu uygulamalarının incelenmesinde kullanılmıştır. Psikanalitik veya yalnızca işlevselci açıklamalara da yer verilmiştir. Ancak söz konusu yaklaşımlar çalışmanın temel çözümleme yöntemini meydana getirmemekte, daha çok yapısalcı yaklaşımın diğer açıklama biçimlerinden hangi yönleri ile ayrıldığını göstermek ve kuramsal bir karşılaştırma yapmak amacıyla ele alınmaktadır.

Analiz bölümü, Türk halk kültürüne ait yazılı kaynaklarda bulunan tabu ve kaçınma örnekleriyle sınırlandırılmıştır. Elde edilen malzeme kişiler, mekân ve zaman ile doğa ve avcılık olmak üzere üç temel başlık altında toplanmıştır. Kişiler başlığı altında belirli güçlere sahip olduğuna inanılan veya içinde bulunduğu geçiş dönemi nedeniyle belirli bir süre toplumdan tecrit edilen kişiler ele alınmıştır. Mekân ve zaman başlığı altında kutsal ya da uğursuz kabul edilen yerler ile belirli günler, geceler, mevsimler ve geçiş zamanları incelenmiştir. Doğa ve avcılık başlığı altında ise insanın tabiat, hayvanlar ve avlanma faaliyeti ile kurduğu ilişkiler çevresinde meydana gelen tabu ve kaçınmalar değerlendirilmiştir.

Doğaüstü varlıklar, gündelik hayat uygulamaları ile ilgili tabular da Türk kültüründe geniş bir yer tutmaktadır. Ancak bu örnekler söz konusu üç temel başlık ile doğrudan ilişki kurdukları, mevcut sınıflandırmanın açıklanmasına katkı sağladıkları veya belirli bir karşıtlığın farklı alanlarda nasıl tekrarlandığını gösterdikleri ölçüde değerlendirilmiştir. Bu alanların her biri için ayrı ve kapsamlı bir sınıflandırma yapılması ise çalışmanın dışında bırakılmıştır. Dolayısıyla çalışma Türk halk inanışları ve folklorunun tamamını incelememektedir. Tabu ve kaçınmalar çevresinde belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir alanı ele almaktadır.

Bu sınırlı malzemeden hareketle tabunun dinî ve toplumsal yapı içinde nasıl işlediğini, hangi kültürel sınırları meydana getirdiğini ve yapısalcı okumanın söz konusu uygulamaları açıklamak bakımından ne tür imkânlar sunduğunu göstermek amaçlanmıştır. Bu nedenle tez, Türk halk inanışları ve folklorunun bütünü için geçerli

genel bir açıklama meydana getirmekten çok, özellikle tabu ve kaçınmaların incelenmesi bakımından yapısalcı bir okuma örneği sunmaktadır.

YÖNTEM

Bu çalışma, doküman incelemesine dayanan kuramsal ve analitik bir nitel araştırma yöntemini benimsemektedir. Kullanılan yöntem, bir taraftan tabu kavramı ve yapısalcı yaklaşım ile ilgili literatürün incelenmesine, diğer taraftan Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınma örneklerinin ikili karşıtlıklar ve arabulucu kavramları aracılığıyla yeniden değerlendirilmesine dayanmaktadır. Bu nedenle çalışma yalnızca kaynaklarda bulunan örneklerin bir araya getirilmesi ve belirli başlıklar altında sıralanması ile sınırlı değildir. Elde edilen malzemenin belirli bir kuramsal çerçeve içinde sınıflandırılması, örnekler arasında bulunan ilişkilerin belirlenmesi ve tekrar eden yapısal örüntülerin ortaya çıkarılması da yöntemin temelini meydana getirmektedir.

İlk olarak dinler tarihi, antropoloji, sosyoloji ve halk bilimi alanlarında tabu üzerine hazırlanmış klasik ve modern çalışmalar gözden geçirilmiştir. Frazer, Durkheim, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss ve Edmund Leach gibi tabu, kutsallık, sınıflandırma ve kültürel sınırlar üzerinde duran araştırmacıların çalışmaları özellikle ele alınmıştır. Yapılan inceleme tabunun gerek tarihsel gelişiminin gerekse kavramsal çerçevesinin ortaya çıkarılmasını sağlamış, aynı zamanda çalışmada kullanılan yapısalcı çözümlemenin teorik temelini meydana getirmiştir. Bu çerçevede özellikle Lévi-Strauss'un ikili karşıtlıklar ve yaban düşünce kavramları ile arabuluculuk üzerinde duran yaklaşımından yararlanılmıştır.

Kuramsal çerçeve belirlendikten sonra Türk kültürüne ait tabu ve kaçınma örneklerini toplamak amacıyla halk bilimi derlemeleri ile halk inanışları ve uygulamaları üzerine hazırlanmış çalışmalar incelenmiştir. Bu kaynaklarda bulunan her türlü davranış kuralı tabu olarak kabul edilmemiştir. Yalnızca açık biçimde yasak, kaçınma, dokunulmazlık, kutsallık, uğursuzluk veya kirlenme korkusu içeren ve ihlal edilmesi durumunda belirli bir tehlikenin ortaya çıkacağına inanılan örnekler çalışmaya alınmıştır. Toplum tarafından yalnızca ayıp kabul edilen ya da görgü kuralları ile alakalı olan, ancak arkasında herhangi bir inanç, kutsallık veya doğaüstü tehlike düşüncesi bulunmayan uygulamalar ise tabu olarak değerlendirilmemiş ve çalışmanın dışında bırakılmıştır.

Toplanan tabu ve kaçınmalar sahip oldukları içerik, meydana geldikleri kültürel çevre ve yerine getirdikleri işlevler bakımından ele alınarak belirli başlıklar altında gruplandırılmıştır. Kişilere ilişkin tabular içinde doğum, ölüm, evlilik veya menstrüasyon gibi nedenlerle belirli bir süre tecrit edilenler; mekân ve zaman tabuları içinde kutsal ya da uğursuz kabul edilen yerler ve zamanlar; doğa ve avcılık tabuları içinde ise tabiat unsurları, hayvanlar ve avlanma ile ilgili uygulamalar ele alınmıştır. Her örnek gerek ait olduğu kültürel alan gerekse meydana getirdiği ikili karşıtlıklar bakımından incelenmiştir. Böylece bir tabunun yalnızca hangi davranışı yasakladığı değil, aynı zamanda hangi kültürel ayrımı meydana getirdiği veya mevcut hangi sınırın korunmasını sağladığı da belirlenmeye çalışılmıştır.

Yaşam/ölüm, kutsal/profan, temiz/kirli, iç/dış, insan/doğa, erkek/kadın, yerli/yabancı ve yukarı/aşağı gibi temel karşıtlık eksenleri çözümlemede referans olarak kullanılmıştır. Ancak bu karşıtlıklar birbirinden tamamen bağımsız ve değişmez kategoriler değildir. Bir tabu aynı anda birden fazla karşıtlık içinde yer alabilir, farklı kültürel alanları birbirine bağlayabilir ve bulunduğu bağlama göre yeni anlamlar kazanabilir. Örneğin temiz/kirli karşıtlığı bazı uygulamalarda kutsal/profan, bazı uygulamalarda ise iç/dış veya insan/doğa karşıtlığı ile beraber ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle her tabunun söz konusu eksenler üzerinde nasıl konumlandığı, hangi sınırın korunmasını sağladığı ve bu sınırın ihlal edilmesi durumunda ne tür bir düzensizlik ya da tehlikenin ortaya çıkacağı belirlenmeye çalışılmıştır.

Bu süreçte yalnızca karşıtlıkların belirlenmesi yeterli görülmemiş, karşıt alanlar arasında geçişi sağlayan arabulucu unsurların tespit edilmesi de yöntemin temel konularından biri olmuştur. Karşıtlıklar arasında bulunan geçişleri düzenleyen ve sahip oldukları yapısal özellikler nedeniyle tabuların çevresinde yoğunlaştığı kişiler, ritüeller, nesneler, mekânlar ve zamanlar arabulucunun taşıyıcıları olarak değerlendirilmiştir. Dinî veya halk inancı otoriteleri ile farklı statüler arasında bulunan kişiler bu duruma örnek oluşturmaktadır. Söz konusu kişiler bir taraftan toplumun içinde bulunurken diğer taraftan kutsal, tehlikeli ya da doğaüstü kabul edilen alanlarla ilişki kurmaları bakımından ara bir konumda yer almaktadır.

Su, ateş, kan, toprak, vb. nesneler de farklı kategorileri bir araya getirmeleri, bir alandan diğerine geçişi sağlamaları veya karşıt özellikleri aynı anda taşımaları nedeniyle önemli arabulucu unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapı eşiği, köprü

ve yol ayrımı gibi mekânlar ise ne tamamen bir alana ne de diğerine ait olan sınır bölgeleridir. Benzer şekilde gece ile gündüz arasında bulunan zamanlar, belirli gün ve saatler ile mevsim geçişleri de bir durumdan diğerine geçişin meydana geldiği ara zamanlardır. Tabuların bu kişi, nesne, mekân ve zamanlar çevresinde yoğunlaşması tesadüf değildir. Sınırların belirsizleştiği ve farklı kategorilerin birbirine yaklaştığı alanlarda meydana gelebilecek düzensizliği kontrol altında tutmaktadır.

Yöntem her tabuyu yalnızca “şu davranış yasaktır” şeklinde tanımlamaya dayanmamaktadır. Tabunun hangi karşıtlığı düzenlediği, hangi sınırın aşılmasını engellediği ve karşıtlıklar arasındaki aracılığı hangi kişi, nesne, mekân, zaman veya ritüelin üstlendiği belirlenmeye çalışılmıştır. Çünkü bir tabunun görünürdeki anlamı kadar, ait olduğu sınıflandırma sistemi içinde yerine getirdiği işlev de önemlidir. Aynı davranış farklı kültürel bağlamlarda farklı anlamlara sahip olabilir. Benzer şekilde görünüşte birbirinden tamamen farklı olan bazı tabular da aynı karşıtlık veya sınıflandırma biçimi üzerine kurulabilir. Bu bakımdan tabu tek başına ele alınan bir yasak olarak değil, içinde bulunduğu kültürel sistemin diğer unsurları ile ilişki kuran ve bu ilişkiler aracılığıyla anlam kazanan bir yapı olarak değerlendirilmiştir.

Bu çözümlemenin amaçlarından biri, Lévi-Strauss’un sınıflandırma yaklaşımından hareketle tekrar eden karşıtlık eksenlerini ve söz konusu eksenler arasında işleyen arabulucu biçimlerini ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle örnekler sayısal çokluklarına göre değil, belirli bir yapıyı temsil etme, farklı alanlarda tekrar eden bir örüntüyü gösterme ve kültürel sınıflandırmanın işleyişini açıklama güçlerine göre seçilmiştir.

Genel yapının dışında kalan veya diğer örneklerden farklı görünen uygulamalar da tamamen çalışmanın dışında bırakılmamıştır. Bu örnekler, yapının sınırlarını, meydana gelen dönüşümleri ve istisnaların hangi şartlarda ortaya çıktığını göstermeleri bakımından değerlendirmeye alınmıştır. Çünkü bir sistem yalnızca tekrar eden benzerlikler aracılığıyla değil, söz konusu benzerliklerden ayrılan örneklerin hangi nedenlerle farklılaştığının belirlenmesiyle de anlaşılabilir. Bu nedenle istisnalar yapısal çözümlemeyi bozan unsurlar olarak değil, yapının farklı biçimlerde nasıl dönüştüğünü gösteren örnekler olarak ele alınmıştır.

Bu çalışma alan araştırmasına dayanan yeni sözlü derlemeler içermemektedir. Bunun yerine daha önce hazırlanmış yazılı kaynaklarda bulunan malzemenin yapısalcı bir bakış açısıyla yeniden düzenlenmesi ve analiz edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada

kullanılan yöntemin ayırt edici yönü, Türk kültüründe görülen tabu ve kaçınmaları yalnızca yasaklayıcı, cezalandırıcı ve sınırlandırıcı işlevleri üzerinden değil, ikili karşıtlıklar ile bu karşıtlıklar arasında geçişi sağlayan arabulucu mekânizmaları aracılığıyla incelemesidir. Bu bilgiler ışığında tabu ve kaçınmaların, kültürel düzenin dışında kalan anlamsız davranışlar değil, söz konusu düzenin meydana gelmesini ve devam ettirilmesini sağlayan yapısal unsurlar olduğunu söyleyebiliriz.

I. BÖLÜM

Kavramsal ve Teorik Çerçeve

1.1 Tabu Kavramı: Tanım, Kapsam ve Tarihi Arka Plan

Tabu, temelinde mana gücü yatmakta olan ve etimolojik kökenini Polinezyaca tabu/tapu kelimesinden alan, günümüzde evrensel bir kullanım ile yasak anlamını karşılayan antropolojik bir terimdir. Antropolojik kullanımda domuz veya deniz kabuklularını yemeye karşı olan Yahudi kuralından ensest tabusuna kadar olan birçok ihlali kapsayan bir yasaklar silsilesidir (Bock, 2001, s. 65). Kelimenin Polinezya kökenli olduğu kabul edilmekle beraber etimolojik olarak nasıl meydana geldiğine dair çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Çoğunluk yasak veya kutsal anlamlarını karşıladığına dair düşüncenin altında fikir birliğine varmış olsa da ortaya ilgi çekici teoriler de atılmıştır. Steiner’ın aktardığı açıklamalardan birine göre tabu kavramı Polinezya dilinde vurmak, çalmak anlamına gelen ta ile deniz kabuğu anlamına gelen pu kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. İlk duyuşta anlamsız gelse de bu açıklama, şeflerin ilanlarının deniz kabuğundan yapılmış bir borunun üflenmesi ve davula vurulmasıyla duyurulması, bu ilanların da çoğu zaman tabu kurallarını içermesiyle ilişkilendirilmiştir. Anlamsal kökenine dair bir başka kabul gören teori de Edward Shortland’dan gelmiştir. Shortland’e göre kelime işaretlenmiş anlamına gelmektedir çünkü ta kelimesi işaretlemek, pu kelimesi ise bir tür kelime anlamını yoğunlaştırıcı ek görevindedir; böylece “marked thoroughly”, yani “iyice işaretlenmiş” anlamı ortaya çıkmaktadır (Steiner, 1967, s. 31-32).

Etimolojik kökenini kısaca verdiğimiz tabu kavramını Robertson Smith “ruhsuz”, “arkaik”, “yapma”lar olarak tanımlamıştır (Steiner, 1967, s. 60). Elbet böylesi yüzeysel bir tespitten daha fazlası, hatta yıllar boyu bilim adamları tarafından tartışmalar yürütülecek, kuramsal bağlantılar yapılacak yine de bir fikir birliğine varılamayacak kadar karmaşık ve doğası gereği “ikircikli” bir kavramdır.

Tabuyu kısaca tanımlamak gerekirse doğaüstü bir cezalandırmadan kurtulma amacıyla kirli veya kutsal kabul edilen ve tehlike geleceği düşünülen nesneler ve kişilerden sakınma, kaçınma davranışlarının tümüdür. Önceden belirttiğimiz gibi temelinde mana gibi doğaüstü bir kuvvet vardır. Bu doğaüstü kuvvet kavrama içkin itici ve yapıcı bir güç konumundadır. Örnek’e göre tabu pratikte “*Dokunma! Bana dokunmaya izinli*

değilsin” anlamına sahiptir. Ayrıca günlük sayılmayan, alışılmışın dışında kabul edilen her şey doğaüstü kudret ile dolu ve tehlikeli sayıldığı için tabu olarak kabul edilir ve bunlardan kaçınılır. Mana ile yüklü olduklarına inanılan şeflerden, büyücülerden, sanatçılardan, ay halindeki kadınlardan, lohusalardan, ölülerden, savaşçılardan, avcılardan, totem hayvanları ve bitkilerden, kutsal olarak bilinen maskelerden, müzik âletlerinden, kült objelerinden kaçınmak gerekmektedir. Törenlerde kullanılan birçok objeye dokunmak ve bakmak, kadınlarla inisiye olmamış çocuklara tabudur. Tabu olarak bilinen bir kimseye, örneğin bir şefe dokunmak, dokunanı tehlikeye attığı gibi onu da başkaları için tabu yapar (Örnek, 2017a, s. 207).

Kavramı ilk kez kaptan James Cook 1777 yılında Tonga adasındaki yerlilerden duymuştur. Cook’un gözlemlerine göre gemide ağırladığı yerliler tabu saydıkları için hiçbir yemeğe dokunmamış ve yine ileriki zamanlarda tabulu olan bir kadının yemeklere dokunamadığı için yemek yiyememesi ve başkaları tarafından beslenmesi Cook’un gözlemlerinde yerini almıştır. Tabuları sürekli tabular ve geçici tabular diye ikiye ayırmıştır. *“Sürekli tabular belirli ritüeller dışında yasağın sürekliliğini ifade eder. Geçici tabu ise, şef veya din adamları tarafından bir kişinin belirli bir süre cezalandırılmasını içerir ve 'afroz'la benzer.”* (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s. 771-772).

Frazer, tabuyu büyüün olumsuz biçimi olarak görerek doğaüstü tehlikelerden korunmak isteyen ilkel insanın akıl dışılığına bağlar. Durkheim (1912) tabunun kutsal hayat ve dünyevi hayatı ayırma işlevi gördüğünü, Radcliffe-Brown (1952) bazı insan ve nesnelerin toplumsal önemini vurgulamaya yaradığını düşünmüştür. Freud (1913) ise totem, enest, tabu ve kurbanı insan olma ve uygarlık arasında kurduğu ilişki ile birleştirmiş, kutsalın ve dinin kökenini açıklama çabasına girişmiştir. Lévi-Strauss (1949) totem toplumlarının insanın hayvansı doğasını inkâr etmek için yiyecek tabusunu kullandıklarını ileri sürerek; tabuların, kategoriler arasındaki temel ayrımları destekleme işlevi gördüğünü vurgulamıştır.

Hançerlioğlu’na göre tabu, kutsal olduğu için dokunulmaması gereken şeyleri ve söylenmesi ya da yapılması yasaklanan söz ve eylemleri ifade etmektedir. Dinsel yasaklar kutsal olana duyulan saygı ve korkuya dayanmakta; dokunma, görme, söz ve iştmeyle ilişkin çeşitli yasaklar biçiminde ortaya çıkmaktadır. Tabu inancı animizm,

dinamizm ve mana inancıyla yakından ilişkilidir; bu bağlamda tabu olan şey mana ile yüklü kabul edilmektedir (Hançerlioğlu, 2000, s. 486).

Tabu yasaklarının temelinde dokunma ve bulaşma korkusu vardır. Bu yüzden büyü ile de ilişkilendirebiliriz. Bireyler bir tabuya ya da tabu bir nesneye (ceset gibi) dokunduklarında tabu hâline gelebilirler. Böyle bir kirlenme genellikle çok bulaşıcıdır ve yalnız arınma ritüelleri ile yok edilebilir. Freud zıddeğerlilik hipotezi üzerine kurduğu; nevroz ve tabu bağlantısını incelediği eseri Totem ve Tabu'da tabuları düşmanlara karşı muamele, hükümdarları çevreleyen tabular ve ölüyü çevreleyen tabular olmak üzere üç ana fikir ile ilişkilendirerek açıklamıştır. Freud eserinde açıklamalarını 1. Dinamik bir şekilde güdülenmiş bir nevrozik davranış tipi ile 2. Olası bir zıddeğerlilik temeline dayanan sosyal görenek grubu arasında bir analogi yapmaktadır (Bock, 2001, s. 64-66).

Düşmanlara karşı muamele: bütün kabilelerde aynı davranış gözlemlenmektedir. Ölü düşman çeşitli hediyeler ile yatıştırılmaya çalışılır. Öldüren ise yiyecek tabuları ve dokunmaya ve dokunulmaya karşı tabular ile adeta sosyal gruptan tecrit edilir

Hükümdarları çevreleyen tabular: hükümdarların hayatlarına yüklenen pek çok kısıtlama Freud'a göre bilinçaltı bir düşmanlıktan kaynaklanmaktadır.

Ölüyü çevreleyen tabular: ölüye temas etme ile ilgili tabular yaygındır ve temas ettikten sonra muhakkak arınma ritüeli gerektirir. Çoğunlukla yaşlı akrabalar ve dul eşlere metaforik olarak uygulanır. Freud bunları ölümlerden korkulduğu için ölmüş kişinin adına uygulanan yasaklar ile ilişkilendirir (Bock, 2001, s. 67-68)

Şüphesiz gelişmişlik seviyesi ne olursa olsun her toplumda ortak uygulanan tabular da vardır. Bunlardan en çok tartışılanı ensest tabusudur. Uygulama evrensel olmakla beraber kültürlerin ensesti tanımlama şekli değişiklik gösterebilir. Örneğin: kuzen, Amerikan akrabalık sisteminde çapraz ve paralel kuzenler arasında ayırım yapılmaz ancak tek yanlı soydanlık sistemine sahip toplumlarda bu önemlidir. Ensest tabusunun kökenini açıklama konusunda evrensel olarak kabul edilmiş bir teori yoktur. Bir tartışmaya göre ensestten tiksiniş kaçınma içgüdüselidir. Homo sapiens buna genetik olarak programlanmıştır. Bundan dolayı ilk insanlar ensesti yasaklamışlardır. Kottak, bu görüşe karşı ateş yakmanın da evrensel olduğu ancak genetik olarak aktarılmadığı açıklamasını getirmiştir. İçgüdü kuramına bir karşı çıkış da bazı kültürlerde niçin paralel kuzenleri ile değil de çapraz kuzenleri ile evlenildiği sorgulamasıdır. İleri

sürülen bir başka kuram da ilk çağlarda enseste dayalı birleşmelerden doğan çocukların anormal olduğunun fark edilmesi üzerine bu tabu ortaya çıkmıştır. Malinowski ise bu durumu kültürlenme ve aileye dayanarak açıklar. Aile içi duygular, düşünceler, bağılıklar ensesti engelleyen faktörlerdir (Kottak, 2002, s. 418-423).

Tabu yasaklarını açıklarken Hutton Webster, eli kolu gelenek ve özellikle negatif gelenek tarafından bağlı olan insanın davranışlarının çok sayıda yasakla çevrelendiğini belirtmektedir. Kabul edilen kullanımların ihlal edilmesinin spiritüel varlıkların öfkesini üzerine çekeceği ve bu varlıklar yatıştırılmadıkları sürece kişinin bu dünyada veya öte dünyada cezalandırılacağı düşüncesine dayanan yasakları ise animistik yasaklar olarak değerlendirmektedir. Tabu, “sosyolojik yönüyle Polinezyalılar ve diğer bazı halklar arasında gelenek olarak görülen ve bir kuruma dönüşen yasaklar sistemi”ni ifade eder. Webster, bu tür yasakları kuralı ihlal edene karşı grup veya grubun baskın üyeleri tarafından uygulanan ve toplumun kabulünde olan davranışları pekiştiren toplumsal yaptırımlarla karıştırmamanın gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu yasaklar kendi içinde karmaşık bir yapıya sahiptir ve Webster bunları temelde sempatik yasaklar, animistik yasaklar ve gerçek anlamdaki tabular olarak üç gruba ayırmıştır (Webster, 1942, s. 1-2, 13).

Tabuyu ihlal edenin tıpkı fiziksel dünyada ateşin yakması suyun boğması zehrin öldürmesi gibi ihlalle bağlı kötülükler ile cezalandırılması beklenebilir. Tabu ihlaline konu olan cezai yaptırımlar manevi kökenli olsa da maddi sonuçlar doğurmaktadır. Webster, ensest tabusunu çiğnerse başına gelecekleri anlatan *Nahaw* yerlisinden bu durumu; “*ateşe düşüp yanabilirim, şimşek çarpabilir. Soğuk beni dondurabilir ya da silah beni vurabilir.*” şeklinde nakletmiştir (Webster, 1942, s. 19).

Madagaskar’da bir asker öküz gibi dizleri kırılıp yürüyemez hale geleceği için öküzün diz bölgesini yemez ayrıca öküzün böbreklerini de yemez çünkü böbrek kelimesi ile vurulma kelimesi eş seslidir ve böbreği yerse vurulup öleceğine inanır. Bu türden kişisel yaptırımları olmayan bir yasak karakter olarak sempatiktir. Çünkü birbirine benzeyen şeylerin, gizli bir sempati yoluyla uzaktan birbirini etkileyebileceği varsayımına dayanır. Yaptırım bakımından kişisel olmayan bir başka yasak da ihlallerinin otomatik yaptırımı olarak tabulaştırılan ve bir ritüel engellilik durumu yaratan, tabu hâline gelen kişi için çok ciddi bir duruma yol açacağı inancıyla desteklenen yasaklardır. Kendisi için ve sıklıkla başkaları için de tehlikelidir. Uygun

önlem ve yöntemler ile rahatlatılıp yatıştırılmazsa onun ve çevresindekilerin başına büyük felaket gelecektir. Gelecek kötülük bazen hastalık bazen hastalık ve ölüm bazen de belirsiz bir şekilde tasavvur edilir. İhlalin sonuçları ne olursa olsun bunların gerçek olduğu ve korkunç olabileceği konusunda fikir birliği vardır. Sadece bu nitelikteki yasaklar uygun bir şekilde tabu olarak tanımlanır. Kavram; isim, sıfat, fiil ve kutsal ile yasaklanmış anlamına gelen iki olguyu karşılamaktadır (Webster, 1942, s. 2-3).

Rüyalar, vizyonlar çeşitli aksaklıklar tesadüfi deneyimler tabuların oluşturulmasında ve desteklenmesinde büyük rol oynamaktadır. Şimdi anlamsız gelse de geçmişte deneyim aracılığı ile sağlıksız sonuçlar verdiği görülen ve bu yüzden yasaklanan cinsel ilişkiler, savaşlar, yiyecek arayışları mantıklı bulunmuş olabilir. Korku tabuda sistematize edilmiştir. Bir tabunun otoritesi herhangi bir yasağa benzemez. Üzerinde hiçbir düşünme akıl yürütme tartışma yoktur. Bir tabu en basitinden yakalanılacak tehlikenin mevcudiyetinden “yapmamalısın” anlamına gelir. Yasağın herhangi bir şekilde ihlal edilmesini kasıtsız veya iyi niyetli olmasının önemi yoktur. İhlalin cezası tabu kırıcının sosyal pozisyonuna göre değişebilir (Webster, 1942, s. 13-17).

Tabu ile karıştırılmaması gereken başka bir tür yasak animist yasaklardır. Tabu yasakları “birçok eski kanun koyucu tarafından dayatılan ve antik dünyadan bize intikal eden ayrıntılı ahlak ve din kurallarında pozitif düzenlemelerin yanına eklenen animist yasaklar ile karıştırılmamalıdır”. Tabular sıklıkla dini bir sisteme dâhil edilmiş, manevi bir varlığa atfedilmiş ve ilahi bir otoriteye yapılan başvuru ile desteklenmiştir. Diğer bir fark da yasağın ihlalinin getirdiği yaptırımda gizlidir. Webster’e göre bazı ruhlar kişisel varlıklardan çok gayri şahsi güçler şeklinde düşünülebilmektedir ve bunların cezalandırmadaki rolleri de oldukça keyfidir. Ancak ruhların ihlal edilen bir yasak karşısındaki öfkeleri otomatik olarak suçluya yöneliyor ve dua veya kurban yoluyla yatıştırılmaları mümkün olmuyorsa bu durumda animist bir yasakla değil, tabu ile karşı karşıyayızdır (Webster, 1942, s. 7).

Animist ve sempatik yasaklar sosyal kurumların varoluş ve gelişiminde hiçbir etkiye sahip değildir. Yani Webster’in yasak sınıflandırmasını şu şekilde formüle edebiliriz: Prohibition (yasaklama) ve Avoidance (kaçınma) şeklinde iki temel başlık altındadır. Prohibition, başka bir ifadeyle tabu, otoriteye ve ritüellere dayanan, güçlü yaptırımlarla desteklenen bir yasak türüdür. Bu tür yasakların ihlali, ağır ve korkutucu cezalarla karşılık bulur. Avoidance ise sempatik ve animist yasaklar olmak üzere ikiye

ayrılır. Sempatik yasaklar benzerlik ilkesine dayanır ve bu yasaklarda ruhların cezalandırıcı bir rolü bulunmaz. Ayrıca ritüel içermeleri zorunlu değildir. Animist yasaklarda ise toplumsal veya siyasal bir otoriteye ve belirli bir ritüele rastlanmaz. Bu yasakların ihlali sonucunda ortaya çıkacağı düşünülen cezalar daha keyfidir ve tabulardaki cezalar kadar ağır ya da korkutucu değildir.

Hamilelik yasakları sempatik yasaklara girmektedir, anne bebeğinin iyiliği için bazı yiyecekleri yemez. Hamilelik aynı zamanda ritüel kirlilik durumu olarak görülmekte ve bu yüzden kadın kötü ruhlara, kötü büyülere ve zararlı etkilere daha açık bir konuma gelmektedir. Örneğin Malay Takımadaları'nın bazı adalarında hamile bir kadın bıçak olmadan evden ayrılamaz, hareketin nedeni kötü ruhlara karşı korunmaktır (Webster, 1942, s. 49-50).

Tabu konusuna eğilen bir başka araştırmacı da Franz Steiner'dır. Steiner ilk olarak tabunun anlam alanını "1. Ritüel anlama sahip sosyal itaat mekânizmaları 2. Tehlikeli durumlara karşı spesifik, kısıtlayıcı ve seçici davranışlar. 3. Tehlikedeki kişileri koruma 4. Tehlikede olan bununla birlikte tehlike yaratabilecek kişilerden sosyal grubu koruma" şeklinde belirleyerek çalışmasına başlamıştır. Steiner'a göre tabu doğası itibari ile ikili bir çeşitliliğe sahiptir ve bu çeşitlilik tabunun kapsam ve alanını daraltmaya yönelik çalışmaların nedenidir. Bir dizi farklı toplumsal mekânizma tabu başlığı altında toplanmaktadır (Steiner, 1967, s. 20-21). Steiner'a göre kaçınma mekânizmaları bütün insanlık için karakteristiktir ve buna örnek olarak menstrüasyon verilebilir. Steiner'a göre tabuyu meydana getiren negatif aktarım herhangi bir ritüel veya uygulamada olumlu aktarımı güçlendirir (Steiner, 1967, s. 65). Van Gennep'e göre tabular daha tanıdık bir ortamdan garip ya da yabancı bir ortama geçişteki değişiklikleri kontrol ederken; Radcliffe-Brown bu mekânizmaları "ritüel kaçınma" veya "ritüel yasak" olarak nitelendirmiş ve bunları ritüel ve toplumsal değer kavramları üzerinden açıklamıştır (Steiner, 1967, s. 116-119).

Tabunun kırılmasına sebep olan ihlaller kurala uymayan kişinin ritüel statüsünde istenmeyen bir değişikliğe sebep olmaktadır. Bir önceki ritüel statüye dönme ve tehlikeden korunma için yine ritüel gereklidir. Radcliffe-Brown da çeşitli kültürlerden bu savı açıklamak için örnek vermiştir. İlk örnek tuz ile ilgili bir adettir; tuz dökülürse bu kötü şansa sebep olur, bu kötü şansını engellemek için bir miktar tuz omuz üzerinden atılır yani başka bir ritüel ile ilk ritüel statüsüne dönmüş olur. Roma Katolik

Kilisesi'ne mensup bir kişi cuma günü et yemek ile ilgili bir yasağı kırarsa günah işlemiş sayılır ve günahını itiraf edip bağışlanma yoluyla kaybettiğı statüyü tekrar kazanır. Bir başka örnek de bir Yahudi geleneğidir. Bir kişi kirli bir hayvanın, sığırın veya sürüngenin leşine dokunursa kirlenmiş sayılır. Bu durumdan kurtulmak için günahını itiraf etmeli ve bir rahip eşliğinde sürüsünden dişi bir hayvan, kuzu ya da keçi yavrusunu kurban etmelidir. Radcliffe-Brown verdiğı değişik kültür ve uygulamalardan örnekleri ritüel kaçınma çatısı altında toplamıştır. Kendi toplumundaki örneklerde cuma günü et yememe kuralını dinî, tuz ile ilgili adeti ise dinî olmayan bir ritüel kaçınma olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte din ve büyü ayrımının farklı toplumlara uygulanmasının güçlüğüne de dikkat çekmiştir. Büyü ve din ayrımı konusunda Malinowski'den verdiğı örneğe göre pratik bir amaç var ise ayin büyüsel, herhangi bir amaç yok ve ayin kendi başına bir amaç ise dinidir. Radcliffe-Brown ise bu ayrımın her durumda kolaylıkla uygulanamayacağını belirtmektedir (Radcliffe-Brown, 1939, s. 133-143).

Tabu ile negatif büyü arasında kapsamlı bir ilişki kuran araştırmacılardan biri James George Frazer'dır. Frazer tabunun bütününü negatif büyü olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımın temelinde temas ve benzerlik ilkeleri vardır. Bu anlayışa göre kişi belirli bir eylemde bulunmasının kötü bir sonuç doğuracağını düşünür ve doğal olarak bu sonucun gerçekleşmemesi için o eylemde bulunmaktan kaçınır. Marett, Frazer'a karşı çıkararak tabu olanın her zaman eylem tarzları sıradan olanı aşan bir g olduğunu; sempati, benzerlik ve yakınlıkla ilişkilendirmenin korkulan tehlikenin türü hakkında önceden bilgi edinmeye yardımcı olsa da yaptırım gücünü açıklamada yetersiz kaldığını belirtir. Bu yüzden tabuyu olumsuz bir büyü yerine olumsuz bir mana olarak tanımlamanın daha doğru olacağını ileri sürer. Marett, eleştirdiğı görüşte tabunun belirli sonuçların meydana geleceği korkusuna dayanan törensel bir kaçınma olarak değerlendirildiğini belirttikten sonra kendi yaklaşımını ortaya koyar. Tabunun cezalandırma şekli her zaman bir yaptırım içerse de suçluyu bekleyen cezanın doğası her zaman belirsizdir; belirli ve spesifik olduğu noktalar olsa bile tamamen büyüsel veya dinsel alana aittir. Bu alanda insan, her zaman eylem tarzı olağan ve hesaplanabilir olanı aşan güçlerle temas hâlinde olduğunu hisseder ve bu güçlerle ilişkisinde karşılaşacağı riskin sınırlarını önceden bilemez. Mistik güce sahip her şeyle ilişkiler belirsiz bir risk altında yürütülür ve tabu, bu belirsiz türden gereksiz riskleri almama kararını somutlaştırmaktadır. Marett bazı tabuların sempatik karakterde

olduğunu inkâr etmez; bunun geçerliliği ile ilgili yeterli kanıt olduğunu belirtir. Ancak sempati ilkesi, özellikle büyük tabuların içerdiği mistik gücü ve belirsiz tehlikeyi tek başına açıklamakta yeterli değildir (Marett, 1914, s. 73-80, 93-98).

Margaret Mead'e göre tabu, bazı toplumlarda sosyal davranışları denetleyen ve bulaşma düşüncesi ile yakından ilişkili olan bir yasak biçimidir. Tabunun ihlali insan ya da doğaüstü bir varlığın müdahalesine ihtiyaç olmadan kendiliğinden ceza meydana getirmektedir. Mead, Marett'in tabuyu "negatif mana" olarak açıklamasını doğru bulmaz. Çünkü mana bütün kültürlerde tabu anlayışının temelini oluşturmaz. Bu nedenle tabu yalnızca dinî bir kurum olarak değil, kendi içinde tehlike taşıdığına inanılan ve dış yaptırıma ihtiyaç duymayan bir yasak olarak değerlendirilmelidir. Doğum, ölüm, kan, adet görme, kutsal kişiler ve nesneler ile temas gibi farklı durumlar bu kapsama girebilir. Mead, tabu olarak adlandırılan yasakların hepsinin aynı özellikte olmadığını belirtir. Bazıları şeflerin otoritesine, büyüsel yaptırımlara, tanrı buyruğuna veya geleneksel baskıya dayanır. Gerçek tabular ise ihlal edildiğinde cezanın otomatik biçimde ortaya çıkacağına inanılan yasaklardır. Bunlar tanrı, şef ve rahiplerin içkin kutsallığı ile ilgili tabular ve adet görme, doğum, kan dökülmesi ve ölümden kaynaklanan kirlilik tabuları olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır (Mead, 1934, s. 502-504).

Tabuyu ibadetin negatif boyutuyla ilişkilendirerek kavram hakkında görüş bildiren bir başka araştırmacı da Émile Durkheim'dir. Her ibadetin iki yönü olduğunu altını çizen Durkheim yasakları dini ve büyüsel olarak iki sınıfa ayırmıştır. Asıl yasak olan tabuların ise aslında temas yasakları ve bunların alt türevlerinden oluştuğunu belirtmiştir. Durkheim'ın temas yasakları tasnifinin bir özelliği, bütün yasakları erginlenmemiş genç erkeklerden ceset tabusuna kadar hepsinin doğasını kutsala bağlaması ve kirli-kutsal ayırımına gitmemesidir (Durkheim, 2018, s.287-291).

Leach, tabuyu dünyayı sınıflandıran, toplumsal sınırları koruyan ve iletişimi sağlayan yapısal bir sistem olarak değerlendirmektedir. Ona göre tabular, dilin sınıflandırma sisteminden yararlanarak insanın dünyayı algılama biçimini düzenler. Belirli kategorilere tam olarak yerleştirelemeyen ara varlıklar ise belirsiz, tehlikeli ve güçlü kabul edilerek tabu kuralları ile çevrelenir. Leach tabunun işleyişini "ben" ile "öteki" arasındaki toplumsal mesafe, yenilebilirlik ve cinsellik üzerinden açıklamaktadır. Evcil hayvanlar ve akrabalar insana yakın, vahşi hayvanlar ve yabancılar uzak kabul

edilirken kategori sınırlarında kalan unsurlar tabuların konusu hâline gelir. Bedensel atıklar ve kişiden ayrılan saç ve tırnak gibi unsurlar da kişiden ayrılmış olmakla beraber hâlâ ona ait sayıldıkları için tabu kabul edilir. Saç ise toplumsal iletişim ile alakalıdır; uzun saç sınırsız cinselliği, kısa saç sınırlı cinselliği, kazınmış baş ise cinsellikten uzaklaşmayı göstermektedir. Bu bakımdan tabu, sınıflandırmanın belirsiz alanlarını, toplumsal statü geçişlerini ve “ben” ile dış dünya arasındaki sınırları düzenleyen kurallar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır (Leach, 1958, s. 151-154; Leach, 1989, s. 154-157).

Arnold Van Gennep (1904), *Tabou et Totémisme à Madagascar* adlı eserinde, tabu için madagaskar yerlilerinden ödünç aldığı “fady” kelimesini kullanır. Van Gennep, tabu konusundaki görüşlerini Edmund Leach’in yapısalcı yaklaşımından farklı olarak sosyolojik bir temel üzerine kurmuş, dolayısıyla da işlevsel bir yorum getirmiştir. Bu noktada tabu, yalnızca bir yasak olarak değil, toplumsal düzeni sağlayan ve “kutsal güç”¹ ile “bulaşma”² kavramlarıyla işleyen bir mekânizma olarak ele alınır. Van Gennep’e göre Madagaskar’daki tabu sistemi, kişi ve nesnelerde bulunan kutsal gücün temas yoluyla başkalarına geçebileceği inancına dayanmaktadır. Tabu, sıradan insan ile olağanüstü güç arasındaki tehlikeli ilişkiyi düzenleyerek toplumu korur. Örneğin sıradan bir kişinin güçlü bir şefin hasinasına dokunmasının ölümle sonuçlanabileceğine inanılır. Tabular bireyde korku meydana getirmekle beraber temel olarak toplumsal kurumların devamını sağlamaktadır. Hastalık, ölüm, doğum ve evlilik gibi geçiş dönemlerinde bulunan kişiler bu nedenle belirli bir süre toplumdan uzak tutulur. Tabu ihlalinin sonuçlarının yalnızca kişiyi değil, ailesini ve kabilesini de etkileyebileceği düşünülmektedir. Doğal ya da toplumsal düzene aykırı görülen ikiz doğumu, enest ve olağan dışı hayvan davranışları loza³ kapsamında tehlikeli kabul edilir. Yabancılar da bilinmeyen bir güce sahip oldukları için tabudur ve onlarla ilişki kurulmadan önce arınma ritüelleri gerçekleştirilir. Ölünün taşıdığı gücün temas yoluyla yayılabileceğine inanılması nedeniyle yaşlılar ve mezarcılar toplumdan uzak tutulur. Şefler ve krallar da olağanüstü konumları nedeniyle çeşitli tabularla çevrelenmiştir. Böylece tabu, gerek kutsal gücü koruyan gerekse bu gücün meydana getirebileceği tehlikeyi sınırlandıran bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. İhlal

¹ Kutsalın karşılığı yerli dilinde “hasina”dır

² Bulaşma ise “tohina” sözcüğü ile ifade edilir.

³ felaket veya mucize

sonucunda ortaya çıkan durum ise ancak özel arınma ritüelleri ile giderilebilir (Van Gennep, 1904, s. 12-14, 35-37, 40-47)

Mary Douglas, “Saflık ve Tehlike” isimli çalışmasında tabuyu ilkel zihniyetin ürünü olarak gören 19. Yüzyıl anlayışına karşı çıkarak yapısal işlevlere odaklanmıştır. Ona göre, sosyal yaşam dünyayı anlamlandırmak için kurulan sınıflandırma sistemleriyle şekillenir; ancak bu sınıflandırma sistemleri belirsizlikleri ve anomalileri de beraberinde getirir. Tabunun yegâne işlevi, bu pürüzleri gidererek düzeni korumaktır. Douglas, “kir”e getirilen basit bir mikrop açıklamasını reddederek onu “yeri değişmiş madde” olarak değerlendirir ve “kir esas olarak düzensizliktir” görüşünü savunur; sosyal yapıyı, politik gücü ve kutsal ile profan arasındaki sınırları güvence altına aldığı için altını çizer. Tabular aynı zamanda düşünceyi istikrarlı kılar ve kültürün evreni kendi mantık süzgecinden geçirerek özgül bir dünya görüşü oluşturmaya yardımcı olur (Douglas, 2001, s. 1-5, 36).

Douglas’ın kirlenme ile ilgili yaklaşımına baktığımızda kavramın esas olarak düzensizlik ile ilişkilendirildiğini görüyoruz. Çünkü tek başına ve mutlak bir varoluşa sahip olan bir kirlilik kavramından söz etmek mümkün değildir. Bir şey ancak belirli bir sınıflandırma ve düzen sistemi içinde bulunması gereken yere uymadığında kirli olarak kabul edilmektedir. Başka bir ifade ile burada kirli olan nesnenin kendisi değil, ait olduğu düzen içinde bulunduğu konumdur. Bu bakımdan kirlenme nesnenin kendi niteliğinden çok içinde yer aldığı düzen ve sınıflandırma sistemi ile ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır (Douglas, 2017, s. 24).

1.2. Tabu ile İlişkili Temel Kavramlar

1.2.1 Animizm ve Animatizm:

Animizm ve animatizm kavramları, dinin kökeni üzerine yapılan araştırmalar sonucunda ortaya atılan teoriler ve bu teorilerden hareketle meydana gelen kuramlar aracılığıyla antropoloji literatürüne kazandırılmıştır. Her ne kadar günümüzde söz konusu teoriler büyük ölçüde geçerliliğini kaybetmiş olsa da ortaya atıldıkları dönemde önemli tartışmalara neden olmuş ve uzun süre gündemde kalmıştır.

Animatizm terimi Latince “animatis”, yani canlandırma kelimesinden türetilmiş olup ilk kez Marett’in çalışmalarıyla bilimsel gündeme taşınmıştır. Bu kavram insanın çevresini ve çevresinde bulunan bütün unsurları canlı olarak algılaması ve canlandırması şeklinde tanımlanmaktadır (Örnek, 2017a, s. 23). R. R. Marett ilkel

dinlerin evrimi üzerine geliştirdiği kuramda bu tür bir canlandırmacılığın dinlerin kökenini meydana getirdiğini savunmuştur. Görüşlerini Tylor’un animizm kuramına alternatif olarak ileri sürmüş ve animatizmin animizmden daha önce geldiğini belirtmiştir (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s. 45).

Animatizm kuramı, ilkel insanların bütün varlıklarda ruh bulunduğuna ilişkin inancını evrensel bir ruh düşüncesiyle bir araya getirmektedir. Ancak Tylor’un görüşlerinden ayrıldığı temel nokta, ilkel insanların kişisel ruhlara inanmak yerine dünyanın kişisel olmayan güçler tarafından yönetildiğini düşündüklerini ileri sürmesidir (Gündüz, 1998, s. 33). Bu bakımdan animatizm belirli varlıklara ait kişisel ruhlardan çok, doğanın bütününde bulunduğu düşünülen kişisel olmayan bir g anlayışına dayanmaktadır.

Tylor’un animizm kuramı ise yalnız insanların değil, hayvanların, bitkilerin, nesnelerin ve doğa olaylarının da bir ruha sahip olduğu inancına dayanan dinî bir dünya görüşünü ifade etmektedir. Tylor’a göre ilkel insan uyku, rüya, vizyon, esrime, ateşli hastalıklar, cinnet ve ölüm gibi sınır durumlar aracılığıyla ruh düşüncesine ulaşmıştır. Daha sonra bu düşünceyi genişleterek bütün varlıkların ruh taşıdığı sonucuna varmıştır (rnek, 2017a, s. 24).

Animizm tek bir inanç veya dogmatik sistem değildir. Daha karmaşık dinî yapılar içinde varlığını devam ettiren inanç ve uygulamaların meydana getirdiği bütüncül bir çerçevedir. Bu görüşü benimseyenlere göre dinlerin kökeninde ata tapımı bulunmaktadır. Ata tapımı zamanla ller ibadetine, ardından cin, peri ve ruh gibi varlıkların doğayı kendilerine mesken edindiği düşüncesine, daha sonra oktanrıılığa ve son olarak yüce varlık inancıyla beraber tektanrıılığa dnşmştir (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s. 45).

Din evrim bu anlayış içinde atalar kültü, ller ibadeti, ruhçuluk, oktanrıılık, yüce varlık inancı ve tektanrıılık aşamalarından meydana gelen doğrusal bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Basitten karmaşığa, az gelişmişten gelişmişe doğru ilerlediği kabul edilmiştir. Tylor’a göre animizm insanlık tarihinde en alt düzeyde bulunan “ilkel” kabilelerin inançlarını temsil etmekle beraber zaman içinde dönüşerek kesintisiz bir gelişme sonucunda yüksek ve modern kültürel biçimlere ulaşmıştır (Gündüz, 1998, s. 33).

Tylor ile Marett'in teorileri arasında bulunan temel ayrım "kişileştirme" meselesinde karşımıza çıkmaktadır. Her iki kuram doğada bulunan varlıkların canlılıkla ilişkilendirilmesi bakımından birbirine benzemekle beraber Marett'in animatizm anlayışı Tylor'un animizminden daha öncül ve ilkel bir bilinç düzeyini ifade etmektedir. Aralarındaki fark özellikle kişileştirmenin niteliğinde belirginleşmektedir.

Marett'e göre burada söz konusu olan basit bir canlandırma değildir. Doğada bulunan nesne ve olaylara kişilik ve irade yükleyen bir düşünce biçimidir. Varlıkların ayrıca bağımsız bir ruha sahip olduklarının kabul edilmesi zorunlu değildir. Böylece edilgen nesne konumundan çıkarılarak etken bir özne gibi değerlendirilmektedir (Marett, 1914, s. 14). Bu anlayışa göre gerek canlı gerekse cansız bütün varlıklara akıl, zekâ ve irade gibi özelliklerin yüklenmesi animatistik dünya görüşünün temel göstergelerinden biridir (Thomas, 1911, s. 79-96).

Marett ilkel insanın dinî duygularını açıklarken "awe" kavramını kullanmıştır. Bu kavram yalnız korkuyu değil, aynı zamanda hayranlık ve saygı gibi duyguları da içine almakta ve dinî tecrübenin çok katmanlı yapısını göstermektedir (Marett, 1914, s. 13). Dolayısıyla insanın doğa karşısında geliştirdiği ilk dinî tutum yalnızca tehdit ve korkudan meydana gelmemiştir. Aynı zamanda büyüleyici ve bilinmeyen bir güç karşısında duyulan hayranlık ve saygıdan da beslenmiştir.

Tylor'un ruh imgesini "sisli bir maddeselilik" şeklinde tanımlaması, ruh kavramına fizikötesi olmakla beraber maddi özellikler de yüklediğini göstermektedir. Marett ise Grönlandlı bir angekoktan, yani şamandan aktardığı örnekte ruhu "soluk ve yumuşak, öyle ki bir adam onu tutmak isterse hiçbir şey hissetmez" biçiminde tanımlamaktadır. Bu tanımlama ruhun elle tutulamayan, sezgisel ve soyut yapısını göstermektedir. Marett, Tylor'un animizmi "ruhsal varlıklara inanmak" şeklinde tanımlamasını benimseyerek kavramı bu anlamda sınırlandırmıştır (Marett, 1914, s. 6-7).

"Animizm" terimi Tylor'dan önce Stahl tarafından kullanılmış olmakla beraber kavramı materyalist felsefenin karşısında konumlandırarak evrimci din kuramının temeli hâline getiren Tylor olmuştur. Tylor'a göre animizm insanlık ölçeğinde en alt basamakta bulunan kabileleri karakterize eden bir inanç biçimidir. Ancak zaman içinde kuşaktan kuşağa aktararak büyük bir dönüşüm geçirmiş, sahip olduğu yapısal sürekliliği koruyarak yüksek ve modern kültürlerin merkezine kadar ulaşmıştır (Tylor, 1920, s. 425).

Tylor'un animizm kuramı “vahşilerden” modern insana kadar devam eden din düşüncesinin temel açıklamalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tylor animizmi iki temel düşünceye dayandırmaktadır: “1) *Bedenin ölümünden sonra da yaşamını sürdüren kişisel varlıkların ruhları*; 2) *Hiyerarşik olarak aşağıdan yukarıya doğru sıralanabilen çeşitli ruhani varlıklar, yani deitiler.*” Bu anlayışa göre ruhsal varlıklar yalnız insanın maddi yaşamı üzerinde etkili değildir. Ölümden sonra meydana gelen düzeni de kontrol etmektedir. Ölümlerin ruhları insanlarla ilişkilerini devam ettirebilir, onların davranışlarına karşılık verebilir ve memnuniyet ya da hoşnutsuzluklarını gösterebilir. Bu nedenle animizm tanrıları, doğa ruhlarını ve ölümden sonraki düzeni içine alan geniş bir inanç sistemi özelliğine sahiptir. Söz konusu inançların tapınma ve farklı ritüeller aracılığıyla uygulanması, animizmin yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda pratik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir (Tylor, 1920, s. 425-427).

Tylor'un animizm anlayışı doğrudan bir din olmaktan çok dinin kökenini açıklamak amacıyla geliştirilmiş kuramsal bir yaklaşımdır. En genel anlamıyla ruhsal ve doğaüstü varlıklara inanma şeklinde tanımlanmış ve özellikle yerli toplulukların inançlarını açıklamak için kullanılmıştır. Bununla beraber bu yaklaşım dönemin materyalist ve Darwinci düşüncelerinden etkilenmiştir. Toplumlari gelişmiş ve gelişmemiş şeklinde ayıran hiyerarşik bir anlayışa dayanmaktadır.

Dinin gelişimi de animizmden politeizme, oradan monoteizme doğru ilerleyen doğrusal bir süreç içinde açıklanmıştır. Günümüzde bu tür evrimci yaklaşımlar önemli eleştirilerle karşılaşmaktadır. Çünkü “ilkel” veya “vahşi” şeklinde adlandırılan toplumların çevrelerini anlama, sınıflandırma ve yorumlama gücüne sahip olmadığı düşüncesini beraberinde getirmektedir.

Bu çalışmada ise animizm dinin ilkel bir aşaması olarak değerlendirilmeyecektir. Tabiata ve tabiat içinde bulunan unsurlara kutsallık kazandıran, insan ile diğer varlıklar arasında aşkın bir ilişki meydana getiren inanç biçimi olarak ele alınacaktır. Bu bilgiler ışığında animizm, geçmişte kalmış ve yalnızca belirli toplumlara ait bir inanç kalıntısı değil, insanın doğa ve çevresinde bulunan varlıklarla kurduğu dinî ve kültürel ilişkinin anlaşılmasını sağlayan bir kavramdır.

Evrimci ve indirgemeci yaklaşımların temel sorunlarından biri dinî düşüncenin gelişimini *tek yönlü ve kronolojik* bir çizgi içinde değerlendirmeleridir. Bunun yanında

Batı düşüncesinde bulunan doğa ve kültür ayrımının bütün toplumlar için geçerli bir ölçüt olarak kullanılması da eleştirilmektedir. Descola'ya göre doğanın nasıl anlamlandırıldığı toplumların tarihsel ve kültürel şartlarına göre değişmektedir. Bu nedenle Batı'daki doğa ve kültür ayrımının başka toplumlara uygulanması doğru değildir. Etnografik örneklere baktığımızda insanların yalnızca bitki ve hayvanlarla değil, ruhlar, canavarlar, nesneler ve mineraller ile de karşılıklı ilişkiler kurduğunu görüyoruz. Bu varlıklar insanın varlık alanının dışında bulunan edilgen nesneler değildir. İnsanlar tarafından kendileriyle aynı maddi dünyanın içinde yer alan ve ilişki kurulabilen varlıklar olarak kabul edilirler. Bu durum animizmi yalnızca doğaüstü varlıklara inanmak şeklinde açıklayan dar yaklaşımlardan farklıdır. Doğa kavramı kültürlere göre değiştiği için fiziksel dünyanın dışında kalan her şeyi “doğaüstü” olarak adlandırmak da evrensel bir açıklama meydana getirmez. Doğaüstü kavramı doğa düşüncesinden türemiştir. Bu nedenle doğa ile doğaüstü arasındaki ayrım bütün toplumlar için geçerli kabul edilemez (Descola, 1996, s. 82-84).

Batı merkezli doğa ve kültür ayrımına yöneltilen eleştiriler, bu ayrımın bilgi üretme biçimleri üzerindeki etkisi ile de alakalıdır. Bird-David'e göre modern bilgi anlayışı insanı çevresinden ayırmakta ve dünyayı dışarıdan incelenecek nesnelerin toplamı olarak değerlendirmektedir. Animizmde ise insan ile tabiatta bulunan varlıklar arasında doğrudan ve canlı bir ilişki vardır. Bir ağacın yalnızca kesilecek bir kaynak olarak değil, ilişki kurulabilecek bir varlık olarak görülmesi bu anlayışın örneklerinden biridir. İnsan çevresini kendisinden bağımsız bir alan olarak değerlendirmez. Onunla beraber yaşar ve çevresini karşılıklı ilişkiler aracılığıyla anlamlandırır. Bird-David bu nedenle bilmenin yalnızca nesneleri birbirinden ayırmak ve sınıflandırmakla değil, onlarla ilişki kurmakla meydana geldiğini belirtmektedir. Bu yaklaşım insan ile tabiatı birbirinden kesin biçimde ayırmamakta, her ikisinin karşılıklı etkileşim içinde bulunduğunu kabul etmektedir (Bird-David, 1999, s. 78).

1.2.2 Mana

Pasifik yerlilerinin din, inanç ve dünya görüşlerinin temelini oluşturan özgün bir kavrama atıfta bulunan antropolojik bir terimdir. Handy (1927) tarafından “sitetik ve kinetik elektrik”, (s. 29) Ruth Benedict (1934) tarafından “elektrik akımı” oluşturan (s. 630) , Nida (1954) tarafından tanımlanamayan ancak tecrübe edinilebilen elektrikvari bir süper güç (s. 137), Herskovits (1948) tarafından kişilikdışı ve doğrudan kanallı edilememesinden dolayı elektrikvari (s. 356) benzetmesi yapılan bu güç, ilk

kez bölgeyi ziyaret eden İngiliz misyoner R. H. Codrington'ın gözlemlerini aktardığı *The Melanesians; The Study on Their Anthropology and Folklore* adlı eserde ele alınmıştır. Codrington, Melanezyalıların zihninin neredeyse evrensel bir kabul ile “mana” adı verilen doğaüstü bir güç veya etkiye olan inanç tarafından şekillendirildiğini belirtir. Bu gücün, insanların olağan kapasitesinin ötesinde ve doğanın olağan süreçlerinin dışında kalan olayları etkileyen bir tür etki olduğunu vurgular. Mana'nın yaşam atmosferinde mevcut olduğunu, kendisini kişilere ve nesnelere bağladığını ve yalnızca işleyişine atfedilen sonuçlarla kendisini gösterdiğini ifade eder. Bu gücün kendisi kişisel değildir; ancak her zaman onu yöneten bir kişiyle bağlantılıdır. Mana, bütün ruhlarda, genel olarak hayaletlerde ve bazı insanlarda bulunur. Bir taşın doğaüstü bir güce sahip olduğu düşünülüyorsa bunun nedeni, bir ruhun kendisini onunla ilişkilendirmiş olmasıdır. Ölü bir kişinin kemiği mana taşır, çünkü hayaleti kemikle birliktedir. Bir tılsım ise güçlüdür, çünkü kelimeler biçiminde ifade edilen bir ruhun veya hayaletin adı, o varlığın tılsım aracılığıyla uyguladığı gücü ona ulaştırır. Böylece dikkat çekici her başarı, bir kişinin mana'ya sahip olduğunun kanıtı olarak görülür; bu kişinin insanlar üzerindeki etkisi de mana'ya sahip olduğu yönündeki izlenime bağlıdır ve Codrington'ın ifadesiyle “*onun sayesinde şef, şef olur*” (Codrington, 1891, s. 118-120; Blust, 2007, s. 404).

Handy'ye göre ise mana, ilahi kaynaktan gelen bir güçtür; insanlar ve nesneler ise bu gücün kaynağı değil, ancak aracısı ya da onu bünyesinde barındıran özel unsurlar olabilir. Mana, hiçbir varlıkta kendiliğinden bulunmaz; ancak kişiler, nesneler, ritüeller veya süreçler yoluyla aktarılır ya da biriktirilir⁴. Handy bu özelliği iletkenlik, manyetizma ve elektriğe benzetmektedir. İlahi kaynaktan gelen güç, kutsal kişi ve nesnelere temas yoluyla geçer. Ancak uygun olmayan bir temas kutsal olanın gücünü azaltabilir, sıradan kişiyi ise tehlikeye sokabilir. Bu nedenle şefler, rahipler ve kutsal nesneler tapu, başka bir ifade ile tabu aracılığıyla korunmaktadır. Mana yalnızca soy

⁴ Nitekim Handy, Polinezyalıların mana'nın işleyişi ve onu yöneten yasalarla ilgili düşüncelerinin, elektriğin bilinen doğasıyla birçok bakımdan benzerlik gösterdiğini belirtmektedir. Doğanın üstün ve ilahi yönü olan “ışık âlemi” pozitif potansiyelin kaynağı, sıradan, dünyevi ve karanlıkla ilişkili yönü ise yüksüz ya da negatif kutup olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayışa göre tanrılar, ruhlar, insanlar ile canlı ve cansız nesneler mana'yı temas aracılığıyla aktaran veya kendi bünyelerinde biriktiren unsurlardır. Pozitif yüklü üstün bir varlıktan negatif durumda bulunan bir varlığa meydana gelen uygunsuz bir temas iki taraf için de tehlikelidir. Kutsal olan sahip olduğu potansiyel gücün bir kısmını kaybederken sıradan olan taşıyamayacağı ölçüde mana ile yüklenerek zarar görebilir. Bu nedenle kutsal kişiler, şefler ve rahipler gerek doğrudan temasın gerekse yiyecek, giysi ve benzeri iletkenler aracılığıyla meydana gelen dolaylı temasın engellenmesini sağlayan ve bir çeşit ritüel yalıtım özelliği taşıyan tapu ile korunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Handy, E. S. C. (1927). *Polynesian religion*. Bernice P. Bishop Museum.

yoluyla aktarılan bir güç değildir. Eğitim, ritüel uygulamalar, kutsal bilgi ve kutsal nesnelerle temas sonucunda da kazanılabilir. Şef, tanrılarla arasında bulunan soy bağı nedeniyle manayı doğrudan aktaran bir kişi iken rahip, ritüeller ve kutsal bilgi aracılığıyla bu gücü bünyesinde toplar ve yönlendirir. Handy bu nedenle şefi “aktarıcı”, rahibi ise “yüklenmiş” bir varlık olarak tanımlamaktadır. Kutsal kişinin çevresinde meydana geldiğine inanılan psişik alan, temas ettiği canlı ve cansız varlıkları da etkiler. Mananın özellikle başta toplandığına ve bu nedenle kafataslarının saklandığına ilişkin inançlar da bu anlayış ile alakalıdır (Handy, 1927, s. 28-30).

Eliade’ye göre mana, olağanüstü ve sıradışı olanın tezahürü olarak beliren epifanilerdir ve kozmik ölçekte yaratılış, mana sayesinde mümkün olmuştur (Eliade, 2015, s. 43). Codrington’a göre ise mana, bazı bireylerin, ölümlerin ruhlarının ve genel olarak tüm ruhların sahip olduğu gizemli ve etkin bir güçtür. Kottak mana’nın, bizim “talih” anlayışımıza benzediğini ifade eder; Melanezya’da kişinin şansı yaver giderse ya da çok çalışırsa mana sahibi olabileceğini belirtir (Kottak, 2002, s. 467). Marcel Mauss ise mana’yı “*karanlık, muğlak, ancak oldukça belirgin bir kullanımı olan bir düşünce*” olarak tanımlar (Mauss, 2005, s. 159). Lowie’ye göre ise kişisel araçlarla sınırlı olmayan mana, akışkan ve geçişken bir doğaya sahiptir (Lowie’den akt. Blust, 2007, s. 405).

Mistik ve majik bir kuvvet olan mana; insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde alışılmışın dışında olan belirtilerle kendini gösterebilir. Kavram, olumlu ve olumsuz güçleri bünyesinde barındırdığından fayda ve zarar verme ihtimali de vardır. Bu sebeple mana kuvveti bulunan insan ve eşyalardan birtakım kaçınma davranışlarını da zorunlu kılmaktadır. En çok tanrıların ve doğaüstü kuvvetlerin mana ile yüklü olduğuna inanılmaktadır; majinin geniş anlam alanı da bu inançla beslenmiş ve gelişmiştir (Örnek, 2017a, s. 153-154).

Bu doğaüstü nitelikteki güç, yaşam verici olmakla beraber fazla miktarda olduğunda bir tehlike potansiyeli taşır. Mana hem insanlarda hem de nesnelerde bulunabilir. Mana sahibi kişi ve nesneler güçlü bir dinî durumla ilişkilendirilir ve bu durum aynı zamanda tabu kabul edildiği için özel yasaklara uyulmasını gerektirir. Bu yönüyle mana, dikkatle ele alınması gereken kutsal ve etkili bir enerjidir (Ellwood, 2007, s. 127, 330, 437).

Radin, bu gücün içkin bir varlık olmaktan ziyade, ancak belirli nesnelerle ya da kişilerle ilişkili olarak anlam kazandığını belirtir. Mana, kişisel bir manyetizma gibi düşünülebilir; tanrılar ve insanlar arasındaki fark ise yalnızca tanrıların manalarının yok edilemez oluşudur. Radin'in aktardığı, Beattie'nin 1921'de yaşlı bir Māori ile yaptığı görüşmede: *“Katiyen, kendi başına doğüstü güç olarak kabul edilemez, daha ziyade belirli bir nesnede veya en iyi ihtimalle kişisel manyetizma olarak yerleştirilmiş bir ‘şey’dir. Görünüşe göre bunu başka türlü tasavvur edemiyordu. Tanrılar, insandan yalnızca manalarının asla alt edilememesi veya yok edilememesi gerçeğiyle ayrılır. İnsanınki edilebilir.”* diye aktarılır. Ayrıca Radin, Codrington ve diğer gözlemcilerin mana kavramına dair farklı yorumlarına dikkat çeker: Bazı araştırmacılar bu güce kişilik atfederken, bazıları onu kişilik dışı bir güç olarak niteler; kimileri mistik-idealist yönüne, kimileri materyalist-büyüsel yönüne vurgu yapar (Blust, 2007, s. 405; Radin, 1937, s. 12-14).

Eliade ise mana benzeri kavramların Malanezya dışında da mevcut olduğuna, ancak bunların evrensel sayılabilecek nitelikte olmadıklarına işaret eder. Örneğin Suiular “wakanda”, Irokuolar ise “orenda” kavramlarını kullanır. Bu tür güçler sadece tanrılarda, kahramanlarda, ölülerin ruhlarında ya da kutsalla özel ilişkiler kurmuş kişilerde veya nesnelerde bulunur. Eliade, bu terimlerin “kutsal”, “yabancı”, “önemli”, “olağanüstü” gibi anlamlar taşıdığını, ancak mana gibi içkin güç fikrinden uzak olduğunu belirtir (Eliade, 2015, s. 43-44).

Durkheim, mana kavramı ile ruh düşüncesi arasındaki ilişkiyi ele alarak, ruh düşüncesinin mana düşüncesinden türediğini, ancak bu sıralamanın ruh inancının bulunmadığı daha önceki tarihsel bir dönemin var olduğu anlamına gelmeyeceğini savunur. Ona göre mana ve ruh inançları tarihsel olarak birlikte var olmuş ve aşağı yukarı eşzamanlı olarak gelişmiştir (Durkheim, 1995, s. 269-270).

Mauss da mana'nın yalnızca bir güç ya da varlık değil, aynı zamanda bir eylem, nitelik ve durum anlamına geldiğini, hem isim, hem sıfat, hem fiil olarak işlev gördüğünü ifade eder. Ona göre mana, büyücünün gücü, bir nesnenin büyüsel niteliği, büyülü şey veya büyü etkisi gibi farklı şekillerde kullanılır. Ancak karmaşık ve belirsiz doğası nedeniyle “mana”nın tam anlamıyla analiz edilemeyeceğini de belirtir. Mauss, mananın üç niteliğini şu şekilde sıralar: (1) Niteliklidir; şeyin sahip olduğu bir özelliktir. (2) Kullanılabilir bir tözdür; bir şeyin içinde bulunur ve nitelikli bireylerce harekete

geçirilebilir. (3) Tinsel bir güçtür; özellikle doğa ruhlarının ve ataların ruhlarının gücüdür (Mauss, 2005, s. 158-160).

Bloch'un Madagaskar'daki Merina toplumu ile ilgili aktardığı bilgilere baktığımızda mana kavramını bölgeye özgü toplumsal farklılıkları, tabakalaşmayı ve iktidar ilişkilerini açıklayan temel kavramlardan biri olan hasina sözcüğü ile karşılandığını görüyoruz. Hasina kutsallık, ruhsal üstünlük, saygınlık, güç ve geleneksel otorite gibi anlamları içermekte olup yöneticilerin yalnızca siyasal gücünü değil aynı zamanda dinsel ve toplumsal üstünlüğünü de ifade etmektedir. Toplumsal gruplar arasında bulunan ayrımların temelinde görünmeyen bir öz olduğuna inanılması, bazı grupların ve yöneticilerin diğerlerinden daha yüksek bir niteliğe sahip olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Hasina bu yönüyle Max Weber'in karizma kavramı ile ilişkilendirilebilir ancak kişisel başarı sonucunda sonradan kazanılan geçici bir özellik değil, belirli yöneticilerin ya da soy gruplarının doğasında bulunduğu inanılan kalıcı ve insanüstü bir nitelik olarak görülmektedir. Bu bakımdan yöneticilerin üstün konumu gerçekleştirdikleri başarılarından çok hasinaya doğuştan sahip olduklarına dair inanca dayanmaktadır. Hasina sonradan oluşturulabilecek bir güç olmadığı için yönetici grupların temel kaygısı da sahip oldukları bu niteliği korumaktır. Daha az hasinaya sahip olan ya da hasinası bulunmayan kişiler ise yararlandıkları üstün grupların hasinasının devamlılığını sağlamaya çalışmaktadır. Böylece alt konumda bulunan kişiler üstlerinin gücünün ve kutsal niteliğinin korunmasını kendi toplumsal düzenlerinin devamı bakımından gerekli görmekte ve toplumsal hiyerarşinin yeniden üretilmesine katılmaktadır (Bloch, 2014, s. 96-100)

Hasina düşüncesine baktığımızda yöneticinin otoritesini doğal ve kozmik düzen içerisinde önceden var olan bir gücün dışı vurumu gibi gösterdiğini görüyoruz. Bu nedenle geleneksel iktidar geçici ya da zorbalığa dayanan bir yönetim biçimi olarak değil, doğal ve sürekli bir otorite olarak karşımıza çıkmaktadır. Hasinanın birinci yönü üstün kişi ya da grupların içinde bulunduğu inanılan kutsal ve ruhsal niteliği ifade ederken ikinci yönü alt konumda bulunan kişilerin üstlerine karşı gösterdikleri davranışlar ile ortaya çıkmaktadır. Astların üstün kişiyi tanınması, ona saygı göstermesi, özel selamlama biçimlerini kullanması, onur hediyeleri sunması ve resmî toplantılarda bazı ayrıcalıkları kabul etmesi üst konumdaki kişiye hasina verilmesi anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi toplumsal üstünlük yalnızca yöneticinin sahip olduğu bir özellik olarak kalmamakta, astların gündelik ve törensel davranışları aracılığıyla

görünür hâle gelerek devamlılık kazanmaktadır. Bununla beraber Merina toplumunda yönetenler ile yönetilenlerin çıkarları her zaman kesin bir biçimde birbirinden ayrılmadığı için yönetilenlerin bir bölümü belirli dönemlerde kendisini yöneticiler ile aynı toplumsal konumda değerlendirebilmektedir. Bu durum her ne kadar güçlü ve ortak bir sınıf bilincinin gelişmesini sınırlandırsa da hasına etrafında kurulan hiyerarşik düzenin sürdürülmesine de katkı sağlamaktadır (Bloch, 2014, s. 100-103).

Tüm bu bilgileri göz önüne aldığımızda, “mana”yı evrende serbestçe dolaşan, belirli koşullarda bazı insanlar veya nesneler tarafından çekilebilen ve sıradan olanı olağanüstü kılabilen görünmeyen bir güç olarak tanımlayabiliriz. Bu güç, canlı veya cansız bazı varlıklarda yoğunlaşarak onları etkileyici, korkulan ya da saygı duyulan bir konuma getirir ve başarı, kudret veya talih gibi sonuçlarla kendini gösterir. Mana, belirli bir biçimde sabitlenemeyen; kişilikli ya da kişiliksiz, içkin veya aktarılabilir olarak tanımlanabilen çok yönlü bir kavramdır. Araştırmacıların çoğu, mana’nın evrensel bir kategori olmadığını ve tüm toplumlarda aynı şekilde karşılık bulmadığını belirtmektedir. Karmaşık ve zaman zaman çelişkili anlamlar taşıması, mananın tek bir tanıma indirgenemeyeceğini göstermektedir.

1.2.3 Manizm

19. yüzyılın sonlarında Herbert Spencer ve öğrencisi Grant Allen tarafından geliştirilen manizm kuramı, dinin kökenini ölû atalara duyulan korku ve saygı ile açıklamaktadır. Spencer’a göre ilk tanrılar, ölûmden sonra kutsal kabul edilmeye başlanan kabile reisleridir. Siyasi, dinî ve törensel otorite başlangıçta ilahi bir güce sahip olduğuna inanılan şefte birleşmiştir. Şeflerin ölûmden sonra da topluluk üzerinde etkili olduğuna inanılmış, mezarlarına sunular yapılmış ve zamanla birer tanrı hâline gelmişlerdir. Bu görüş, tanrıların geçmişte yaşamış önemli kişiler olduğunu ileri süren Euhemerus’un düşüncesi ile benzerlik gösterdiği için “neo-euhemerizm” olarak da adlandırılmaktadır.

Spencer’ın kuramı özellikle E. B. Tylor tarafından eleştirilmiştir. Tylor, dinin yalnızca atalar kültü üzerinden açıklanamayacağını ve bu görüşün yeterli tarihsel kanıta dayanmadığını belirtmiştir. Bununla beraber her iki düşünür de dinin kökeninde ruhlar ve ölûm ile ilgili inançların bulunduğunu kabul eder. Andrew Lang ise ruhların zamanla tanrılara dönüştüğü düşüncesini yetersiz bulmuş ve yüksek tanrı inancının daha eski olabileceğini savunmuştur.

Grant Allen, dinin temelinde ölümlere sunulan adakların ve atalara duyulan saygının bulunduğunu ileri sürerek manizm kuramını devam ettirmiştir. Julius Lippert bu yaklaşımı Eski Ahit'teki bazı uygulamalara uyarlamış, Arthur M. Hocart ise kralların tanrılaştırılmasını dinin kökeni ile ilişkilendirmiştir. Ancak modern dönemde manizm, dinlerin tamamını açıklayan genel bir kuram olarak kabul edilmemektedir. Atalar kültü ve yöneticilerin kutsallaştırılması gibi bazı dinî uygulamaları açıklaması bakımından önemli olmakla beraber sınırlı bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır (Sharpe, 2005, s. 5670-5672).

Spencer'a göre, tüm eski kayıt ve geleneklerin kanıtladığı üzere ilk hükümdarlar ilahi şahsiyetler olarak kabul edilir. Yaşamları boyunca dile getirdikleri özdeyiş ve emirler, ölümlerinden sonra kutsal tutulur ve ilahi kökenli halefleri tarafından uygulanır; daha sonra selefleriyle birlikte tapınılmak ve yatıştırılmak üzere ırkın panteonuna dâhil edilirler. Bunlar arasında en eski olanı en yüce tanrıyı, geri kalanlar ise alt tanrıları oluşturur (Spencer, 2009, s. 158-159).

Bahsettiğimiz gibi, atalar kültü; ölümden sonra yaşamın sürdüğüne ve ölen kişinin, mensubu olduğu toplumla ilişkisini ölümden sonra da devam ettirdiğine dair bir inancı ifade eder. Örnek'e göre, özellikle tarımla uğraşan ilkel topluluklarda yaygın olan bu inanç, atanın yeryüzünde kalan manevi varlığının hem koruyucu hem de zarar verici yönlerini içeren çift yönlü bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle atalara kurbanlar sunulur, meyveler adanır; anılarına taşlar dikilir, maskelerle temsilleri canlandırılır. Atalar kültü en yaygın biçimiyle Afrika, Okyanusya, Güney ve Doğu Asya halklarında görülür (Örnek, 2017a, s. 26).

Atalar kültürünün temelini oluşturan "ata" kavramı, bireyin veya bir topluluğun soyunun dayandığına inandığı, çoğunlukla mitolojik özellikler taşıyan bir kişiyi ifade eder. Emiroğlu ve Aydın'a göre bu kült, 19. yüzyıl evrimci din şemalarını çağrıştıran bir anlayışa dayanmakta olup günümüzde akademik çevrelerde eski önemini yitirmiştir. Tylor ve Spencer'ın dinin evrimi kuramında atalar kültü, animizm öncesi aşamaya karşılık gelir. Rüya deneyimlerinden hareketle ruhun varlığına inanan topluluklar, bu anlayış çerçevesinde dini inancın ilk biçimini geliştirmiştir. Emiroğlu ve Aydın'a göre, atalar kültü hem kandaş topluluklarda hem de şeflik sistemlerinde görülmekte, yüce varlık ya da tanrısal figürlere duyulan inançlarla yan yana bulunabilmektedir. Ancak

bu tür toplumlarda görülen inançların, tek bir bütüncül sistem altında toplanabilecek düzeyde organize olmadığını da belirtirler (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s. 80).

1.2.4 Totem ve Totemizm

İlk kez J. Long tarafından literatüre kazandırılan kavram, Ojibway⁵ diline ait *totam* kelimesinden üretilmiştir. Kelimenin *toodaim* şekli de aslen kendisi de bir Ojibway olan Peter Jones tarafından dile getirilmiştir. Ottawa Kızılderililerinden Francis Assikinack’a göre *odadum*; Abbe Thavanet’e göre ise aile veya klan anlamına göre *ate*⁶dir (Frazer, 2011, s. 3).

Frazer, “Totemism and Exogamy” adlı çalışmasında totemizmi, insan ile çoğunlukla hayvan ya da bitki olan belirli bir varlık arasında kurulan özel bağ şeklinde açıklamaktadır. Bu bağ yalnızca bireyi değil, onun bağlı olduğu topluluğu da kapsar. Totemin kişiyi koruduğuna inanılır. Kişi de totemine zarar vermez, onu öldürmez ve çoğu zaman yemez. Totem bu bakımdan bireysel bir nesne olan fetişten ayrılmakta ve topluluğun ortak varlığı olarak kabul edilmektedir. Frazer totemleri klan, cinsiyet ve bireysel totem olmak üzere üç gruba ayırır. Klan totemi topluluğun ortak mirasıdır. Cinsiyet totemi kadın ve erkek grupları arasında ayırım meydana getirirken bireysel totem yalnızca belirli bir kişiye aittir. Klan üyeleri kendilerini totemlerinin adı ile tanımlar ve ortak bir atadan geldiklerine inanırlar. Bu nedenle totemizm yalnızca dinî değil, topluluğun kimliğini ve ilişkilerini düzenleyen sosyal bir yapı özelliği de taşımaktadır. Totem ile insan arasındaki ilişki her zaman tanrısal bir tapınma şeklinde değildir. Totem çoğunlukla kardeş ya da akraba gibi görülür. Bununla beraber Orta Avustralya’daki bazı topluluklarda totemin yenmesi, onun gücünü bedene geçirmek ve onunla daha güçlü bir bağ kurmak amacıyla yapılan büyüsel bir uygulamadır. Frazer’a göre totemizm başlangıçta tanrılara tapınmaktan çok akrabalık, kardeşlik ve ortak aidiyet üzerine kurulan toplumsal bir sistemdir. Zaman içinde bazı biçimleri dinî tapınmaya dönüşmüş olabilir. Frazer de ilk çalışmalarında totemizmi din olarak değerlendirmiş, ancak daha sonra bu görüşünden uzaklaşmıştır (Frazer, 1910, s. 3-11; Frazer, 2011, s. 4).

⁵ Kızılderili kabilesi

⁶ Kelimenin sahiplik anlamı *atem*, kişiselleştirilmiş şekli de benim klanım anlamına gelen *nind atem*

McLennan'a göre (1869) totemizm, dinlerin meydana gelmesinde temel aşamalardan biridir. Totemizm, doğa olaylarının, hayvanların ve bitkilerin ruhsal güçler ile açıklanmasına dayanan fetişist düşünce ile birleşmiş ve daha gelişmiş dinî sistemlerin zeminini hazırlamıştır. Sanchoniatho'nun aktardığı bilgilerden hareket eden McLennan, insanların önce bitkileri, daha sonra hayvanları ve gök cisimlerini, son olarak ise insan biçimindeki tanrıları kutsadıklarını belirtmektedir. Bu durum dinî düşüncenin belirli bir evrimsel süreç içinde geliştiği düşüncesi ile alakalıdır. Totem, bir kabile ya da klanın kutsal sembolü olarak kabul edilen hayvan veya bitkidir. Bu varlıklar topluluğun kimliğini belirlemekte ve bazı durumlarda grubun atası olarak görülmektedir. Aynı toteme bağlı kişiler arasında evlilik yasaktır, soy çoğunlukla anne üzerinden devam eder ve topluluk üyeleri totemleri ile mistik bir bağ kurar. Amerikan ve Avustralya yerlilerinin kendilerini ayı, kaplumbağa ya da geyik gibi hayvanların soyundan kabul etmeleri bunun örneklerindendir. Orta Asya'da bulunan bazı toplulukların kurt ya da köpek soyundan geldiklerine inanmaları da aynı anlayış içinde değerlendirilmektedir. Bu nedenle totem hayvanları kutsal kabul edilir, öldürülmez ve yenmez. MacLennan, Fiji Adaları'nda totemlerin zamanla tanrı konumuna yükseldiğini ve hayvanlar ile bitkilerin tanrıların bulunduğu kutsal varlıklar olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Böylece totemler yalnızca topluluğun kimliğini gösteren semboller olarak kalmamış, zaman içinde düzenli biçimde tapınılan dinî varlıklara dönüşmüştür (s. 407-427).

McLennan'ın totemizm kuramına yöneltilen önemli eleştirilerden biri Tylor'a aittir. Tylor, totemizm konusunda uzun süre mesafeli durmuş olmakla beraber McLennan'ın bu kurumu erken dinlerin temel aşaması olarak değerlendirmesini fazla genelleşici ve varsayıma dayalı bulmuştur. Ona göre Kuzey Amerika ve Avustralya'da bulunan örnekler, totemizmin tek biçimli olmadığını ve farklı türlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini göstermektedir. McLennan'ın farklı doğa varlıklarına yöneltilen tapınma biçimlerini totemizm içinde değerlendirmesi ise kavramsal bir karışıklık meydana getirmiştir. Tylor, Ojibwa topluluklarında bireyin belirli bir hayvan ruhu ile kurduğu kişisel bağın kabile totemi ile aynı olmadığını belirtmektedir. Benzer şekilde kutsal kabul edilen bir hayvan ya da bir tanrının içinde yaşadığı düşünülen hayvan da doğrudan totem olarak değerlendirilemez. Fiji'de bulunan hayvan tapınmaları bu duruma örnektir. Bu nedenle McLennan'ın her kutsal hayvanı totem olarak kabul eden yaklaşımı doğru değildir. Tylor ayrıca McLennan'ın makalelerini daha sonra

kitaplaştırmamasını, görüşlerinin hipotez düzeyinde kaldığının bir göstergesi olarak değerlendirmiştir. Bu bakımdan McLennan'ın düşünceleri totemizm araştırmaları açısından önemli olmakla beraber sistemli ve bütüncül bir kuram meydana getirmemektedir (Tylor, 1899, s. 140-142).

Andrew Lang'ın totemizm ile ilgili görüşü için “nominalist” olduğu söylenebilir. Bu nedenle onun yaklaşımını nominalist bir yaklaşım olarak değerlendirebiliriz. Lang'e göre ilk topluluklar kendilerini “biz” ya da “insanlar” şeklinde adlandırırken kendi dışındaki toplulukları ayırmak için onlara çeşitli isimler vermiştir. Bir grubun kendisine isim vermesinden çok başka bir gruba isim vermesi daha muhtemeldir. Hayvan isimleri ile meydana gelen bu lakaplar zaman içinde topluluklar tarafından benimsenmiş ve grubun kendi adı hâline gelmiştir. Lang, totemlerin de bu şekilde meydana geldiğini ileri sürmektedir. Lang'e göre ilk topluluklar kendilerine verilen hayvan adlarının gerçek kaynağını bilmemektedir. Bu nedenle totem adlarının kökenini açıklamak amacıyla çeşitli mitler meydana getirmişlerdir. Günümüzde bazı köylere “fare” ya da “karga” gibi lakapların verilmesi de bu eski adlandırma geleneğinin devamı olarak görülür. Ancak modern insanlar hayvanlara kutsal ve mistik bir özellik yüklediği için bu adları benimsemez. Eski topluluklarda ise hayvanlar koruyucu ve güçlü varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bu durum dışarıdan verilen hayvan adlarının topluluk tarafından benimsenmesine ve zamanla totem özelliği kazanmasına neden olmuştur. Hill-Tout ve Howitt, dışarıdan verilen adların topluluklar tarafından kabul edilmeyeceğini belirterek Lang'ın görüşünü eleştirmiştir. Lang ise tarih boyunca toplulukların kendilerine verilen alaycı lakapları bile zamanla benimsediğini söylemektedir. Hill-Tout'un bir hayvanın adını almanın onun ruhuna, gücüne ve korumasına sahip olmak anlamına geldiği görüşü de Lang'e göre kendi düşüncesini desteklemektedir. Lang, Durkheim'ın bu açıklamayı varsayımsal olarak değerlendirdiğini belirtmektedir. Lang de kendi görüşünün bir varsayım olduğunu kabul etmekle beraber, totem adlarının kökeni konusunda ileri sürülen diğer kuramların da varsayıma dayandığını ifade etmektedir (Lang, 1905, s. 126-132).

Goldenweiser, totemizm kavramına güçlü ve sarsıcı eleştiriler getirirken onu birbirinden bağımsız da görülebilen birkaç nadir öğeye indirger: egzogamik klan yapısı, klanın totemden türemiş adı, toteme kardeş-koruyucu ruh gibi dini anlamlar yükleme, totemi öldürme ya da yeme üzerine tabular ve soyun totemden geldiğine dair inanç. Bu beş maddeyi totemizmin başlıca belirtileri olarak sunan Goldenweiser,

devamında koruyucu ruhlar, büyüsel törenler, hayvan-ata mitleri ve hayvan başlı maskelerin ritüellerdeki rolü üzerinden totemizm ile diğer dinsel-büyüsel pratikler arasındaki karmaşık bağı tartışır. Ona göre totemizmin ilk bakışta ortak görülen iki temel belirtisi egzogami ve adlandırmadır; ancak bu iki unsurda bile kültürler arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Diğer bütün unsurlar çeşitli kültürlerde görülebilen, fakat totemizmi zorunlu olarak tanımlamayan ikincil özelliklerdir (Goldenweiser, 1910, s. 182-226). Goldenweiser, böylelikle bu maddelerin arka arka sıralanmasına karşı çıkıyor olsa da —örneğin thompson nehri yerlilerinin totemleri vardır ancak klanlarına ayrılmamışlardır, İrokuolarda totem olarak kabul edilen hayvanların dışında isimle anılan kabileler de vardır ve Yukagirlerde hayvanlarla olan yakın ilişki şaman inancı dolayısıyladır.— totemizm ve klanlar arasında ampirik bir bağlantı kurulamayacağını ortaya koyar (Lévi-Strauss, 2018, s. 13-15).

Boas (1916), “Origin of Totemism” adlı makalesinde totemizmin dünyanın farklı bölgelerinde aynı özellikler ile karşımıza çıkmadığını belirtmektedir. Totemik uygulamalar bölgelere göre değişmekte ve birbirinden farklı gelenekler ile beraber görülmektedir. Bu nedenle bütün totemizm örneklerini tek bir tarihsel ya da psikolojik kaynağa bağlamak doğru değildir. Boas’a göre totemizmi kesin sınırlar içinde tanımlamaya çalışmak yerine, onunla doğrudan veya dolaylı olarak alakalı olan gelenekleri beraber incelemek gerekir. Çünkü tek bir köken arayışı araştırmanın alanını sınırlandırmakta ve totemik uygulamalarda bulunan çeşitliliğin görülmesini engellemektedir. Bu bakımdan totemizmin farklı biçimlerini açıklayabilmek için daha esnek ve karşılaştırmalı bir yaklaşımın gerekli olduğunu söyleyebiliriz (s. 321).

Radcliffe-Brown, ilk kez 1929 tarihinde yayınlanan çalışmasında totemizmi yalnızca klan yapısı ile sınırlı bir kurum olarak değerlendirmez. Ona göre klan totemizmi, totemizmin farklı biçimlerinden yalnızca biridir. Bu çerçevede “kesit totemizmi” olarak adlandırdığı ayrı bir totemizm biçimini de ele almaktadır. Radcliffe-Brown kesit totemizmini üç gruba ayırmaktadır. Birinci türde her bölüm kendisini temsil eden tek bir hayvan ile ilişkilidir. İkinci türde bölüm üyeleri, yenmesi yasak olan belirli hayvanlar ile ritüel bir ilişki kurar. Üçüncü türde ise çok sayıdaki hayvan dört bölümden birine dâhil edilmekle beraber kişinin kendi bölümüne ait hayvanları yemesi yasak değildir. Bu uygulamaların ortak özelliği, her bölümün bir ya da daha fazla hayvan türü aracılığıyla diğer bölümlerden ayrılmasıdır. Bazı kabilelerde dört bölümün yeniden ikiye ayrılması ile sekiz alt bölüm meydana gelmekte ve bu alt

bölümler de çeşitli doğal türlerle ilişkilendirilmektedir. Görüldüğü gibi cinsiyet totemlerinde her grup belirli bir hayvan ile temsil edilirken kesit totemizminde kabilelere göre değişen daha farklı uygulamalar bulunmaktadır. Radcliffe-Brown da bu çeşitliliğin anlaşılabilmesi için daha kapsamlı saha çalışmalarına ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (Radcliffe-Brown, 1952, s. 119).

Lévi-Strauss (2018), “Günümüzde Totemizm” adlı eserinde totemizme ilişkin klasik yaklaşımları eleştirir. Ona göre “totemizm” diye ayrı bir olgu yoktur; bu, antropologların zihninde oluşturdıkları bir yanılsamadan ibarettir. Lévi-Strauss birbirinden oldukça farklı toplumsal ve düşünsel pratiklerin tek bir başlık altında toplanmasının gerçek etnografik çeşitliliği gölgede bıraktığını savunur. Bu nedenle totemizm, bağımsız bir kurumdan çok, verilerin belirli bir düşünce kalıbı içinde yorumlanmasıyla ortaya çıkan yapay bir sınıflandırma olarak görülmelidir.

1.2.5 Kült

Kült sözcüğü TDK sözlüğünde; 1) din, 2) yerel özellik taşıyan dini törenler, 3) belli bir dönemde aşırı ilgi gören film vb. anlamlarında tanımlanır (TDK, 2011, s. 1558). Gordon Marshall’ın sosyoloji sözlüğünde ise antropolojik anlamda kültür, bir grubun yerel bir tanrıya ilişkin inanç ve pratikler bütünüdür. Sosyolojide ise kültür, inançları genellikle senkretik, ezoterik ve bireyci olan küçük bir dinsel aktivist gruptur. Kült, mezhep kavramıyla bağlantılı olmakla birlikte Batı toplumunda ana akım Hristiyanlıkla anılmaz. Ayrıca terim, gündelik dildeki olumsuz çağrışımlarından tamamen arındırılmakta güçlük çektiğinden kesin ve teknik bir bilimsel tanım oluşturmak zordur (Marshall, 2005, s. 441).

Bu çalışmada ise kavram, Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın’ın (2003) Antropoloji Sözlüğü’nden hareketle şu anlamıyla kullanılmıştır: *“Kutsal olarak bilinen varlıklar çevresinde oluşmuş; saygı, tapınma, dua, kurban ve ritler gerektiren, belirli yer ve zamanlarda bayram ve törenleri bulunan, kültür araçlarıyla cemaat liderlerini içeren inanç ve tapınış.”* (s. 519).

Kavramın günümüzde sapkın ve heretik cemaatlerle ilişkilendirilen geniş bir kullanım alanı olsa da, burada ele alınan yaklaşım yalnızca inanç merkezli antropolojik yönüdür. Sedat Veyis Örnek de Etnoloji Sözlüğü’nde kültürü inanç bağlamında tanımlarken aynı çerçeveyi paylaşır. Örnek’e göre kültür, yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara yönelik saygı ve tapınmadır; dua, kurban ve belirli ritleri içerir. Tapınaklar, toplantı evleri,

kutsal alanlar, mağaralar, dağlar ve nehirler kült yerleri olarak kullanılır; kült için belirli zamanlar seçilir; kült araçları ve bir cemaat düzeni bulunur; bu cemaatin başında ise onun yönetimini üstlenen bir lider vardır (Örnek, 2017a, s. 141-142).

Blackwell Encyclopedia of Sociology’de Gary Shepherd, kültü daha geniş bir sosyal ve psikolojik çerçevede ele alır. Shepherd’a göre kült kavramı 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal bilimlerde tartışmalı hâle gelmiştir. Başlangıçta ibadet nesnesine yönelik uygulamaları tanımlamak için kullanılan terim, zamanla tanınmış dini örgütlenmelerin dışındaki belirli dini grup tiplerini ifade etmek için sosyologlar tarafından yeniden anlamlandırılmıştır. Shepherd, Durkheim’in kültün temel işlevini kutsal ayinlere katılım yoluyla toplumsal birliği ve kolektif ahlaki gücü periyodik olarak yenilemek olarak gördüğünü; Weber’in ise kültik yapıların zaman içinde rasyonelleşen rahip rollerini ve örgütlenmiş dini uygulamaları vurguladığını belirtir (Shepherd, 2007, s. 884).

Winick ise kültü, belirli doğaüstü varlıklara veya onların sembolik temsillerine yönelik ritüel uygulamalar bütünü olarak tanımlar. Kült; belirli bir tanrısallık, kişi veya toplulukla ilişkili fikirlerin, pratiklerin ve ritüellerin bütünüdür. Yunan dini örneğinde olduğu gibi her tanrının kendi kültü vardır ve bu kültürler hem ortak hem de kendine özgü nitelikler taşır. Kült, yalnızca ritüelleri değil, onlar etrafında şekillenen mit ve inançları da kapsar. Malay’da pirinç kültü veya Ainu’da ayı kültü bu kapsamda örnek gösterilebilir (Winick, 1970, s. 143).

Bütün bu tanımlardan hareketle kültün özellikleri şu şekilde özetlenebilir: belirli bir inanç faktörüne dayanır; saygı gösterilen veya tapınılan doğal bir canlı, nesne veya varlık etrafında şekillenir ve bu nesne çevresinde sistematik ve periyodik ritüeller gerçekleştirilir. Kübra Yıldız Altın da (2018), bir inancı kült yapan unsurları üç başlık altında açıklar. Birincisi, geleneksellik; kültle ilgili inanç ve uygulamalar kuşaktan kuşağa aktarılır. İkincisi, kalıplaşma veya inanç örüntüleridir; gelenekselleşme, belirli ritüel ve inanç kalıplarının oluşmasını sağlar ve bu örüntüler anlatı ve inançlarda sürekli olarak tekrar eder. Üçüncüsü ise çeşitlenme veya varyantlaşmadır; kalıplaşmış inanç ve ritüel örüntüleri içinde farklılaşmalar ve yeni varyantlar ortaya çıkabilir (s. 93).

1.2.6 Büyü

Büyü, TDK Büyük Türkçe Sözlük'te “tabiat kanunlarına aykırı sonuçlar elde etmek iddiasında olanların başvurdukları gizli işlem ve davranışlara verilen genel ad, afsun, sihir, füsün, bağı” ve “karşı durulmaz güçlü etki” olarak tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 2011, s. 426). Köken Bilgisi Sözlüğü'nde büyü, “afsun, sihir, füsün” anlamına gelirken, ET sözlüğünde “böğü” sihirbaz, büyücü, bilgin veya bilge anlamında kullanılmaktadır (Gülensoy, 2007, s. 197). Büyü, kısaca, büyücü adı verilen bir kişi tarafından tabiatüstü güçlerin manipülasyonu yoluyla, seçilen süje veya obje üzerinde fayda sağlamak veya kimi zaman zarar vermek amacıyla gerçekleştirilen bir uygulama olarak tanımlanabilir. Tanyu, TDV İslam Ansiklopedisi'nde büyüü “tabiat üstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğuna inanılan bazı tabii nesneler kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler” şeklinde tanımlamıştır (Tanyu, 1992, s. 501-506). Sedat Veyis Örnek ise Etnoloji Sözlüğü'nde büyüü “doğaüstü güçlerin yardımı sağlanarak belli bir ereği elde etmek ya da belli bir durumu yaratmak için uygulanan işlem ve eylemler” olarak tanımlamaktadır. Büyünün temelinde dinamist bir dünya görüşü, tabu ve çaresizlik, istek çağrışımı gibi psikolojik etkenler yatmaktadır; doğaüstü kudreti zorlayıcı bir karaktere sahiptir ve genellikle çıkar için kullanılır. Büyü çoğunlukla dinin karşısındadır ve kendine ait bir cemaat oluşturmaz (Örnek, 2017a, s. 53).

Örnek, büyüü çeşitlendirirken Frazer ve ardıllarını referans alarak sempatik büyü, ak ve kara büyü ile aktif ve pasif büyü ayrımını yapmıştır. Bu çalışmada, tabu ile ilişkili olduğu için sempatik ve pasif büyü üzerinde durulmuştur. Sempatik büyü, Frazer'a göre kişi ile onun imgesi arasındaki yakınlık yoluyla etki yaratır; imgeye verilen zarar, sanki kendi bedenine yapılmış gibi hissedilir. Büyü ilkeleri “benzer benzeri meydana getirir” ve “birbiriyle bağlantılı olan şeylerin, fiziksel temas ortadan kalktıktan sonra da uzaktan birbirini etkileyeceği” düşüncelerine dayanır. Bu nedenle sempatik büyü, taklit ve temas büyüsü olarak ikiye ayrılır. Taklit büyüsünde, benzer işlemlerle arzu edilen sonuç elde edilmeye çalışılır; anoloji büyüsü olarak da adlandırılan bu yöntem, en yaygın büyü biçimidir. Örnek, bir resmi yakarak sahibine zarar verme uygulamasını taklit büyüsüne örnek olarak verir. Temas büyüsünde ise daha önce birbirine bağlı olan nesneler, parçalar veya kişiler arasındaki ilişki kullanılır; saç, tırnak, kirpik veya kıyafetler aracılık eder ve kuvvet yüklü maddelerin tüketimi etkili olur. Pasif büyü ise

zararlı ve kötü dış etkenleri uzaklaştırmaya, bunlardan korunmaya yöneliktir. Örnek’e göre büyü uygulamaları uzaklaştırıcı uygulamalar, hücum uygulamaları ve arzu ile ilgili uygulamalar olarak üçe ayrılır; tabu da defansif doğası nedeniyle uzaklaştırıcı uygulamalar sınıfına girer (Örnek, 2017a, s. 208,183).

Din, insanlığın en eski düşünüş biçimlerinden biri olup, bilimsel anlamda XIX. yüzyılın sonlarına doğru ele alınmaya başlanmıştır (Kösemihal, 2014, s. 122). Dinin kökeni ve işleyişi üzerine yapılan çalışmaların bir kısmı büyü konusuna odaklanmıştır. Nurettin Şazi Kösemihal, büyü teorilerini “determinist ve zihinci temelli” ve “mistik temelli” olarak iki başlıkta toplamış ve ilk gruba Frazer’ı örnek göstermiştir. Frazer’a göre büyü tamamen akılcıdır ve mistik bir yön taşımaz. İlkel zihne göre tabiat olayları kendi kendine işler; sempatik büyü ise eşya ve insan arasındaki bağlantıyı simgeler. Frazer, taklidi büyüü “Magie imitative”, temas ve sirayet esaslı büyüü “Magie par contiguïté” olarak adlandırmış ve daha sonra bunlara sırasıyla “Magie Homeopathique” ve “Magie Contagieuse” demiştir. Frazer’a göre büyü, eski toplumlarda umumi bir kurum olarak görülmüş, yağmur yağıduran veya ziraatle uğraşan büyücü kastlarına rastlanmıştır. Kösemihal, Frazer’ın anlayışını üç maddede özetler: büyü dünyanın her yerinde prensip ve tatbikat olarak birdir; büyü tasavvurları dine göre daha basittir; din adamlarının aynı zamanda büyücü olması, büyüünün dinden önce geldiğini gösterir (Kösemihal, 2014, s. 126-127).

Mauss, Frazer’ın her büyüü sempatik sayma yaklaşımına karşı çıkararak, sempatik ayin sınıfına girmeyen büyülerin de var olduğunu belirtmiş ve dini ayin ile büyü ayinini ayırmıştır. Ona göre büyü tekrar içerir ve kendisine inanan bir topluluğa ihtiyaç duyar; aksi takdirde ayin büyü olarak değerlendirilemez. Büyü, hareketler, temsiller ve ayinler içerir ve genellikle teknik uygulamalarla iç içedir; özellikle tıp ve simyacılıkta teknik unsur ile büyü neredeyse ayrılmazdır (Mauss, 2013, s. 70-76). Ayinlerin ve zanaatların etkisi birbirinden ayrı değildir; ikisi birlikte değerlendirilir. Mauss ve Hubert, Durkheim’in teorisine bağlı kalarak manayı dinin ve büyüünün müşterek kökü saymıştır. Durkheim ise totemik mananın tarih bakımından büyü manasından önce geldiğini ve onu doğurduğunu savunmuştur (Kösemihal, 2014, s. 130-132).

Durkheim, din ve büyüünün benzer ve ayrı yanlarını şu şekilde ifade etmiştir; din ve büyü aslında teknik anlamda aynıdır. Din ve büyü ikisi de inançlardan ve ayinlerden oluşur, büyüünün de törenleri kurbanları, arınma ayinleri, şarkıları ve duaları vardır.

Büyünün bir noktada ayrılması teknik ve faydacı hedefler gütmesi spekülasyonlarla uğraşmamasıdır. Bu kadar benzerliğe rağmen iki olgu da birbirine açık bir nefret ve düşmanlık beslemekte büyü ritüelleri adeta dinin karşıtı olarak gerçekleşmektedir. İki kavram bu kadar benziyor ve bu kadar karşıtken asıl ayrıldıkları nokta nedir? Bunun cevabı cemaat kavramında gizlidir. Din, kendine inanan insanları birbirine bağlayarak bir grup içinde birleştirir, büyüün böyle bir fonksiyonu yoktur (Durkheim, 2018, s. 46-48).

Lévi-Strauss (2012) da Yapısal Antropoloji'nin "Büyü ve Büyücü" başlığında büyü ve büyücülük faaliyetlerini bilimsel temellere dayandırmaya çalışır. Lévi-Strauss'a göre büyü ve büyücülük faaliyetlerinin bilimsel bir gözlemle ele alınınca bile işe yaradığı görülmektedir. Bunun nedeni toplumsal ve bireysel düzlemde büyüün tam bir inanç halini yaşatmasıdır. Büyüye maruz kalan kişi öleceğine dair tam bir inanç halindedir, toplum da ona ölecekmiş gibi davranmakta birtakım yasaklar, kısıtlamalar uygulamakta toplumdaki adeta ölü bir birey gibi tecrit edilmektedir. Korku ve stres duygularının organizmaya zarar verebileceği, doku ölümü olmadan da ölümün gerçekleştiği otopsi sonuçları ile de kanıtlanmıştır. Bir yandan, hastalıkların belirli nedenleri olduğu ve bu nedenlere erişilebileceği inancı; öte yandan, kişinin imgelem gücünün büyük bir rol oynadığı ve teşhisten tedaviye kadar hastalık evrelerinin düzenlendiği bir yorumlama sistemi vardır. Lévi-Strauss'a göre şaman, bazı olayları yalnızca tekrarlamak veya taklit etmekle yetinmez; onları bütün canlılığı, özgünlüğü ve şiddetiyle gerçek anlamda yaşar. İşte büyü ve şifanın etki etme mekânizması da burada gizlidir (s. 235-242; 255).

1.3 Tabu türleri ve Sınıflandırması:

Tabu üzerine yapılan araştırmalar ve etnografik belgelerdeki verileri incelediğimizde, tabu kavramının çoğunlukla söz ve davranışların kirli veya kutsal olarak algılanmasıyla ilgili herhangi bir eylemin veya iletişimin kesilmesini ifade ettiğini görüyoruz. Bu nedenle, tabu türlerini sınıflandırırken dilbilgisi kuralları ve bu özellikleri ön planda tutmaya karar verdik.

Eylem, Türkçe Sözlük'te "eylemek işi, fiil, aksiyon" ve "bir durumu değiştirme veya daha ileriye götürme yönünde etkide bulunma çabası"; iletişim ise "duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim,

haberleşme, komünikasyon” şeklinde tanımlanmıştır (Türk Dil Kurumu, 2011, s. 840, 1173).

Temelinde temas/dokunma yasakları bulunan tabular, bir “yapma!” eylemini doğasında barındırmaktadır. Bu yüzden de, temelinde olumsuz olarak nitelendirilen bir iletişim çeşidinin ve eylemin kesintiye uğraması söz konusudur. Bu iletişim öğelerinin de davranışsal ve sözlü olmak üzere iki ayrı türde gerçekleştiğini görmekteyiz. Edmund Leach (1964), daha çok linguistik tabuları işlediği “Anthropological Aspects of Language” adlı makalesinde, tabulardan hem davranışsal hem de linguistik tabular olarak bahsetmiştir.

1.3.1 Davranışsal Tabular

Davranışlar, bireylerin toplum içindeki tutumlarını, eylemlerini ve başkalarıyla olan ilişkilerini yansıtan jest, söz ve hareketlerdir. Toplumsal kurallar ve çeşitli ritüel davranışlar çerçevesinde, bazı kutsal, uğurlu veya tehlikeli kabul edilen durumlar nedeniyle sınırlandırılmaktadır. Bu tür tabular, bir davranışın yapılmamasını zorunlu kılan ve bireyin belirli bir eylemden bilinçli olarak kaçınmasını sağlayarak tabunun kişisi ve nesnesi arasındaki her türlü temas ve ilişkiyi ortadan kaldırma ve olası tehlikeleri veya istenmeyen sonuçları önlemeyi amaçlamaktadır. Örneğin, hamile bir kadının doğacak çocuğuna zarar vermemek için ciğere dokunmaktan kaçınması, yalnızca biyolojik bir hassasiyet değil, aynı zamanda güçlü bir ritüel ve kültürel bir inançtır. Benzer şekilde, Hıdırellez günü bazı işler yapılmaz; örneğin çamaşır yıkamak, süpürge kullanmak veya dikiş dikmek, yalnızca geleneksel alışkanlıklar değil, aynı zamanda doğayla uyum sağlama ve saygı gösterme arzusudur. Bu gibi görece basit davranışların aslen karmaşık ve sembolik doğası toplumsal düzenin korunmasına hizmet eder ve doğaüstü bir dengeyi bozacağı veya kutsal ile sıradan arasındaki kırılğan sınırı aşacağı korkusundan beslenir.

1.3.2 Söz (Linguistik) Tabular

Adlandırma tabuları davranış tabularına göre daha yaygın ve karmaşık bir yapıya sahip olduğundan ayrıca ele alınması gereken tabu türlerinden biridir. Belirli kelime ya da isimlerin doğrudan kullanılmasından kaçınmayı gerektiren bu tabular, ilk bakışta öfemizm başka bir ifade ile örtmece ile benzerlik gösterse de her iki kullanımın ortaya çıkış nedeni birbirinden farklıdır. Öfemizmde toplum tarafından sakıncalı, kaba ya da çirkin kabul edilen kavramların daha yumuşak ve kabul edilebilir ifadeler (Aksan,

1990, s. 100) ile karşılanması söz konusu iken adlandırma tabularında yalnızca uygun bir kelime kullanma düşüncesi bulunmamaktadır. Adı doğrudan söylenmeyen varlığın kutsal, uğursuz ya da tehlikeli bir güce sahip olduğuna, isminin söylenmesi ile kendisinin ya da etkisinin de çağrılacağına inanıldığından isim yerine başka bir ad, sıfat veya dolaylı anlatım kullanılmaktadır.

Kurt gibi kutsal ya da tehlikeli kabul edilen hayvanların adının doğrudan anılmaması adlandırma tabularına verilebilecek örneklerden biridir. Bunun yanında bazı toplumlarda çocukları kötü güçlerden korumak amacıyla olumlu anlam taşıyan isimler yerine olumsuz isimlerin verilmesi de aynı düşünce ile ilişkilidir. Çünkü burada isim yalnızca bir varlığı gösteren kelime olmayıp temsil ettiği varlığın gücünü ve etkisini de taşıyan bir unsur olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle adlandırma tabularını yalnızca dilde görülen bir sakınma olarak değerlendirmek mümkün değildir. Gerek kutsal gerekse tehlikeli kabul edilen varlıklar ile doğrudan ilişki kurmaktan kaçınmayı amaçlayan kültürel, sembolik ve ritüel bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.4 Tabu Üzerine Yapılan Çalışmalar

1.4.1 Dünya Literatüründe Yapılan Çalışmalar

Tabu kelimesinin Avrupa literatürüne girişi James Cook'un 1777 yılında Tonga'da kaydettiği gözlemlerle gerçekleşmiştir. Cook'un üçüncü seyahatine ait ve 1784 yılında yayımlanan *A Voyage to the Pacific Ocean* adlı anlatıda, yemeğe davet edilen yerlilerin tabu oldukları gerekçesiyle yemeklere dokunmadıkları belirtilmektedir. Cook, burada "tabu" kelimesinin genel olarak bir şeyin yasak olması anlamına geldiğini aktarmaktadır. Daha sonraki *Three Voyages* derlemelerinde de aynı gözlemlere yer verilmiştir.

Egzogami teriminin literatüre kazandırılması ise John Ferguson McLennan'ın 1865 tarihli *Primitive Marriage* adlı çalışması ile olmuştur. İlkel kabilelerde bulunan kadın kaçırma ve evlilik ritüellerini inceleyen McLennan, egzogaminin ortaya çıkışını özellikle kız çocuklarının öldürülmesi sonucunda meydana gelen kadın kıtlığı ve bunun yol açtığı dışarıdan kadın kaçırma uygulamaları ile ilişkilendirmiştir. McLennan bu çerçevede egzogami ve endogami kavramlarını karşıt evlilik düzenleri olarak kullanmıştır.

Dinsel ve büyüsel olguların evrimci bir yaklaşımla ele alınmasında Edward Burnett Tylor'un 1871 yılında yayımlanan *Primitive Culture* adlı eseri temel çalışmalardan

biridir. Tylor, büyüsel inanç ve uygulamaları insan zihninin benzerlik ve çağrışım ilişkilerinden hareketle kurduğu yanlış nedenselliklerle açıklamış, bunları kültürel gelişimin erken dönemlerinden sonraki dönemlere taşınan düşünce ve uygulamalarla birlikte değerlendirmiştir. Bu yaklaşım Tylor'un "survival" olarak adlandırdığı kültürel kalıntılar teorisinin bir parçasını meydana getirmektedir. Primitive Culture ilk kez 1871'de iki cilt olarak yayımlanmıştır.

Kan bağına dayalı evlilik yasakları ile ilgili olarak Lewis Henry Morgan'ın 1877 yılında yayımlanan Ancient Society adlı eserde Morgan, kardeşler arasındaki evliliğin yasaklanmasını eski aile biçimlerinin dönüşümünde önemli bir reform olarak değerlendirmiş ve aile biçimlerinin akraba evliliğine dayalı yapılardan daha sınırlı evlilik biçimlerine doğru geliştiğini savunmuştur.

Mana ve tabu kavramlarının Melanezya bölgesinden antropoloji literatürüne tanıtılmasında Robert Henry Codrington'ın 1891 yılında yayımladığı The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-lore adlı eseri temel kaynaklardan biridir. Codrington, manayı fiziksel olmayan fakat fiziksel sonuçlarda kendisini gösterebilen doğüstü bir güç veya etki olarak açıklamıştır.

Avustralya Aborjinleri hakkında önemli başvuru kaynaklarından biri de Baldwin Spencer ve F. J. Gillen'in 1899 yılında yayımladığı The Native Tribes of Central Australia adlı eserdir. Totemik grupların yiyecek tabuları, kendi totemlerini öldürme veya yeme konusundaki sınırlamalar ve kutsal törenlerle ilişkili yasaklar hakkında ayrıntılı etnografik bilgiler bu eserde yer almaktadır.

Tabu konusunda erken dönem kapsamlı çalışmalardan biri Arnold van Gennep'in 1904 yılında yayımlanan Tabou et totémisme à Madagascar: Étude descriptive et théorique adlı eseridir. Van Gennep bu çalışmada tabu, bulaşma ve kutsallık arasındaki ilişkileri incelemiş; hastalar, ölümler, şefler, cinsel yaşam ve farklı toplumsal gruplarla ilgili tabu uygulamalarını ayrıntılı biçimde ele almıştır.

Totemizm ve tabunun kökeni ile ilgili farklı bir yaklaşım Andrew Lang'ın 1905 yılında yayımlanan The Secret of the Totem adlı kitabında yer almaktadır. Lang, totem adlarının kökenini topluluklara dışarıdan verilen hayvan adları ve grup lakapları ile ilişkilendirmiştir. Ona göre bu adların gerçek kaynağı zamanla unutulmuş, toplulukların adlarını taşıdıkları hayvanlarla aralarında mistik bir ilişki bulunduğu düşüncesi gelişmiş ve bu ilişkinin kökenini açıklayan çeşitli mitler meydana gelmiştir.

Tabunun “negatif büyü” olarak açıklanmasına yönelik önemli eleştirilerden biri Robert Ranulph Marett’in ilk kez 1909 yılında yayımlanan ve 1914 yılında genişletilmiş ikinci baskısı yapılan *The Threshold of Religion* adlı eserinde görülmektedir. Marett, tabuyu yalnızca Frazer’ın sempatik büyü ilkeleriyle açıklamanın yeterli olmadığını belirtmiş ve “negatif büyü” yerine “negatif mana” ifadesinin daha uygun olduğunu savunmuştur. Buna göre tabu, mana ile ilişkili tehlikeli durumların sınırlandırılmasını sağlayan bir koruma ve kaçınma mekânizmasıdır.

İlkel topluluklardaki evlilik yasakları James George Frazer’ın 1910 yılında yayımlanan dört ciltlik *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society* adlı eserinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Frazer geniş bir etnografik malzeme üzerinden totemizm ve egzogamiyi karşılaştırmış, ancak sonraki yaklaşımında egzogaminin totemizmin zorunlu ve başlangıçtan itibaren var olan bir unsuru olduğu düşüncesinden uzaklaşmıştır. Böylece totemizm ile egzogami arasındaki ilişkinin her toplumda aynı biçimde ortaya çıkmadığını savunmuştur. Eser dört cilt hâlinde 1910’da yayımlanmıştır.

Tabu ile ilgili en bilinen çalışmalardan biri yine Frazer’ın 1911 yılında yayımlanan *Taboo and the Perils of the Soul* adlı eseridir. *The Golden Bough*’un üçüncü baskısının ikinci kısmını meydana getiren bu çalışmada krallar, rahipler ve kutsal kişilerle ilgili tabuların yanı sıra kan, saç, isim, demir, ölüm ve temasla ilişkili çok sayıda yasak sınıflandırılmıştır. Frazer, geniş bir literatür taraması sonucunda gözlemci ve misyonerler tarafından aktarılan tabu uygulamalarını karşılaştırmalı biçimde incelemiş ve tabu ihlalinin temas ve bulaşma yoluyla tehlikeli sonuçlar meydana getirebileceğine ilişkin inançları ele almıştır.

Negatif ibadetler kapsamında değerlendirilen tabu kavramının ayinsel ve toplumsal bir bağlamda ele alınması Émile Durkheim’in 1912 yılında yayımlanan *Les formes élémentaires de la vie religieuse* adlı eserinde görülmektedir. Durkheim’a göre kutsal ve kutsal olmayan alanların birbirinden ayrılması dinî hayatın temel özelliklerinden biridir. “Negatif ibadet” ise bu iki alanın birbirine karışmasını engelleyen yasaklar ve kaçınmalardan meydana gelmektedir. Bu yasaklar etnografik literatürde genel olarak “tabu” adıyla ifade edilmektedir.

İnsanlık tarihini farklı dönemlere ayıran Wilhelm Wundt’un Almanca aslı 1912’de, İngilizce çevirisi ise 1916’da yayımlanan *Elements of Folk Psychology* adlı kitabında

“Totemik Çağ” ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Wundt, bu çağ içerisinde tabu yasalarına özel bir yer vermiş ve tabunun temelinde kutsal olana duyulan korku ve saygı ile kirli veya tehlikeli olandan duyulan kaçınmanın henüz birbirinden kesin biçimde ayrılmadığı bir korku duygusunun bulunduğunu savunmuştur. Ona göre tabunun en eski nesnelerinden biri totem hayvanıdır.

Tabu yasakları ile nevrotik davranışlar arasındaki ilişki ise Sigmund Freud’un 1913 yılında kitap hâlinde yayımlanan Totem und Tabu adlı eserinde geniş biçimde ele alınmıştır. Freud, tabu yasakları ile obsesif nevrozlarda görülen zorlayıcı yasaklar arasında benzerlikler kurmuş; her ikisinde de yasağın açık gerekçesinin bilinmemesi, yasağın başka nesnelere aktarılabilmesi ve yasaklanan şeye karşı duygusal bir çift değerliliğin bulunması üzerinde durmuştur. Böylece tabu davranışlarını bireysel nevrotik belirtilerle karşılaştırarak bunların psikolojik mekânizmalarını açıklamaya çalışmıştır. Totem and Taboo 1913’te yayımlanmıştır.

Tabuların farklı toplumsal ve kültürel bağlamlardaki işleyişi Margaret Mead’in 1934 yılında Encyclopaedia of the Social Sciences içinde yayımlanan “Tabu” başlıklı makalesinde ele alınmıştır. Mead burada tabu kavramının Polinezya’daki anlamlarından hareketle otomatik yaptırıma sahip yasakları, şef ve rahiplerin koyduğu yasakları, büyüsel yaptırımlarla desteklenen yasakları, dinî yasakları ve güçlü geleneklerle sürdürülen toplumsal yasakları birlikte değerlendirmiştir.

Klasik tabu anlayışının modern toplumdaki davranış denetimiyle ilişkilendirilebilecek bir başka önemli çalışma Norbert Elias’ın ilk kez Almanca olarak 1939 yılında yayımlanan Über den Prozess der Zivilisation adlı eseridir. Eserin The Civilizing Process: The History of Manners başlıklı ilk İngilizce cildi 1990a’de yayımlanmıştır.

Tabu yerine “ritüel kaçınma” ve “ritüel yasak” terimlerinin kullanılması Alfred Radcliffe-Brown’ın 1939 yılında yayımlanan Taboo adlı çalışmasında görülmektedir. Kirlilik, kutsallık ve yasak gibi kavramların farklı toplumlarda aynı anlamlara gelmediğini belirten Radcliffe-Brown, bu uygulamaları “ritüel değer” ve “toplumsal değer” kavramları üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ona göre ritüel kaçınmalar, toplum tarafından belirli kişi, nesne ve ilişkilerin taşıdığı değeri ifade eden ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine katkıda bulunan uygulamalardır. Eser, 1939 Frazer Lecture olarak yayımlanmıştır.

Tabunun toplumsal düzen ve yaptırımlarla olan ilişkisi Hutton Webster’ın 1942 yılında yayımlanan *Taboo: A Sociological Study* adlı eserinde kapsamlı biçimde ele alınmıştır. Webster tabuları toplumsal yaptırımlar, animistik yasaklar ve sempatik nitelikteki yasaklardan ayırarak incelemiş; tabu uygulamalarının mülkiyet, cinsel ilişkiler, otorite, yiyecek, ölüm ve benzeri çok sayıda toplumsal alanla iç içe geçtiğini göstermiştir. Eser Stanford University Press tarafından 1942’de yayımlanmıştır.

Kültür ve kişilik arasındaki nedensel ilişkiyi çözümlemeye çalışan Abram Kardiner, 1945 yılında yayımlanan *The Psychological Frontiers of Society* adlı eserinde daha önce geliştirdiği “temel kişilik yapısı” yaklaşımını sürdürmüştür. Kişiliğin oluşmasındaki çevresel ve toplumsal dinamikleri “birincil kurumlar” ve “ikincil kurumlar” üzerinden değerlendirmiştir.

Büyüsel uygulamaların işlevsel yönü Bronislaw Malinowski’nin 1948 yılında ölümünden sonra yayımlanan *Magic, Science and Religion and Other Essays* adlı eserinde ön plana çıkmaktadır. Trobriand Adaları üzerinden yaptığı değerlendirmelerde Malinowski, büyüü, belirsizlik ve tehlike karşısında pratik faaliyetlere eşlik eden işlevsel bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

Ensest tabusunun doğa ile kültür arasındaki geçiş noktası olarak tanımlanması Claude Lévi-Strauss’un 1949 yılında yayımlanan *Les structures élémentaires de la parenté* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Lévi-Strauss’a göre ensest yasağı biyolojik evrensellik ile toplumsal kuralın özelliklerini aynı anda taşıdığı için doğadan kültüre geçişin temel noktasını meydana getirmektedir. Eserin İngilizce çevirisi 1969’da *The Elementary Structures of Kinship* adıyla yayımlanmıştır.

Büyü ve mana arasındaki ilişkinin toplumsal niteliği Marcel Mauss’un 1950 yılında yayımlanan *Sociologie et Anthropologie* adlı eserinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu derleme içinde Henri Hubert ile birlikte kaleme aldığı 1902-1903 tarihli *Esquisse d’une théorie générale de la magie* adlı çalışma da yer almaktadır. Mauss ve Hubert büyüü ritüeller ve kolektif temsiller gerektiren toplumsal bir olgu olarak değerlendirmiş; mana kavramını da büyüünün toplumsal olarak paylaşılan temel tasavvurlarından biri olarak ele almıştır.

Tabu üzerine yazılmış en kapsamlı eleştirel analizlerden biri Franz Steiner’in 1956 yılında yayımlanan *Taboo* adlı eseridir. Tabuyu “tehlikenin sosyolojik tanımı” çerçevesinde ele alan Steiner, bunun yalnızca bir yasak olmadığını, toplumun tehlikeli

kabul ettiği kişi, nesne ve durumları belirleyerek bunlarla kurulacak ilişkileri düzenleyen bir sosyal mekânizma olduğunu belirtmiştir.

Hangi hayvanların yenilebilir, hangilerinin yenilmez kabul edildiği sorusu Edmund Leach’ın 1964 yılında yayımlanan “Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse” adlı çalışmasında yapısalcı bir yaklaşım içinde ele alınmıştır. Leach hayvan sınıflandırmaları ile insanlar arasındaki toplumsal mesafe kategorileri arasında paralellik kurmuş; evcil hayvan, çiftlik hayvanı, av hayvanı ve yabani hayvan gibi sınıfların yenilebilirlik ve tabu kurallarıyla ilişkili olduğunu göstermiştir.

Tabunun toplumsal “sınıflandırma” sistemleri üzerinden açıklanması Mary Douglas’ın 1966 yılında yayımlanan *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Konu ile ilgili modern antropolojinin en önemli çalışmalarından biri olan bu eserde Douglas, kirlilik ve tabuyu yalnızca hijyenik korkularla açıklanamamaktadır. Kirin “yerinde olmayan madde” olarak değerlendirilmesinden hareketle, kirlilik ve tabu kurallarının toplumsal sınıflandırmaları ve sınırları koruduğunu, kategori sistemlerine uymayan belirsiz veya anormal unsurların ise tehlikeli kabul edilebildiğini savunmuştur.

Afrika bağlamında yapılan en detaylı çalışmalardan biri Otto Friedrich Raum’un 1973 yılında yayımlanan *The Social Functions of Avoidances and Taboos among the Zulu* adlı eseridir. Raum, Zulu toplumundaki *ukuhlonipha* olarak adlandırılan saygı ve kaçınma davranışları ile *ukuzila* olarak adlandırılan sakınma ve tabu uygulamalarını kapsamlı biçimde incelemiştir.

Mary Douglas’ın kirlilik ve sınır teorileriyle ilişkilendirilebilecek psikanalitik yaklaşımlardan biri Julia Kristeva’nın Fransızca aslı 1980’de, İngilizce  evirisi ise 1982 yılında *Powers of Horror: An Essay on Abjection* adıyla yayımlanan eserinde görülmektedir. Kristeva, ceset, kan, bedensel atıklar ve benzeri unsurların özne ile nesne, benlik ile benlik dışı ve yaşam ile ölüm arasındaki sınırları tehdit etmesi üzerinde durmuştur.

Valerio Valeri’nin 2000 yılında yayımlanan *The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity among the Huauilu of the Moluccas* adlı eserinde Huauilu toplumu üzerinden ele alınmaktadır. Avcılık, hayvanlarla ilişkiler, yeme ve yememe kuralları ile cinsellik ve ölüm etrafındaki tabuları inceleyen Valeri, bu yasakların Huauilu

toplumunda insan ile hayvan, ahlaki ile tehlikeli ve topluluk üyesi ile dışarıdaki varlıklar arasındaki sınırların kurulmasında önemli olduğunu göstermiştir.

Mana kavramının dilbilimsel kökenine ilişkin daha güncel çalışmalardan biri Robert Blust'un 2007 yılında yayımlanan "Proto-Oceanic mana Revisited" adlı makalesidir. Blust, Proto-Oceanic mana kelimesinin etimolojisini yeniden değerlendirerek kavramın ilk anlam alanının gök gürültüsü ve rüzgâr gibi güçlü doğa olaylarıyla bağlantılı olabileceğini, daha sonraki dönemlerde ise görünmez doğaüstü güç veya etki anlamının bağımsızlaşmış olabileceğini ileri sürmüştür.

1.4.2 Türkiye'de Yapılan Çalışmalar

Yaşar Kalafat'ın (2012) Türk Halk İnançlarında Tabu adlı eseri konu ile ilgili yazılan ilk eserlerden biridir. Kalafat'ın eseri içerik olarak yazarın konu ile ilgili yazdığı "Türk Kültüründe Ad bir Tabu mu?" "And ve Tabu" gibi müstakil makale ve bildirilerin genişletilmiş halinden oluşmaktadır.

Mehmet Ali Yolcu'nun (2014) Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar adlı eseri ülkemizde konu ile ilgili kapsamlı ilk eserdir. Eserin giriş bölümünde konu ile bağlantılı olarak mana, animatizm, animizm gibi terimlere yer verilmiştir ayrıca antropoloji ve din tarihi ile ilgilenenlerin de işine yarayacak kapsamlı bir literatür özeti bulunmaktadır. Yolcu, tabu kavramına sosyolojik bir bakış açısı ile yaklaşarak konuyu ayrıntılı irdelemek adına "evlilik" ile sınırlamıştır. Yolcu, incelemesinde Talcot-Parsons'un yapısal işlevsel kuramından faydalanarak tabunun sosyal kurumlar aracılığıyla toplumsal yapının oluşumundaki rolünü açıklamayı hedeflemiştir.

Nezih Tatlıcan'ın (2020) Türk Halk Anlatımlarında Tabu ve Kaçınmalar adlı henüz yayımlanmamış doktora tezi şimdiye kadar konu ile ilgili yapılan ilk geniş kapsamlı çalışmadır. Tatlıcan giriş bölümünde tabu ve tabu ile ilişkili mana, animatizm gibi terimler yer vermiş; tabunun din, ahlak, mülkiyet gibi kavramlarla ilişkisini irdelemiştir. Konuyu mit, destan, halk hikayesi, masal, fıkra gibi sözlü edebiyat ürünleriyle sınırlamış ve bu türlerden elde ettiği verileri "Geçiş Dönemlerine İlişkin Tabu ve Kaçınmalar", "Doğa Unsurlarına İlişkin Tabu ve Kaçınmalar", "Hayvanlara İlişkin Tabu ve Kaçınmalar", "Bitkilere İlişkin Tabu ve Kaçınmalar" , "Demonik Varlıklara İlişkin Tabu ve Kaçınmalar", "Zamana İlişkin Tabu ve Kaçınmalar", "Rüyaya İlişkin Tabu ve Kaçınmalar" , "Yiyecek ve İçeceklere İlişkin Tabu ve Kaçınmalar" , "Yemine İlişkin Tabu ve Kaçınmalar" , "Mülkiyete İlişkin Tabu ve

Kaçınmalar”, “Mekâna İlişkin Tabu ve Kaçınmalar”, “Kirli ve Kutsal Sayılan Kişilere İlişkin Tabu ve Kaçınmalar”, “Cinsel Yaşam ve Cinsiyete İlişkin Tabu ve Kaçınmalar” başlıkları altında tasnifleyerek analiz etmiştir.

Gürol Pehlivan'ın (2010) Anadolu'da Tabu ile İlgili Bir Tabir: Düşmez adlı makalesi, Anadolu halk kültüründeki “düşmez” tabirini, yaşanan olumsuz deneyimlerin kolektif hafızada kalıcı bir “tabu”ya dönüşme süreci olarak ele almaktadır. Yazar, bu yasakların basit bir batıl inançtan öte, “memoratlar” yoluyla nesilden nesle aktarılan ve toplumsal düzeni sağlayan güçlü bir sosyal kontrol mekânizması olduğunu ortaya koyar. Antropolojinin evrensel bir kavramı olan “tabu”yu, doğrudan çeviriyle değil, halkın kendi dilinde kullandığı “Düşmez” ve “Gelmez” terimleriyle karşılaması çalışmanın en özgün yanlarından biridir. Yazar bu yerel kavramların “yasak, kutsallık, kirlilik” gibi karmaşık antropolojik kavramları nasıl tek bir kelimeye topladığını göstermektedir. Bu çalışma, özellikle tabu kavramının Türk kültürü bağlamında Anadolu'daki pratik ve dilsel karşılıklarını inceleyerek, yerellik ve özgüllük açısından önemli katkılar sağlamaktadır.

Hasan Savaş'ın 2021 tarihli “Tabu ve Mülkiyet İlişkisi Bağlamında Anadolu Sahası Türk Masalları” adlı doktora tezinde, tabu ve mülkiyet ilişkisi Anadolu sahası Türk masalları üzerinden incelenmiş; tabunun mülkiyetin ve toplumsal düzenin korunmasındaki işlevi değerlendirilmiştir.

Erkan Çakıcı'nın 2023 tarihli “Kırgız Kültüründe Tabu” adlı doktora tezinde ise tabu kavramı Kırgız kültüründeki inanç, ritüel, töre, halk hukuku, geçiş dönemleri ve halk hekimliği bağlamında ele alınmış; tabuların kültürel işlevleri incelenmiştir.

1.4.3 Sınıflandırma Denemeleri ve Tasnifler

1. James Frazer - The Golden Bough & Taboo and the Perils of the Soul (1911)

1. Tabu Eylemler: Belirli eylemlerin yapılmasının yasaklanması veya sınırlandırılması.
2. Tabu Kişiler: Krallar, şefler, rahipler, yas tutanlar, savaşçılar, katiller, menstrüasyon veya doğum sürecindeki kadınlar gibi belirli statü veya durumdaki kişilere yönelik sakınmalar.
3. Tabu Nesneler: Kan, demir, saç, tırnak, belirli yiyecekler veya kişisel eşyalar gibi nesnelere yönelik yasaklar.

4. Tabu Kelimeler: Tanrıların, ölülerin, hükümdarların veya tehlikeli varlıkların adlarının söylenmesinden kaçınma.

2. Arnold van Gennep - Tabou et totémisme à Madagascar (1904)

1. Hasta Tabuları
2. Ölü Tabuları
3. Şef Tabuları
4. Cinsel Tabular
5. Çocuk ve Aile Tabuları
6. Mülkiyet Tabuları
7. Yer Tabuları
8. Zaman/Gün Tabuları
9. Hayvan ve Bitki Tabuları

3. Mary Douglas - Purity and Danger (1966)

Douglas doğrudan bir tasnif denemesi yapmamakla birlikte yaptığı incelemeden iki ayrı sınıf çıkarılabilir:

1. Düzene Uyan Unsurlar: Kültürel sınıflandırmanın ölçütlerini karşılayan ve sistem içindeki yeri belirli olan varlıklar.
2. Anomali ve Belirsizlik Taşıyan Unsurlar: Yerleşik sınıflandırmanın ölçütlerini bozan veya kategoriler arasında kalan varlıklar.

4. Edmund Leach - Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse (1964)

Leach, İngiliz kültüründeki hayvan kategorilerini insanın toplumsal ilişkilerindeki yakınlık ve uzaklık dereceleriyle karşılaştırır. Yenilebilirlik ve tabu, bu sosyal mesafe modeliyle ilişkilendirilir.

1. Çok Yakın - Evcil Hayvanlar
2. Yakın - Çiftlik Hayvanları

3. Orta/Uzak - Av Hayvanları
4. Çok Uzak - Vahşi Hayvanlar
5. Çok Uzak- Haşereler

5. Sigmund Freud - Totem und Tabu (1913)

1. Düşmanlara Yönelik Tabular
2. Hükümdarlara ve Şeflere Yönelik Tabular
3. Ölülere Yönelik Tabular

6. Franz Steiner - Taboo (1956)

Steiner, tabuları işlevlerine göre sınıflandırma yoluna gitmiştir:

1. Tehlike ve Sakınma
2. Bireyin Korunması
3. Toplumun Korunması
4. Toplumsal Değer ve Statü

7. Valerio Valeri - The Forest of Taboos (2000)

1. Beslenme ve Avcılık ile İlgili Tabular
2. Cinsel ve Mekânsal Tabular
3. Bedensel Süreçler ve Atıklar
4. Ölüm Tabuları

8. Émile Durkheim - Les formes élémentaires de la vie religieuse. (1912)

Durkheim, tabu üzerine bir tasnif yapmamakla birlikte ritüelleri pozitif ve negatif olmak üzere iki sınıfa ayırmıştır. Tabuları, özellikle negatif kültün yasaklayıcı yönüyle ilişkilendirir.

1. Negatif İbadet/Kült: Kutsal olan ile profan olanın birbirine karışmasını veya temas etmesini engelleyen yasaklar sistemidir.
2. Pozitif İbadet/Kült: Kurban, ortak ritüeller ve kutsalla olumlu ilişki kuran dinsel uygulamalardır.

9. Hutton Webster - Taboo: A Sociological Study (1942)

Webster, tabuyu hem biçimsel nitelikleri hem de uygulama alanları bakımından inceler.

1. Hayatın Aktarımı/Üreme
2. Cinsiyetlerin Ayrılması
3. Cinsel İlişkiler
4. Ölüm ve Ölüler
5. Yabancılar ve Alışılmadık Olaylar
6. Kutsal Kişiler
7. Kutsal Nesneler
8. Günah ve Ritüel Kirlilik
9. Tabunun Ekonomik Yönleri
10. Tabunun Toplumsal Yönleri

10. Julia Kristeva - Powers of Horror (1982)

Kristeva tabu ile ilgili bir tasnif denemesi yapmamakla birlikte konuyla alakalı olan iğrenme kavramı çevresinde şöyle bir sınıflandırmaya gitmiştir.

1. Yiyecek ve İğrenme
2. Bedensel Atık ve Ölüm
3. Kadın Bedeni ve Cinsellik

11. Margaret Mead - Tabu (1934)

1. Otomatik Yaptırımlı Yasaklar
2. Şef ve Rahip Emirleri
3. Hırsızlık ve İzinsiz Girişi Önleyen Yasaklar
4. Dinsel Yasaklar
5. Yerleşmiş Geleneğe Dayalı Yasaklar

12. F. Rudolf Lehmann (1930)⁷

Lehman'ın tabu sınıflandırması ise oldukça gelişmiş bir sınıflandırmadır:

1. Sosyolojik olarak şartlandırılmış tabular
2. Vücudun ayrı ayrı bazı bölümleri, bedensel durumlar (bedensel sınırlar gibi)
3. Dini tabular
1. Sosyolojik tabular
 - 1.1 yüksek statüye sahip kişiler ile ilgili tabular
 - a. tabu beyan eden veya emir veren yüksek statülü kişiler
 - b. şeflerin kutsallığından doğan tabular
 - c. rahipler ile ilgili tabular
 - d. statü ve hiyerarşi ile ilgili tabular
 - 1.2 kadınlar ile ilgili tabular
 - 1.3 ekonomik aktivite ve zamanlar ile ilgili tabular
 - 1.4 savaş tabuları
 - 1.5 legal bir sembol olarak tabu
 - 1.6 gelenekler ile ilgili tabular
2. Vücudun ayrı ayrı bazı bölümleri, bedensel durumlar (bedensel sınırlar gibi)
 - 2.1 baş ve kafatası
 - 2.2 özel bedensel durumlar (adet kanı, doğum kanı) gibi
 - 2.3 hastalık ve ölüm

⁷ Franz Steiner'in 1957 tarihli kitabına dayanarak aktarılmıştır.

II. BÖLÜM

Dini ve Sosyal Yapı Olarak Tabu

2.1 Dini Yapı Olarak Tabu

2.1.1 Doğa Merkezli Dinler

Dünya üzerinde, en az gelişmişinden en gelişmişine kadar, herhangi bir dine ya da inanca sahip olmayan bir topluma rastlanmamaktadır. İnanç, insan topluluklarının kültürel kimliğini biçimlendiren, yaşam pratiklerini yönlendiren ve dünyayı anlamlandırma çabalarında önemli rol oynayan temel yapılardan biridir. Bu bölümde, modern toplumların dışında kalan ve genellikle “doğal toplumlar” olarak tanımlanan toplulukların; doğaya bakışları, inanç sistemleri ve yasak kavramları ele alınarak, bu unsurların yaşam biçimleri üzerindeki belirleyiciliği irdelenecektir.

Günümüzden yaklaşık 10.000 yıl öncesine kadar, dünya üzerindeki tüm toplumlar avcı-toplayıcılık evresinden geçmiş ve günümüzde de besin üretimine elverişli olmayan bazı bölgelerde bu yaşam biçimi varlığını sürdürmektedir (Kottak, 2002, 268-269). Doğayla iç içe yaşayan bu topluluklar, karşılaştıkları tehlikeler ve doğanın sunduğu olanaklar arasında dinlerini, yaşam biçimlerini ve dünya görüşlerini şekillendirmişlerdir. Yazının henüz icat edilmediği bu dönemlerde yaşam, sözlü gelenek yoluyla aktarılan bilgi ve bu geleneğin oluşturduğu kurallar doğrultusunda belirli bir düzene oturtulmuştur. Bu toplumlar, doğanın parçası olarak kalmakla birlikte, ona karşı belirli sınırlar çizerek yaşamlarını sürdürebilecekleri bir yapı kurmuşlardır. Bu çerçevede inanç, Smart’ın ifadesiyle, “*bilinçli seçiştten çok, geleneğin büsbütün varlığının yapısından bir bölümdür*” (Smart, 1971, s. 45).

Tabu kavramı da ilk kez, bu tür beslenme ve yaşam biçimini sürdüren topluluklarda ortaya çıkmıştır. Bu toplumlarda gözlemlenen yasakların ölçütleri, doğrudan o topluluğun yaşam tarzı ve geleneksel dünya görüşüyle şekillenmiştir. Tabular, yalnızca bireysel davranışları değil; mülkiyet, otorite, dini pratikler ve sosyal düzen gibi yapıları da içine alan, kapsamlı ve öncül kurallar niteliğindedir. Bu nedenle, tabuları yalnızca doğaüstü korkulardan kaynaklanan yasaklar olarak tanımlamak, kavramın genişliğini ve işlevini oldukça daraltacaktır. Bu yasaklar, din ile otoritenin henüz birbirinden ayrılmadığı, *sekülerleşmenin* başlamadığı bir döneme ait olup, dini ve toplumsal yapının ilksel biçimlerini bünyesinde barındırmaktadır.

Tabular hakkında etnografik bilgi en sistematik biçimde Frazer'ın eserlerinde yer almaktadır. Frazer, tabuları öncelikle krallık ve rahipler ile ilgili tabular ve ruhani gücün dünyevi güçte ayrılması başlıkları altında biçimsel olarak sınıflandırmıştır. Eski çağlarda krallar aynı zamanda rahiptirler. Otoriteleri tabu kuralları vasıtasıyla meşrulaştırılmaktadır. Bu otorite büyük bir yük de getirmektedir. Eski zamanlarda kral ya da rahip doğaüstü güçlerle donatılmış sayılmakta tanrının vücut bulmuş hali olarak görülmektedirler. Bu inançlara paralel olarak da doğanın akışı onun kontrolünde olduğu düşünülmekte kötü olan her şeyden sorumlu tutulmaktadır (Frazer, 2019, 17). Bu olay bir dizi uyulması gereken tabu kuralını da beraberinde getirmektedir. Krallar evrenin dinamik merkezi olarak görülmektedir. Örneğin Togo'daki agu dağında Bagba adlı bir fetiş/ruh yaşar. Yağmur yağdırma yağmuru durdurma gücü olduğuna inanılır. Böylece rahip o dağın en yüksek zirvesinde yaşamaya başlar, yılda sadece bir kez erzak almak için köye inmesine izin verilir. Bu ziyaretlerinde köy halkının onunla teması yasaktır. Köyde yönetim işini onun atadığı bir şef belirler. Benzer bir şekilde ergenlik çağına girmemiş gençlerin olası bir cinsi münasebetleri kralın ölümüne neden olacağı gerekçesiyle yasaktır (Frazer, 2019, s. 21).

Doğaüstü güçlerle donatıldığına inanılan bir Loango kralı, ne kadar güçlü görülüyorsa, uymak zorunda olduğu tabular da o ölçüde fazla ve katıdır. Kralın her hareketi, yürüyüşü, duruşu, uykusu ve uyanışı belirli kurallar çerçevesinde şekillendirilmiştir. *“Tahta çıktığında çoktan bir tabu ve ayin okyanusunun içinde kaybolmuş olur”*; çünkü en küçük yaşlardan itibaren, tahta çıkana dek ve sonrasında hayatının her evresi sıkı kurallar ve tabularla çevrelenmiştir. Benzer şekilde, Booby halkının inancına göre, sıradan bir kişinin soluk yüzünü görmek bile kabile şefinin ölümüne neden olabilir (Frazer, 2019, s. 23-24).

Bir başka örnekte, Masgonoland'deki şefler Rurikwi ve Nyadri Nehirlerini geçemezdi; eğer geçmeleri gerekirse gözleri bağlanır, bağırsıklar ve ritüel sesleri eşliğinde karşı kıyıya geçirilirlerdi. Şayet nehri geçerken çevrelerine bakarlarsa, gözlerinin kör edileceğine ve öldürüleceklerine inanılırdı. Mısır'daki bazı rahipler denizi uğursuz sayar ve bu nedenle balık dahi yemezlerdi. Assam'ın bazı dağ kabilelerinde ise şefler ve eşleri, manda, domuz, kümes hayvanları ve köpek gibi hayvanları yemekten men eden tabulara uymak zorundadır İrlanda geleneğinde ise kadim zamanlardan bu yana hüküm süren kralın, belirli tabulara kesin şekilde uyması gerektiğine inanılır. Bu tabulara sadık kalındığında kralın doksan yıl yaşayacağına, saltanatı boyunca ülkede

kıtlık ya da salgın hastalık görülmeyeceğine inanılır; ancak kurallar çiğnenirse halkın ve ülkenin felakete sürükleneceği düşünülür. Bu inanç yapısı, Assam, Masgonoland ya da Booby kabilelerinde görülen uygulamalardan yapısal olarak farklı değildir. Benzer şekilde, Eski Mısır kralları da gündelik yaşamlarını belirleyen sıkı kurallara tabiydi (Frazer, 2019, s. 25-28). Görüldüğü üzere, en ilkel toplum biçimlerinden gelişmiş uygarlıklara kadar tabular, toplumsal düzenin sürdürülebilirliği için vazgeçilmez bir işlev üstlenmiş; yöneticilerden halka kadar herkesin davranışlarını biçimlendiren güçlü bir çerçeve sunmuştur.

Shark Point'te Kral Kukulu, toplumdan izole biçimde, tek başına ormanda yaşardı. Ona katı tabular dayatılmıştı: Bir kadına dokunamaz, evinden —hatta oturduğu koltuğundan dahi— ayrılamazdı. Çünkü eğer yere uzanırsa rüzgârın kesileceği ve deniz ulaşımının duracağına inanılırdı. Kukulu'nun, fırtınaları kontrol ettiği ve dengeli, elverişli hava koşulları sağladığı düşünülürdü (Frazer, 2017a, s. 78).

Kraliyeti konu alan tabuların büyük ölçüde otorite ve mülkiyet temelli olduğu açıkça görülmektedir. Evrendeki tüm olaylar, kralın doğrudan sorumluluğunda değilse bile onun varlığıyla ilişkilendirilmiş, adeta onun mülkiyetinde anlam kazanmıştır. Bu durum, kralı yalnızca siyasi bir figür olmaktan çıkarıp kozmik düzenin merkezine yerleştirmiş; böylece hem onun hem de çevresindekilerin uyması gereken bir dizi katı yasağı —yani tabuyu— beraberinde getirmiştir. Kralın kişisel eşyalarından, bulunduğu mekâna kadar onunla bağı olan her şey tabu statüsüne yükseltilmiştir. Bu noktadan itibaren, kamusal ve kolektif otoriteye dayanan tabulardan uzaklaşıp daha çok bireysel yaşantıya ve kişisel niteliklere bağlı tabulara odaklanacağız.

Bu noktada, öncelikle ruh inancından söz etmek yerinde olacaktır. Eski toplumlarda yaşam ve ölüm gibi temel olguların, insanın içinde bulunduğu inanılan bir varlık tarafından yönetildiği düşünülürdü. Kişinin canlı olması, hareket edebilmesi ve nefes alması, ruhla özdeşleştirilen küçük bir canlı hayvanın varlığına bağlanırdı. Bu varlık yalnızca ölüm, uyku ya da trans gibi özel hallerde bedeni terk ederdi. Dolayısıyla, ruh inancına dayalı tabuların neredeyse tamamı, ruhun bedenden çıkmasını engelleme ya da bedenle olan bağı koruma amacı taşırdı (Frazer, 2019, s. 41).

Ruhun vücuttaki deliklerden, özellikle de ağız ve burun yoluyla kaçtığına inanılırdı. Bu nedenle, ruhun bedeni terk etmesini engellemek amacıyla bazen burun, göbek ya da ayaklara balık kancası takılırdı (Frazer, 2019, s.45). Benzer şekilde,

Minangkabauerlerde, doğum sancısı sırasında ruhun kaçmasını önlemek için lohusa kadının bileğine ya da beline iplik ya da sicim bağlanırdı (Frazer, 2019, s. 47). Ruh çoğu zaman uçmaya hazır bir kuş gibi hayal edilir; bu yüzden şamanlar, bedenden ayrılmış ruhu, sivrisinek vızıltısına benzer sesinden tanıyıp yakalayarak yerine döndürdüklerine inanılırdı (Frazer, 2019, s. 48). Pek çok toplumda, uyku da ruhun bedeni terk ettiği geçici bir ölüm hali olarak görülürdü. Örneğin Aru Adaları'nda bir evde ölüm gerçekleşmişse, o gece hane halkı uyumaz; çünkü ölenin ruhunun hâlâ evde dolaştığına inanılır ve uykuda onunla karşılaşmaktan kaçınılırdı (Frazer, 2019, s. 51). Aynı inanç uykudan uyanma ritüellerine de yansımıştır. Pek çok toplumda, uyuyan birini aniden uyandırmamak temel bir kuraldır; çünkü bu sırada ruh hâlâ uzakta olabilir ve geri dönmeye zaman bulamayabilir (Frazer, 2019, s. 53).

Ruhla ilgili tehlikelerin yanı sıra, eski toplumların bir diğer kaygısı da yabancılarla kurulan ilişkilerde ortaya çıkmaktaydı. Örneğin, Madagaskar'da Mahafaly bölgesinin tüm halkı, beyaz ırktan gelen yabancılara karşı tabularla çevrelenmiştir. Seyyah Bastard, bu insanların yaşadığı bölgeye ancak büyük zorluklarla girebilmiştir (Frazer, 2019, s. 113). Benzer bir durum Shepherd Adası'nda da görülür; adaya çıkmak isteyen Yüzbaşı Moresby ve beraberindekiler, önce büyüsel arındırma ritüellerinden geçirilmek zorunda bırakılmıştır (Frazer, 2019, s. 114). Bu tür tabular, günümüz bakış açısından ilkel ya da aşırı temkinli gibi görünebilir. Ancak, özellikle salgın hastalıkların yaygın olduğu dönemlerde, dış dünyaya kapalı yaşayan yerli halkların kendilerini korumak adına geliştirdiği bu davranış biçimi, yalnızca kültürel değil, aynı zamanda biyolojik bir hayatta kalma stratejisi olarak da değerlendirilebilir.

Tarım ile uğraşmayan, temel ihtiyaçlarını avcılık ve balıkçılık gibi faaliyetlerle karşılayan topluluklarda, bu hayati uğraşlar da çeşitli tabular ve sıkı kurallarla çevrelenmiştir. Avcılar ve balıkçılar genellikle bir dizi tecrit ve arınma ayinine tabi tutulur. Onları kuşatan bu davranışların temelinde, *“öldürdüğü veya öldürmeye niyetlendiği hayvanların ruhuna karşı duyulan bir korku vardır”*. Örneğin Nootka Sound Kızılderilileri, balina avına çıkmadan önce bir hafta boyunca oruç tutar, günde birkaç kez suya girip banyo yapar ve bu süre zarfında kadınlara asla dokunmazlardı. Alaska'daki Kadiak Adası'nda ise av sezonunda avcılar “kirli” kabul edilir, bu yüzden kimse onlara temas etmezdi. Benzer şekilde, Malgaşlı balina avcıları da denize açılmadan önce sekiz gün boyunca içki içmekten ve kadınlarla yakın temasta bulunmaktan kaçınırlardı (Frazer, 2019, s. 192-194).

Tüm bu örneklerin yanı sıra, çeşitli fizyolojik olayların ve bedene ait unsurların da tabulaştırıldığını görmekteyiz. Özellikle kan, saç ve tırnak gibi bedensel öğeler birçok toplumda hem kutsal hem de tehlikeli kabul edilmiştir. Bu bağlamda, adet dönemi ve doğum gibi durumlar kadınları doğrudan tabu konumuna yerleştirir. Kan, aynı anda hem arındırıcı hem de ritüel anlamda kirletici olarak görülür. Örneğin, hiçbir Alaska Eskimosu, belirli büyülerle arındırılmamış lohusa bir kadınla aynı kaptan yiyip içmez. Birçok Yerli Amerikan kabilesinde, adet gören bir kadın, korkulan ve uzak durulması gereken biri olarak kabul edilir. Genç kızlar adet görmeye başladıklarında hemen toplumdan tecrit edilirler. Bu dönemde erkeklere ait her şeyden, özellikle de av hayvanlarının etinden uzak durmaları gerekir; aksi takdirde, avcılarının başarısız olacağına inanılır. Kosta Rika'daki Bribri Kızılderililerinde ise adetli kadınlar doğrudan “kirli” anlamına gelen *bukuru* olarak tanımlanır (Frazer, 2019, s. 152-153).

Birçok toplumda lohusa kadınlara yönelik de benzer tabular uygulanmaktadır. Bu dönemde kadın, tehlikeli bir durumda kabul edilir; dokunduğu nesnelere ya da kişilere zarar verebileceği düşünülür. Eğer doğum düşükle sonuçlanır ya da bebek ölü doğarsa, bu tehlikenin boyutunun katbekat arttığına inanılır. Kirilenmenin daha güçlü ve ölümcül olduğuna dair inanç, lohusanın temas ettiği her şeyin potansiyel bir tehdit oluşturduğu düşüncesini pekiştirir. Öyle ki, onun dokunduğu bir nesneye dokunmak bile kişiyi olağanüstü bir tehlike ile karşı karşıya bırakabilir (Frazer, 2019, s. 154-155).

Saç ve tırnak gibi, kişinin bedeninden ayrılmış parçalar da birçok toplumda büyüün etkisine açık kabul edilmiştir. Bu nedenle kesilmeleri ve atılmaları belirli kurallar ve ritüeller çerçevesinde gerçekleştirilir. Frazer'a göre, bu tür bedensel atıklar, bulaşıcı niteliğe sahip taklit büyüün alanına girer. Örneğin, Markiz Adaları'nda büyücüler, ele geçirdikleri herhangi bir bedensel artığı bir yaprağın içine sararak özel ayinlerle toprağa gömerler. Bu uygulamanın, gömülen nesne bulunup çıkarılmazsa, sahibini yirmi gün içinde ölüme sürükleyebileceğine inanılır (Frazer, 2019, s. 266-267). Bazı kültürlerde ise, kesilen veya taranan saçın doğa olayları üzerinde etkili olabileceği düşünülür. Bu tür inançlara göre saç, yağmur yağdırma, dolu yağışı başlatma ya da gök gürültüsünü etkileme gibi güçlere aracılık edebilir (Frazer, 2019, s. 269).

Yukarıda verilen örneklerle baktığımızda tabuların özellikle doğa dinlerinin hâkim olduğu toplumlarda önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Bu toplumlarda tabu yalnızca insanların davranışlarını sınırlandıran yasaklardan meydana gelmez. Kutsal

olan ile sıradan olanı birbirinden ayırır. Aynı zamanda insan ile doğa arasında bulunduğuna inanılan düzenin korunmasını sağlar. Doğa ile iç içe yaşayan bu topluluklarda tabu, insan ile doğaüstü güçler arasında meydana gelen görünmez bir sözleşme gibidir. İnsanların yaptığı davranışlar, söylediği sözler ve dokunduğu nesneler bu kutsal düzen içinde anlam kazanmaktadır. Tabular tanrılar, atalar ve ruhlar ile kurulan ilişki ile de alakalıdır. İnanç ile beraber meydana gelen bu kurallar bireyin ve toplumun doğa ile uyum içinde yaşamasını sağlamaktadır. Tabu bir taraftan insanı kutsal olana yaklaştırırken diğer taraftan doğanın düzenini bozabilecek davranışları engeller. Bu nedenle doğa dinlerinde kutsalın sınırlarını belirleyen temel yapılardan biridir. Bu sınırların aşılması ise yalnızca bireyi değil, toplumun tamamını etkileyen bir düzensizlik ve kaos nedeni olarak görülmektedir.

2.1.2 Semavi Dinler

2.1.2.1 Musevilik

Musevilik, yeme-içme kurallarından evlilik düzenlemelerine kadar gündelik hayatın birçok alanını etkileyen yasaklara sahiptir. Bu yasakların önemli kaynaklarından biri Eski Ahit'te bulunan Levililer Kitabı'dır. Levililer Kitabı tapınma biçimlerini, Levi soyundan gelen din adamlarının görevlerini ve halkın Tanrı'nın kutsallığı ile kuracağı ilişkiyi düzenlemektedir. Kitapta kurbanlardan kâhinlerin görevlerine, ritüel temizlikten kutsal günlere ve yeme-içme yasaklarına kadar birçok konu yer alır. Bu nedenle Levililer yalnızca ibadetleri değil, eski İsrail toplumunun gündelik ve toplumsal hayatını da düzenleyen bir kurallar bütünüdür. Burada özellikle yeme-içme yasakları, temiz ve kirli kabul edilen durumlar ve bunlarla ilgili yaptırımlar üzerinde durulacaktır.

Levililer Kitabı'nda bulunan kurban ve beslenme yasakları, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi kutsallık çerçevesinde düzenlemektedir. Bunlardan biri kan ve yağ yeme yasağıdır. Metinde "Kim yakılan ve RAB'be sunulan hayvanlardan birinin yağını yerse, halkımın arasından atılacak (...) Kan yiyen herkes halkımın arasından atılacak" denilmektedir (Levililer 7:25-27). Kan yaşamın özü ve Tanrı'ya ait bir unsur, hayvanın yağı ise kurbanın kutsal bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle bunların tüketilmesi kutsal sınırların ihlali anlamına gelmektedir. İhlalin toplumdan dışlanma ile cezalandırılması, yasağın yalnızca bireysel arınmayı değil, kutsal topluluğun devamını da amaçladığını göstermektedir.

Kan yasağı, kurban kanının Tanrı'ya ulaştığına ilişkin inanç ile de alakalıdır. Yahudi inancında “onlarla temas ettirilen kurban kanının ve diğer adakların aslında Tanrı'ya iletildiği ve onunla temas ettirildiğine inanılıyordu” (Robertson-Smith, 1995, s. 14). Bu nedenle kan bir taraftan kutsal kabul edilirken diğer taraftan ritüel kirlilik meydana getirebilecek bir unsur olarak görülmüştür. Levililer’de bulunan “Kutsalla bayağı olanı, kirliyle temizi birbirinden ayırt etmelisiniz” buyruğu da bu ayrımın temelini oluşturmaktadır (Levililer 10:10). Kirli sayılan bir hayvana, insana veya insandan çıkan bir maddeye temas edilmesi kişiyi kirletmekte ve arınmayı gerekli kılmaktadır:

“Biri bilmeden kirli sayılan herhangi bir şeye, yabanıl, evcil ya da küçük bir hayvan leşine dokunursa, kirlenmiş olur ve suçlu sayılır. Biri bilmeden kirli sayılan bir insana ya da insandan kaynaklanan kendisini kirletecek herhangi bir şeye dokunursa, ne yaptığını anladığı an suçlu sayılacaktır” (Levililer 5:2-3).

Tabu yalnızca yasaklanan davranışı değil, ihlal sonucunda uygulanacak yaptırımını da kapsamaktadır. Levililer Kitabı’nda kutsal nesnelere bilmeden el uzatan kişinin dahi suçlu sayıldığı ve kurban sunarak arınması gerektiği belirtilmektedir:

“Biri RAB’be adanmış nesnelere el uzatır, bilmeden günah işlerse, suç sunusu olarak RAB’be küçükbaş hayvanlardan kusursuz bir koç getirmeli (...) Kâhin suç sunusu olan koçla kişinin günahını bağışlatacak ve kişi bağışlanacak” (Levililer 5:15-16).

Bu ifadeler kutsal alanların ve nesnelerin dokunulmazlık ile çevrelendiğini göstermektedir. İhlalin bilinmeden gerçekleştirilmesi kişiyi sorumluluktan kurtarmamakta, kurban ve kefaret aracılığıyla hem ritüel hem de maddi bir karşılık ödenmesini gerekli kılmaktadır. Böylece tabu ihlali yalnızca kişisel bir hata değil, kutsallığı ve toplumsal düzeni etkileyen bir davranış olarak kabul edilmektedir.

Levililer Kitabı’nda bazı bedensel sıvılar da kirlilik kapsamında değerlendirilmiştir. Adet gören kadın ile akıntısı bulunan erkek kirli sayılmakta, onlara veya temas ettikleri nesnelere dokunan kişiler de bu kirlilikten etkilenmektedir. Erkek yıkandıktan sonra akşama kadar kirli kabul edilirken kadın regl ve doğum sonrasında belirli sürelerle kutsal alanlardan uzak tutulmuştur (Levililer 15:16-24). Erkek çocuk doğuran kadın yedi gün kirli sayılmakta ve otuz üç gün daha kutsal nesnelere dokunmamaktadır. Kız çocuk doğuran kadında ise bu süre on dört günlük kirlilik ve altmış altı günlük arınma şeklinde uygulanmaktadır (Levililer 12:2-5). Bu kurallar beden, doğum ve kutsallık arasında yakın bir ilişki kurulduğunu göstermektedir.

Yeme-içme yasaklarında hayvanlar temiz ve kirli olarak sınıflandırılmıştır. Genel olarak çatal ve yarık tırnaklı olup geviş getiren kara hayvanlarının yenmesine izin verilir. Deve ve kaya tavşanı geviş getirdiği hâlde çatal tırnaklı olmadığı, domuz ise çatal tırnaklı olmakla beraber geviş getirmedeği için kirli kabul edilmiştir. Bu hayvanların etini yemek ve leşlerine dokunmak yasaktır. Deniz canlılarının yüzgeçli ve pullu olması gerekir. Bu özellikleri taşımayanlar “iğrenç” kabul edilmiştir. Kartal, akbaba ve baykuş gibi yırtıcı kuşlar ile dört ayaklı ve kanatlı böceklerin büyük bölümü de yasaklar arasında bulunmaktadır. Kirli hayvanların yalnızca yenmesi değil, leşlerine temas edilmesi de kişiyi akşama kadar kirli hâle getirmektedir (Levililer 11:3-28). Böylece yiyecek ve temas yasakları kutsal ile kirli arasındaki sınırın korunmasını sağlamaktadır.

Christophe Nihan’a göre Levililer’deki saflık ve kirlilik kuralları yalnızca ritüel temizlik ile ilgili değildir. Bu kurallar özellikle Pers dönemi Yahuda toplumunda tapınak çevresinde meydana gelen toplumsal düzenin düşünsel temelini oluşturmuştur. Kutsal ile sıradan, temiz ile kirli arasındaki ayrımlar dinî uygunluğun yanında toplumsal sınıfları, otorite ilişkilerini ve topluluğun dış sınırlarını da belirlemektedir. Bedensel akıntılar ve hastalıklar fiziksel kirlilik, yasak cinsel ilişkiler ise ahlaki kirlilik meydana getirmektedir. Her iki kirlilik türünün de tapınağın saflığını tehdit etmesi ve arınma uygulamalarını gerekli kılması, Levililer’de bütüncül bir saflık sistemi bulunduğunu göstermektedir. Bu bakımdan saflık kuralları yalnızca hijyen ile alakalı olmayıp İsrail toplumunun Tanrı ile ilişkisini, iç düzenini ve diğer topluluklar ile arasındaki sınırları koruyan önemli bir yapı özelliği taşımaktadır (Nihan, 2013, s. 311-321).

İsrail toplumunda özellikle Levililer kitabında bulunan hayvan yasakları, Nihan da dâhil olmak üzere birçok araştırmacı tarafından farklı kuramlar ile açıklanmıştır. Houston bu yaklaşımları sınıflandırmış ve her birinin yasak sistemini açıklama gücünü değerlendirmiştir. Hijyen kuramına göre domuz eti, bağırsak yağı ve bazı balıklar sağlığa zararlı oldukları için yasaklanmıştır. Modern dönemde domuz etinde bulunan “*Trichinella spiralis*” gibi parazitler de bu görüşü desteklemek amacıyla kullanılmıştır. Ancak Houston, eski İsrailoğullarının mikroorganizmalar hakkında modern bilgiye sahip olmadığını ve uygun biçimde hazırlanmayan bütün etlerin sağlık riski taşıyabileceğini belirterek bu açıklamayı yetersiz bulmaktadır (Houston, 1993, s. 69-70).

Estetik kuramlar bazı hayvanların pis, çirkin ya da tiksindirici görülmeleri nedeniyle yasaklandığını savunur. Maimonides domuzun kirli yaşam biçimini bu yasağın nedeni olarak göstermiştir. Ancak tiksinti anlayışının kültürlere göre değişmesi ve keçi gibi benzer beslenme alışkanlıklarına sahip hayvanların temiz sayılması, bu yaklaşımın tutarsızlığını göstermektedir. Dolayısıyla estetik kuram da yasakların tamamını açıklayamamaktadır (Houston, 1993, s. 71-72).

Kültik kuramlar ise yasaklanan hayvanları pagan ritüelleri, kötü ruhlar ve ölüm düşüncesi ile ilişkilendirir. Origen ve Noth bazı hayvanların yabancı dinlerin ayinlerinde kullanıldıkları için yasaklandığını, Kornfeld ise ölüm ve yeraltı ile ilişkilendirilen hayvanların kirli kabul edildiğini ileri sürmüştür. Ancak temiz sayılan inek, keçi ve koyunların da pagan tanrılara kurban edilmesi, bu kuramın bütün sistemi açıklamasını engellemektedir (Houston, 1993, s. 72-74).

Ahlaki ve sembolik kuramlara göre yasaklar insanı oburluk, şiddet ve aşırı arzulardan uzaklaştırarak içsel saflığı korumayı amaçlamaktadır. Maimonides, Philo, Hirsch, Milgrom ve Goodman yasakları insanın davranışlarını ve içgüdülerini denetleyen ahlaki kurallar olarak değerlendirmiştir. Ancak Houston, bu yorumların hayvanlar arasındaki ayrımları doğrudan açıklamadığını ve ahlaki anlamların yasaklara sonradan yüklendiğini belirtmektedir (Houston, 1993, s. 74-77).

Simoons domuz yasağını göçebe çobanlar ile yerleşik toplumlar arasındaki kültürel farklılıklar üzerinden açıklamaktadır. Domuzun çobanlık hayatına uygun olmaması, onun yerleşik toplumlar ile ilişkilendirilmesine ve aşağı görülmesine neden olmuştur. Harris ise yasağı ekonomik ve ekolojik şartlara bağlar. Ona göre domuz sıcak ve kurak Orta Doğu iklimine uygun değildir ve insanlar ile aynı besin kaynaklarını tüketmektedir. Ancak Houston, göçebe ve yerleşik hayat arasında kesin bir ayrım bulunmadığını, bu açıklamanın deve ve tavşan gibi diğer yasaklı hayvanları da açıklayamadığını belirtmektedir. Douglas ise temiz ve pis ayrımını kültürel düzenin ve sınırların korunması ile ilişkilendirir. Ona göre kara hayvanlarının geviş getirmesi ve çift toynaklı, deniz canlılarının ise yüzgeçli ve pullu olması gerekir. Bu sınıflandırmanın dışında kalan hayvanlar anormal ve dolayısıyla pis kabul edilir. Houston, Douglas'ın bazı metinsel hataları bulunduğunu belirtmekle beraber yaklaşımının yasakların sembolik bütünlüğünü açıklamada önemli olduğunu kabul etmektedir (Houston, 1993, s. 80-113).

Sonuç olarak, Musevilikteki yasaklar ve kirlilik kavramlarının, hem bireysel hem de toplumsal yaşamı çok boyutlu biçimde şekillendirdiğini görebiliyoruz. Levililer kitabındaki bu yasaklar, sadece ritüel saflık değil, aynı zamanda hijyen, sosyal düzen ve kutsallık gibi çeşitli alanlarda da rol oynar. Farklı kuramlar, bu yasakların temel nedenlerini çeşitli açıdan inceleyerek, çok katmanlı yapısını ortaya koymuştur. Ancak ortak olan nokta, bu kuralların sabit olmadığı, tarihsel ve toplumsal bağlamda anlam kazanan, dinamik ve canlı uygulamalar olmasıdır. Böylece, Musevilik yasakları ve kirlilik kavramları, yalnızca metinlerde kalmayıp, günümüzde de bireylerin yaşamları ve toplumsal ilişkilerinde etkili olan canlı bir gelenek olarak devam etmektedir.

2.1.2.2 Hristiyanlık

Yeni Ahit'te, Musevilerin kutsal kitabı Eski Ahit'teki kadar ayrıntılı ve çok yönlü bir yasak anlayışıyla karşılaşmamaktadır. Tam tersine, Musevilere özgü bazı tabu davranışların göz ardı edildiği ve kirlilik anlayışını değiştirecek uygulamaların benimsendiği görülmektedir. Bu nedenle, Hz. İsa'dan nakledilen "Kutsal Yasa'yı tamamlamaya geldim" ifadesi büyük önem taşımaktadır (Matta 5:17). İncil'de öne çıkan yasaklar arasında adam öldürme, zina, boşanma ve ant içme yer almaktadır (Matta 5:21-37). Hz. İsa'nın cüzzamlı bir adamı iyileştirmesi ve bu iyileştirme sürecinin "temiz kılma" ifadesiyle anlatılması, cüzzamın ve cüzzamlıların Eski Ahit'te olduğu gibi kirlilik kavramıyla ilişkilendirildiğini göstermektedir (Matta 8:1-4). Ayrıca Hz. İsa'nın öğrencilerinin Şabat günü başak koparıp yemesi, Yahudi dinî geleneğinde Şabat yasağının ihlali olarak değerlendirilmiştir. Hz. İsa, bu davranışı gerekçelendirmek için çevresindekilere "Davut'la yanındakilerin acıkınca ne yaptığını okumadınız mı?" sorusunu yöneltmiş ve "İnsan Oğlu Şabat Günü'nün de Rabbi'dir" diyerek Şabat kurallarını yorumlama yetkisini vurgulamıştır (Matta 12:1-8). Markos İncili'nde ise bu durum şöyle anlatılır:

"Kudüs'ten gelen Ferisiler ve bazı din âlimleri, İsa'nın şakirtlerinden bazılarının ellerini dinî kaidelere göre yıkamadan yemeğe oturduğunu gördüler. Ferisiler ve diğer Yahudiler, ellerini iyice yıkamadan sofraya oturmazlar; bu âdeti atalarından aldılar. Nitekim pazardan aldıkları yiyeceği de yıkamadan yemezler. Atalarından kalma böyle pek çok âdetleri vardır. Kâseleri, testileri ve tencereleri bu geleneklere göre yıkarlar. İşte bu yüzden Ferisiler ve din âlimleri İsa'ya sordular: 'Senin şakirtlerin atalarımızdan kalma geleneğe neden uymuyorlar? Neden murdar ellerle yemek yiyorlar?'" (Markos 7:1-5).

Markos 7’de geçen bu bölüm, Hz. İsa’nın çevresindeki Ferisiler ve din âlimleriyle yaşadığı bir çatışmayı anlatmaktadır. Ferisiler, el yıkama gibi maddi unsurların temizliğini esas alan dışsal ritüel uygulamalara büyük önem vermektedir. Bundan dolayı Hz. İsa’nın öğrencilerinin geleneklere aykırı davranması onları rahatsız etmiştir. Bu çatışmanın temelinde, dinî geleneğin öngördüğü dışsal ritüel uygulamalar ile Hz. İsa’nın saflığı ruhani ve ahlaki bir düzlemde yorumlayan yaklaşımı arasındaki gerilim bulunmaktadır. Ferisiler, atalarından kalan gelenekleri uygulayarak dinî kimliklerini ve saflık anlayışlarını korumaya çalışırken Hz. İsa, insanı kirleten unsurların dışarıdan değil, insanın içinden ve kalbinden kaynaklandığını belirterek ahlaki saflığı ön plana çıkarmaktadır. Böylelikle temizliğe manevi bir boyut kazandırılmakta ve klasik ritüel anlayışın ötesine geçilmektedir (Markos 7:14-23).

Hristiyanlık genel olarak ritüel temizlik kuralları etrafında şekillenen bir din değildir. Yahudilik ve Zerdüştlükte görüldüğü gibi ayrıntılı ve sistemli bir temizlik hukuku da meydana getirmemiştir. Bununla beraber Erken Orta Çağ’a ait günah çıkarma el kitaplarında cinsel ilişki, regl, doğum ve bazı yiyecekler ile ilgili çeşitli kirlilik ve yasak uygulamaları bulunmaktadır. Theodore of Tarsus’a göre regl dönemindeki kadınların kiliseye girmesi ve komünyona katılması yasaklanmış, doğum yapan kadınların ise kırk gün boyunca ibadet mekânlarından uzak durması gerekli görülmüştür. Evli çiftlerin komünyondan önce cinsel perhiz uygulamaları ve cinsel ilişkiden sonra kiliseye gitmeden önce yıkanmaları da bu anlayış ile alakalıdır. Bunun yanında yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanan ya da ağlarda boğulan hayvanlar “leş” kabul edilerek yenmemiş, ancak deri, yün ve boynuzlarının kutsal olmayan alanlarda kullanılmasına izin verilmiştir. Bu uygulamalar Erken Orta Çağ Hristiyanlığında temizlik düşüncesinin yalnızca sembolik kalmadığını, gündelik hayatı da düzenlediğini göstermektedir (Katz, 2002, s. 4-5).

Hans-Werner Goetz’e göre erken Orta Çağ Batı Hristiyanlığında temizlik ve kirlilik anlayışı ortadan kalkmamış, ritüel kurallar özellikle teolojik yorumlarda ahlaki ve sembolik bir yapıya doğru yeniden yorumlanmıştır. Dönemin kaynaklarında saflık ve kirlilik kavramları daha çok insan davranışları, ahlak ve günah ile ilişkilendirilmiştir. Kutsal metinlerde kirli kabul edilen hayvanlar, cüzzam ve bedensel akıntılar günahın ya da ruhsal kirliliğin sembolleri olarak yorumlanmıştır. Jonas of Orléans da saflık ve kirliliği yalnızca davranış üzerinden değil, davranışın arkasında bulunan niyet ve arzu

bakımından değerlendirmiştir. Özellikle şehvet içsel bir kirlilik olarak görülmüştür (Goetz, 2015, s. 116-133).

Bu bilgiler ışığında Erken Orta Çağ Batı Hristiyanlığında saflık ve kirlilik anlayışının ortadan kalkmadığını ancak fiziksel ve ritüel uygulamalardan insanın ahlaki ve ruhsal durumuna doğru değişim gösterdiğini söyleyebiliriz. Böylece Eski Ahit'te yer alan temizlik kuralları doğrudan uygulanmak yerine günah, şehvet, sapkınlık ve kurtuluş kavramları etrafında yeniden yorumlanmış, saflık da insanın bedeni, niyeti ve ruhsal durumu arasında kurulan bir bütünlük olarak değerlendirilmiştir

Hristiyanlığın Museviliğin güçlü olduğu bir toplumsal ve dinî çevre içinde doğmuş ve gelişmiş olması, eski ve yeni anlayış arasındaki farklılığı kökten değiştirecek yeni bir toplumsal ve ahlaki düzen kurma ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle yeni dinî doktrin, eski dinin gelenek ve ritüel ağırlıklı yapısını farklı bir anlayışla ele almayı hedeflemiştir. Bunu da en belirgin olarak, temizlik üzerine olan yasaklarda görüyoruz. Eski Ahit'te yer alan temizlik kuralları ve yasaklar, Hristiyanlıkta daha çok ahlaki ve sembolik anlamlar üzerinden değerlendirilmiş; insanın niyetini ve içsel temizliğini öne çıkaran daha evrensel bir yaklaşım benimsenmiştir. Musevilikte dinî kimlik ile etnik kimlik büyük ölçüde iç içe olması ile dinî gelenekler aracılığı ile aynı zamanda toplumsal kimlik de korunmuş ve Museviliğin belirli bir topluluk içinde varlığını sürdürmesinde etkili olmuştur. Bu nedenle de Hristiyan anlayışı da Museviliğin aksine bir evrenselleşme misyonu geliştirmek olmuştur. Hristiyanlıkta ise dinî kimliğin etnik kimlikten ayrılması ve daha evrensel bir anlayışın benimsenmesiyle yalnızca ibadet ve uygulamalar değil, dinin toplum içindeki işlevi de yeniden şekillenmiştir. Böylece din, belirli bir topluluğun geleneklerini koruyan bir yapı olmanın ötesine geçerek ibadet ve uygulamalar aracılığıyla yerellik, evrensellik ya da etnik kimliğin sürdürülebilirliği gibi topluluğun ihtiyaçlarına pragmatist cevaplar verebilmiştir.

2.1.2.3 İslamiyet

İslam'da yasaklar “haram” kavramı etrafında meydana gelmektedir. Haram kavramı Kur'an'da sık sık karşımıza çıkar. Arapça kökenli olan haram kelimesi masdar olarak “bir şeyin bir kimseye yasaklanması”, isim olarak ise “yasaklanan, helâl olmayan şey” anlamına gelmektedir (Demirci, 1997, s. 98). İslam'da yasakların başında Allah'a şirk koşmak gelir. Kur'an'da “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz” (Nisâ 4/48) denilerek şirk koşmanın affedilmeyecek bir davranış olduğu belirtilmektedir.

Lokmân suresinde bulunan “Şirk büyük bir zulümdür” (Lokmân 31/13) ifadesi de bu yasağın ahlaki yönünü göstermektedir.

Kur’an’da haramlar yalnızca inanç ile ilgili değildir. Gündelik hayat içinde bulunan birçok davranış da haram kapsamında değerlendirilmiştir. Gıda ile ilgili olarak verilen “Yeryüzündeki helâl ve temiz nimetlerden yiyin” (Bakara 2/168) buyruğu, insanın yalnızca fiziksel olarak temiz olanı değil, dinen uygun kabul edileni de tüketmesi gerektiğini göstermektedir. Aynı surede bulunan “Size verdiğimiz rızıkların temiz ve helâl olanlarından yiyin” (Bakara 2/172) ifadesi ile bu düşünce tekrar edilmektedir. Bu bakımdan helal kavramı yalnızca dinî bir hüküm olarak kalmamış, toplumsal ve ahlaki hayatı düzenleyen bir kural özelliği de kazanmıştır.

Davranışlar ile ilgili yasakların sınırları da Kur’an’da açık biçimde belirtilmiştir. “Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur” (İsrâ 17/32) ayetinde yalnızca yasaklanan davranış değil, kişiyi bu davranışa götürebilecek yollar da yasak kapsamına alınmıştır. Bu durum bireyin yalnızca yaptığı davranışlardan değil, niyetinden ve kendi sınırlarını korumasından da sorumlu olduğunu göstermektedir. Böylece insanın ahlaki sorumluluğunu kendi iradesi ile yerine getirmesi amaçlanmıştır.

İslam dini yayıldığı toplumlarda bulunan bazı eski alışkanlıkları da doğrudan yasaklamış ve bunları “şeytan işi pislik” olarak değerlendirmiştir. Maide suresinde bulunan “Şarap, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun” (Maide 5/90) ifadesi gerek dönemin kültürel uygulamalarına gerekse toplum düzenini bozan davranışlara karşı açık bir yasak meydana getirmiştir. Aynı surenin önceki ayetinde ise “Kendiliğinden ölen hayvan, kan, domuz eti ve Allah’tan başkasının adına kesilen hayvanlar size haram kılındı” (Maide 5/3) denilerek tüketim ile ilgili sınırlar belirlenmiştir. Bu yasakların bir kısmı bedensel temizlik ve sağlık ile alakalı iken bir kısmı tevhid inancının korunmasına yöneliktir.

Kur’an’da bulunan yasaklara baktığımızda bunların yalnızca bireysel arınmayı amaçlamadığını görüyoruz. Haramlar aynı zamanda toplumun ahlaki düzenini koruyan çok yönlü bir yapı meydana getirmektedir. Beden, niyet, inanç ve toplum ile ilgili yasaklar birbirinden ayrı değildir. Birbirini tamamlayan ve insan hayatını belirli bir düzen içinde tutmayı amaçlayan bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yasakların içeriğine bakacak olursak, bu kuralları şekillendiren en önemli etkenin şüphesiz İslam'a özgü kirlilik anlayışı olduğunu görürüz. İslam'da kirlilik kavramı, maddesel, sembolik ve ahlaki olmak üzere çok katmanlı bir yapı olarak karşımıza çıkar. Dikkate değer bir diğer husus ise, Kur'an-ı Kerim'de 'kirli' ifadesinin 'temiz' ya da 'arı' gibi kavramlara oranla daha sınırlı sayıda yer bulmasıdır. Kirlilik ve arınma ritüellerinde insan bedeni daima aktif bir özne olarak konumlanır; bu bağlamdan yola çıkılarak bedenin arındırılması, aynı zamanda bir tür sağlık sistemi olarak da değerlendirilebilir. İslam'daki kirlilik anlayışı, hem organizmanın gündelik yaşamda karşılaştığı fiziksel unsurların doğurduğu maddi yaptırımları hem de bireyin manevi ve ahlaki sorumluluklarını kapsayan çok yönlü bir çerçevede ele alınmaktadır (Mateo Dieste, 2013, s. 70-71).

İslam hukukunda ritüel kirlilik, insanın içinde bulunduğu bazı hâller ve bedeninden çıkan maddeler ile alakalıdır. İdrar, dışkı, yellenme, uyku ve bilinç kaybı küçük kirlilik meydana getirirken cinsel faaliyet ile ilgili büyük kirlilik gusül aracılığıyla giderilmektedir. Necaset ise kan, bedensel atıklar, alkol, leş, domuz ve köpek gibi özü itibarıyla kirli kabul edilen maddeleri ve varlıkları ifade etmektedir. Bazı hukukçular kan ve kusmuk gibi maddelerin bedenden çıkmasını da küçük kirlilik meydana getiren durumlar içinde değerlendirmiştir. Hanefî fakihler ağız dolusu kusmuğun, irin ve akan kanın bedenden çıkmasını abdesti bozan bir durum olarak kabul ederken Mâlikîler kanama ve kusmayı abdesti bozan durumlar arasında değerlendirmemiş, abdesti bozan hâlleri esas olarak bedenin iki doğal açıklığından çıkan idrar, dışkı ve yellenme ile ilişkilendirmiştir. Mâlikî yaklaşımında kanın bedenden çıkması, tek başına ritüel kirlilik meydana getiren bir durum olarak kabul edilmemektedir. Ritüel kirlilik yalnızca fiziksel bir durum değildir. Dinî düşünce içinde sembolik bir anlam da taşımaktadır. Cennet tasvirlerinde yiyecek ve içeceklerin idrar ve dışkı gibi atıklara dönüşmeyip misk kokulu bir buhar hâlinde deriden çıkması, bedenin kirlilikten arındırılmış bir biçime kavuştuğunu göstermektedir (Katz, 2002, s. 1-2, 136-140, 181-182). Böylece Cennet sakinlerinin bedeni dünyevi bedenin sahip olduğu necasetten arındırılmış bir özellik kazanır. Dışkı üzerinden somutlaştırılan kirlilik de burada maddi, kirli ve dünyevi olandan manevi, ebedî ve temiz olana doğru meydana gelen dönüşümü göstermektedir. Bu bakımdan Cennet bedeni yalnızca ölümsüz bir beden değildir. Aynı zamanda dünyevi kirliliklerden arındırılmış, saf ve yüceltilmiş bir beden olarak kabul edilmektedir.

Mezopotamya geleneklerinde de bedenle ilişkili atıklar ile saflık arasında benzer bir ilişki bulunmaktadır. İdealize edilmiş mitolojik bir zamana işaret eden bir metinde “kirli banyo suyunu atan genç kadın” figürünün bulunmaması, Dilmun’un ideal saflığını anlatan unsurlardan biri olarak sunulmaktadır (Guichard ve Marti, 2013, s. 64). Bu durum, bedenle temas eden atık suyun kirlilik ile ilişkilendirildiğini açıkça göstermektedir. Dinî görevlilerin kutsal alana girebilmesi amacıyla gerçekleştirilen “su-luh” gibi çeşitli ritüeller de bu anlayış ile alakalıdır (Wilson, 1994, s. 35-38). Bu ritüellerin temel amacı kirliliğin kutsal mekânlara girmesini engellemektir. Kirlenmiş bir kişinin temas aracılığıyla çevresini kirletmeden bulunabileceği özel ve arındırılmış bir alanın hazırlanması da bunun örneklerinden biridir. Saflığını kaybeden kişinin kutsal çevreyi kirletmemesi için özel bir alanda tutulması, temizlik ile kutsallık arasında doğrudan bir bağ kurulduğunu göstermektedir (Guichard ve Marti, 2013, s. 97).

Kur’an’da Allah’a şirk koştuktan zinaya, tüketilen gıdalardan gündelik alışkanlıklara kadar uzanan arınma, yasak ve kirlilik anlayışı yalnızca bireysel ibadetleri düzenleyen hükümler ile sınırlı değildir. Bu anlayış inançtan toplumsal ilişkilere, ahlaki davranışlardan fiziksel temizliğe kadar geniş bir etki alanına sahiptir. İslam’da kirlilik gerek fiziksel gerekse manevi bir durum olarak kabul edilir. Bedenden çıkan maddeler ile ilgili temizlik uygulamaları da bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkide saflık, arılık ve uygunluk kazanması ile alakalıdır. Kirlilik ve arınma düşüncesinin ritüel saflık ve kutsal alanlar ile ilişkilendirilmesi, bu anlayışa sembolik bir özellik kazandırmaktadır. Bu bakımdan temizlik ve yasak yalnızca dünyevi hayatı düzenleyen kurallar değildir. Aynı zamanda inancı, ahlakı ve toplumsal düzeni biçimlendiren temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2 Sosyal Yapı Olarak Tabu

2.2.1 Tabu ve Yönetim İlişkisi

Tabuların merkezinde kutsal ve dokunulmaz kabul edilen yönetici sınıf bulunmaktadır. Bu kişiler toplum içinde yalnızca siyasi otoriteyi temsil eden yöneticiler değildir. Aynı zamanda kutsal bir özelliğe sahip varlıklar olarak kabul edilirler. Yöneticilerin varlığı gerek toplumsal düzenin devam etmesi gerekse tabiatın düzenli biçimde işlemesi bakımından önemli görülmektedir. Bu nedenle yalnızca yöneticilerin değil, onlarla yakın ilişki içinde bulunan kişilerin yaşamları da çeşitli ve

katı kurallar ile çevrelenmiştir. Yönetici sınıf sıradan insanlardan farklı ve daha yüce bir konuma yerleştirilir. Bu konum yöneticinin otoritesinin sorgulanmasını engellemekte ve topluluğun ona mutlak biçimde itaat etmesini gerekli kılmaktadır. Böyle bir düzende yönetilenlerin hak talep etmesi ya da siyasi otoriteye karşı çıkması mümkün değildir.

Din ile siyasi otoritenin henüz birbirinden ayrılmadığı ve monarşik yönetimin ilk biçimlerinin görüldüğü eski toplumlar da tabu yasakları yalnızca kültürel kurallar olarak kalmamıştır. Bu yasaklar aynı zamanda siyasi otoritenin meşruiyetini meydana getiren temel unsurlardan biri olmuştur. Tabular yönetici sınıfa kutsal bir özellik kazandırırken toplumsal hiyerarşiyi de doğal ve değişmez bir düzen gibi göstermektedir. Böylece iktidarın sorgulanması engellenmekte ve yöneticinin otoritesi daha güçlü hâle gelmektedir. Montesquieu'nün belirttiği üzere *“her yasa, fiziksel, manevi ya da toplumsal bir gerçeğin bir unsuruna bağlıdır”* (Montesquieu'den akt. Mahmut Arslan, 2012, s. 267). Tabuya dayanan manevi ve ruhsal yaptırımlar da yalnızca bireyin düşünce dünyası üzerinde etkili değildir. Bu yaptırımlar fiziksel hayatı ve toplumsal ilişkileri de düzenlemektedir. Bu bakımdan tabu yalnızca belirli davranışları yasaklayan bir kurallar bütünü değildir. Siyasi otoritenin kutsallığını, meşruiyetini ve devamlılığını sağlayan çok yönlü bir ideolojik aygıt olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kutsal kabul edilen şefler ve yöneticiler, sıradan halktan farklı olarak toplumsal hiyerarşinin ayrıcalıklı ve üstün konumunda bulunmaktadır. Toplum bu ayrıcalıklı konumu korumak ve kutsal bir temele dayandırmak amacıyla çeşitli tabu kuralları meydana getirmiştir. Tabu, kutsal güç ile alakalı olan “mana”, “atua” ve “atalar kültü” gibi inançların toplum tarafından benimsenmesini sağlamış ve bu inançları belirli kurallar hâline getirmiştir. Böylece yöneticilerin sahip olduğuna inanılan kutsal güç yalnızca doğaüstü bir özellik olarak kalmamıştır. Aynı zamanda toplumsal ve hukuki bir özellik kazanmıştır. Tabular yöneticilerin bedenini ve dokunulmazlığını korumuş, mülkiyet haklarını güvence altına almış ve monarşik düzenin devam etmesini sağlayan düşünsel temeli meydana getirmiştir. Bu şekilde inanç ile siyasi iktidar aynı yapı içinde birleşmiştir. Bu bakımdan tabu sistemi yalnızca çeşitli davranışları yasaklayan kurallar bütünü değildir. Toplumsal düzeni, sınıfsal ayrıcalıkları ve siyasi otoritenin meşruiyetini kutsallık aracılığıyla devam ettiren sembolik bir mekânizma özelliği de taşımaktadır.

Tabu kurallarının ihlal edilmesi sonucunda ortaya çıkan ceza, geleneksel toplumlarda yalnızca bireye uygulanan bir yaptırım değildir. Aynı zamanda kutsal ile kutsal olmayan arasındaki sınırın korunmasını sağlayan toplumsal bir mekânizma olarak kabul edilir. Durkheim'a göre tabu ihlalinin meydana getirdiği sonuçlar yalnızca suçu işleyen kişiyi etkilemez. Suçlu ile temasa geçen kişiler de kutsal gücün etkisinin yayılması tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Bu durum, tabu ihlalinin toplum tarafından ceza ve kamusal kınama ile karşılanmasına neden olmaktadır (Durkheim, 1995, s. 304-305, 322-325). Tabuyu ihlal eden kişilerin başına gelen hastalık, delilik ve beklenmeyen kazalar da kutsal düzenin doğrudan verdiği cezalar olarak görülür. Bu cezaların kaçınılmaz olduğuna inanılması gerek toplumsal uyumun korunması gerekse insanların kurallara uymasının sağlanması bakımından önemli bir yere sahiptir.

Frazer, monarşik yönetimin tabu kuralları aracılığıyla kutsal bir otorite meydana getirdiğini ve bu otoritenin zayıflamasının toplum düzeninin bozulmasına neden olduğunu belirtmektedir. Yöneticilerin doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılması, toplumun düzeni ve devamlılığı bakımından gerekli görülmüştür (Frazer, 2017b, s. 15-21). Marett ise bazı toplumsal kuralların uygulanmasında yaptırımın kutsallık düşüncesi ile iç içe bulunduğunu ifade eder. Ona göre tabu ihlalinin yalnızca toplumsal değil, manevi sonuçları da vardır. Tabuya karşı gelen kişi hem topluluğun kurallarını bozmuş hem de kutsal güçlere karşı suç işlemiş kabul edilir (Marett, 1914, s. 17-19). Bu durum tabu kurallarının toplum içinde hukuki bir düzen meydana getirmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla tabu sistemleri yalnızca bireylerin davranışlarını denetlemez. Aynı zamanda yöneticilerin dokunulmazlığını ve mutlak otoritesini koruyan toplumsal, manevi ve hukuki bir düzen meydana getirir.

Frazer da tabuların monarşik yönetime duyulan saygıyı güçlendirdiğini ve kamu düzeninin devamında önemli bir rol oynadığını savunmaktadır. Ona göre yöneticiler, halkın hak talep edemeyeceği ve karşı koyamayacağı ölçüde doğaüstü güçler ile donatılmıştır. Ancak yöneticinin gücü ve meşruiyeti toplumda bulunan kutsallık inancına bağlıdır. Yöneticinin kutsallığı sorgulandığında onun otoritesinin dayandığı temel de sarsılmaktadır. Codrington'un Banks Adası ile ilgili gözlemleri bu durumu açıkça göstermektedir. Ada halkı şeflerin güçlerini ilişki içinde bulundukları ruhlardan aldığına inanır. Bu inanç zayıfladığı zaman şefin toplum içindeki konumu da belirsizleşmiş ve yeni bir yönetici figürüne ihtiyaç duyulmuştur. Melanezya'da bulunan yönetim sistemi de atalar kültürüne dayanmaktadır. Burada halkı yönlendiren

temel unsur görünmeyen güçlere karşı duyulan korkudur. Batılı misyonerlerin bölgeye gelmesi ile beraber yabancılara yönelik tabular ortadan kalkmış ve şefin kutsal konumu da zayıflamaya başlamıştır. Şef halkın gözünde belli ölçüde saygı görmeye devam etmiş, ilk mahsul yine ona sunulmuştur. Ancak meyveler artık mezardan tapınağa taşınmamış ve bolluk ile bereket için armağan verilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Bu değişim yalnızca şefin otoritesini değil, toplum düzenini ayakta tutan inanç sistemini de etkilemiştir. Tabu kurallarının işlevini kaybetmesi ile toplumsal çözülme meydana gelmeye başlamıştır (Frazer, 2017b, s. 15-16).

Marett, (1929) erken dönem hukukunun temelinde ritüellerin yer aldığını belirtir. Ona göre “erken hukukun buyurduğu ve zorunlu kıldığı şey, özünde bir ritüeldir — niyetinde insanı ilahi düzene asimile eden, olumlu ve olumsuz bir ayinler sistemidir” (s. 782). Bu tanıma göre ilkel hukuk yalnızca toplum düzenini sağlamak amacıyla meydana getirilen kurallardan oluşmaz. Aynı zamanda insan ile kutsal düzen arasında ilişki kuran ritüel bir yapıdır.

Marrett’e göre hukuk kuralları olumlu ve olumsuz olmak üzere iki yönlü bir ritüel sistemi meydana getirmektedir. Olumlu ve olumsuz ritüeller bireyin ilahi düzene uyum sağlamasına yardımcı olur. Ancak Hoebel, bu görüşün genel bir açıklama olarak doğru olmadığını ve ilkel hukukun genellikle ritüel nitelik taşımadığını belirtmektedir. Bu nedenle ona göre asıl mesele, dinî kuralların hukukun temelini oluşturup oluşturmadığı ve din ile büyüün hukukun gelişimi ve işleyişi üzerinde nasıl bir etki meydana getirdiğidir (Hoebel, 1954, s. 257).

Marett hukukun temelini oluşturan yaptırımın niteliği, düzenlemenin uygulanma biçimi ve hukukun toplumsal işlevi üzerinde durmaktadır. Ona göre geleneklerin tamamı az ya da çok kutsallık taşıyan kurallardır. Bir tabunun ihlal edilmesi yalnızca ihlali gerçekleştiren kişiyi etkilemez. Onunla temas eden kişilerin de kirlenmesine neden olur. Bu nedenle aforoz ve dışlanma tehdidi toplumsal düzeni korumak ve itaatsizliği engellemek amacıyla kullanılmaktadır.

Marett’e (1929) göre yöneticiler toplum üzerindeki güçlerini yaşları, cesaretleri, becerileri, kişilikleri ve prestijleri aracılığıyla kazanırlar. Bu özellikler onların “mana”sını meydana getirir. Yöneticiler sahip oldukları kabul edilen bu güç sayesinde sıradan insanlardan üstün bir konuma yerleştirilmiş ve toplumun geleceğini yönlendirme yetkisini elde etmiştir. Tabu kurallarının hukukun ilk biçimlerinden biri

olarak kabul edilmesi, yöneticilerin bu kurallar aracılığıyla halk üzerindeki denetimlerini kolaylaştırması ile alakalıdır (s. 781).

Tabu kuralları ihlal edildiği zaman cezanın kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak meydana geleceğine inanılmaktadır. Tabuya karşı gelen kişinin delireceği, ağır bir hastalığa yakalanacağı ya da beklenmedik bir kaza sonucunda öleceği düşünülür. Bazı durumlarda ise ihlalin meydana getirdiği sonuçlar yalnızca tabuyu ihlal eden kişi ile sınırlı kalmaz. Kirilenmenin diğer insanlara ve topluluğun tamamına yayılarak salgın hastalık, kuraklık ve benzeri felaketlere neden olabileceği kabul edilir. Bu şekilde meydana gelen korku ve endişe, kutsal kabul edilen yöneticinin dokunulmazlığını güçlendirmekte ve onun verdiği buyrukların sorgulanmasını engellemektedir. Böylece toplum kutsal otoritenin çevresinde belirli bir düzen kazanır. Birey de bir taraftan bu düzenin devam etmesini sağlarken diğer taraftan kutsal otoritenin koruması altında kendisini güvende hissetmektedir.

Tabu kuralları ilkel toplumlarda yalnızca bireylerin davranışlarını sınırlandıran geleneksel yasalar değildir. Aynı zamanda kutsal ve siyasi otoritenin meşruiyetini meydana getiren, yöneticilerin ayrıcalıklı konumunu koruyan ve toplum düzeninin devamını sağlayan kurallar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yöneticinin kutsal olduğuna inanılması ona karşı gösterilen itaati güçlendirmiştir. Tabu ihlalinin fiziksel ve manevi cezalar meydana getireceğinin düşünülmesi ise toplum üyeleri üzerinde sürekli bir korku meydana getirmiştir. Bu nedenle tabu sistemleri gerek siyasi otoritenin varlığını devam ettirmesi gerekse toplumun bütünlüğünün korunması bakımından önemli bir yere sahiptir. Tabu yasalarının hukukun ilk biçimlerinden biri olarak kabul edilmesi ve yöneticilerin halk üzerindeki denetimini kolaylaştırması da bu yapı ile alakalıdır.

2.2.2 Tabu ve Mülkiyet İlişkisi

Özel mülkiyet, tarih sahnesine tarım devrimi ile birlikte girmiş ve “eşya üzerindeki hakların en güçlüsü” olarak tanımlanmıştır. Etimolojik açıdan değerlendirildiğinde, Türkçede kökeni Arapçaya dayanan bu kavram, “mülk” sözcüğünden türemiştir. Batı dillerinde ise karşılığı “property” (Fransızca “propriété”) olarak ifade edilmektedir. Mülkiyet kavramı, hakkın kaynağına dair farklı düşüncelerle uzun yıllardır hem hukuk hem felsefe alanında tartışılmıştır. Bazı düşünürler mülkiyet hakkını doğuştan gelen, tabiat ve yaratılışa dayalı bir olgu olarak görürken; diğerleri ise mülkiyet hakkının

devlet, irade veya fayda ilkesi gibi toplumsal ve siyasal yapıların ürünü olduğunu savunmaktadır (Hacak, 2020, s. 541-542).

Mülkiyet gerek maddi gerekse manevi hayatın temel unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle mülkiyet kavramını servet ile beraber değerlendirmek gerekir. Challaye'nin Roma hukukundan hareketle verdiği tanıma göre mülkiyet, kişinin bir nesneyi iyi ya da kötü amaçlarla kullanma hakkıdır (Challaye, 1969, s. 5). Bu tanım mülkiyetin yalnızca fiziksel bir nesneye sahip olmak anlamına gelmediğini göstermektedir. Mülkiyet aynı zamanda nesnenin nasıl kullanılacağını, kullanımın hangi sınırlar içinde gerçekleşeceğini ve kişiye ne gibi haklar ile sorumluluklar yüklediğini belirleyen karmaşık bir yapıdır.

İkel toplulukların sosyal yapılarına baktığımızda toplumsal kurumların birbirleri ile ve özellikle din ile sıkı bir ilişki içinde bulunduğunu görüyoruz. Lévy-Bruhl'e göre ilkel düşünce mantık öncesi ve mistik bir özellik taşımaktadır. Birey kendisini kabilesi, klanı ya da kutsal kabul ettiği totem ile mistik bir bağ içinde görür. Mülkiyet de ister kolektif isterse kişisel olsun, kişi veya topluluk ile sahip olunan nesne arasında meydana gelen mistik bir ortaklık olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle mülkiyet kutsal bir özellik taşır (Challaye, 1969, s. 9-11)

Morgan, mülkiyetin gelişimini üç tarihsel aşama üzerinden ele almaktadır. Avcılıkla geçinen toplumlarda mülkiyet oldukça sınırlıdır. Bunun temel nedeni, bu toplumlarda mülkiyete konu olabilecek eşya sayısının az olmasıdır. Bu nedenle bireysel sahiplik düşüncesi de henüz gelişmemiştir. Ancak bu dönemde geçerli olan veraset kurallarına göre ölen kişinin taşınır malları kendi soyuna mensup kişiler arasında dağıtılmaktadır. Tarımın gelişmesiyle birlikte ise işlenen topraklar üzerinde mülkiyet ve kullanım hakları ortaya çıkmaya başlamıştır. Buna rağmen toprak genel olarak kabilenin ortak malı kabul edilmiş, bireylere veya gruplara yalnızca kullanım hakkı verilmiştir. Kullanılmayan fazla topraklar da toplumun diğer üyeleri arasında yeniden dağıtılmıştır. Dolayısıyla bu dönemde mülkiyetin ilk görünümünden söz etmek mümkündür. Ancak günümüzde bilinen anlamıyla satın alınabilen veya mutlak biçimde bireye ait olan özel mülkiyet anlayışı henüz gelişmemiştir (Morgan, 2021, s. 239-240).

İkel toplumlarda kişisel mülkiyet az sayıdaki eşya ile sınırlı kalırken mülkiyetin büyük kısmı kolektif bir yapıya sahiptir. Özellikle toprak yalnızca yaşayan kişilere

değil, ölümler ile beraber toplumsal grubun tamamına aittir. Çünkü bu toplumlarda gerçek toplumsal varlık birey değil gruptur. Birey ise bu grubun bir unsuru olarak kabul edilir. Avustralya’da kabilenin yaşadığı topraklarda yeniden dirilmeleri beklenen ataların ruhlarının bulunduğu inanılmaktadır. Bu inanış topluluk ile toprak arasında güçlü ve mistik bir ortaklık meydana getirir. Böyle bir durumda toprağın bireysel olarak sahiplenilmesi mümkün değildir. Toprak, üzerinde yaşayanlardan önce atalara ve topluluğun tamamına aittir. Benzer bir anlayış Bakongo topluluklarında da görülmektedir. Bakongo’lar atalarının ormanlara, göllere, nehirlerle, hayvanlara ve balıklara sahip olduğuna inanır. Yaşayan klan üyeleri topraktan ve tabiatla bulunan diğer kaynaklardan yararlanmakla beraber gerçek mülkiyetin ölümlere ait olduğunu kabul ederler. Bu nedenle toprak ile klan birbirinden ayrılamaz ve toprağın başka bir kişiye ya da topluluğa devredilmesi mümkün değildir (Challaye, 1969, s. 11-12).

Ortaklaşa mülkiyet yalnızca toprak üzerinde görülmez. Avustralya’da bulunan silahlar ve sandallar kişisel amaçlardan çok klanın savunması ve ortak çıkarları için kullanılmaktadır. Salomon Adaları’nda ise çalışmak amacıyla topluluktan ayrılan kişinin elde ettiği kazanç grubun diğer üyeleri arasında bölüştürülür. Çünkü bu toplumlarda bireyin yalnızca kendisine değil, içinde bulunduğu gruba ait olduğu düşünülmektedir. Bununla beraber kolektif mülkiyetin üstün olması, bireylerin bazı eşyalara sahip olmasını tamamen engellemez. Kişinin kendi yaptığı ya da doğrudan kullandığı eşyalar, gerçekleştirdiği iş ve bu işten elde ettiği gelir onun kişiliğinin ayrılmaz bir parçası olarak görülür. Bu nedenle söz konusu mülkiyet bireysel mülkiyetten çok kişisel mülkiyet olarak adlandırılmaktadır (Challaye, 1969, 13-14)

Kişisel mülkiyet yalnızca kişinin kullandığı eşyaları kapsamaz. Saç, tırnak, gözyaşı, ter ve insan bedeninden çıkan benzeri maddeler de kişinin mülkiyeti içinde değerlendirilir. Bu maddelerin de gizli ve sihirli bir kuvvetin etkisi altında bulunduğu inanılması, onların kişiden ayrı düşünülememesine neden olmuştur (Challaye, 1969, s. 14) Kişisel mülkiyet kişi ile aynı kutsallığa sahip olduğu için dışarıdan güçlü bir korumaya ihtiyaç duymaz. Bir nesnenin üzerine konulan basit bir işaret bile o nesnenin sahibini göstermeye ve dokunulmazlığını sağlamaya yeterlidir. Yeni Zelanda’da bir kişinin bir ağacın çevresini otlarla kuşatması sonucunda ağacın tabu, başka bir ifade ile dokunulmaz hâle gelmesi bu anlayışın örneklerinden biridir (Challaye, 1969, s. 15). Bu uygulama mülkiyetin yalnızca maddi kurallar ile değil, mistik ve kutsal bağlar aracılığıyla da korunduğunu göstermektedir.

Challaye'nin işaret ettiği üzere, kadim toplulukların sosyal yapıları, birbirine sıkı sıkıya bağlı, dinî inançların çok ötesinde mistik ve toplumsal bağlarla örölmüş sistemlerdir; kadim insan kendisini yalnızca aidiyet hissettiği kabile, klan ya da kutsal saydığı totemle değil, aynı zamanda bu aidiyetin oluşturduğu mistik ve kutsal bağlarla tanımlar ki bu bağlar, toplumsal dayanışmanın ve varoluşun temelini oluşturur. Buna göre mülkiyet anlayışı modern bireysel mülkiyet kavramından farklı olarak, kolektif bir nitelik taşımakta; topluluk bir bütün olarak gerçek varlığı teşkil etmekte ve bu bütünün ayrılmaz bir parçası olarak ölümler bile toplumsal düzenin yaşayan aktörleri arasında sayılmaktadır.

Challaye'nin eski toplumlardaki mülkiyet anlayışı ile John Locke'un bireye dayanan mülkiyet kuramı arasında bazı farklılıklar bulunmakla beraber önemli benzerlikler de vardır. Her iki görüşte de mülkiyet yalnızca bir nesnenin denetlenmesi olarak açıklanmaz. Kişi ya da topluluk ile bir nesne arasında kurulan ve belirli kurallar içinde geçerli kabul edilen bir ilişki olarak ele alınır. Ancak eski toplumlarda mülkiyet topluluk, kutsallık ve mistik bağlar üzerinden açıklanırken Locke'un kuramında birey ve bireyin emeği temel alınmaktadır. Locke'a göre dünya başlangıçta bütün insanların ortak kullanımına verilmiştir. Bununla beraber insan, kendisine ait olan bedeni ve emeği aracılığıyla doğadaki bir nesneyi ortak kullanım alanından çıkararak kendi mülkiyetine katabilir. Mülkiyet bu bakımdan kişinin emeği ile doğaya kazandırdığı değerin sonucu olarak görülür. Ancak kişi başkalarına yeterli ve aynı nitelikte kaynak bırakmalı, kullanabileceğinden daha fazlasını edinmemelidir. Paranın kabul edilmesi ile bu sınırlamalar zayıflamış ve ihtiyaçtan fazla mülk biriktirmenin önü açılmıştır. Eski toplumların kolektif mülkiyet anlayışı ile Locke'un bireysel mülkiyet kuramı farklı temellere dayanır. Bununla beraber her iki yaklaşım da mülkiyetin başlangıçta sınırsız bir edinme hakkı olmadığı düşüncesinde birleşmektedir. Eski toplumlarda birey ortak mallardan topluluğun ihtiyacı ölçüsünde yararlanırken Locke'a göre kişi ancak emeğini kattığı ve kullanabileceği miktarda mülk edinme hakkına sahiptir (Schlatter, 1951, s. 151-156).

Tabu kavramının mülkiyetin temellerini atmadaki işlevselliği, özellikle Frazer'ın Dumoulin ve Desgraz'ın Markiz Adaları üzerine yaptığı ayrıntılı incelemeden yaptığı alıntılarla net bir şekilde ortaya konmaktadır. Frazer, tabu sisteminin temel amacının özel mülkiyete duyulan saygıyı pekiştirmek ve bu mülkiyeti dokunulmaz kılmak olduğunu savunur; zira Polinezya'da şekillenen tabu anlayışının özünde, bireysel ya

da toplumsal mülkiyeti koruma düşüncesinin yattığı görülür. Bir nesnenin ya da mekânın tabu ilan edilmesi, onun sahibinden başka kimsenin el süremeyeceği kutsal bir güçle donatılması anlamına gelir ve bu işlev, hem toplumsal düzenin hem de ekonomik ilişkilerin sürekliliğinin sağlanması bakımından hayati öneme sahiptir. Frazer'in aktardığı gibi, *“görünüşe göre sıradan tabunun asıl amacı mülkiyetin korunmasıdır,”* ve bu görüş, Maorilerle yıllarca yaşamış bir İrlandalı gözlemcinin deneyimleriyle de desteklenmektedir (Frazer, 2017b, s. 29-31).

Tabu sürecinin somut ifadesi olarak, bir nesne üzerine konan işaretler, sahiplik ya da aidiyetin sembolik tezahürleri olarak işlev görür; bu bağlamda, mülkiyetin sınırlarının belirlenmesi ve korunması amacıyla kullanılan yöntemler, büyü ve mistik uygulamalarla da desteklenir. Örneğin Samoa'da, bir kişinin ekmek ağacı meyvelerinin çalınmasını önlemek amacıyla Hindistan cevizi yaprakları zargana formunda örülür; bu zarganaya dokunan kişinin kaçınılmaz olarak zargana saldırısına maruz kalacağına inanılır. Benzer şekilde, yaprakların köpekbalığı şeklinde örülmesi durumunda, çalan kişinin köpekbalığı saldırısına uğrayacağına dair inanç yaygındır; ayrıca ağaca yatay ve çapraz bir çubuğun yerleştirilmesi, meyve çalanın vücudunda sonsuza dek izler bırakacağı inancıyla bağdaşmaktadır. Tonga topluluğunda ise, hırsızlık yapan kişinin tabu kuralını ihlal ettiği ve dolayısıyla köpekbalığı saldırısına daha açık hale geldiği düşünülür (Frazer, 2017b, s. 34-35).

Bu uygulamalar, tabunun sadece bir sosyal norm değil, aynı zamanda toplumsal mülkiyet ilişkilerini kutsal bir zemine oturtarak koruyan ve pekiştiren karmaşık bir yapısal mekânizma olduğunu gösterir. Böylece tabu hem mülkiyet hakkının somut güvencesi hem de toplumsal düzenin mistik destekçisi olarak işlev görürken, bireylerin bu kutsal düzenin dışına çıkmalarını önleyerek, toplum içinde uyumu ve sürekliliği sağlamaya hizmet eder.

Tabu sistemleri, mülkiyeti sadece ekonomik veya hukuki değil, toplumun kültürel yapısının bir parçası olarak görür; kuralları, mülkiyetin katmanlı ve zengin zemine oturmasını sağlar. Bir yandan mülkiyeti korurken, diğer yandan meşruiyetini güçlendirir; böylece toplumların algıları şekillenir ve düzen güvence altına alınır. Bir nesnenin tabu ilan edilmesi, sadece sahibini göstermekle kalmaz, aynı zamanda mülkiyetin kutsallığını pekiştirir. Bu, onun toplumda dokunulmaz ve kesin kabul edilmesini sağlar.

2.2.3 Tabu ve Ahlak İlişkisi

Çoğunlukla doğaüstü güçlere dayanan, kutsalla çevrili ve sorgulanamaz kabul edilen tabular; aynı zamanda insan topluluklarının erken evrelerinde davranışları düzenleme işlevini de üstlenmiştir. Belirli eylemleri ya da nesneleri yasaklamak sadece düzeni sağlamakla kalmaz; aynı zamanda doğayla, ötekiyle, kutsalla kurulan hassas dengenin korunmasına da yardımcı olur. Görünürde sadece dışsal bir yaptırım olarak işleyen tabu, zamanla toplumsal yapılar karmaşıklaştıkça ve düşünsel sistemler *sekülerleştikçe* yasaklar sistemini genişleterek gelişmekte olan toplumsal yapıya uygun şekilde kendini yeniden düzenlemiş, yaratmış ve bunun sonucunda da giderek toplumsal ve bireysel denetim biçimine yani —ahlaki yasaklara— evrilmiştir.

Bu dönüşüm, yalnızca tarihsel bir geçiş değil kültürel yapı ve süreklilikle eş zamanlı ilerleyen bir süreçtir. Kültürü ve toplumu canlı bir organizma olarak ele alırsak; kültürün, her organizmanın geçirdiği var olma, büyüme ve gelişme sürecini sürekli bir devinim içinde tutarak “yok olma” aşamasını bertaraf etmek adına, varlığını korumak ve düzen ile sürekliliği sağlamak için bazı yaygın stratejiler geliştirmek zorunda olduğunu görürüz. Bu nedenle tabuların zamanla ahlaki normlara dönüşmesini değişen kültürel koşullara uyumlanma stratejisi olarak ele alabiliriz. Özellikle cinsiyet, mülkiyet, kan bağı gibi alanlarda görülen tabular, zamanla ahlaki yargıların belirleyicisi hâline gelen, toplumu ve bireyi yönlendiren değerler sisteminin çekirdeğini oluşturmaktadır. Tabuların asla sorgulanamayan “yapma”ları gitgide toplum ve bireyin “neden yapmamalıyım?” sorularına evrilmiş, etik kavramının temelleri atılmıştır.

İnsanlık tarihinin en başından beri süregelen, hemen hemen her toplulukta kabul görmüş ve hala günümüz toplumu tarafından çiğnenmesi halinde büyük ahlaki ve kanuni yaptırımlara tabi tutulan en önemli tabu, enest tabusudur. Kutsallıkla, soyun saflığıyla ya da toplumsal düzenin korunmasıyla ilişkilendiren enest tabusu, sürecin başından sonuna; kutsaldan norma, topluluktan topluma evrilişin art zamanlı gözlemini mümkün kılan en önemli yaptırımdır. Bu yüzden enest tabusu biyolojik gereklilik olmanın yanında toplumun ahlak, aile, akrabalık sistemleri gibi en önemli yapı taşlarının inşasında rol oynayan kurucu unsur işlevine sahiptir.

Gerek Freud’un psikanalitik çözümlemeleri gerekse Lévi-Strauss’un yapısalcı okumaları, enest tabusunun yalnızca bir yasak olmadığını, kültürün meydana

gelmesinde adeta bir dönüm noktası özelliği taşıdığını göstermektedir. Lévi-Strauss ensest yasağını doğa ile kültür arasında bulunan ve aynı zamanda bu iki alanı birbirine bağlayan eşsiz bir yapı olarak değerlendirmiştir. “Akrabalığın Temel Yapıları” adlı eserinde ensest yasağının evrensel olması bakımından doğanın, bir kural olması bakımından ise kültürün özelliklerini taşıdığını belirtmektedir. Bu bakımdan ensest yasağı gerek doğaya gerekse kültüre ait özelliklerin bir arada bulunduğu çift anlamlı bir olgudur. Yalnızca içgüdüsel veya genetik bir kaygıdan meydana gelen bir refleks değil, kurallar aracılığıyla örgütlenen toplumsal yapının da önemli bir parçasıdır. Yasaklanan akrabalık kategorileri toplumdan topluma değişiklik göstermekle beraber yasağın kendisi hemen hemen bütün kültürlerde bulunmaktadır. İstisna olarak gösterilen kardeş evliliklerine baktığımızda bunların dahi belirli sınıflar ve ritüel kurallar ile sınırlandırıldığını görüyoruz. Bu nedenle Lévi-Strauss ensest yasağının yalnızca toplumsal düzeni sağlayan bir kural olmadığını, kutsallık, korku ve kolektif vicdanla çevrelenmiş kültürel bir tabu olarak da işlev gördüğünü ileri sürmektedir. Ensest yasağının kökenine dair açıklamalardan biri, onu yakın akraba evliliklerinin doğuracağı olası genetik bozukluklara karşı alınmış bir toplumsal önlem olarak konumlandırır. Lévi-Strauss bu açıklamayı tarihsel olarak sorunlu bulur; çünkü böyle bir eugenik sezginin en erken topluluklarda bile mevcut olduğunu varsaymak anakronik bir bakış açısidir. Evlat edinilmiş bireylerle evliliğin de yasaklanması, yasağın biyolojik yakınlıktan ziyade simgesel akrabalık ilişkilerinin sınırlarını çizdiğini gösterir. Bu nedenle ensest yasağını doğanın dayattığı bir zorunluluk olarak değil, kültürel düzeyde inşa edilmiş ve kurallar aracılığıyla içselleştirilmiş bir toplumsal kurum olarak değerlendirir (Lévi-Strauss, 1969, s. 4-16).

Ensest yasağını açıklamaya yönelik ikinci yaklaşım, yasağın insan doğasında bulunan içgüdüsel bir tiksintinin veya duygusal eğilimin toplumsal yansıması olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu görüşün başlıca savunucuları arasında Westermarck ve Havelock Ellis bulunmaktadır. Westermarck, kişilerin kendi akrabalıklarını bilmedikleri durumlarda yakın akrabalar arasında evliliklerin gerçekleşebilmesini, yakın akrabaya karşı doğuştan gelen bir tiksintinin bulunmadığının göstergesi olarak kabul etmektedir. Ancak ona göre erken çocukluktan itibaren çok yakın biçimde birlikte yaşayan kişiler arasında cinsel bir uzaklık meydana gelmektedir. Gerek tarihsel gerekse etnografik örnekler de evlilik yasaklarının yalnızca kan bağına değil, birlikte yaşama ve yakınlık ilişkilerine bağlı olarak şekillenebildiğini göstermektedir. Bu

nedenle Westermarck ensestten kaçınmanın, erken çocukluk döneminden itibaren birlikte büyüyen kişiler arasında meydana gelen cinsel uzaklıktan kaynaklandığını ileri sürmektedir (Westermarck, 1901, s. 320-324). Bununla beraber Lévi-Strauss, bu yaklaşımın gözlenen duygusal tepkilerin toplumsal yasağın nedeni mi yoksa sonucu mu olduğunu açıklayamadığını ve bu nedenle yasağın nedeni ile sonucunu birbirine karıştırdığını belirtmektedir. Psikanalitik yaklaşım da bu noktada Westermarck'ın görüşünden ayrılmaktadır. Çünkü psikanalize göre enseste yönelen eğilim doğuştan uzak durulan bir davranış değil, evrensel bir eğilimdir (Lévi-Strauss, 1969, s. 16-19). Dolayısıyla yasağın kökeni bireysel içgüdü ve duygulardan çok, toplumsal düzen bakımından da değerlendirilmelidir.

McLennan, Spencer ve Lubbock gibi düşünürler ise ensest yasağını savaşçı kabilelerin başka topluluklardan eşler esir alması ya da grup içi evlilikten grup dışı evliliğe doğru meydana gelen değişim ile açıklamışlardır. Ancak bu görüşler yasağın ortaya çıkışını belirli ve nadir toplumsal olaylara bağladığı için evrensel bir açıklama meydana getirememektedir. Durkheim ensest yasağını Avustralya toplumlarında bulunan totemik dinî inançlar, klan üyeleri ile totemleri arasında kurulan kan bağı düşüncesi ve menstrüel kana yönelik korku üzerinden açıklamaktadır. Bununla beraber menstrüel kan korkusunun bütün toplumlarda bulunmaması ve egzogami kurallarının yalnızca bu korku ile açıklanamayacak kadar farklı işlevlere sahip olması Durkheim'ın yaklaşımını zayıflatmaktadır. Bu nedenle Lévi-Strauss ensest yasağını yalnız biyolojik veya tamamen toplumsal bir olay olarak değerlendirmemektedir. Ensest yasağı, kültürün doğadan ayrıldığı ve kendi kurallarını meydana getirdiği temel toplumsal kurumlardan biridir (Lévi-Strauss, 1969, s. 19-25).

Freud, Totem ve Tabu adlı eserinde ilkel toplulukların zihinsel yaşamları ile nevrozlu kişilerin psikolojisi arasında bulunan benzerliklerden hareketle ensest tabusunu ele almıştır. Avustralya'nın yerli topluluklarını örnek gösteren Freud, bu toplumlarda ensest ilişkilerin katı kurallar ile engellendiğini ve toplumsal düzenin büyük ölçüde söz konusu yasaklar çevresinde meydana getirildiğini belirtmektedir. Bu topluluklarda dinî inançların yerini totemizm almış, totem çoğunlukla bir hayvan, daha az olarak da bir bitki veya doğa gücü şeklinde karşımıza çıkmıştır. Topluluk ile totem arasında özel bir ilişki bulunmakta ve totem kutsal kabul edilmektedir. Aynı toteme bağlı kişiler toteme zarar vermemek ve onunla ilgili kurallara uymak zorundadır. Kuralların ihlal edilmesi ise çeşitli cezaları beraberinde getirmektedir. Totem bağlılığı ilk dönemlerde

anne üzerinden devam ederken zaman içinde baba soyuna doğru değişmiş olabilir. Ancak totem bağı her durumda kan akrabalığından daha güçlü kabul edilmekte ve toplumsal yükümlülüklerin temelini meydana getirmektedir (Freud, 2015, s. 13-16).

Totem sisteminin en önemli yasalarından biri egzogamidir. Aynı totem grubunda bulunan kişilerin birbirleri ile evlenmeleri ya da cinsel ilişkiye girmeleri kesin olarak yasaktır. Bu yasağın açık ve mantıklı bir dayanağı bulunmamakla beraber yasağı ihlal edenler ölüm ile cezalandırılmıştır. Cinsel ilişkinin çocuk doğumu ile sonuçlanmaması da durumu değiştirmez. Freud’a göre toteme bağlı egzogami, özellikle oğlun enest eğilimlerine karşı meydana getirilmiş eski bir yasaktır. Avustralya’da görülen “tasnifçi” akrabalık sistemi de eski grup evliliklerinin bir kalıntısı olarak değerlendirilir. Birden fazla erkeğe “baba” denilmesi ve bazı erkeklerin belirli kadınlar üzerinde kocalık hakkına sahip olması bu sistem ile alakalıdır. Freud, totem egzogamisinin topluluk içinde meydana gelebilecek enest ilişkileri engellemek amacıyla ortaya çıktığını belirtir. Bu yasağın ilk nedenleri zaman içinde unutulmuş olsa da uygulama varlığını sürdürmüştür. Totemin toplumsal etkisi zayıfladığında ise evlenme sınıfları gibi yeni düzenlemeler meydana getirilmiş ve enest yasağı daha güçlü hale getirilmiştir (Freud, 2015, s. 19-29).

Enest korkusu yalnızca Avustralya topluluklarında görülmez. Melanezya, Polinezya ve Afrika’da bulunan bazı topluluklarda da “kaçınma” adı verilen benzer uygulamalar vardır. Bu kurallar oğlun annesi ve kız kardeşleri ile yakın ilişkiden kaçınmasını, bazı durumlarda onların isimlerini dahi söylememesini gerektirir. Kaçınma uygulamaları içinde özellikle damat ile kaynana arasında bulunan tabu dikkat çekmektedir. Birçok ilkel toplulukta damat ile kaynananın birbirinden uzak durması, doğrudan konuşmaması ve birbirlerinin isimlerini anmaması gerekir. Freud, kaynana ile damat arasındaki bu ilişkide bilinçdışı aşk, bastırılmış nefret ve sadist eğilimlerin bulunduğunu ileri sürmektedir. Damat, kaynana figüründe bastırılmış anne ya da kız kardeş arzularını görür. Bu nedenle damat ile kaynana arasındaki kaçınma, enest tehlikesini önleyen psikolojik bir koruma mekânizması özelliği taşımaktadır. Uygar toplumlarda sıklıkla şaka konusu hâline gelen kaynana-damat gerilimi de bu duygusal ikircikliğin, başka bir ifade ile ambivalansın devamı olarak görülmektedir (Freud, 2015, s. 27-33).

Ensest yasağı ilk dönemlerde kutsal ve değiştirilmesi mümkün olmayan bir kural olarak kabul edilmiştir. Zaman içinde toplumların geçirdiği deneyimler ve kültürel değişimler sonucunda bu yasak ahlaki bir kural özelliği kazanmıştır. Ensest yasağı yalnızca biyolojik bir tepki değildir. Aile ve akrabalık ilişkilerini koruyan önemli bir toplumsal düzenlemedir. Bu yasağın farklı toplumlarda görülmesi de insanların birlikte yaşarken benzer toplumsal kurallar meydana getirmesi ile alakalıdır. Tarih boyunca aile, akrabalık ve toplum ilişkilerinin belirli bir düzen içinde devam etmesi ensest yasağı aracılığıyla desteklenmiştir. Ensest yasağı aile içinde meydana gelebilecek çatışmaları azaltır, evlilik aracılığıyla farklı topluluklar arasında yeni bağların kurulmasını sağlar ve kültürel bilgi ile değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasına yardımcı olur. Bu bakımdan tabu ve ahlak gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın düzenlenmesinde ve kültürün devam etmesinde önemli bir yere sahiptir.

III. BÖLÜM

Yapısal Yaklaşım Bağlamında Tabular

3.1 Yapısalcılığa Genel Bir Bakış

Yapısalcılık, 19. yüzyılın ortalarından itibaren hem Avrupa’da hem de Amerika’da düşünce alanını derinden etkilemiş; dilbilim, antropoloji, psikoloji ve edebiyat gibi farklı disiplinlerde köklü değişikliklere neden olmuştur. Yapısalcılığın ana hedefi, insan zihninin kendilik farkındalığı olmadan ürettiği olayların, görünüşün ardında kalan örüntülerini çözümleyerek ortak anlamın nasıl oluştuğunu kavramsallaştıran yapısal bir model geliştirmektir. Bu yaklaşım, bireysel fikirlerin veya kültürel eserlerin rastgele değil, belirli yapılara bağlı olarak ortaya çıkan ve sürekli tekrar eden kalıplar olduğunu iddia eder.

Yapıları tanımlayan özelliklerden biri bütünlüktür. Yapılar, yalnızca bir araya getirilmiş kümelerden farklıdır; çünkü bu yapının ögeleri, içinde bulundukları toplamdan bağımsız değildir. Bu, yapıların ögeleri olmadığı anlamına gelmez; sadece bu ögelerin, yapının kurallarına bağlı olduklarını gösterir. Bir yapının bileşenlerini belirleyen kurallar, ögelerin tek tek çağrışımlarının toplamına indirgenemez; aksine, bütünün kendine özgü özelliklerini belirler. Bu nedenle, yapısalcılık, ne ögeleri ne de bunların nasıl oluştuğunu bilmediği bütünlüğü başlangıç noktası olarak alır. Asıl önemli olan, ögeler arasındaki ilişkiler ve bütünün oluşumunu sağlayan mantıksal işlemler ya da doğal süreçlerdir. Böylece yapı, önceden belirlenmiş sabit bir biçim değil, aynı zamanda oluşmakta olan bir dönüşüm dizisi olarak görülür (Piaget, 2007, s. 14-16).

Yapısalcılığın temel kaynaklarından biri Ferdinand de Saussure’ün “Genel Dilbilim Dersleri” adlı eseridir. Saussure dili, dilyetisinin diğer unsurlarından ayırarak daha belirli bir inceleme alanı meydana getirmeye çalışmıştır. Bu amaçla söz ile dil arasında ayırım yapar. Söz, kişinin belli bir anda gerçekleştirdiği bireysel bir eylemdir. Dil ise kişilerden bağımsız olarak toplum içinde meydana gelen ve ortak kurallara dayanan bir sistemdir.

Saussure’ün dil anlayışında temel kavram dizgedir. Dilsel ögeler tek başlarına değil, diğer ögeler ile kurdukları farklılık ve karşıtlıklar içinde anlam kazanır. Gösterge de gösteren ile gösterilenden meydana gelir. Bu iki unsur arasında doğal ve zorunlu bir bağ bulunmadığı için göstergeler saymacadır. Bu nedenle dil, bağımsız anlamlara sahip ögelerin toplamı değil, ilişkiler aracılığıyla işleyen bir göstergeler dizgesidir

(Yücel, 2005, s. 25-33). Saussure'ün bu yaklaşımı, Sapir ve Whorf gibi araştırmacıların görüşleriyle birlikte, dilin yalnızca iletişim aracı olmadığı, insanın gerçekliği algılama biçimini de etkilediği düşüncesini güçlendirmiştir (Hawkes, 1986, s. 19, 32).

Saussure'ün düşünceleri 1920'li yıllardan itibaren Prag ve Kopenhag dilbilim çevrelerinde geliştirilmiştir. Prag Çevresi dilin işlevsel ve sesbilimsel yönleri üzerinde dururken Kopenhag Çevresi daha soyut ve biçimsel bir çözümleme modeli ortaya koymuştur. Trubetzkoy ve Roman Jakobson'un da katıldığı Prag Çevresi, dilsel öğelerin tek başlarına değil, dizge içindeki görevleri bakımından incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Özellikle sesler fiziksel özelliklerinden çok, anlam farklılığı meydana getiren ayırıcı değerleri ile değerlendirilmiştir. Böylece Saussure'ün yapısal düşüncesi modern sesbilime uygulanmış ve daha belirli bir yönetime dönüşmüştür (Yücel, 2005, s. 34-44).

Roman Jakobson, poetikayı genel dilbilimin bir bölümü olarak değerlendirmiştir. Jakobson'a göre dil, seçme ve birleştirme olmak üzere iki temel eksen üzerinde işler. Seçme eksenini benzerlik ilişkisine dayanır ve metaforik bir özellik taşır. Birleştirme eksenini ise bitişiklik ilişkisi içinde meydana gelir ve metonimik özelliğe sahiptir. Jakobson'un afazi çalışmaları da bazı hastalarda benzerlik, bazılarında ise birleştirme yeteneğinin bozulduğunu göstermiştir. Bu durum dilin metafor ve metonimi ile ilişkili iki temel eksen üzerinde işlediğini ortaya koymaktadır. Jakobson şiirsel işlevi, eşdeğerlik ilkesinin seçme ekseninden birleştirme eksenine aktarılması şeklinde açıklamıştır. Şiirde benzer sesler, kelimeler ve imgeler yan yana getirilir; ölçü, ritim, uyak ve tekrarlar aracılığıyla dilin kuruluş biçimi ön plana çıkar. Şiirsel işlev yalnızca şiire ait değildir. Başka iletişim biçimlerinde de görülebilir. Jakobson iletişimin bağlam, ileti, gönderici, alıcı, temas ve kod olmak üzere altı unsurdan oluştuğunu belirtir. İletişim bu unsurlardan hangisi üzerinde yoğunlaşırsa ona bağlı bir işlev ortaya çıkar. İletinin kendi yapısı, sesi ve kuruluş biçimi ön plana çıktığında ise şiirsel işlev meydana gelir. Böylece yapı yalnızca anlamı taşıyan bir araç değil, kendi iç ilişkileri ile meydana gelen bir bütün olarak karşımıza çıkar (Hawkes, 1986, s. 76-87).

Yapısalcılığın dilbilim alanından çıkarak başka disiplinlere uygulanmasının ilk önemli örneklerinden biri antropoloji olmuştur. Lévi-Strauss, özellikle Roman Jakobson ile kurduğu ilişki sonucunda dilde bulunan ikili karşıtlıkları mit, akrabalık ve toplumsal

yapıların çözümlenmesine uyarlamıştır. Akrabalık terimlerini fonemlere benzer biçimde değerlendirmiş ve bu terimlerin tek başlarına değil, içinde bulundukları sistem aracılığıyla anlam kazandığını belirtmiştir. Kùltürler arasında görùlen değişikliklerin arkasında bulunan sabit ve bilinçdışı yapıları araştırmıştır. Bu yaklaşım kùltürel ve toplumsal yapıları yalnızca tarihsel gelişmelerin sonucu olarak değerlendirmemiş, aynı zamanda belirli bir zaman içinde bulunan ilişkiler bakımından da incelemiştir. Bu nedenle Lévi-Strauss tarihsel determinizme karşı eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Saussure’ün işaret düşüncesinin antropolojiye aktarılması ile toplumsal yapılar da sınırlı sayıdaki değişken, ilişki ve karşıtlık aracılığıyla çözümlenebilecek sistemler olarak karşımıza çıkmaktadır (Dosse, 1997, s. 21-24).

3.2 Levi Strauss Yapısalcılığı

20. yy’ın ortalarında gerçekleştirilen Yeni Delhi ve Bandung konferansları ile beraber sömürgeleşme süreci hız kazanmış ve Küresel Güney yeni bir politik ve kùltürel güç olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönem aynı zamanda dünyayı Batı merkezli karşıtlıklar ve sınıflandırmalar içinde değerlendiren anlayışın sorgulandığı bir dönemdir. Lévi-Strauss’un “Race and History” adlı çalışması da bu ortam içinde meydana gelmiştir. Eserde Batı uygarlığının kendisini ilerlemenin tek ölçüsü olarak kabul etmesi eleştirilir. Lévi-Strauss’a göre kùltürlerin birbirinden farklı olması bir eksiklik ya da geri kalmışlık anlamına gelmez. Kùltürel çeşitlilik, farklı toplumların insanlığın değişik ifade biçimlerini meydana getirdiğini göstermektedir. “Tristes Tropiques” adlı çalışmasında ise Batı değerlerini, sömürgecilik deneyimini ve kaybolmakta olan kùltürler karşısındaki ilerleme düşüncesini sorgulamıştır. Bu iki eser gerek Batı merkezli uygarlık düşüncesinin eleştirilmesi gerekse antropolojinin kùltürel çoğulculuk ve yapısal çözümleme etrafında yeniden değerlendirilmesi bakımından önemli bir yere sahiptir (Dosse, 1997, s. 126-133).

Lévi-Strauss’un geliştirdiği yapısalcı düşüncenin meydana gelmesinde modern dilbilimin önemli bir etkisi vardır. Saussure’e göre dilde anlam, tek tek unsurların kendi özelliklerinden değil, bu unsurların birbirleri ile olan farklılık ve ilişkilerinden doğar. Dil bu bakımdan karşıtlıklar aracılığıyla işleyen bir işaret sistemi olarak kabul edilir. Lévi-Strauss bu düşüncüyü antropolojiye taşımış ve kùltürlerin yüzeyde birbirinden farklı görünmekle beraber daha derin düzeyde benzer yapısal düzenlere sahip olduğunu ileri sürmüştür. Roman Jakobson’un fonolojide geliştirdiği karşıtlık modeli de mitlerin, akrabalık sistemlerinin ve ritüellerin çözümlenmesinde etkili

olmuştur. Böylece yapısalcılık, kültürel olayların görünüşte bulunan çeşitliliğinin arkasındaki düzenli ve tekrar eden ilişkileri ortaya çıkarmayı amaçlayan bir yöntem hâline gelmiştir (Dosse, 1997, s. 21-24, 177-181, 185-186).

Lévi-Strauss'un evlilik mübadelesi ile ilgili yaklaşımına baktığımızda bunu sınırlı ve genelleştirilmiş mübadele olmak üzere iki temel biçimde ele aldığını görüyoruz. Sınırlı mübadelede iki grup kadınları doğrudan ve karşılıklı olarak birbirine vermekte, A grubunun B grubuna kadın vermesine karşılık B grubu da A grubuna kadın vermektedir. Böylece iki grup arasında kapalı, dengeli ve simetrik bir ilişki meydana gelmektedir. Kız kardeş değişimi de bu sistemin en açık örneklerinden biridir. Genelleştirilmiş mübadelede ise bir grup kadını kendisine kadın verecek olan gruba değil zincir içerisinde bulunan başka bir gruba vermektedir. Örneğin A grubu B'ye, B grubu C'ye, C grubu da yeniden A'ya kadın vermekte ve burada karşılık doğrudan aynı gruptan gelmeyip mübadele döngünün tamamlanması ile gerçekleşmektedir. Bu biçim daha fazla grubu birbirine bağlayarak daha geniş bir toplumsal ittifak ağı kurmakla beraber karşılığın dolaylı ve gecikmeli olması nedeniyle sınırlı mübadeleye göre daha kırılgan bir yapı meydana getirmektedir. Görüldüğü gibi her iki sistem de karşılıklılık ilkesine dayanmakta ancak sınırlı mübadele iki grup arasında doğrudan bir bağ kurarken genelleştirilmiş mübadele daha geniş bir grup zinciri oluşturmaktadır (Kuper, 1995, s. 242-243).

Lévi-Strauss'un mitler ile ilgili çalışmalarına baktığımızda mitlerin yalnızca geçmişten kalan anlatılar olarak değerlendirilmediğini görüyoruz. Mitler insan düşüncesinin işleyişini gösteren sembolik sistemlerdir. "Mythologiques" serisinde her mit kendi başına kapalı bir anlatı olarak ele alınmaz. Başka mitlerde bulunan karşıtlıkları yeniden düzenleyen, değiştiren ve farklı biçimlerde tekrar meydana getiren geniş bir sistemin parçası olarak değerlendirilir. Mitlerin öğeleri de tek başlarına değil, birbirleri ile kurdukları karşıtlık ve dönüşüm ilişkileri içinde anlam kazanır. Bu nedenle mitler birbirinden bağımsız anlatılar olmaktan çıkar ve sürekli değişen bir "mitler evreni" meydana getirir (Hénaff, 2009, s. 191-192). Lévi-Strauss'un yöntemi şiddet, cinsellik ve ölüm gibi yoğun içeriğe sahip konuları da soyut karşıtlıklar ve biçimsel ilişkiler içinde değerlendirmektedir (Doniger, 2009, s. 196-197).

Lévi-Strauss'un mit çözümlemesi ile dönemin bir diğer yapısalcısı Propp'un masal yöntemi arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Ancak Lévi-Strauss anlatı unsurlarını yalnızca sıralamak yerine karşıtlık ve dönüşüm ilişkileri içinde değerlendirir. Propp'un masal çözümlemesi ise mitlerdeki kozmolojik ve metafizik karşıtlıklara kıyasla daha yerel ve toplumsal konulara yöneldiği için mit ile edebiyat arasında bir yerde konumlanmaktadır. Bununla beraber Propp'un "işlevleri" ve Lévi-Strauss'un "mytheme"leri araştırmacı tarafından belirlendiğinden tamamen nesnel değildir. Oidipus miti örneği de aynı unsurların farklı biçimlerde sınıflandırılabileceğini ve yapısal çözümlemenin anlam düzeyine geçtiğinde yoruma açık hâle geldiğini göstermektedir (Sturrock, 2003, s. 107-110).

Lévi-Strauss dilbilimi antropolojik çözümlemenin merkezine yerleştirerek evlilik ve akrabalık sistemleri gibi karmaşık toplumsal olayları daha anlaşılır modeller içinde değerlendirmiştir. Toplumsal yapıları kadınların değişimi, ekonomik malların alışverişi ve dil aracılığıyla mesajların iletilmesi şeklinde üçlü bir iletişim düzeni içinde ele almıştır. Akrabalık sistemlerinin dil gibi işleyen bir sistem olarak kabul edilmesi, yapısalcılığın yalnızca belirli toplumsal kurumların değil, kültürün tamamının çözümlenmesinde kullanılabilecek genel bir yönteme dönüşmesini sağlamıştır. Lévi-Strauss'un bu alana yönelmesi Fransa'daki antropoloji anlayışı ile alakalıdır. Antropolojinin biyolojik determinizm ve fiziki antropoloji ile ilişkilendirildiği bu dönemde biyolojik antropoloji, ırkçı düşünceler ve uygulamalar nedeniyle olumsuz bir konuma gelmiştir. Lévi-Strauss bu alandan uzaklaşarak sosyal bilimlerde yeni bir bilimsel model aramış ve özellikle dilbilimin sunduğu yöntemlerden yararlanmıştır. Bu bilgiler ışığında Lévi-Strauss'un yapısalcılığının yalnızca mitleri çözümleyen bir yöntem olmadığını, dilbilimden hareket ederek akrabalık, iletişim ve kültürel yapıları belirli ilişkiler ve karşıtlıklar içinde açıklayan genel bir antropolojik yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

3.2.1 Doğa ve Kültür Karşıtlığı

Sosyoloji biliminin de üzerinde önemle durduğu gibi, doğa ile toplum arasında kesin bir ayrım yapmak güçtür. Lévi-Strauss'a göre bunun temel nedeni, insanın hem biyolojik bir varlık hem de toplumsal bir birey olmasıdır. İnsanın dış ya da iç uyaranlara verdiği bazı tepkiler biyolojik doğasına, bazıları ise toplumsal çevresine bağlıdır. Bununla birlikte, fiziksel-biyolojik ve psikososyal uyaranlar çoğu zaman

benzer tepkiler ortaya çıkardığından, doğa ile kültürü kesin sınırlarla birbirinden ayırmak mümkün değildir. Örneğin, bir çocuğun karanlıktan korkmasının biyolojik doğasından mı yoksa çocukluk dönemindeki toplumsallaşma sürecinden mi kaynaklandığını belirlemek kolay değildir. Bu nedenle Lévi-Strauss, doğa ile toplum arasındaki ayrımın tarihsel açıdan kabul edilebilir bir öneme sahip olmadığını; ancak modern sosyoloji açısından yöntemsel bir araç olarak kullanılmasını haklı çıkaran bir mantık taşıdığını savunur. Ayrıca kültür, yaşamın üzerine sonradan eklenen bağımsız bir unsur değil; yaşamın yerine geçen, onu kullanan ve dönüştürerek yeni bir düzenin sentezini meydana getiren bir yapıdır (Lévi-Strauss, 1969, s. 3-4).

Lévi-Strauss'un doğa ile kültürü birbirinden ayırırken evrensellik ve kural ölçütlerini esas aldığını görüyoruz. Buna göre insanda evrensel ve kendiliğinden ortaya çıkan her şey doğal düzene aitken kurallara bağlı olan her şey kültür alanında yer almaktadır. Bu bakımdan kuralların bulunduğu her yerde kültürel aşamaya ulaşıldığını söylemek mümkündür. Ancak doğa ile kültürün özelliklerini aynı anda bünyesinde barındıran en önemli örnek enest yasağıdır. Enest yasağı her ne kadar bütün toplumlarda görülmesi bakımından evrensel bir özellik taşısa da aynı zamanda her toplum tarafından katı kurallar, yasalar ve yaptırımlar ile düzenlenmesi dolayısıyla güçlü bir kültürel kurum niteliği kazanmaktadır. Görüldüğü gibi enest yasağı doğa ile kültürün birbirinden ayrıldığı bir noktadan çok her iki alanın bir arada bulunduğu bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Lévi-Strauss'a göre toplumsal düzen de bu yasak aracılığıyla doğal eğilimlere karşı çıkmaktan ziyade söz konusu eğilimleri kültürel normlar yolu ile pekiştirmektedir. Bu ikili niteliği nedeniyle enest yasağının gerek sosyolojik açıdan açıklanması güç gerekse kuramsal bakımdan merkezi bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz (Lévi-Strauss, 1969, s. 8-10, 24-25).

Lévi-Strauss'un doğa ve kültür arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla geliştirdiği yapısal yaklaşım her ne kadar akrabalık sistemleri ve enest yasağı üzerinden şekillenmiş olsa da yalnızca bu alanlarla sınırlı kalmamış, mitoloji, sınıflandırma sistemleri ve beslenme pratikleri gibi birbirinden farklı kültürel alanlara da uygulanmıştır. Bu yaklaşımın temelinde görünüşte birbirinden farklı olan kültürel olguların belirli ilişkiler ve karşıtlıklar etrafında örgütlenen ortak bir yapıya sahip olduğu düşüncesi yer almaktadır. Lévi-Strauss açısından burada önemli olan tek tek kültürel öğelerin tarihsel kökenlerini açıklamaktan çok bu öğeler arasında bulunan ilişkileri düzenleyen bilinçdışı yapıyı ortaya çıkarmaktır. Bu bakımdan yiyecekler ve

pişirme teknikleri de yalnızca beslenme ile ilgili uygulamalar olmayıp doğa ile kültür arasında bulunan ilişkinin simgesel düzeyde ifade edildiği bir sınıflandırma sistemi olarak ele alınmaktadır.

Bu yaklaşımın kuramsal arka planına baktığımızda yapısal dilbilimin önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Tahsin Yücel'in de belirttiği gibi Lévi-Strauss dil ile toplumu özdeş yapılar olarak görmemekle beraber her ikisinin de aynı kültürel yapının farklı görünüşleri olduğunu kabul etmektedir. Ona göre dil bir taraftan belirli bir toplumun kültürünün ürünü olarak meydana gelirken diğer taraftan kültürün kendisini oluşturan temel öğelerden biri hâline gelmektedir (Lévi-Strauss, akt. Yücel, 2005, s. 70-71). Bu nedenle yapısal dilbilimin geliştirdiği çözümleme yöntemlerinin toplumsal kurumlar ve kültürel sistemlerin incelenmesinde de kullanılabilecek bir model meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Lévi-Strauss'un antropolojiye kazandırdığı en önemli yeniliklerden biri de dilbilimin yöntemini kültürel olguların çözümlemesine uyarlamış olmasıdır.

Kültür kavramına yüklediği anlama baktığımızda da aynı düşüncenin devam ettiğini görüyoruz. Yücel'in aktardığı üzere Lévi-Strauss'a göre kültür, ekip biçmeden yemek hazırlama biçimlerine, sofraya kurallarından dinsel inançlara kadar insan yaşamını düzenleyen bütün davranış örüntülerini içine almaktadır. Ancak kültür ne yalnızca doğal süreçlerin devamı ne de bütünüyle bilinçli biçimde meydana getirilmiş yapay bir sistemdir. Kültürel davranışların önemli bir kısmı bireylerin çoğu zaman farkında olmadıkları bilinçdışı kurallardan meydana gelmekte, bu kuralların bir kısmı tarih boyunca aktarılan geleneklerin izlerini taşıırken bir kısmı da belirli amaçlar doğrultusunda benimsenmiş ya da değiştirilmiş uygulamalardan oluşmaktadır. Bütün bunlara rağmen kültürün devamlılığını sağlayan temel unsur bireysel iradede bağımsız biçimde işleyen bu bilinçdışı kurallardır (Yücel, 2005, s. 71-72). Bu nedenle yemek hazırlama, pişirme ve tüketme biçimlerini yalnızca gündelik yaşamın pratikleri olarak değil, toplumun kendisini yeniden meydana getirdiği kültürel düzenin parçaları olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Lévi-Strauss'un bu düşünceye ulaşmasında Roman Jakobson'un yapısal dilbilim alanında yaptığı çalışmaların önemli bir etkisi bulunmaktadır. Leach'in belirttiğine göre Jakobson dünya dillerinde bulunan karmaşık ses sistemlerinin temelinde daha basit karşıtlıkların yer aldığını göstermiş, ünlü ve ünsüz ayrımını bu karşıtlıkların ilki

olarak ele alırken daha sonra açık-kapalı ve tiz-pes gibi ayrımlar ile bu temel yapıyı genişletmiştir. Küçük çocukların anlamlı ses örüntülerini edinirken belirli karşıtlıkları düzenli bir sıra içerisinde geliştirdiklerine dair gözlemleri de insan zihninin dünyayı kategoriler hâlinde düzenleme eğilimi ile ilişkilidir (Leach, 1985, s. 29-31). Lévi-Strauss açısından önemli olan da belirli seslerin kendisi değil, insan zihninin karşıtlıklar kurarak anlam meydana getirebilmesidir. Bu nedenle dilde bulunan yapısal düzenin başka kültürel alanlarda da benzer biçimlerde karşımıza çıkabileceğini ileri sürmüştür.

Leach'e göre Lévi-Strauss'un temel varsayımı insan beyninin yalnızca dili değil, bütün kültürel dünyayı belirli sınıflandırmalar aracılığıyla düzenleme eğiliminde olduğudur (Leach, 1985, s. 28). Bu bakımdan dilbilimin sunduğu yöntem yalnızca konuşma dilinin açıklanması ile sınırlı kalmamakta, akrabalık sistemlerinden mitolojik anlatılara, totemcilikten yiyecek sınıflandırmalarına kadar birbirinden farklı kültürel olguların çözümlenmesinde de kullanılmaktadır. Görünüşte birbirinden tamamen farklı olan bu alanlara baktığımızda ortak bir yapısal mantık etrafında bir araya gelebildiklerini görüyoruz ve Lévi-Strauss'un antropolojik çözümlemesinin temelinde de bu düşüncenin yer aldığını söyleyebiliriz.

Totemcilik ile ilgili geliştirdiği eleştiri de aynı düşüncenin devamı niteliğindedir. 19. yüzyıl antropolojisinde yaygın olarak kabul edilen işlevselci görüşlere göre totem hayvanları ekonomik yararları ya da besin değerleri nedeniyle önem kazanmaktadır. Özellikle Malinowski'nin temsil ettiği yaklaşımda insanların çevrelerinde bulunan ve yaşamlarını sürdürmelerine katkı sağlayan hayvanları kutsallaştırdığı düşünülmektedir. Lévi-Strauss ise bu açıklamayı yeterli görmemiştir. Çünkü farklı toplumlarda totem olarak seçilen hayvanların önemli bir kısmının ekonomik bakımdan herhangi bir değeri bulunmamakta, hatta bazıları insanlar açısından tamamen önemsiz görünmektedir. Bu nedenle totemlerin anlamının yenilebilir olmalarından çok doğayı sınıflandırmaya imkân vermelerinde aranması gerekmektedir (Yücel, 2005, s. 72-74).

Lévi-Strauss'un bilinen ifadesiyle hayvanlar “yenmek için iyi” olduklarından çok “düşünmek için iyi” oldukları için önemlidir. Başka bir ifade ile hayvanlar ve bitkiler insan zihninin dünyayı anlamlandırmasında kullanılan simgesel araçlardır ve bu nedenle doğada bulunan varlıklar biyolojik özelliklerinden bağımsız olarak kültürel sınıflandırmaların bir parçası hâline gelebilmektedir. Aynı durum yiyecekler için de

geçerlidir. İnsan toplulukları yalnızca hangi besinleri tüketeceklerini belirlememekte, aynı zamanda bu besinleri belirli kategoriler altında sınıflandırarak onlara toplumsal anlamlar yüklemekte ve hangi yiyeceğin kim tarafından, hangi şartlarda tüketileceğini kültürel kurallar aracılığıyla düzenlemektedir. Bu bakımdan yiyecek yalnızca biyolojik bir gereksinimi karşılayan doğal bir nesne değil, kültürel anlamların meydana geldiği simgesel bir araçtır.

Lévi-Strauss'a göre konuşma dilinden yoksun bir toplum bulunmadığı gibi, yiyeceklerinin en azından bir kısmını herhangi bir biçimde pişirmeyen bir toplum da bulunmamaktadır. Burada dil ile mutfakın özdeş olduğunu söylemek mümkün değildir. Asıl üzerinde durulan nokta, yapısal dilbilimin ortaya koyduğu karşıtlık ve sınıflandırmaya dayalı yöntemsel ilkenin beslenme alanına da uygulanabilir olmasıdır. Nitekim Lévi-Strauss, çiğ, pişmiş ve çürümüş kategorilerinin somut içeriklerinin kültürden kültüre değişebileceğini belirtmektedir (Lévi-Strauss, 1966, s. 40-41). Bununla birlikte mutfak, kendi içerisinde belirli ilişkiler ve karşıtlıklar barındırması bakımından toplumsal yapının ifade edildiği simgesel bir sistem olarak ele alınabilir. Lévi-Strauss'un makalenin sonunda mutfak, toplumun kendi yapısını bilinçdışı biçimde ifade ettiği bir “dil” olarak değerlendirmesi de bu yaklaşımı açıkça ortaya koymaktadır (Lévi-Strauss, 1966, s. 47).

Bu düşünceden hareket eden Lévi-Strauss, mutfak, çiğ, pişmiş ve çürümüş olmak üzere üç temel kategori üzerinden açıklamaktadır. Çiğ, başlangıçtaki işaretlenmemiş durumu; pişmiş, çiğın kültürel dönüşümünü; çürümüş ise çiğın doğal dönüşümünü ifade etmektedir. Bu üçlü yapının temelinde bir yandan işlenmiş ve işlenmemiş, diğer yandan kültür ve doğa karşıtlıkları bulunmaktadır (Lévi-Strauss, 1966, s. 41). Böylece çiğ ile pişmiş arasındaki ilişki kültürel dönüşümü, çiğ ile çürümüş arasındaki ilişki ise doğal dönüşümü görünür hâle getirmektedir.

Bununla birlikte pişirmeyi yalnızca doğanın kültür tarafından dönüştürülmesi şeklinde değerlendirmek yeterli değildir. Lévi-Strauss, geliştirdiği çözümlemenin ilerleyen aşamasında pişirmenin bütünüyle kültür alanında bulunmadığını; insan bedeninin gereksinimlerine ve insanın farklı çevrelerde doğaya yerleşme biçimlerine bağlı olarak doğa ile kültür arasında yer aldığını ve bu iki alanın zorunlu eklemelenmesini temsil ettiğini belirtmektedir (Lévi-Strauss, 1966, s. 46).

Lévi-Strauss tarafından oluşturulan temel üçgen, farklı pişirme tekniklerinin çözümlemeye dâhil edilmesiyle daha ayrıntılı bir yapıya dönüşmektedir. Pişirme yöntemleri kullanılan araçlar, yiyeceğin ateşle kurduğu ilişki ve dönüşüm biçimi bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bu doğrultuda önce kızartma ile kaynatma arasındaki karşıtlığı ele alan Lévi-Strauss, daha sonra tütsülemeyi üçüncü bir teknik olarak sisteme ekleyerek kızartma, kaynatma ve tütsülemeden oluşan ikinci bir üçgen meydana getirmektedir (Lévi-Strauss, 1966, s. 41-46).

Leach'ın aktardığı bilgilere baktığımızda kızartmanın herhangi bir kültürel araç kullanılmadan yiyeceğin doğrudan ateş ile temas ettiği bir pişirme biçimi olduğunu görüyoruz. Bu nedenle ateş ile yiyecek arasında herhangi bir aracı bulunmamaktadır. Kaynatmada ise durum biraz daha farklıdır. Burada yalnızca suyun değil, kültür tarafından üretilmiş bir kabın da pişirme işleminin bir parçası hâline gelmesiyle doğal bir süreç kültürel araçlar aracılığıyla düzenlenmektedir. Tütsüleme ise ateş ile yiyecek arasında havanın yer aldığı, daha yavaş olmakla beraber tamamlanmış bir dönüşüm sürecidir. Bu bakımdan kullanılan araçlara göre kızartma ve tütsüleme doğaya daha yakın görünürken kaynatma kültürel aracılığın daha belirgin olduğu pişirme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Leach, 1985, s. 33-34).

Bu farklılıklara kozmolojik düzeyde baktığımızda da benzer bir ilişkinin yer aldığını görüyoruz. Haşlama yaşamı kap içinde tutan bir süreç olarak değerlendirilirken kızartma kayıp ya da ölüm ile ilişkilendirilebilmektedir. Av eti kaynatılırken taşması durumunda söz konusu türün bölgeyi terk edeceğine inanılması ya da törensel kazanın içine herhangi bir şey düşmemesi gerektiğine dair yasakların bulunması, kabın yaşamı içeride tutan bir düzen metaforu olduğunu göstermektedir. Izgara düzeneklerinin iş bittikten sonra yok edilmesi gerektiğine dair inançta ise buna benzer ancak ters yönde işleyen bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Aksi hâlde avın avcuyu ızgaraya yatıracağı düşünülmektedir. Görüldüğü gibi birinde taşma, diğerinde ise rollerin tersine dönmesi tehlike meydana getirmektedir.

Mutfak üçgenine bu açıdan baktığımızda teknik, mekânsal, toplumsal, ekonomik ve kozmolojik boyutların bir arada bulunduğunu söyleyebiliriz. Çiğ ile pişmiş arasında bulunan sınır kültürel müdahaleyi temsil ederken taze ile çürümüş arasında bulunan çizgi doğal dönüşümü ifade etmektedir. Haşlama, kızartma ve tütsüleme gibi işlemler her ne kadar gündelik yaşam içinde gerçekleştirilen teknik uygulamalar olarak görünse

de söz konusu soyut karşıtlıkların günlük yaşamda gözlemlenebilen biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak Lévi-Strauss açısından önemli olan yalnızca pişirme sırasında kullanılan araçlar değildir. Aynı pişirme biçimleri meydana gelen sonuçlar bakımından da birbirinden farklı anlamlara sahip olabilmektedir. Tütsülenmiş yiyecek kültüre yakın bir ürün olarak değerlendirilmekle beraber kızartılmış ve kaynatılmış yiyecekler farklı nedenlerle doğaya yaklaştırılmaktadır. Dolayısıyla mutfak üçgeni yalnızca pişirme tekniklerinin sıralandığı şematik bir model olmayıp aynı işlemin farklı yönlerden değerlendirilmesine imkân sağlayan çok katmanlı bir sınıflandırma sistemi özelliği taşımaktadır (Leach, 1985, s. 34-35; Lévi-Strauss, 1966, s. 41-42).

Burada dikkat çeken bir diğer husus Lévi-Strauss'un kullandığı kategorilerin herhangi bir teknik üstünlük sıralaması meydana getirmemesidir. Aynı pişirme tekniği farklı toplumlarda birbirinden farklı simgesel anlamlar kazanabilmektedir. Nitekim Leach'ın de belirttiği gibi İngiliz mutfağında kızartılmış et yemek masasının en saygın yerine yerleştirilirken haşlanmış yiyeceklerin daha çok hastalar, çocuklar veya gündelik yaşam ile ilişkilendirildiğini görüyoruz. Benzer biçimde birçok toplumda bazı yiyecekler yalnızca erkekler tarafından tüketilmekte, bazıları ise kadınlara, çocuklara ya da törensel durumlara özgü kabul edilmektedir. Bu nedenle önemli olan belirli yiyeceklerin kendisinden çok toplumların bu yiyecekleri hangi kategoriler altında sınıflandırdığı ve söz konusu kategorilere hangi toplumsal değerleri yüklediğidir (Leach, 1985, s. 35-36).

Mutfak da Lévi-Strauss açısından yalnızca biyolojik gereksinimlerin karşılandığı pratik bir etkinlik değildir. İnsanlar hayvanlardan farklı olarak yalnızca içgüdülerinin belirlediği besinleri tüketmemekte, hangi yiyeceğin yenilebilir olduğu, nasıl hazırlanacağı, kim tarafından tüketileceği ve hangi toplumsal durumda sunulacağı kültürel kurallar ile belirlenmektedir. Toplumların sahip oldukları besin kaynakları birbirinden oldukça farklı olmakla beraber bu besinleri sınıflandırma biçimlerinde benzer yapılar görmek mümkündür. Lévi-Strauss'un üzerinde durduğu temel nokta da budur. Kültürler birbirinden farklı yemekler hazırlamakta olsa da bu yemekleri anlamlandırırken benzer zihinsel işlemlerden yararlanmaktadırlar (Leach, 1985, s. 34-36).

Bu düşünce aynı zamanda Lévi-Strauss'un totemcilik ile ilgili geliştirdiği yaklaşımın devamı niteliğindedir. Nasıl hayvanlar yalnızca yenilebilir oldukları için değil, insan zihninin dünyayı sınıflandırmasına imkân veren kavramsal araçlar olmaları dolayısıyla önem taşıyorsa yiyecekler de yalnızca besin değerleri nedeniyle değil, simgesel anlamlar meydana getirmeleri bakımından kültürel çözümlemenin konusu hâline gelmektedir. Başka bir ifade ile yiyecekler insan zihninin doğayı kültürel kategoriler içinde yeniden düzenlemesinde kullanılan düşünme araçlarıdır.

Leach, *Mythologiques* dizisini değerlendirirken Lévi-Strauss'un söz konusu yöntemi yalnızca mutfak alanı ile sınırlı tutmadığını özellikle belirtmektedir. Lévi-Strauss'un amacı görünüşte birbirinden tamamen farklı olan kültürel alanlar arasında ortak dönüşüm kurallarının bulunduğunu göstermektir. Bu nedenle insanlar, hayvanlar ve doğaüstü varlıklar arasında bulunan ilişkiler; yiyecek kategorileri ve pişirme biçimleri; ses ve sessizlik; tat ve koku; giyinme ve çıplaklık ile doğum, cinsellik ve ölüm gibi birbirinden farklı olgular aynı yapısal çözümleme içinde birbiri ile ilişkilendirilebilmektedir. Leach'e göre burada önemli olan tek tek simgelerden çok bu simgeler arasında meydana gelen dönüşüm ilişkileridir (Leach, 1985, s. 71-72).

Mythologiques dizisinin son cildi olan *Çıplak İnsan* (The Naked Man) da aynı dönüşüm mantığı üzerine kuruludur. Leach'e göre eserin başlığı dahi doğa ile kültür arasında bulunan temel karşıtlığı yansıtmaktadır. Çıplaklık insanın doğaya yakın durumunu, giyinme ise bedenın kültürel müdahale aracılığıyla dönüştürölmesini ifade etmektedir. Böylece yiyeceklerin çiğden pişmişe dönüşmesi ile bedenın çıplak durumdan giyinik hâle gelmesi aynı yapısal mantığın iki farklı görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki durumda da doğal olan kültürel işlemlerden geçirilerek yeni bir biçim kazanmaktadır (Leach, 1985, s. 72-73). Bu bilgi bizi yapısal açıdan İncil'de yer alan bir hikaye ile paralellik kurmaya götürebilir. Luka İncili'nde cinli adam uzun zamandır giysi giymeyen, evde değil mezarlar arasında yaşayan ve denetlenemeyen bir figür olarak karşımıza çıkar, İsa kendisine adını sorduğunda ise içinde çok sayıda cin bulunduğuy için "Lejyon" cevabını vermektedir (Luka 8:27; 8:30). Cinler domuz sürüsüne girmelerine izin verilmesini istemiş ve İsa'nın buna izin vermesi ile sürü dik yamaçtan aşağı koşarak göle atılmış ve boğulmuştur (Luka 8:30-33). Anlatının sonunda ise aynı adamın İsa'nın ayakları dibinde giyinik ve akıllı başında oturduğunu görüyoruz (Luka 8:35). Burada meydana gelen dönüşüm her ne kadar ilk bakışta fiziksel bir değişim gibi görünse de toplumsal düzenin dışında bulunan,

denetlenemeyen ve sınır dışı bir konumdan yeniden düzen, denetim ve toplumsal aidiyet alanına geçiş olarak da değerlendirilebilir.

Görüldüğü gibi Gerasene Demoniac anlatısında çıplaklık/giyiniklik, mezarlık/toplumsal alan, denetlenemezlik/düzen ve dışlanma/yeniden topluma katılma gibi karşıtlıklar bir arada yer almaktadır. Lévi-Strauss ve Leach'in ortaya koyduğu doğa/kültür karşıtlığından hareketle adamın çıplak ve toplumdan kopuk bir durumdan giyinik ve aklı başında bir konuma geçmesi, doğal ya da denetlenmemiş olandan kültürel ve toplumsal düzene geçişin simgesel bir görünümü olarak düşünülebilir. Bu bakımdan İncil'de yer alan olay ilk bakışta yalnızca dinsel bir referans gibi görünse de karakterin toplumsal düzen karşısında bulunduğu konumu belirleyen yapısal bir karşıtlık olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Leach'in dikkat çektiği bir diğer nokta Lévi-Strauss'un mit çözümlemelerinde mutfak zamanla daha geniş bir simgesel alanın merkezine yerleştirmesidir. Orpheus, Demeter ve Persephone çevresinde şekillenen anlatılarda yiyecekler yalnızca beslenme amacıyla kullanılan nesneler olmayıp yaşam, ölüm, doğurganlık, mevsimsel döngüler ve kozmolojik düzen gibi daha geniş anlam alanları ile ilişkilendirilmektedir. Bu çözümlemelerde ambrosia, bal, nar, yanmış et, çürümüş yiyecek ve tütsü gibi unsurlar doğa ile kültür arasında bulunan geçişleri görünür hâle getiren simgesel araçlar olarak kullanılmaktadır. Özellikle Demeter ve Persephone anlatısına baktığımızda yeraltı ile yeryüzü, yaşam ile ölüm ve bereket ile kıtlık arasında bulunan karşıtlıkların yiyecekler aracılığıyla kurulduğunu görüyoruz. Orpheus anlatısında ise pişirme ve ateş, insan ile doğa arasında bulunan ilişkinin yeniden kurulmasını sağlayan kültürel araçlar olarak değerlendirilmektedir. Leach'in yorumuna göre Lévi-Strauss'un amacı söz konusu mitlerin tarihsel doğruluğunu araştırmak değildir. Görünüşte birbirinden bağımsız olan bu anlatıların aynı yapısal karşıtlıkları farklı biçimlerde yeniden meydana getirdiğini göstermektir (Leach, 1985, s. 73-85).

Leach'in ulaştığı önemli sonuçlardan biri de doğa ile kültür arasındaki karşıtlığın hiçbir zaman mutlak olmadığıdır. Lévi-Strauss'un çözümlemelerinde kültür doğaya tamamen karşıt veya ondan bağımsız bir alan olarak değerlendirilmemektedir. Kültür daha çok doğanın sürekli biçimde yeniden düzenlenmesi ve anlamlandırılması süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle yiyeceklerin pişirilmesi, bedenin giydirilmesi, doğanın sınıflandırılması ve mitlerin kurulması görünüşte birbirinden

farklı uygulamalar olmakla beraber aynı zihinsel işlemin farklı görünümünü oluşturmaktadır. Leach'e göre Lévi-Strauss'un çalışmalarının genelinde göstermeye çalıştığı temel düşünce, insan zihninin doğayı olduğu gibi bırakmayarak onu sürekli biçimde kültürel karşıtlıklar ve sınıflandırmalar aracılığıyla yeniden kurduğudur (Leach, 1985, s. 84-85).

3.2.2 Mit ve Ritüel

Lévi-Strauss kuramını, bütün toplumların tarih, yaşam alanı ve kültürlerinin ortak özelliklere sahip olmasa da ortak zihinsel yapılar aracılığıyla dünyayı anlamlandırdığı çıkarımından yola çıkarak sistematize etmiştir. İlk olarak tek bir topluluğa ait tek bir mitem yola çıkmış, sonra topluluğa ait diğer mitemleri de etnografik verilere dayanarak göz önünde bulundurmuştur. Tarihsel ve coğrafi nitelikteki özgün bağlantıları kurduktan sonra adım adım diğer toplumlara ilerlemiştir. Lévi-Strauss, anahtar mitem olarak adlandırdığı bu tek mitemi, toplum içerisindeki atipik ve düzensiz konumundan dolayı seçmiştir (Lévi-Strauss, 1983, s. 1-3).

Lévi-Strauss tezini, düzensizliğin ve atipikliğin varyasyonların azlığından kaynaklanabileceği, varyasyonların azlığının da değişime uğrama ihtimalinin zayıf olduğunun bir göstergesi olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. Mitem diğer mitemlerden izole oluşu, özgünlüğünü artırmakta ve böylelikle topluluğa özgü bir mitemin, diğer toplumların mitemleri ile karşılaştırıldığında ortaya çıkabilecek ortaklıkların evrensel bir teoremin oluşmasına katkı sağlamasına olanak vermektedir. Lévi-Strauss'a göre mitemleri incelemek zordur çünkü *“yıkıcı bir geçmiş ve dönüştürücü bir gelecek”* (Lévi-Strauss, 1983, s. 3) arasında kalan mitemlerin devingen yapısı, onları belirli bir temele oturtturarak sistematize etmenin olanaksız olduğunu bütün gerçekliğiyle ortaya koymaktadır. Yöntem her ne kadar tek bir mitem ve tek bir toplumdan yola çıksa da zamanla bu mitemlerin içerik ve yapılarına ilişkin elde edilen veriler, daha geniş bir kültürel bağlamda karşılaştırmalı analiz yapmayı mümkün kılar.

Lévi-Strauss'un yaklaşımı farklı kaynaklardan ve bölgelerden gelen mitemlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesini mümkün kılan bir yaklaşımdır. Lévi-Strauss, özellikle mitemleri kendi araştırmasının amacı doğrultusunda seçerek bir araya getirdiği ve ileride ortaya çıkacak yeni verilerin mevcut yorumlarını değiştirebileceği ya da geçersiz kılabilceği yönündeki eleştirilere de karşı çıkar. Lévi-Strauss'un belirttiği gibi, *“Bir bilgi unsurunun başka bir bilgi unsuruyla çelişmesi bir sorun ortaya koyar,*

fakat bu sorunu çözmez” (Lévi-Strauss, 1983, s. 7). Sonuç olarak mitoloji çalışmaları, kesin ve değişmez doğrular ortaya koymaktan çok, doğru soruları sormaya ve çelişkileri yeni veriler ışığında yeniden değerlendirmeye odaklanmalıdır ki kendisinin de incelemelerdeki yegâne amacı budur.

Lévi-Strauss söz konusu yapısal yaklaşımı daha somut biçimde ortaya koyabilmek adına Beethoven'den ve özellikle Wagner'den örneklere yönelmektedir. Wagner'in Yüzük döngüsünde belirli bir tema, yani leitmotif, anlatının farklı anlarında ve farklı bağlamlarda yeniden ortaya çıkmakta, böylelikle tekil bir tekrarın ötesinde, yapısal bir sürekliliğin taşıyıcısı hâline gelmektedir. Lévi-Strauss'un dikkat çektiği örneklerden biri, “aşktan vazgeçiş” temasının anlatının çeşitli uğraklarında yeniden ortaya çıkmasıdır. Ren Altını'nda Alberich'in altını elde edebilmek için sevgiden vazgeçmesiyle tema ilk kez belirmekte; Valkürler'de Siegmund ile Sieglinde arasındaki ilişkinin yakınlık derecesinin ensest sınırına yaklaştığı ve kılıcın çekildiği sahnede farklı bir bağlam içinde yeniden kurulmakta; yine Valkürler'in sonunda Wotan'ın Brünnhilde'yi büyüdü bir uykuya mahkûm edip etrafını ateşle çevirdiği sahnede üçüncü kez geri dönmektedir (Lévi-Strauss, 2013, s. 65-69).

Saussure'e (1985) göre dil göstergesi, bir nesne ile onun adını doğrudan birleştirmemekte, onun yerine bir kavram ile bir işitme imgesini ilişkilendirmektedir (s. 103). Buradan hareketle, harflerin ve seslerin tek başlarına anlam taşımadığı; anlamın ancak göstergeler arasındaki ilişkiler ve farklar sistemi içinde kurulduğu sonucuna varılabilir. Harfler ve sesler, zihnimizde bulunan asıl yapıyı dışarıya aktarmak için kullandığımız araçlardır. Asıl yapı zihnimizdedir ve biz dünyayı bu zihinsel yapı üzerinden algılarız. Örneğin “gül” ile “göl” sözcükleri arasında ses bakımından bir yakınlık bulunsa da bu yakınlık, bir anlam ortaklığı yaratmamakta; çünkü anlamı belirleyen unsur, sesin doğasından çok, anlam dünyasındaki konumudur.

Seslerin benzer olması, anlamların da birbirine yakın olduğu anlamına gelmemektedir. Sesler yalnızca zihnimizdeki farklı kavramları birbirinden ayırmaya yarayan işaretlerdir. Bu nedenle “zihin aygıtı” anlamı alelade biçimde oluşturma yoluna gitmez; çeşitliliği sınıflandırır, karşıtlıklar kurar, dönüşümler üretir ve böylece özgül bir düzen yaratır. Lévi-Strauss'un anlatmaya çalıştığı gibi, kavramlar zihnimizde yapısal olarak yer almakta ve birbirleriyle bağlantılı bulunmaktadır. Müzikte de mitolojide de bir yapı vardır. Birbirinden uzak görünen bu iki alan arasında ortak bir

yapının bulunması, zihnimizde yapısal bir aygıt olduğunu göstermektedir. Her ne kadar dil, mit ve müzik aynı şeyler olmasa da, zihinde bu alanların aynı merkezi uyarmasından dolayı aralarında güçlü bir paralellik doğar. Dolayısıyla dil, mit ve müzik, zihnimizde bulunan görünmez ortak yapıyı ifade eden farklı araçlar olarak değerlendirilebilir.

Efsanenin ne olduğu, kaynağı ve toplumsal şuur açısından ne ifade ettiği uzun yıllardır tartışılmalıdır. Lévi-Strauss, efsaneleri doğrudan duygulara, doğa olaylarına veya toplumsal ilişkilere bağlayan bu yorumları için kolayına kaçmak olarak değerlendirmektedir. Lévi-Strauss'un altını çizdiği üzere efsanelerde her şey mümkünmüş gibi görünmesine rağmen dünyanın farklı bölgelerinde aynı özellikler ve ayrıntılar tekrar etmektedir. Efsanelerin içeriği bütünüyle rastlantısal ise bu benzerliklerin nasıl açıklanacağı temel bir sorun hâline gelmektedir.

Lévi-Strauss bu sorunu dil filozoflarının ses ile anlam arasında doğal bir bağ arayışıyla ilişkilendirmektedir. Dilin anlamlandırıcı işlevinin tek tek seslerden değil, bunların sıralanma ve birleşme biçimlerinden kaynaklandığının anlaşılmasıyla bu sorun aşılmıştır. Saussure'ün dil göstergesinin keyfiliği ilkesine göre anlam, öğelerin sistem içerisindeki ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Efsaneler de tek tek unsurlardan çok, bu unsurlar arasındaki ilişkiler üzerinden anlaşılmalıdır. Efsane dilin ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte dilin ötesinde de yer almaktadır. Lévi-Strauss, Saussure'ün dil ve söz ayırımından hareketle efsaneyi eşzamanlı ve artzamanlı özellikleri birleştiren bir yapı olarak değerlendirmektedir. Efsane geçmiş olayları anlatırken şimdiki toplumsal yapıyı açıklamakta ve geleceğe yönelik bir anlamlandırma biçimi sunmaktadır. Efsanenin anlamı ayrı unsurlarda değil, bunların birleşme biçiminde bulunmaktadır. Lévi-Strauss, tümce düzeyinde belirlenen büyük temel birimleri "efsanebirim" olarak adlandırmaktadır. Ancak gerçek temel birimler tek tek ilişkiler değil, "ilişki paketleri"dir. Anlatının farklı bölümlerine dağılmış ilişkiler yapısal çözümlemede bir araya getirilerek eşzamanlı biçimde okunmaktadır. Lévi-Strauss bunu orkestra partiyonuna benzetir: Partiyon soldan sağa artzamanlı, yukarıdan aşağıya eşzamanlı okunur; aynı dikey çizgideki notalar gibi efsanedeki ilişkiler de birlikte yapısal anlam kazanır (Lévi-Strauss, 2012, s. 298-306).

Bu yöntemin işleyişini, Lévi-Strauss Oidipus efsanesi üzerine gerçekleştirdiği çözümleme üzerinde somutlaştırır. Öncelikle efsanedeki olaylar kronolojik sıraya göre

kısa tümceler hâlinde sıralanır. Her tümce, bir özne ile yüklem arasındaki ilişkiyi ifade eden bir *efsanebirimi* temsil eder. Daha sonra benzer veya karşıt ilişkiler belirli ilişki paketleri içerisinde gruplandırılır. Oidipus çözümlemesinde bu ilişkiler dört dikey sütunda düzenlenmektedir. Efsane satırlar boyunca anlatı sırasına bağlı olarak artzamanlı, sütunlar boyunca ise eşzamanlı biçimde okunur. Birinci ve ikinci sütun arasındaki karşıtlık, üçüncü ve dördüncü sütun arasındaki karşıtlığa yapısal olarak karşılık gelmektedir. Bu ilişki şematik olarak 1:2 :: 3:4 biçiminde gösterilebilir. Son aşamada her sütunda bir araya getirilen ilişkilerin ortak özelliği belirlenerek efsanenin yapısal anlamı yorumlanır (Lévi-Strauss, 2012, s. 308-312).

Şemayı yakından inceleyecek olursak şöyle bir akış karşımıza çıkar: Başlangıç olarak Oidipus efsanesindeki olaylar dört ayrı ilişki paketi içerisinde düzenlenmektedir. Birinci sütunda Kadmos'un kız kardeşi Europa'yı araması, Oidipus'un annesi İokaste ile evlenmesi ve Antigone'nin yasağa rağmen kardeşi Polyneikes'i gömmesi yer almaktadır. Bu olayların ortak özelliği, kan bağına dayanan akrabalık ilişkilerinin aşırı değerlendirilmesidir. İkinci sütun ise birbirini öldüren Spartoi'leri, Oidipus'un babası Laios'u öldürmesini ve Eteokles'in kardeşi Polyneikes'i öldürmesini içermektedir. Bu sütunda akrabalık ilişkileri değersizleştirilmekte veya ortadan kaldırılmaktadır.

Üçüncü sütunda Kadmos'un ejderhayı ve Oidipus'un Sfenks'i öldürmesi bulunmaktadır. Lévi-Strauss bu olayları, insanın yerden doğduğu düşüncesinin reddedilmesiyle ilişkilendirmektedir. Dördüncü sütunda ise adları yürüme güçlüğüne ve ayak kusurlarına gönderme yapan Labdakos, Laios ve Oidipus yer almaktadır. Bu bedensel özellikler, insanın yerle olan bağının ve yerden doğuş olgusunun sürmesini sembolize eder.

Böylece birinci sütundaki kan akrabalığının aşırı değerlendirilmesi ile ikinci sütundaki değersizleştirilmesi arasındaki ilişki, üçüncü sütundaki yerden doğuş düşüncesinden kaçma çabası ile dördüncü sütundaki bu düşünceden kurtulmanın olanaksızlığı arasındaki bağıntılı ilişkiye karşılık gelmektedir. Oidipus efsanesinin yapısal anlamı, birçok çelişkinin düzenlenmesinde ortaya çıkmaktadır.

Lévi-Strauss'a (2012) göre Zuni efsanesi, yaşam ile ölüm arasındaki ilişkiyi tarımcılık, avcılık, savaş, kurban ve topluluğun kurtuluşu gibi farklı olaylar üzerinden düzenlemektedir. Tarımcılık, besin üretmesi bakımından yaşam kutbuna; savaş ise

öldürmenin insanlara yönelmiş biçimi olması bakımından ölüm kutbuna yaklaşmaktadır. Avcılık ise bir hayvanın öldürülmesi yoluyla insanların yaşamını sürdürecektir besinin elde edilmesini sağladığı için iki kutup arasında aracı bir konum kazanmaktadır (s. 317-318). Bununla birlikte tarım yaşam ile olduğu kadar ölüm ile de belirli bir ilişkiyi içermektedir. Ancak tarımda yaşam ve ölüm aynı anda değil, zirai etkinliklerin dönemsel niteliğine bağlı olarak birbirini izleyen artzamanlı aşamalar hâlinde ortaya çıkmaktadır. Bitki yetiştirmekte, hasat edilmekte ve ardından yeni bir üretim dönemi başlamaktadır. Avcılıkta ise hayvanın ölümü, aynı eylem içerisinde insanların yaşamını sürdürmesini sağlayan besine dönüşmektedir. Dolayısıyla yaşam ve ölüm avcılıkta eşzamanlı olarak ilerlemektedir. Bu nedenle avcılık, tarımcılık ile savaş arasında yer alan çelişkili ara terimi oluşturmaktadır. Görüldüğü üzere bir ögenin aracı nitelik kazanabilmesi, karşıt kutuplara ait özellikleri aynı ilişki içerisinde taşımasına bağlıdır. Tarımsal faaliyetler bu bakımdan doğrudan bir aracı terim değildir; yaşam ve ölüm karşıtlığını eşzamanlı olarak değil, dönemsel ve artzamanlı bir süreç içerisinde düzenlemektedir.

Mitolojik düşünce, bir araya gelmesi mümkün olmayan karşıtlıklar arasında ara terimler meydana getirir. Lévi-Strauss'a göre efsane karşıtlığı ortadan kaldırmaz; her iki kutbun özelliklerini taşıyan üçüncü bir terim aracılığıyla dönüştürür. Örneğin; leşçil hayvanlar et tüketmekle beraber avlarını kendileri öldürmedikleri için otçullar ile etçiller arasında aracı bir konumdadır. Sis gökyüzü ile yeryüzü, giysi doğa ile kültür, çöp ise köy ile kırsal alan arasında aynı işlevi görür. Kuzey Amerika efsanelerinde trickster rolünün kurt ve karga gibi leşçil hayvanlara verilmesi de bu ara konum ile alakalıdır. Trickster her iki kutuptan özellikler taşıdığı için belirsiz ve çift anlamlıdır. Ancak bu işlev Mesih, ikiz kardeşler, ikieşeyli varlıklar ve akrabalık çiftleri tarafından da üstlenilebilir. Figürler değişse de karşıtlıkları birbirine bağlayan aracılık işlevi korunmaktadır (Lévi-Strauss, 2012, s. 322-324, 326).

Aracılık işlevi efsanenin kurulduğu farklı karşıtlık düzlemlerine de aktarılabilir. Cushing değişkesinde ilişki önce gökyüzü ile yeryüzü arasında kurulmakta, daha sonra yaz ile kış ve doğum ile ölüm arasındaki karşıtlıklarda tekrar edilmektedir. Bunlar birbirinden tamamen ayrı ilişkiler değildir. Aynı yapısal sorunun uzam ve zaman içinde meydana gelen farklı biçimleridir. İkizlerin gökten inmesi ile uzam yeniden anlatıya dâhil olmakta ve zaman ile mekânın birbirine dönüşebilen alanlar olduğu

görülmektedir. Lévi-Strauss'un "işlevlerin iki yanlı becayişi" olarak adlandırdığı durumda da bir sistemde belirli terimlerin üstlendiği görev başka bir sistemde farklı terimlere geçmektedir. Böylece terimler ve karşıtlıklar değişmekle beraber aralarında bağlantı kuran temel aracılık işlevi korunmaktadır (Lévi-Strauss, 2012, s. 326).

Lévi-Strauss, mitlerin çözümlenmesinde kullanılan kodlar konusuna Max Müller ve okulunun astronomik mitoloji anlayışını eleştirerek başlamaktadır. Ona göre bu yaklaşımın astronomik kodu keşfetmiş olması önemli olmakla birlikte, miti ayrıcalıklı tek bir kod üzerinden açıklamaya çalışması yetersizdir. Çünkü mitlerde astronomik, zoolojik, mevsimsel veya anatomik nitelikte birden fazla kod aynı anda işleyebilmekte, ancak mit bu kodlardan herhangi birine indirgenemediği gibi onların basit toplamı olarak da değerlendirilememektedir. Lévi-Strauss bu nedenle bir mitler grubunun, farklı kodlar arasında dönüşüm sağlayan bir "ara-kod" oluşturduğunu belirtmektedir. Böylece mitin anlamı tek tek kodların taşıdığı anlamlarda değil, bu kodlar arasında kurulan dönüşüm ilişkilerinde aranmalıdır. Astronomik bir yorum da bu bakımdan çözümlenmenin son noktası değil, farklı kodlarla kurulacak ilişkilerin araştırılmasını gerektiren ilk aşamasıdır (Lévi-Strauss, 1990b, s. 44-45).

Astronomik ve mevsimsel kodlara bakıldığında güneş, ay, yıldızlar ve takımyıldızların yalnızca gökyüzünde bulunan varlıklar olarak ele alınmadığını, bunların yeryüzünde gerçekleşen mevsim değişimleri, yağış, kuraklık, sıcaklık ve soğukluk gibi olaylar ile beraber anlam kazandığını görmekteyiz. Örneğin bir yıldızın ortaya çıkışı veya kayboluşu belirli bir mevsimin başlangıcını, yağmurun gelişini ya da kuraklık dönemini ifade edebilmektedir. Ancak önceden de belirttiğimiz gibi bu unsurlar efsanenin tek açıklaması olmayıp diğer kodlar ile kurdukları ilişkiler doğrultusunda anlamlı hâle gelmektedir. Bu nedenle astronomik kod içerisinde yer alan göksel hareketler mevsimsel koda çevrilmekte ve gökyüzünde gerçekleşen bir değişim yeryüzündeki dönemsel olayları açıklayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Lévi-Strauss, 1990b, s. 194-196, 224-225).

Anatomik ve giyimsel kodlar ise insan ve hayvan bedenlerinin biçimleri ile bu bedenlerin örtülme veya süslenme şekilleri üzerinden kurulmaktadır. Lévi-Strauss vatozun yassı ve çevreleyici yapısını rahim ve plasenta, yılanın uzun ve silindirik biçimini ise erkeklik organı ile ilişkilendirmiş, kurbağayı da her iki gruba ait özellikler taşıması dolayısıyla aracı bir konuma yerleştirmiştir. Giyimsel kodda ise beden

çıplak, örtülü, süslü veya belirli bir giysi ile donatılmış olması önem kazanmakta, doğal olan beden kültürel bir müdahale ile yeniden şekillendirilmektedir. Görüldüğü gibi anatomik kodda bedenın doğal biçimleri, giyimsel kodda ise bu bedenın toplum tarafından düzenlenme ve görünür hâle getirilme şekilleri efsanedeki çeşitli karşıtlıkları açıklamak için kullanılmaktadır (Lévi-Strauss, 1990b, s. 343-345, 551-553).

Besinsel ve mutfaksal kodlara geldiğimizde ise yiyeceklerin yalnızca tüketilen maddeler olmadığını, hazırlanma ve tüketilme şekilleri doğrultusunda doğa ile kültür arasındaki ilişkiyi de ifade ettiğini söyleyebiliriz. Çiğ, pişmiş veya bozulmuş yiyecekler birbirinden farklı durumları göstermekte, özellikle pişirme işlemi doğal durumda bulunan bir besinin ateş ve insan müdahalesi yoluyla kültürel bir ürüne dönüşmesini sağlamaktadır. Besinsel kod hangi hayvan, bitki veya yiyeceklerin tüketildiği ile ilgiliyken mutfaksal kod bu yiyeceklerin çiğ, haşlanmış, kızartılmış, pişmiş veya bozulmuş hâlleri ile ilgilidir. Bu bilgiler doğrultusunda efsanelerde yiyeceklerin hazırlanma biçimlerinin yalnızca gündelik beslenme alışkanlıklarını değil, doğa, kültür ve toplumsal düzen arasındaki daha geniş ilişkileri de bünyesinde barındırdığını söylememiz mümkündür (Lévi-Strauss, 1990b, s. 213-214).

Mit incelemesinde bile bir özne ve eylemin bulunması gerektiği düşünüldüğünde, sözlü ve kendi içerisinde bütünlük taşıyan anlatının mitin en açık biçimi olduğu söylenebilir. Bu anlatı ilerledikçe açık mitolojiden örtük mitolojiye doğru gidildiğinde, ritüelin belirli aşamalarına bağlanmakta ve eylemlerle birleşmektedir. Saf ritüele gelindiğinde ise anlatı anlam ve bağlamdan görünürde büyük ölçüde arındırılmış; geriye sözlerin söyleniş biçimi, jestler, mimikler, hareketler ve nesnelerin kullanımından oluşan bir ritüel sistemi kalmıştır. Bu çizgiye bakıldığında ilk olarak ritüelin, sözün ve dolayısıyla mitin giderek örtükleşen son biçimi olduğu düşünülebilir. Ancak ritüeli mitin son aşaması olarak değerlendirmek yine de doğru değildir. Çünkü bunun arka planında bütün bu biçimleri yönlendiren ve sınıflandıran simgesel bir zihin bulunmakta; bu zihin, mitte düşüncüyü dil ve anlatı aracılığıyla kurarken ritüelde aynı işlevin bir bölümünü hareketlere, jestlere ve nesnelere aktarmaktadır. Dolayısıyla mit ile ritüel birbirinden bütünüyle kopmamakta, aynı zihinsel düzenin farklı araçlar üzerinden ortaya çıkan biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Lévi-Strauss, 1990b, s. 669-674).

Görüldüğü gibi örtük mitolojiye ait unsurlar ayrıldıktan sonra geriye kalan söz, jest, mimik, hareket ve nesne kullanımından oluşan eylemler ritüelin özünü oluşturmaktadır. Her ne kadar bunlar örtük mitolojinin temsillerinden büyük ölçüde arındırılmış gibi görünse de ritüelde hangi hareketin hangi yönde ve ne şekilde gerçekleştirileceği, hangi nesnenin kullanılacağı, bu nesnenin hangi renkte ve biçimde olacağı, eylemin hangi zamanda yapılacağı ya da sözün nasıl söyleneceği önem arz etmektedir. Örneğin bir hareketin sağdan sola mı yoksa soldan sağa mı yapılacağı, bir nesnenin içeriye mi dışarıya mı taşınacağı veya bir sözün hangi zamanda ve kaç kez söyleneceği ritüelin işleyişi içerisinde farklılık meydana getirmektedir. Ritüel bunları parçalara ayırma ve yineleme yoluyla düzenlemektedir. Parçalara ayırma, eylemin yön, zaman, sıra, biçim ve kullanılan nesne bakımından en küçük farklılıklara kadar bölünmesini sağlarken yineleme, aynı sözün, hareketin veya işlemin art arda gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. İlk bakışta parçalara ayırma farklılığı, yineleme ise aynılığı meydana getiriyor gibi görünse de eylemler en küçük birimlerine ayrıldıkça birbirine yaklaşıp ve tekrar hâlini almaktadır. Mit, gerçekliğin akışkan bütünlüğü içerisindeki farklılıkları belirginleştirerek onları karşıtlıklara bölerken ritüel, bu karşıtlıklar arasında kalan boşlukları daha küçük parçalara ayırarak ve yineleyerek doldurmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla mit süreklilik içerisinde süreksizlik meydana getirirken ritüel, bu süreksizlik içerisinde yeniden süreklilik kurmaya yönelmektedir (Lévi-Strauss, 1990b, s. 672-674).

Lévi-Strauss'a göre mit, farklı alanlarda bulunan karşıtlıkları birbirine bağlayan bir yapı kurmaktadır. Gökyüzü-yeryüzü veya doğa-kültür gibi ayrımlar aynı anlatı içinde başka biçimlere dönüşebilmektedir. Bu nedenle bir unsurun anlamı tek başına kendisinde değil, başka unsurlarla kurduğu ilişkide ortaya çıkmaktadır (Lévi-Strauss, 1990a, s. 186-187). Pişirme ateşi ile kano bu işleyişi göstermektedir. Ateş, gökyüzü ile yeryüzünün aşırı birleşmesini ya da bütünüyle ayrılmasını önleyen bir ara terimdir. Kano ise yakın ile uzak arasındaki mesafeyi değiştirir; yakın olan uzaklaşır, uzak olan yakınlaşır. Bu nedenle kano bir işlemdir. Aracılık, nesnenin değişmez özelliği değil, bulunduğu yapıdaki görevidir (Lévi-Strauss, 1990a, s. 188-193).

Kuzey Amerika mitlerinden birinde yer alan kadın figürü hem yamyam hem dişlidir. Başka bir mitteki kadın figürü ise dişli olmasına rağmen yamyam değildir. Kurbağa da yamyam değildir ve dişsizdir. Bu nedenle ikinci kadın figürü, dişli olması

bakımından ilk kadın figürüne, yamyam olmaması bakımından ise kurbağaya yaklaşmakta ve ikisi arasında aracı bir konum kazanmaktadır. Başka bir örnekte su da benzer bir işlev üstlenmektedir: Kuşlarla ilişkisi nedeniyle gökyüzüne, mısırla ilişkisi nedeniyle yeryüzüne bağlanmaktadır. Dönemlilik örneği ise aynı unsurun, ele alındığı düzleme göre doğaya veya kültüre yaklaşabileceğini göstermektedir. Kısacası aracılık, bir unsurun iki karşıt taraftan da bazı özellikler taşımasıyla kurulmaktadır (Lévi-Strauss, 1990a, s. 320-323).

Güneş ve ay her mitte aynı anlama gelmemekte; farklı düzlemlerde birleşmeyi, ayrılmayı veya dönemliliği gösterebilmektedir. Yaz gündönümünde gündüz, kış gündönümünde gece üstünken ekinoksta ikisi eşitlenmektedir. Ritüel avcılık göçebelik ile tarımcılık, ateşkes barış ile savaş, av kulübesi ise yaz ve kış yerleşimleri arasında üçüncü bir konum kurmaktadır. Böylece aracılık karşıtlığı ortadan kaldırmamakta, iki uç arasında ölçülü bir ilişki meydana getirmektedir (Lévi-Strauss, 1990a, s. 193-195, 291, 302-304). Lévi-Strauss'un tabu örneklerinde yasak, tek başına nesneye bağlı değildir. İlk âdetini gören genç kızın yere basmaması, güneşe bakmaması veya belirli yiyecekleri yememesi; kişinin durumu, zaman, mekân ve eylemin birlikte değerlendirildiğini göstermektedir. Eldiven ve içme tüpü gibi araçlar doğrudan teması kesmekte ya da azaltmaktadır. Lévi-Strauss bu yasakların tehlikeli birleşmeleri önlediğini belirtmektedir. Bu açıklamadan hareketle tabu, bu çalışmada özne ile nesne arasındaki ilişkiyi sınırlayan ve kategoriler arasındaki mesafeyi koruyan bir kural olarak ele alınmaktadır. (Lévi-Strauss, 1990a, s. 496-506).

Tabu ile ritüel arasındaki ilişki de bu noktada daha açık hâle gelmektedir. Örneğin hamile ya da lohusa kadın özne, kırmızı bir unsur veya ay nesne, kırmızıya dokunmak ya da aya bakmak ise eylem olarak düşünüldüğünde, “hamile kadın kırmızıya dokunmamalı” veya “aya bakmamalı” biçimindeki yasakla özne ile nesne arasında kurulacak eylem sınırlandırılmakta ve tabu burada başlamaktadır. Kadının kırmızıya dokunmaması veya aya bakmaması tabunun uygulanmasıdır; ancak bu kaçınma tek başına ritüel değildir. Kırmızı nesnenin nasıl uzaklaştırılacağı, onun yerine ne kullanılacağı, ay ortaya çıktığında kadının ne yapacağı veya hangi yöne döneceği, hangi sözlerin nasıl ve kaç kez söyleneceği belirli bir düzen içerisine girdiğinde ise ritüel başlamaktadır.

Hamile ya da lohusa kadın önceki statüsünden çıkmış, ancak yeni statüsüne henüz bütünüyle ulaşmamış olması nedeniyle ara bir statüde bulunmaktadır. Bu yüzden geçişi kırılmalıdır. Ay da hem gecenin karanlığı içerisinde ortaya çıkan aydınlık bir nesne olması hem de evreler hâlinde değişmesi, kaybolması ve yeniden ortaya çıkması nedeniyle kendi içerisinde bir karşıtlık oluşturmakta; aynı zamanda kutsallık, değişim ve döngüsel zamanla ilişkilendirilmektedir. Kırmızı ise bir taraftan kanı, doğumu, yaşamı ve ateşi temsil ederken diğer taraftan kanamayı, tehlikeyi ve ölümü temsil edebilmektedir.

Bu durumda ayın döngüsellliği ve kutsallığı ile hamile kadının ara statüsü arasında, aynı şekilde kırmızı ile hamilelik arasında kan, doğum ve geçiş bakımından bir yakınlık kurulmaktadır. Geçiş hâlinde bulunan özne ile yine değişimi, döngüsellliği, kanı veya doğumu temsil eden nesnenin birbirine fazla yaklaşması geçişin kırılmasını artırmakta, tabu ise özne ile nesne arasındaki eylemi yasaklayarak aradaki aralığı korumaktadır. Ritüel de bu aralığı ortadan kaldırmadan, geçiş sürecinde neyin, ne zaman, hangi yönde ve nasıl yapılacağını söz, hareket ve nesneler aracılığıyla düzenlemektedir. Kırmızının Al Karısı'nı çektiği, ayın hamile veya lohusa kadına ve bebeğe zarar vereceği ya da demirin bu varlıkları uzaklaştıracağı biçimindeki parçalı açıklamalar örtük mitolojiye aitken ayın döngüsellliği, kırmızının hem yaşamı hem ölümü temsil etmesi ve hamile kadının ara statüsü arasında kurulan ilişki, bunların altında bulunan sınıflandırıcı yapıya yönelik yorumumuzu oluşturmaktadır. Böylece örtük mitoloji yasağın nedenini açıklamakta, tabu özne ile nesne arasındaki eylemi sınırlandırarak aralığı korumakta, ritüel ise bu aralık içerisinde gerçekleşen kırılma geçişi parçalara ayırma ve yineleme yoluyla düzenlemektedir.

3.3 Türk Kültüründe Tabu ve Kaçınmalar: Tasnif ve İnceleme

3.3.1 Kişiler ile İlgili Tabular

3.3.1.1 Geçiş Dönemleri ve Tecrit Edilmiş Kişiler

“Tecrit edilmiş kişiler”, toplumun geçici olarak normal düzenin dışına çıkardığı insanların yalnızca fiziksel ayrılığını değil, aynı zamanda toplum nezdinde farklı bir konuma ve sosyal statüye yerleştirilmesini de içerir. Genellikle ilk adet, gebelik, lohusalık, hastalık ve ölüm gibi geçiş dönemlerindeki kişiler dâhil edilir. Bu dönemlerde kişi ne eski durumundadır ne de tamamen yeni durumuna geçmiştir.

Örneğin; Van Gennep'e (1904) göre yas, yalnızca birtakım yasaklardan oluşan bir uygulama değil, kişinin gündelik toplumsal konumundan geçici olarak ayrıldığı bir geçiş dönemidir. Malgaş toplumlarında ölümle yakın ilişki içinde bulunan kişiler, ölünün taşıdığı düşünülen tehlikeli ve bulaşıcı niteliğe ortak kabul edilerek çeşitli yasaklara tabi tutulmaktadır. Yas tutanların diğer insanlar gibi giyinmemeleri ve yemek yememeleri, yıkanmamaları, eski veya kirli giysiler kullanmaları, saç ve tırnaklarını kesmemeleri bu geçici ayrışmanın başlıca göstergeleridir (s. 58-72). Daha sonraki çalışmasında yas dönemini, hayatta kalanların ayrılma ritüelleriyle girdikleri ve yeniden bütünleşme ritüelleriyle çıktıkları bir geçiş dönemi olarak değerlendirmiştir. Van Gennep (1960) , daha sonraki çalışmasında bu yas dönemini hayatta kalanların ayrılma ritüelleriyle girdikleri ve yeniden bütünleşme ritüelleriyle çıktıkları bir geçiş dönemi olarak açıklamıştır (s. 146-147).

Mary Douglas'a göre toplumsal sınıflandırma içerisinde belirli bir yere yerleştirilemeyen kişiler marjinal bir konumda bulunurlar. Bu kişilerin herhangi bir ahlaki yanlış yapmaları gerekmez; sorun, statülerinin tanımlanamaz oluşudur. Douglas, bu durumu açıklarken Van Gennep'in toplumu odaları ve koridorları bulunan bir eve benzeten yaklaşımına başvurur. Bir statüden diğerine geçiş tehlikeli kabul edilir; çünkü geçiş halindeki kişi ne önceki statüsündedir ne de henüz yeni statüsüne tam olarak dâhil olmuştur. Bu nedenle kişi belirli bir süre diğerlerinden ayrılır ve yeni statüsüne ritüel yoluyla dâhil edilir. Douglas, özellikle inisiyasyon sürecindeki bireylerin bu ara dönemde geçici olarak toplum dışında kaldıklarını ve toplumsal yapı içerisinde belirli bir yere sahip olmadıklarını belirtir. Benzer biçimde ceninin konumu da belirsizdir; henüz toplumsal bir statüye sahip olmadığı gibi gelecekteki durumu da kesin değildir. Bu nedenle cenin ve hamile kadınla ilişkili bazı inançlarda hem savunmasızlık hem de tehlike düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Douglas açısından bu tür marjinal durumlar, toplumsal sınıflandırmanın sınırlarının ve bu sınırları korumaya yönelik ritüellerin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır (Douglas, 2001, s. 96-98).

Turner'a göre liminalite, kişinin eski statüsünden ayrıldığı ancak yeni statüsüne henüz tam olarak dâhil olmadığı belirsiz bir ara durumdur. Liminal kişiler, hukuk, gelenek, toplumsal uzlaşım ve ritüeller tarafından belirlenen yerleşik konumların hiçbirine tam olarak ait değildir; Turner'ın ifadesiyle onlar “ne burada ne oradadır”, iki konumun arasında bulunurlar. Bu belirsiz ve tanımlanması güç durum, farklı toplumlarda çeşitli

semboller aracılığıyla ifade edilir. Turner, liminalitenin sıklıkla ölüm, rahimde bulunma, görünmezlik, karanlık, biseksüellik, vahşi doğa ve güneş ya da ay tutulması gibi durumlarla ilişkilendirildiğini belirtir. Bu semboller, liminal kişinin yerleşik toplumsal sınıflandırmaların dışında veya arasında bulunmasını görünür hale getirir. Liminal bireyler bu süreçte statü, mülkiyet, rütbe ve toplumsal konum gibi ayırt edici özelliklerden geçici olarak yoksun bırakılabilir; bunun yerine statüsüzlük, anonimlik, pasiflik, alçakgönüllülük ve itaat öne çıkar. Turner'ın *communitas* kavramı da bu noktada önem kazanır; yerleşik toplumsal yapı farklılaşma ve hiyerarşi üzerine kuruluyken liminal dönem, bu ayrımların geçici olarak zayıfladığı ve görece eşitlikçi bir ilişki biçiminin ortaya çıktığı bir süreçtir (Turner, 1977, s. 95-98).

Turner ayrıca liminalite ile yerleşik statü sistemini bir dizi ikili karşıtlık üzerinden açıklar. Bunlar arasında geçiş/statü, homojenlik/heterojenlik, *communitas*/yapı, eşitlik/eşitsizlik, anonimlik/adlandırma sistemi, mülkiyetsizlik/mülkiyet, statüsüzlük/statü, rütbesizlik/rütbe ayrımı, cinsel perhiz/cinsellik, alçakgönüllülük/statü gururu, kutsallık/dünyevilik ve sessizlik/konuşma bulunmaktadır. Bu karşıtlıklar, liminal dönemde kişinin yerleşik toplumsal yapı içindeki olağan konumundan geçici olarak çıkarıldığını göstermektedir. Turner'a göre liminal ve *communitas* niteliğindeki durumlar, yerleşik toplumsal yapı açısından tehlikeli veya düzensiz olarak algılanabildiğinden çeşitli kurallar, yasaklar ve koşullarla çevrelenebilir (Turner, 1977, s. 102-109).

3.3.1.1.1 Menarş

Menstrüasyon dönemi, kadını olağan toplumsal konumunun dışına taşıyan, geçici ama tehlikeli addedilen bir süreçtir. Kadın erginleşmesi ilk aybaşı ile birlikte bedende ortaya çıkan birtakım biyolojik değişimlerle ortaya çıkarken; erkekte ise buna karşılık gelen fizyolojik bir olay bulunmamakta ve bu yüzden de ancak ritüel süreçler ve toplumsal müdahaleler üzerinden kurulabilmektedir. Bu bakımdan kadın, doğa kutbuna; erkek ise kültür kutbuna daha yakın görülür. Buna karşılık “erkeklik”, doğrudan bahsedilmiş olmaktan çok kazanılması gereken bir statüdür ve toplum tarafından inşa edilme zorunluluğundan dolayı halihazırda kültürel sisteme entegredir; kadın için ise bu durum aybaşı etrafında şekillenen yasaklar ve kaçınmalar aracılığıyla sağlanmaktadır.

Bu yüzden, aybaşı döneminde ortaya çıkan yasaklar ve kaçınma uygulamaları yalnızca biyolojik nedenlerle açıklanamaz. Çünkü bu uygulamalar, fizyolojik durumlardan çok toplumun onlara yüklediği kültürel anlamlarla şekillenir. Meyer'in aktardığı gibi, farklı topluluklarda ilk regl sonrası yapılan ritüellerde de görüldüğü üzere, bu durum yalnızca biyolojik bir olgunlaşma değil, aynı zamanda yeni bir toplumsal statüye geçiş anlamına gelir. Bu ritüellerde genç kızlara, olgunlaşmayla birlikte cinsellik, evlilik, doğum ve annelik gibi yeni kimliklere uyum sağlamaları için toplum tarafından çeşitli bilgiler verilir. Doğumu ve doğurganlığı simgeleyen yerel semboller ve taklit hareketlerle, çocukluktan kadınlığa geçiş toplumsal olarak kabul edilir. Hatta bu süreci yaşamayan kadınlar için toplumda kabul görmediklerini anlatan ekilmemiş yabani ot veya pişirilmemiş çömlek gibi ayrıştırıcı ifadeler kullanılır (Meyer, 2005, s. 91-94).

Benzer bir uygulama Özbekistan'ın Harezm bölgesinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu bölgede yaşayan kadınlar, ilk adet başlangıcından doğurganlıklarını yitirdikleri sürece kadar yaşadıkları kritik safhalar için çeşitli ritüel uygulamalar yaparlar. Bu statü değişimi, sembolik bir giysi olan “leçek” etrafında düzenlenen ritüel kutlamalarla gerçekleştirilir. Ritüel kişilerin maddi durumlarının elverdiği ölçüde evlerde veya toyhanelerde kutlanabilir. Kadınlar arasında kutlanan bu ritüele eş, dost, akraba ve komşular çağrılır; bölgeye özgü yemekler ikram edilir. Ortamın arındırılmasına oldukça özen gösterilir ve bunun için “isvent” denilen bir tütsü kullanılır. Ritüelin başlıca basamaklarını; ortamın arındırılması, yemek, dua, dans, koşuk ve leçek takma ritleri oluşturmaktadır (Çam, 2022, s.831-832).

Bu örnekler, menstrüasyonun yalnızca biyolojik bir olay olarak değil, kadınlık ve doğurganlık gibi toplumsal statü geçişlerini belirleyen bir olgu olarak da anlamlandırıldığını gösterir. Ayrıca, bilindiği üzere menstrüasyon tabularının kökeni genellikle “kirlilik” teorisiyle açıklanır. Fakat farklı toplumlara ait etnografik örnekler incelendiğinde, menstrüasyon etrafındaki yasakların oldukça yaygın olmasına rağmen, her yerde aynı anlama sahip olmadıkları görülür. Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, bu yasakların algılanışı ve menstrüel kana yüklenen anlamlar kültürden kültüre farklılık gösterir. Alain Testart, pek çok toplumda menstrüasyon yasaklarının avcılık ve kan dökme aktiviteleriyle bağlantılı olduğunun altını çizer ve buna “kan ideolojisi” kavramıyla açıklık getirir. Testart'a göre, burada birbirinden ayrı tutulması gereken iki tür kan vardır: kadının menstrüel kanı ve av sırasında dökülen hayvan kanı. Her ikisi

de ritüel olarak güçlü ve tehlikeli kabul edilir; bu nedenle birbirleriyle temas etmeleri önerilmez (Knight, 1991, s. 396-398).

Bu nedenle söz konusu yasağı yalnızca kadının kirli kabul edilmesi ya da toplumdan dışlanması ile açıklamak eksik bir yaklaşım olacaktır. Testart'ın asıl üzerinde durduğu konu, yasağın iki yönlü bir özelliğe sahip olmasıdır. Burada yalnızca kadının av silahına yaklaşmaması gerekmez. Avcının da silahını adet gören kadından uzak tutması gerekir. Dolayısıyla tabu doğrudan kadının kendisi ile değil, menstrüel kan ile av sırasında ortaya çıkan hayvan kanı arasındaki sınırın korunması ile alakalıdır. Menstrüel kan düzenli ve belirli dönemlerde meydana gelen biyolojik bir sürecin sonucudur. Av kanı ise kültürel bir faaliyet olan avlanma sonucunda ortaya çıkar. Her ikisi de kan olmakla beraber kültürel düşünce içinde aynı alana ait değildir. Biyolojik bir durum kendi başına değişmese de kültürel yapı içinde farklı bir anlam kazanır. Bu nedenle yasağın temelinde iki kan türünün birbirine karışmasını engellemek ve aralarındaki kavramsal sınırı korumak bulunmaktadır. Böylece doğaya ait olan ile kültürel olan birbirinden ayrılmakta ve bu ayrım aracılığıyla toplumsal düzenin devamı sağlanmaktadır.

Alma Gottlieb, Beng toplumunda adet gören kadınların ormana, tarlaya gitmesi ve ateşle ilgili nesnelere dokunmasının yasaklanması yalnızca kirlilik düşüncesinden değil, insan doğurganlığı ile toprağın doğurganlığı arasındaki sembolik sınırı koruma amacı taşıdığını söyler (Gottlieb, 1988, s. 58-60). Delaney'in Anadolu köy toplumuna dair gözlemlerinde, her ne kadar bağlam farklı olsa da, benzer bir mantık vardır. Delaney bunu tohum ve tarla benzetmesiyle açıklar; erkek tohum, yaratıcı ilke, soyun devamı ve ruh ile ilişkilendirilirken, kadın ise tohumu taşıyan, besleyen ve büyüten toprak ya da tarla ile, yani daha dünyevi ve bedensel olanla özdeşleştirilir (Delaney, 2014, s. 187-188). Yani Delaney'nin aktardıklarından hareketle de menstrüasyonun yalın bir biyolojik ya da fiziksel/ruhsal bir kirlilik halinden öte olabileceğini söyleyebiliriz.

Bu döneme ait yasaklar inanç, mekân ve hijyen gibi geniş bir yelpazede yoğunlaşır. Bu dönemde kadınlar dua edemez, mezarlığa giremez, cenaze cemaatine katılamaz veya Kur'an okuyamaz; bu yasaklar, kutsal alanın bütünlüğünü korurken, aybaşı hâlindeki geçici kirliliği önleyerek kutsal ve profan, kirli ve temiz kategorilerinin karışmasını engeller (Kalafat, 2007c, s. 45).

Regl dönemine ilişkin; turşu yapımı, hamur yoğurma, yoğurt mayalama ve kekin kabarması gibi, genellikle fermentasyon süreçleri etrafında yoğunlaşan ve yasakların büyük bölümünü kapsayan birtakım yapılmaması gereken davranışlar bulunmaktadır (Vargün, 2021, s. 6). Bu yasakların hem tarihsel hem de biyolojik kökenlere dayandığını ve temelinde, biyolojik süreçlerin kozmik düzeni bozabileceği düşüncesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Fermentasyon süreci içerisinde üretilen besin maddeleri, tarihte bazı yazarlar ve araştırmacılar tarafından canlı, nefes alan ve üreyen varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bu görüş, tarihsel inancın ile güncel evrimsel biyoloji araştırmalarını inceleyerek vardığımız kültürel ve biyolojik bir temele dayandığı sonucu ile paraleldir. Bryant, Hansen ve Hecht (2023), fermentasyon teknolojisini insan beyninin gelişiminde temel bir dinamik olarak yorumlar ve bu sürece bilimsel olarak “harici fermentasyon” olarak adlandırır (s.1-2). Benzer şekilde, Amato ve arkadaşları (2021), bu süreci, “gıdaların vücut dışında işlenerek besin değerinin artırıldığı bir “ön sindirim” stratejisi” olarak tanımlar. Ancak, bu hayati sistem canlı bakteriyel süreçlere bağlı olduğundan oldukça hassas olup, dış müdahalelere karşı da savunmasızdır (s. 207-208).

Lévi-Strauss küf mantarı, bal ve bira arasında bulunan yapısal ilişkileri incelerken küf mantarını bitkisel kökenli olmakla beraber çürümüş bir madde olması nedeniyle çürümüş kategorisi içinde, balı doğadan elde edilen çiğ ve doğal bir gıda olması nedeniyle “çiğ” kategorisi içinde, birayı ise çeşitli kültürel işlemler ve mayalanma sonucunda elde edilen fermente bir içecek olması bakımından “kültür” kategorisi içinde değerlendirmiştir. Bal ile adet kanı arasında yapısal bir benzerlik kurmuş olmakla beraber balın bitkisel, adet kanının ise bedensel ya da hayvansal bir dönüşüm sonucunda ortaya çıkması nedeniyle bu iki maddeyi aynı kategori içine yerleştirmemiştir (Lévi-Strauss, 1973, s. 180, 255, 284).

Aybaşı döneminde mutfağa girilmesi ve ekmek yapılması yasaktır. Türk kültüründe ocak ve mutfak, ailenin koruyucu ruhlarıyla (ev iyesi, ocak ruhu) ilişkilendirilen merkezi ve düzenleyici mekânlar olarak kabul edilir. Aybaşı hâlinin gündelik hayatın merkezi olan mekâna sokulmaması, evin kozmik düzenini temsil eden ocağın, belirsizliğin yarattığı kaosa karşı korunmasını sağlar.

Türk-Moğol kültür dairesinde kımız, günlük bir içecek olmanın yanında mevsim geçişleri, bolluk, kutsama, misafirlik, toplumsal statü ve ritüellerle ilişkilendirilen

sembolik bir kültür nesnesi olarak kabul edilir. Bunun sonucunda, Saha-Yakutların Ysyakh adını verdikleri bayramda saamal kımız özel bir önem taşır. İlkbaharda kadınlar tarafından sağılan kısrak sütü, deri tulumlarda yaklaşık bir ay mayalanarak törende kullanılacak kımıza dönüştürülür. Ysyakh alanında kutsal yurt, ateş sunağı, serge ve kımız sunularının hazırlandığı bölümler, evrenin katmanlarını ve gökle kurulan bağı temsil eder. Üç katmanlı evreni simgeleyen choron adlı ritüel kabından kımız sunulması, içeceğin kutsama aracı olarak kullanıldığını gösterir. Kadın algyschytin kımız dökerek dokuz göğü selamlaması da kadının yalnızca üretici değil, ritüeli yöneten kutsal bir özne olduğunu ortaya koyar. Saba; Türk-Moğol dillerinde kadın bedeni ve doğurganlıkla bağlantılı anlamlar taşır ve kadın, anne, bereket ve üretkenlik kavramları ile ilişkilendirilir. Bu analojinin temelinde şüphesiz taşıdığı besleme, dönüştürme ve çoğaltma gibi işlevlerin kadın bedeni ve doğurganlığın sembolü olarak değerlendirilmesi yatar (Navrızbay, 2022, s. 117; Fedorova, 2012, s. 88-89, 97-98, 114-115, 132). Bu süreç, kımız üretimini basit bir teknik işlemin ötesine taşıyarak kadın emeği, bereket, mevsimsel döngü ve ritüel hazırlıklarıyla ilişkilendirir. Burada önemli nokta, kımızın üretim sürecinin maddi kültürün gelişiminde adeta bir zaman kapsülü gibi olmasıdır. Oldukça meşakkatli ve karmaşık bir süreç sonucunda, halkın kültürel birikimi ve yaşam şartlarıyla şekillenen geleneksel bilgi aracılığıyla elde edilen bu besin maddesi, adeta kültürün oluşum ve gelişim aşamalarının bir prototipidir.

Görüldüğü gibi, fermente maddelerin menarş dönemindeki kadınlara tabu olmasının altında yatan sebep, ara konumda olan bir kişinin kültür nesnesiyle yaşayacağı olası bir kategorik çatışmanın meydana getireceği sınırsal bulanıklaşmadır. Ritüel uygulamalar, ev içi düzen ve kültür nesneleri ile ilişkinin yanında cinsiyet kategorizasyonu açısından da oldukça önemli bir husustur. Türk kültür ürünlerinde cinsiyet kategorizasyonunun en fazla görüldüğü alan, gök cisimlerinin ortaya çıkışını konu alan efsanelerdir. Aybaşı, kadın ve menstrüasyon ilişkisi bağlamında özellikle Ay ile ilgili efsaneleri incelediğimizde, Ay'ın yalnızca gökte duran bir ışık kaynağı olmadığını, aynı zamanda yeryüzündeki anomalik bir durumun yarattığı sıkışma, ayrışma ve çaresizlik hâllerini göksel dünyaya taşıyan bir sembol olduğunu görürüz. Örnek olarak, bu anlatılarda Zühre genellikle kötü akrabalar ve baskıcı aile üyeleri tarafından su taşımaya zorlanan yetim bir üvey kızdır. Kabin dibi delik olduğundan kız görevini yapamaz; gece, su, soğuk, kap ve aile içi baskı gibi motiflerin bir araya

gelmesi oldukça ilginçtir. Kız çoğu zaman korkar ya da yorulur ve eve dönemeyecek hâle gelir. Bu umutsuzluk içinde Ay'dan yardım ister. Ay, kızı bazen yalnız başına, bazen de kovası, sopası, çalgısı ya da elindeki kapla birlikte gökyüzüne çıkarır. Bazı varyantlarda kız Zühre yıldızına dönüşürken diğerlerinde varlığı Ay'ın yüzündeki karartıya ya da insan şekline atıf yapar (Ergun, 1997, s. 683-684).

Bu anlatı grubunda kızın göğşe çıkışı yalnızca varoluşsal anlamda bir kurtuluşu değil, aynı zamanda sembolik düzlemde toplumsal ve simgesel bir dönüşümü de ifade etmektedir. Kız başlangıçta ev, aile ve akrabalık ilişkileri gibi sosyal bağlar aracılığıyla toplumsal, yani yatay düzlem içinde konumlandırılmaktadır. Ancak evin üvey anne, kötü amca ya da baskıcı bir akrabanın yarattığı kaos sonucunda koruyucu özelliğini kaybetmesi ile kızın içinde bulunduğu toplumsal düzen bozulmakta ve yeryüzünde tamamlanamayan süreç gökyüzüne taşınmaktadır. Bu aşama kız ile çevresi arasındaki ayrışmayı temsil etmekte olup kız Ay'a yükseldiğinde yeryüzündeki ev içi düzenle olan bağı kopmakta, göksel düzlemde Ay'ın yüzündeki leke, gökteki kız figürü ya da Zühre yıldızı gibi semboller aracılığıyla temsil edilmektedir. Son aşamada ise yeryüzünde gerçekleşen bu ayrışma göksel düzlemde yeni bir birleşmeye dönüşmekte, böylece yeryüzünde çözülemeyen toplumsal sorun göğşe taşınarak burada simgesel bir çözüme kavuşturulmaktadır.

Ay ile ilgili efsanelerde leke motifi çoğunlukla Ay ile Güneş arasında gerçekleşen çatışma üzerinden açıklanmaktadır. Bu varyantlarda Ay ve Güneş kimi zaman kardeş, kimi zaman farklı cinsiyetlere sahip figürler, kimi zaman ise birbirine rakip iki göksel varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Aralarındaki ilişki kavga, kıskançlık, güzellik yarışı ya da dünyayı aydınlatma arzusu etrafında şekillenmektedir. Bir anlatıya göre Ay erkek, Güneş ise kızdır ve Ay'ın Güneş'i rahatsız etmesi üzerine Güneş Ay'ın yüzüne balçık atmaktadır. Başka bir anlatıda kardeş olan Güneş ile Ay kavga etmekte ve Güneş Ay'ın yüzüne hamur fırlatmaktadır. Bir başka varyantta ise Ay kız, Güneş erkektir ve ikisi dünyayı aydınlatmak amacıyla yarışmaktadır. Bu kez Güneş Ay'ın yüzüne inek pisliği atarken Ay da Güneş'e bir avuç iğne fırlatmaktadır. Bazı anlatılarda anneleri Ay ile Güneş'ten oklava getirmelerini istemekte, çocukların kavga etmesi üzerine anne Ay'ın yüzüne tokat atmakta ve bu izin Ay'ın yüzünde kaldığı belirtilmektedir. Bir başka anlatıya göre ise Ay ile Güneş gündüz doğma konusunda tartışmakta, Güneş hamurlu eliyle Ay'ın yüzüne vurmakta ve Ay'daki leke bu şekilde meydana gelmektedir (Ergun, 1997, s. 392-393).

Ay'daki leke yalnızca yüzeysel bir görüntü olmanın yanında Ay ile Güneş arasında gerçekleşen çatışma sonucunda ortaya çıkan ayrışmayı da sembolize etmektedir. Bu çatışma sonucunda Ay ile Güneş'ten biri geceye, diğeri gündüze ait olmakta ve böylece birbirlerini görmeleri mümkün olmamaktadır. Toplumsal ya da duygusal nitelikteki bir gerilim leke motifi aracılığıyla göksel düzleme taşınmakta ve gece ile gündüz arasındaki ayrımın simgesel bir açıklamasına dönüşmektedir.

Ay'ın kararması ve tutulması ise başka bir efsane grubu içinde Celbegen ya da Yelbegen adı verilen canavar figürü ile açıklanmaktadır. Bu anlatılarda Celbegen her şeyi yiyen ve insanları yok eden korkutucu bir varlık olarak tasvir edilmekte, Ay ile Güneş ise bu tehdide karşı birlikte çözüm arayışına girmektedir. Ay'ın Celbegen'i yakalamak amacıyla yeryüzüne indiği ve onu gökyüzüne çektiği anlatılmaktadır. Bazı anlatılarda Celbegen'in elinde söğüt dalı ve bakır kazan bulunduğu, bazılarında ise Ay'ın Celbegen ile birlikte bakır kazanı da göğe çıkardığı belirtilmektedir. Celbegen'in Ay'da bulunduğu inanılmakta, Ay uyuduğunda ya da savunmasız kaldığında Celbegen'in onu yakaladığı ve bu nedenle Ay'ın zaman zaman karardığı, tutulduğu ya da ışığını kaybettiği ifade edilmektedir (Ergun, 1997, s. 719-720). Ay'ın evreleri ile büyüüp küçülmesi de mitolojik bir varlık olan Celbegen ya da Yelbegen ile ilişkilendirilmektedir.

Buna göre Ay çevresinde şekillenen efsanelerde üç temel olay zincirinden söz etmemiz mümkündür. Bunlardan ilki kız figürünün içinde bulunduğu baskı ve sosyal kriz sonucunda gece ve su motifleri aracılığıyla yatay düzlemden uzaklaşması ve Ay vasıtasıyla göksel düzleme ulaşmasıdır. İkincisi Ay ile Güneş arasında gerçekleşen çatışmanın Ay'ın yüzünde bir leke olarak kalması ve bu leke üzerinden gece ile gündüz arasındaki ayrımın açıklanmasıdır. Üçüncüsü ise Celbegen ya da Yelbegen ile gerçekleştirilen mücadele olup bu mücadele Ay'ın kararması, tutulması, ışığını kaybetmesi ve yeniden ortaya çıkması ile ilişkilendirilmektedir.

Bu durumda, ay ile menstrüasyon arasındaki ilişkiyi cinsiyet veya kirlilik üzerinden değil, döngüsellik ve uzamsal boyut üzerinden kurmak daha doğru olacaktır. Örneklerde genç kız figürü genellikle önce yere yakın ve yatay bir düzlemde, yani toplumsal olarak henüz ayrışmamış bir şekilde görülür. Sonrasında yaşanan bir olay —ki bu olayın ciddi bir sosyal kriz olup olmaması önem arz etmez— kızı gökle

ilişkilendirir ve dikey bir eksene taşır. Menstrüasyona dair tabular da bunu, etiyolojik bir mitin ötesinde, kısa süreli ve ritüele bağlı bir ayrışma olarak ele alır.

Bu süreçte kadın bedeni, Ay'ın kısa döngüsüyle bağlantılı olarak; ortak yemek, temas, cinsellik, mutfak, maya, hamur, turşu veya birtakım toplumsal alanlardan geçici olarak uzak tutulur. Yani kadın bedeni, belirli bir süre boyunca çeşitli yasaklarla çevrilir. Efsanelerde ise asıl vurgulanan, krizlerin içeriğinden çok, yatay düzlemde başlayan bu ayrışmanın dikey düzlemde Ay'la kurulan benzerliğe dönüşmesidir. Mitteki uzamsal ayrışma tabu ve ritüel aracılığı ile sosyal/toplumsal bir koda dönüşür.

Lévi-Strauss bazı mitlerin Ay'ın ya da Ay yüzeyinde yer alan lekelerin kökenini açıkladığını ve Amerika yerlilerinin dünya görüşünde Ay'ın özellikle eril görünümüyle menstrüasyon arasında ilişki kurulabildiğini belirtmektedir (Lévi-Strauss, 1973, s. 208-209). Ay'ın eril görünümü menstrüasyonla ilişkilendirilirken, dişil görünümü erkek bedenindeki fizyolojik ve cinsel süreçlerle bağlantılı olarak ele alınabilmektedir. Menstrüasyon ile Ay arasındaki ilişkinin temelinde ise kısa aralıklarla tekrar eden biyolojik ve astronomik döngüler arasında kurulan yapısal benzerlik bulunmaktadır (Lévi-Strauss, 1990b, s. 214-215, 574-575). Bu nedenle burada kadın ile Ay arasında doğrudan bir özdeşlikten ziyade bedensel ve kozmik periyodiklikler arasında kurulan yapısal bir ilişki söz konusudur. Menstrüasyon kadın bedeninde belirli aralıklarla tekrar ederken Ay da gökyüzünde düzenli bir döngü izlemekte, böylece bedensel zaman ile kozmik zaman aynı döngüsel yapı içerisinde birlikte düşünülebilmektedir. Lévi-Strauss'un mit çözümlemelerinde toplumsal ve cinsel karşıtlıkların astronomik bir kod aracılığıyla yeniden ifade edildiği ve dönüştürüldüğü görülmektedir (Lévi-Strauss, 1990b, s. 218-223, 590-592). Kız kardeşin göğe gönderilerek Ülker'e dönüşmesi (Lévi-Strauss, 1973, s. 272-273) ve kardeşler arasındaki ilişkinin Güneş, Ay ve Ay lekelerinin ortaya çıkışını açıklaması da bu anlatısal dönüşümler arasında yer almaktadır (Lévi-Strauss, 1990b, s. 218-219).

Mascutenler'de menstrüasyonun kökeni ile ilgili anlatı, aybaşını Wisaka'nın kanı ile büyükanne arasında kurulan ilişki üzerinden açıklamakta ve kadınların bu dönemde ayrı bir klübede kalmasını toplumsal ayrışmanın bir göstergesi olarak ele almaktadır. Kadının gizlice ana eve girerek burada yemek yemesi halinde kocasının ömrünün kısılacağına inanılmaktadır. Bu nedenle menstrüasyon yalnızca kadın bedeninde gerçekleşen biyolojik bir süreç olarak değil, ev içindeki sofranın düzenini, eşler arasındaki

ilişkiyi ve hatta insan ömrünü etkileyen özel bir durum olarak görülmektedir. Menstrüasyon tabusu da kadının belirli bir süre toplumsal ve ev içi düzenden uzak durmasını zorunlu hale getirmektedir (Lévi-Strauss, 1990b, s. 192-193)

Kırkı çıkmamış bir bebeğe aybaşı olan bir kadının bakamaması ya da bebeğin yüzüne bakmasının “sarılık” ve “çiçek döküğü” gibi hastalıklar ile ilişkilendirilmesi, bebeğin henüz dünyaya tam olarak uyum sağlayamamış, saf ve korunmasız bir varlık olarak kabul edilmesiyle bağlantılıdır. Aybaşı olan kadın da bu dönem içinde geçici olarak kirli sayılmakta ve gündelik toplumsal düzenin dışında konumlandırılmaktadır. Türk kültüründe “40” sayısının özel bir anlam taşıdığı bilinmektedir. “Ulu Ay Ata Bitiki” anlatısında ilk insan olan Ay Ata’nın yeniden canlanması için kırk yıl boyunca bir kalıp içinde beklemesi ve insan soyunun kırk çocukla başlaması, kırk sayısı ile sınırlandırılan zamanın özel ve dönüştürücü bir dönem olduğunu göstermektedir (Boratav, 1973, 14).

Kırk sayısının insan hayatındaki yerine gelince ise arınma ve olgunlaşma süreçleri ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Yahudilik ve İslam’da doğumdan sonraki kırk günlük dönem bir arınma süresi olarak kabul edilmiş, doğum yapan kadının bu süre boyunca dinlenmesi ve gündelik hayattan belirli ölçüde uzak kalması gerektiği düşünülmüştür. Kırk günlük yas dönemi, karantina uygulaması, kurban edilecek hayvanların kırk gün özel biçimde beslenmesi ile saç ve tırnakların kırk günde bir kesilmesinin öğütlenmesi de beden ve hayatın yeni bir duruma hazırlanması düşüncesi ile ilgilidir. Bu uygulamalara baktığımızda kırk yalnızca geçen bir zaman dilimini ifade etmemekte, eski durumun sona erdiği ve yeni durumun başlamaya hazır hâle geldiği tamamlanmış bir süreyi de göstermektedir. Kırk yaşı insanın zihinsel ve kişilik gelişiminin tamamlandığı bir dönem olarak görülmesi de bu düşüncenin bir devamıdır. Türkçede yer alan “kırkıktan sonra saz çalmak” ve “kırkıktan sonra aptal olan her zaman aptaldır” sözleri de kırk yaşı olgunlaşmanın sınırı olarak kabul edildiğini göstermektedir (Schimmel, 2017, s. 238-239).

Kırk sayısının halk anlatılarındaki kullanımına gelince ise kesin bir sayı ifade etmekten çok çokluk ve büyüklük anlamında kullanıldığını görüyoruz. Kırk kahraman, kırk düşman, kırk hazine, kırk şehir ve kırk şehit gibi anlatılar bunun örnekleridir. Gizemci İslam geleneğinde “kırklar” manevi bakımdan üstün kabul edilen ermişler topluluğunu ifade etmekte iken “kırklara karışmak” görünmez olmak veya dünyadan bütünüyle

ayrılmak anlamına gelmektedir. Düğünlerin ve şenliklerin kırk gün kırk gece sürmesi de yine kırkın bolluk, süreklilik ve tamamlanmış bütünlük anlamları ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu bilgilere baktığımızda kırk sayısının gerek dinî metinlerde gerek geçiş ritüellerinde gerekse halk anlatılarında bekleme, arınma, olgunlaşma, çokluk ve tamamlanma gibi farklı düşünceleri bir araya getirdiğini söyleyebiliriz (Schimmel, 2017, s. 240-241).

Bir bebek biyolojik anlamda dünyaya gelmiş olsa da toplum içinde tam bir insan olarak kabul edilebilmesi için ad verme gibi çeşitli kültürel ritüellerden geçmesi gerekmektedir. Kırk gün kuralı da bu geçiş ve tamamlanma sürecinin sembolik olarak gerçekleştirildiği bir zaman dilimidir. Bebek kırk gün boyunca henüz tamamlanmamış bir varlık olarak kabul edilirken aybaşı olan kadın da benzer şekilde geçici ve tamamlanmamış bir ara statü içinde değerlendirilmektedir. Leach'in (1989) yapısal modeline göre kültür, doğal ve toplumsal sürekliliği birbirinden ayırmakta ve çeşitli kategoriler içine yerleştirmektedir. Ancak iki kategori arasında kalan ya da her iki kategorinin özelliklerini aynı anda taşıyan ara varlıklar bu ayrımı belirsiz hale getirmektedir. Bu nedenle anomal ya da aracı kategoriler tabu ile çevrelenmekte ve yoğun ritüel ilginin odağı hâline gelmektedir. Kırkı çıkmamış bebek ile aybaşı olan kadının çeşitli yasak ve korunma uygulamaları içinde değerlendirilmesi de her iki figürün toplumsal kategoriler arasında yer alan geçici ve belirsiz konumlarıyla ilişkilendirilebilir.

Kanlı bezlerin saklanmaması ve sobada yakılmaması, Leach'in beden artıklarına ilişkin tespitleriyle açıklanabilir. Leach, adet kanı, saç, tırnak, tükürük ve benzeri bedenden ayrılan maddelerin yoğun tabu nesneleri olduğunu vurgular. Bu maddeler bedene ait olsa da, bedenle bağlantıları kopunca sınırları belirsizleşir ve uzak bir konuma taşınır. Bu nedenle, kanlı bez yalnızca kirli bir nesne değil, aynı zamanda bedenden ayrıldığı için tabu yüklü kabul edilir. Saklanmaması veya sobada yakılmaması, bu belirsiz nesnenin kontrolsüz dolaşımını engelleyen bir önlemdir (Leach, 1958, s. 156). Aybaşı kanının ateşe atılması günah kabul edilir; Bu, arınma amacı taşıyan ailenin sürekliliğini ve evin ocağın ruhunu temsil ettiği düşünülen dişil bir unsur olarak görülen Kutsal Ateş (Od Ana) (Uslu, 2014, s. 49) ile kirletici unsur olan kanın kontrol altında tutulmasını sağlar. Ateş, Türk kozmolojisinde temizlik ve kutsallık sembolüdür (Esin, 2001, s. 118). Bu iki karşıt kutbun doğrudan ilişkisinin engellenmesiyle, ocak ve ateşin kutsallığı korunur.

Bütün bu örnekler göz önüne alındığında menstrüasyon döneminde karşımıza çıkan tabu ve kaçınmaların yalnızca kirlilik düşüncesi ile açıklanması yeterli değildir. Aybaşı olan kadın her ne kadar gündelik hayatın içerisinde yer almaya devam etse de bu dönem boyunca uygulanan çeşitli yasak ve sınırlandırmalar ile olağan toplumsal konumundan geçici olarak ayrılmakta ve bu özelliği ile bir ara durumda karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle menstrüasyon tabularını yalnızca kadının biyolojik durumuna bağlı olarak ortaya çıkan yasaklar şeklinde değerlendirmekten çok, biyolojik olarak meydana gelen bu değişimin kültürel anlamlar kazanarak toplumsal, ritüel ve hatta kozmik düzen içerisinde yeniden konumlandırılması şeklinde değerlendirmek mümkündür.

3.3.1.1.2 Ölü

Ölüm, biyolojik yaşamın sona ermesi olmakla beraber gerek ölen kişinin bedeni ve yakınları gerekse yaşadığı ev, kullandığı eşyalar ve içerisinde bulunduğu toplumsal düzen üzerinde meydana getirdiği değişiklikler nedeniyle yalnızca bireysel bir son değildir. Ölümün yaklaştığını bildiren işaretlerden cesetle temasa, cenazenin hazırlanıp mezarlığa götürülmesinden yas süresince uyulması gereken kurallara kadar oldukça geniş bir alanda karşımıza çıkan uygulamalar da ölüm ile değişen bu düzenin yeniden kurulması ile ilgilidir.

Hertz'e göre ölüm tek bir anda tamamlanmamakta, beden, ruh ve geride kalanlar açısından belirli aşamalardan geçmektedir. Ölünün nihai defin gerçekleşinceye kadar geçici bir yerde tutulabilmesi, ruhun da aynı süre içerisinde ölümler dünyasındaki son yerine ulaşmadığının düşünülmesi, yakınların ise çeşitli yas kurallarına uymaya devam etmesi ölümün yarattığı değişimin yalnızca ceset ile sınırlı kalmadığını göstermektedir. Nihai cenaze töreni ile beden son yerine yerleştirilip ruh ölümler topluluğuna katılırken, yaşayanların yas yükümlülüklerinden çıkmasıyla da ölümle başlayan bu geçici dönem sona ermektedir (Hertz, 2004, s. 29-37, 53-61).

Davies'in insan bedenini toplumsal değerlerin, inançların ve ilişkilerin somutlaştığı bir mikrokozmos olarak değerlendirmesi de bu açıdan önemlidir. Ölen kişinin aynı zamanda eş, ebeveyn, çocuk, akraba, arkadaş veya belirli bir toplumsal statünün sahibi olduğu göz önüne alındığında, onun ölümü ile yalnızca biyolojik yaşamın sona ermediği, kişi üzerinden devam eden akrabalık, evlilik, dostluk ve otorite gibi ilişkilerin de değiştiği görülmektedir. Davies'in "mikrokozmosun ölümü" olarak adlandırdığı durum da ölümün bu toplumsal yönü ile ilgilidir (Davies, 2017, s. 19-23).

Bu bilgiler göz önüne alındığında ölüm çevresinde kullanılan nesne ve gerçekleştirilen davranışların her birine tek ve değişmeyen anlamlar yüklemek doğru değildir. Aynı nesnenin farklı topluluklarda başka biçimlerde kullanılması veya aynı durum karşısında birbirinin tersi uygulamalarla karşılaşılması da bir çelişki olmaktan çok ölümün meydana getirdiği değişime verilen farklı kültürel karşılıklar olarak değerlendirilebilir.

Ölümle ilgili tabuların bir kısmı ölümün doğrudan adlandırılmasından kaçınılması ile ilgilidir. “Toprak olmak”, “değişmek”, “ayrılmak” veya “yolculuğa çıkmak” gibi ifadelerde ölüm yok olma şeklinde değil, başka bir duruma veya yere geçiş olarak anlatılmaktadır. Biyolojik olarak yaşam sona ermiş olsa da kişi kullanılan dil içerisinde değişen, ayrılan veya yolculuğa çıkan biri olarak varlığını sürdürmektedir.⁸

Ölünün açık kalan gözlerinin kapatılmasına yönelik inanışlarda da benzer şekilde biyolojik ölümün gerçekleşmiş olması yeterli görülmemiştir. Açık kalan gözlerin hasret ile ilişkilendirilmesi, bazı topluluklarda gözleri açık gömülen kişinin ardından başka birini götüreceğine inanılması ve bu nedenle gözlerin mutlaka kapatılması, uygulamanın yalnızca cesedin fizyolojik durumuyla ilgili olmadığını düşündürmektedir. Burada açık göz ölünün geride kalanlarla ilişkisinin henüz sona ermediğine dair bir işaret olarak görülürken, gözlerin kapatılması ile bu ilişki de sonlandırılmaktadır.⁹

⁸Ölümle ilgili tabuların bir kısmı da ölümün adlandırılmasıyla ilgilidir. Nogay Türklerinde ölen bir kimse için “öldü” denilmez; “toprak oldu” ve “yaş ondan toydu, yaşam ondan gitti” denir. Bazen de “avuştu-değişti” veya “ömrü kısa oldu” ifadeleri kullanılır (bk. Kalafat, 2006a, s. 300). Bu kullanımlar, ölümün doğrudan söylenmesinden kaçınıldığını ve ölümün dolaylı sözlerle anlatıldığını göstermektedir. Böylece ölüm, yalnızca ritüel davranışlarla değil, dilsel düzeyde de sınırlandırılmaktadır.

⁹Ölüm anı ve ölüm sonrasında gerçekleştirilen uygulamalar, ölünün yaşayanlarla ilişkisinin bütünüyle sona ermediği düşüncesi etrafında şekillenmektedir. Bu kapsamda ölünün açık kalan gözlerinin kapatılmasına özel önem verilmektedir. Hazara Türklerinde kişi gözü açık olarak ölmüş ise “hasret var” denir. Ölünün gözlerini bir yakını kapatır (bk. Kalafat, 2007a, s. 40). Şumnu Türklerinde gözleri açık giden ve gözleri kapanmayan ölünün hasreti olduğuna inanılır. Böyle mevtaların gözleri elle sıvazlanarak kapatılır. Hasret çektiği kimsenin gelmesi istenir; bunun mümkün olmadığı durumlarda gözleri elle sıvazlanarak kapatılır (bk. Kalafat, 2007a, s. 265). Gagauzlarda ölen kişinin gözleri açık ise yakınları gözlerini kapatırlar. Gözleri kapatılmadan defnedilen ölünün “birisini muhakkak ardından alacağına” inanılır. Hasreti olan kimsenin gözleri kapanmıyor ise hasret çektiği kişiye ait bir eşya, örneğin gömleği kullanılarak gözleri kapatılır (bk. Kalafat, 2007a, s. 301-302). Bulgaristan’ın Burgas Sancağı ile Anadolu’nun bazı bölgelerinde ölünün gözlerinin açık kalması, geride bıraktıklarına özlem duyması biçiminde yorumlanır. Saha Türklerinde ölünün açık kalan gözleri kapatılır; kapatılmazsa evden bir ölünün daha çıkacağına inanılır. Doğu Anadolu’da gurbette bir yakını bulunan kişi gözleri açık ölmüş ise onun için “hasret gitti” denir. Burgas Sancağı’nın Uluanlı köyü ile Konya’nın Ilgın ilçesinde ölünün açık kalan gözleri kapatılırken hoca veya yakınlarından biri sağ elinin işaret ve orta parmaklarını ak badanalı bir duvara sürer ve gözleri bu parmaklarla kapatır (bk. Kalafat, 2007a, s. 236-237).

Cenazenin yalnız veya karanlıkta bırakılmaması ile ışık, ayna ve saat çevresinde gelişen uygulamalar da ölüm ile defin arasında geçen sürede karşımıza çıkmaktadır. Ölüm gerçekleşmiştir ancak beden henüz mezara yerleştirilmediğinden defin tamamlanmamıştır. Lvova'nın karanlığı belirsizlik ve sınırların silinmesi, ışığı ise hayat ve canlılar dünyası ile ilişkilendirmesi cenazenin bulunduğu yerin aydınlık tutulmasını açıklamada kullanılabilir (Lvova, 2013b, s. 218). Bununla beraber aynanın bir toplulukta kapatılırken başka bir toplulukta cenazenin üzerine konulması veya mezara bırakılması, aynaya bütün uygulamalarda geçerli tek bir anlam vermeyi mümkün kılmamaktadır. Aynı nesne bulunduğu uygulamaya göre farklı özellikler kazanabilmektedir. Saatin durdurulmasında ise ölüm ile birlikte evdeki olağan zamanın kesintiye uğraması daha belirgindir; ölümden önce günlük biçimde devam eden yaşam cenaze hazırlığı, ziyaret, defin ve yas etrafında yeniden şekillenmektedir.¹⁰

11

¹⁰Ölüm sonrasında aynalarla ilgili çeşitli uygulamalar da bulunmaktadır. Gagauzlarda ölüm meydana gelir gelmez yas başlar ve aynalar kapatılır (bk. Kalafat, 2007a, s. 301). Karaylarda ölümün olduğu gün evdeki saat durdurulur. Aynanın kırılması iyi sayılmaz. Buna karşılık Kur'an okunan odalardaki aynaların örtülmesi Karaylara değil, Anadolu'ya ait bir uygulama olarak aktarılmaktadır. Anadolu'da Kur'an okunan odalardaki aynalar örtülür; eskiden aynaların gece de örtüldüğü ve gece aynaya bakılmadığı belirtilir (bk. Kalafat, 2007a, s. 190). Bazı Tahtacılar definden sonra mezara ayna koyarlar. Böylece mevtanın aydınlık bir yere, cennete gideceğine inanırlar (bk. Kalafat, 2007a, s. 236). Anadolu'nun bazı yerlerinde cenazenin üzerine ayna konulduğu da olur (bk. Kalafat, 2007a, s. 239). Sarıkamış Çerkezlerinde de cenazenin üzerine ayna konulabildiği belirtilmektedir (bk. Kalafat, 2006a, s. 314). Karaylarda ölümün gerçekleştiği gün saatin durdurulması, ölümlle birlikte evin olağan zaman düzeninin kesilmesi ve yas dönemine ait farklı bir zamanın başlaması biçiminde yorumlanabilir. Aynanın kapatılması, mezara veya cenazenin üzerine konulması ise her toplulukta aynı gerekçeye dayanmamaktadır. Tahtacı örneğinde ayna doğrudan aydınlık bir yere ve cennete gitme düşüncesiyle açıklanmaktadır.

¹¹Cenazenin yalnız veya karanlıkta bırakılmaması da ölüm sürecine ilişkin önemli uygulamalardandır. Bulgaristan'da cenaze öğleden sonra öldüyse, defin ertesi güne kalacaktır ve bu iyi görülmez. Anadolu'da da cenaze akşamdan sonraya bırakılmaz; günler kısa ise ikindi namazından sonra da defin yapılmaz. Cenaze yalnız bırakılmaz, sabaha kadar beklenir ve açıkta karanlıkta kalmaması sağlanır. Kırcaali Sancağı ile Kırşehir'de defin ertesi güne kalmışsa ölü evden çıkarılarak cami veya mescitte bu iş için ayrılmış yere bırakılır. Ölü yıkanmış, kefenlenmiş ve tabuta konulmuş olarak burada bekletilir; sabah veya öğle namazından sonra alınarak defnedilir (bk. Kalafat, 2007a, s. 238-239). Sarıkamış Çerkezlerinde ölünün bulunduğu odada su bulundurulur, odanın lambası yanık tutulur ve su her gün değiştirilir. Cenazenin bulunduğu mekânda bazen üç, bazen dokuz gün ışık yakılır; lamba yoksa mum kullanılır. İnanca göre mevtanın ruhu bir süre ait olduğu evden tamamen kopmaz. Bilhassa ilk gecelerde gelip evini dolaşır ve yakınlarının ne yaptıklarını görmek ister. Yakılan ışıkla ona yardımcı olduğuna inanılır (bk. Kalafat, 2006a, s. 314). Işık ve mum yakma uygulamalarının süresi topluluklara göre değişmektedir. Karakalpaklarda ölünün odasında kırk gün çıra, yani ışık yakılır. Böylece ölünün ruhunun şad olacağına inanılır (bk. Kalafat, 2007a, s. 80-81). Borçalı Türklerinde mevtanın yıkandığı yerde üç gün "şem", yani mum yakılır (bk. Kalafat, 2007a, s. 94). Karaylarda ölünün yanında çıta yakılır ve söndürülmez; ışık vermesi istenir ve bir çıra ile öteki yakılır (bk. Kalafat, 2007a, s. 192). Boşnaklarda ölen kişinin ruhunun hemen cennete gitmediğine ve yedi ile kırk gün arasında evinde kaldığına inanılır. Ölünün kaldırıldığı yerde gece ve gündüz ışık yakılır (bk. Kalafat, 2006a, s. 163). Makedonya Türklerinde de cenazenin bulunduğu yerde ışık yakılır. Prisan tarafındaki uygulamada ise cenazenin çıktığı odada kırk gün ışık yanar (bk. Kalafat, 2007c, s. 333, 335). Anadolu'nun birçok yerinde ve Uluğ Türkistan'da cenazenin bulunduğu mekânın aydınlık tutulduğu, bazı yerlerde üç, bazı yerlerde dokuz gün lamba veya mum yakıldığı belirtilmektedir (bk. Kalafat, 2006a, s. 314). Üçüncü, yedinci ve kırkıncı

Ölü evindeki yiyecek ve ocak uygulamalarında da tek bir uygulama biçimi bulunmamaktadır. Bazı topluluklarda ocak söndürülürken bazılarında yemek yapılmaya devam edilmesi, ancak hazırlanan yemeğin hane tarafından tüketilmeyip dışarıya dağıtılması, farklı uygulamalar olmakla beraber ölümün ardından ev içerisindeki olağan pişirme ve tüketme düzeninin değişmesi bakımından benzerdir. Komşu ve akrabaların yas evine yiyecek götürmesi ile de ailenin geçici olarak çekildiği yemek hazırlama işi yakın çevre tarafından üstlenilmekte, ölüm böylece yalnızca aile içerisinde yaşanan bir kayıp olmaktan çıkarak yakın toplumsal çevreyi de içine almaktadır.¹²¹³

günler Makedonya'daki yemek, mevlit ve anma uygulamalarına ilişkindir. Işık uygulamasında açıkça belirtilen süre, Prisan tarafında kırk gündür. Işığın yakılması, kaynaklarda ölünün ruhunu şad etme, ruha yardımcı olma ve ruhun ilk günlerde evle sürdürdüğüne inanılan ilişkisini düzenleme düşünceleriyle açıklanmaktadır.

¹²Ölümün gerçekleştiği evde su, ocak, yemek ve gündelik işlerle ilgili çeşitli sınırlamalar uygulanmaktadır. Bununla birlikte bu uygulamalar bütün topluluklarda aynı biçimde görülmez. Ölüm günü evde bulunan yiyeceklerin kullanımı da sınırlandırılabilir. Kazak Türklerinde ölümün gerçekleştiği gün çadırdaki yemek kırıntıları dışarı atılır ve içeride hiçbir yiyecek bırakılmaz; bunların “kanla dolduğuna” inanılır (bk. Kalafat, 2007a, s. 358). Dolayısıyla burada evdeki bütün yemeklerin genel olarak dökülmesinden değil, ölüm anında çadırdaki bulunan yiyeceklerin ve yemek kırıntılarının tüketim dışına çıkarılmasından söz edilmektedir. Bu uygulama, ölümle aynı zamanda ve mekânda bulunan yiyeceklerin gündelik beslenme düzeninden geçici olarak çıkarıldığı biçiminde yorumlanabilir. Ölü evinde yemek pişirilmemesi ve ocağın kullanılmaması da topluluklara göre farklı sürelerle uygulanmaktadır. Karaylarda yaşlı aile yedi gün yemek pişirmez ve yemek ihtiyacı komşular tarafından karşılanır (bk. Kalafat, 2007a, s. 192). Uzunoba'da cenaze evinde üç, bazen dokuz gün ocağa yemek konulmaz; Bişkek Ahıska Türklerinde ise üç gün üç gece yemek pişirmek yasaktır ve yemekleri komşular getirir (bk. Kalafat, 2007a, s. 212-213). Üsküp'te cenaze evinde yedi veya kırk güne kadar yemek pişirilmediği ve komşuların yahni ile börek gibi yiyecekler getirdiği belirtilir (bk. Kalafat, 2007c, s. 334). Özbekistan'da üç gün yemek pişirilmez ve odun yakılmaz; bazı Uluğ Türkistan topluluklarında da ölü evinde üç gün ocak yakılmadığı ve yemek yapılmadığı aktarılır (bk. Kalafat, 2007c, s. 368, 374). Yas evinin yemeklerinin komşular tarafından karşılanması, ölümün ardından aile içindeki gündelik üretim düzeninin geçici olarak durdurulduğunu ve bu boşluğun toplumsal dayanışmayla giderildiğini göstermektedir. Yaşlı aile yemek hazırlama faaliyetinden çekilirken, akrabalar ve komşular evin beslenme ihtiyacını karşılamaktadır. Bu uygulama, ölümün yalnızca aile içinde yaşanan bireysel bir kayıp olmadığını, yakın toplumsal çevrenin de katıldığı müşterek bir süreç olduğunu düşündürmektedir. Cenaze evindeki sofraya düzeni de gündelik yemek uygulamalarından farklılaşmaktadır. Tahtacılar cenaze evinde verilen yemekten sonra tabaklarda birer lokma yemek ve bir parça ekmek bırakılır; kaplar yıkanmadan ertesi güne kadar bekletilir ve ölünün bunlardan yiyeceğine inanılır. Kazdağı Tahtacılarında ise bulaşık suyu dökülmez; içine bir parça ekmek ve tahta kaşık konularak ertesi güne bırakılır (bk. Kalafat, 2006b, s. 157). Cenaze günü yemek pişirilmemesiyle birlikte bazı topluluklarda odun yakma ve testere kullanma gibi işler de sınırlandırılmaktadır. Karakeçili Türkmenlerinde cenaze günü cenaze evinde yemek pişirilmez (bk. Kalafat, 2006b, s. 252). Özbekistan'da ise üç gün boyunca yemek pişirilmez, odun yakılmaz ve testere kullanılmaz (bk. Kalafat, 2007c, s. 368). Bu uygulamalar, yas süresince evin bazı üretim faaliyetlerinin durdurulduğunu göstermektedir. Yas evinin araçlarının kullanımına ilişkin başka sınırlamalar da bulunmaktadır. Keleki'de akşamdan sonra yas evinden elek alınmaz; eleği alan aileye de yas düşeceğine inanılır (bk. Kalafat, 2007c, s. 237). Ölümle ilgili törenlerde sağ ve sol elin kullanımı da bazı örneklerde farklılaşmaktadır. Çerkezlerde başsağlığı duası sırasında dinleyenler sol ellerini kulak memelerine kadar kaldırır; mutlulukla ilişkilendirilen sağ el kaldırılmaz (bk. Kalafat, 2006a, s. 311). Uluğ Türkistan'ın bazı bölgelerinde ise düğün ikramı sağ elle ve çift tabakla yapılırken, cenaze ikramı sol elle ve tek tabakla gerçekleştirilir (bk. Kalafat, 2007a, s. 302).

¹³Ölü evine götürülen yiyecekler ve ocakla ilgili uygulamalar da topluluklara göre değişmektedir. Karaçay Türklerinde ölünün yakın çevresi ölü evine “hıçın” adı verilen bir börek götürür. Bu böreğin üç, beş veya yedi gibi tek sayılarda götürülmesi gerekir ve yediden fazla götürülmez. Ölü aşına “Kaygı

Ölümle ilgili inanışlarda hayvanların üstlendiği işlevler ise birbirinden oldukça farklıdır. Kelebek gibi bazı hayvanların ruh ile ilişkilendirilmesine karşılık baykuş veya olağan dışı davranış gösteren başka hayvanların yaklaşan ölümün habercisi olarak kabul edilmesi, bütün hayvan figürlerini aynı şekilde değerlendirmeyi mümkün kılmamaktadır. İlkinde ölen kişinin ruhu ile hayvan arasında bir ilişki kurulurken diğerinde henüz gerçekleşmemiş ölümün önceden haber verilmesi söz konusudur.¹⁴

Kapı veya tavanın beklenmedik şekilde ses çıkarması, hayvanların olağan dışı davranışları, rüyalar, yıldız kayması veya tutulma gibi olayların ölüm alameti kabul edilmesinde de henüz gerçekleşmemiş bir ölümün önceden çeşitli işaretler vereceği düşüncesi bulunmaktadır. Günlük hayat içerisinde olağan kabul edilen düzenin bir ses, davranış veya göksel olay aracılığıyla bozulması, daha sonra meydana gelecek daha büyük bir değişimin habercisi olarak yorumlanmaktadır.¹⁵

Yıldız kaymasının bireysel ölüm ile ilişkilendirilmesi, insan yaşamı ile göksel düzen arasında kurulan ilişkinin açık örneklerinden biridir. Yeryüzünde yaşayan kişinin

Aş” denir. Karaçay Türklerinde ölü evinde yemek pişirilir; ancak bu yemek saçı olarak fakirlere dağıtılır, ev halkı yemez. Komşuların getirdiği yemekler ise ev halkına ve misafirlere ikram edilir (bk. Kalafat, 2006a, s. 381-382). Kalafat bu farklılığı, “Anadolu’da ölü evinde ocak yakılmaz iken, Karaçaylarda yakılan ocakta pişirilen yemek saçı olarak fakirlere verilmektedir” biçiminde açıklamaktadır (bk. Kalafat, 2006a, s. 382). Karagaylarda ölü evinde yemek pişirilmekte ve fakirlere dağıtılmakta; Anadolu örneğinde ise ölü evinde ocak yakılmamaktadır.

¹⁴Ölümle ilgili inanışlarda hayvanlar da önemli bir yere sahiptir. Tahtacı Türkmenlerinde ölünün bulunduğu odaya kedi ve köpek sokulmaz. Bu hayvanların odaya girmesi hâlinde ölünün hortlayacağına veya “cangoloz” olacağına inanılır (bk. Kalafat, 2006b, s. 153). Karakeçili Türkmenlerinde can çekişen kişinin odasına bir kelebek girdiğinde kelebeğe saygı gösterilir. İnsan ruhunun kelebek gibi uçup gittiğine inanılır (bk. Kalafat, 2006b, s. 251-252). Özbekistan’da ölü evine gelecek kelebeğe üç gün dokunulmaz. Bu kelebeğin ölünün ruhunu taşıdığına inanılır (bk. Kalafat, 2007c, s. 368). Bu örneklerde kelebek, ruhun bedenden ayrılması ve ölümden sonra kısa bir süre yaşayanların çevresinde bulunmasıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak Karakeçili örneğinde kaynak “kelebeğe dokunulmaz” dememekte, ona saygı gösterildiğini belirtmektedir. Dokunmama süresi açık biçimde Özbekistan örneğinde bulunmaktadır.

¹⁵Ölüm habercisi olduğu için kaçınılan davranışlar: Kazak Türklerinde kapı, tahta, tavan, dolap veya evin orta direğinden gelen olağan dışı gıcırta, çıtırtı, çatlama ve kırılmalar ölüm habercisi sayılmaktadır. Kapı ve tavan gıcırtilarının Azrail’in gelişiyle ilişkilendirildiği, sesin şiddetinin ise ölecek kişinin manevi durumunu gösterebileceği düşünülmektedir (Nauanova, 2020, s. 190-191). Deliorman Türklerinde de kapı ve tahtaların kendiliğinden gıcırdaması, evin tavanının veya orta direğinin çatlaması, cam eşyaların kendiliğinden kırılması ölüm alameti kabul edilmektedir. Gece kapı çalınmadığı hâlde kapı sesi duyulması ve bir kişinin adının söylenmesi, adı söylenen kişinin öleceğine yorumlanmaktadır. Yıldız kayması bir kişinin ölümüyle, parlak bir yıldızın kayması ise genç ölümüyle ilişkilendirilmektedir. Ay ve güneş tutulmaları da kıyamet belirtisi sayılmış; tehlikeyi uzaklaştırmak amacıyla silahla ateş etme, vakit dışında ezan okuma ve topluca tekbir getirme uygulamaları yapılmıştır (Kaderli, 2004, s. 342). Nevşehir’in Derinkuyu ilçesinde evin çevresinde veya damında baykuş ötmesi, o evden ölüm çıkacağına işaret kabul edilmekte ve baykuş uzaklaştırılmaktadır (Çifcibaşı, 2018, s. 129). Yenice’de çocuğun çok ağlaması, anne veya babanın başına gelecek bir belanın habercisi sayılmaktadır. Ölmüş birinin rüyada yaşayan kişiyi yanına çağırması da ölüm belirtisi olarak yorumlanmaktadır (Tüdeş, 2024, s. 126-127). Niğde’de ölümle ilgili bir rüya görülmesi acı haberin işareti kabul edilmekte; bu etkinin uzaklaştırılması için dışarıya soğan fırlatılmaktadır (Alkay, 2026, s. 94).

ölmesi ile gökyüzündeki yıldızın kayması birbirine bağlanırken, insan yaşamında meydana gelen kayıp göksel bir hareket ile karşılık bulmaktadır. Ancak mevsimler ve göksel hareketler belirli aralıklarla tekrar ederken insan yaşamının aynı başlangıç noktasına dönmemesi, bireysel yaşam ile kozmik döngü arasındaki temel farktır. Ölüm kişi açısından geri dönüşü olmayan bir son meydana getirir de soyun devamı ve doğadaki döngüler bu sürekliliği başka bir şekilde devam ettirmektedir (Lévi-Strauss, 1990b, s. 137).

Türk halk inanışlarında yıldız kaymasının bireysel ölümle, kuyruklu yıldızların ise önemli kişilerin ölümü, savaş, kıtlık veya büyük toplumsal değişiklikler ile ilişkilendirilmesi bu düşüncenin yerel örneklerini oluşturmaktadır (Örnek, 2017a, s. 32-34). Lévi-Strauss'un Güney Amerika mitlerinde incelediği Orion, Ülker, kuyruklu yıldız ve göktaşı anlatılarında da göksel olayların toplumsal krizlerle beraber düşünülmesi, birbirinden farklı kültürleri özdeş kabul etmeyi gerektirmese de olağan dışı göksel hareketler ile toplumsal değişimler arasında benzer ilişkilerin kurulabildiğini göstermektedir (Lévi-Strauss, 1990b, s. 224-225, 553; Lévi-Strauss, 1973, s. 315-317).

Ay ve Güneş tutulmalarında ise olağan göksel düzenin geçici olarak değişmesine karşı doğrudan bir müdahale bulunmaktadır. Altay ve Moğol inanışlarında gök cisimlerini yuttuğuna inanılan canavarı uzaklaştırmak amacıyla gürültü çıkarılması (Harva, 2015, s. 153), Lévi-Strauss'un Sherente "Güneşi Yatıştırma Ayini" ve charivari geleneği üzerine yaptığı karşılaştırmalar ile beraber düşünüldüğünde, sesin her zaman aynı işleve sahip olmadığı görülmektedir. Bir yerde düzensizlik ile ilişkilendirilen gürültü, başka bir durumda bozulan düzeni yeniden kurmak amacıyla kullanılabilir (Lévi-Strauss, 1983, s. 289-291, 300-301).

Cesede dokunma, ölünün yıkanması ve bu sırada kullanılan su ve eşyaların daha sonra ne yapılacağı ise ölümle kurulan temasın sınırlandırıldığı başka bir alanı oluşturmaktadır. Hertz'in "kirlilik bulutu" yaklaşımına göre ölümün etkisi yalnızca ceset ile sınırlı kalmayıp yakınlarla, eve, kullanılan eşyalara ve ölümle temas eden maddelere kadar yayılmaktadır (Hertz, 2004, s. 37-39). Burada söz konusu olan kirlilik fiziksel pislik değildir; ölü yıkama suyu görünüşte temiz, tarak, sabun veya kazan kullanılabilir durumda olsa da ölümle temas etmeleri günlük kullanımdaki eski yerlerine doğrudan dönmelerini engelleyebilmektedir.¹⁶

¹⁶Ölümle ilgili tabu ve kaçınmaların önemli bir bölümü, cesede dokunma, ölünün yıkanması ve ölümle temas eden su, araç ve eşyaların kullanımı çevresinde şekillenmektedir. Ceset yalnızca fiziksel olarak

temizlenmesi gereken biyolojik bir beden olarak değerlendirilmemekte; ölümle birlikte farklı bir ritüel statüye geçtiği düşünülmektedir. Bununla birlikte cesetle temas eden bütün su ve nesnelerin gündelik kullanımın tamamen dışına çıkarıldığı söylenemez. Bazıları dökülür, gömülür veya yok edilirken bazıları belirli kişilere verilir ya da sınırlı bir amaçla kullanılmaya devam eder. Bu nedenle ölümle temas eden unsurların gündelik kullanım biçimlerinin yeniden düzenlendiğini söylemek daha uygundur. Yıkanmamış ölüye dokunmaktan kaçınılması, cesetle temas konusundaki belirgin kurallardan biridir. İran'ın Caferi inançlı Türklerinde yıkanmamış ölüye el sürülmez. El sürülmesi hâlinde dokunan kişinin hemen “mesh-i meyit”, yani gusül abdesti alması gerekir (bk. Kalafat, 2007b, s. 183). Güney Azerbaycan'da da yıkanmamış ölüye el sürülmediği; sürülmesi hâlinde kişinin hemen “mes-i meyit” guslü alması gerektiği belirtilmektedir (bk. Kalafat, 2007c, s. 339). İki eserde birbirine çok yakın cümlelerle aktarılan bu uygulama, yıkanmamış cesetle temasın özel bir gusül gerektirdiğini göstermektedir. Gagauzlarda ölü kapalı bir yerde yıkanır, ölünün üç gün yıkanmadığı, ağıtçı çağrıldığı ve mevtanın gün döndükten sonra defnedildiği de aktarılmaktadır (bk. Kalafat, 2007a, s. 302). Gagauzlarda ölünün yıkandığı su, insanların içnemeyeceği bir yere dökülür. Ölü sahipleri bu suyun büyücülerin eline geçmesini istemezler. Anadolu Türklerinde de ölünün yıkama suyunun içilenmemesi istenir ve su pis bir yere dökülmez (bk. Kalafat, 2007a, s. 302). Bu uygulamalarda suyun yalnızca cesedi temizleyen fiziksel bir madde olmadığı, ölümle temas ettikten sonra kullanım ve dökülme biçimi özel kurallara bağlanan bir unsur hâline geldiği görülmektedir. Ölü yıkama suyunun ısıtıldığı ateş, ocağa konulan odunlar ve işlem sırasında yakılan kokulu maddeler de aynı ritüel düzenin parçası olabilmektedir. Bayır-Bucak Türkmenlerinde “Su ısıtılırken ocağa konulacak odunlar kırılmaz. Ölü yıkanırken yanında könnük, pohur yakılır. Bunların dumanlarının şeytanları kovduğuna inanılır” (bk. Kalafat, 2006a, s. 519). Bu uygulamada su cesedin yıkanmasında, ateş suyun ısıtılmasında, könnük ve pohurdan çıkan duman ise şeytanların uzaklaştırılmasında kullanılmaktadır. Böylece yıkama işlemi su, ateş, koku ve koruyucu uygulamaların birlikte yer aldığı bir ritüel bütünlük kazanmaktadır. Ölü yıkamada kullanılan büyük kaplar da sınırlı bir kullanım alanına sahip olabilmektedir. Halaçlılarda diğer mutfak malzemeleri arasında büyük küpeli ve küçük küpeli adı verilen kazanlar bulunmaktadır. Cenaze suyu büyük küpelide kaynatılır. Bu kazanda gerektiğinde yalnızca bulgur kaynatılır ve başka bir amaçla kesinlikle kullanılmaz (bk. Kalafat, 2006b, s. 331). Bu örnek, ölümle ilişkili bir nesnenin tamamen kullanım dışı bırakılmadığını; ancak gündelik kullanımının belirli kurallarla sınırlandırıldığını göstermektedir. Ölünün yıkanması sırasında kullanılan tarak, sabun ve diğer temizlik malzemeleri konusunda topluluklara göre farklı uygulamalar bulunmaktadır. Gagavuzlarda ölüde kullanılan tarak, sabun ve diğer temizlik malzemeleri bir torbaya konur; torba ölünün sandığının, yani tabutunun içine yerleştirilir ve onunla birlikte gömülür. Anadolu Türklerinde ise ölüde kullanılan eşyalar tabuta konulmaz; bir fakire, daha çok da ölüyü yıkayan kişiye verilir (bk. Kalafat, 2007a, s. 302). Bu farklılık, ölümle temas eden nesnelerin her toplulukta aynı biçimde işlem görmediğini göstermektedir. Nesneler bazı topluluklarda ölüyle birlikte gömülürken, başka topluluklarda belirli kişilere devredilmektedir. Ölü yıkamada kullanılan sabunun büyü amacıyla kullanılabileceğine ilişkin kaygı, sabunun ortadan kaldırılmasına yol açabilmektedir. Keleki'de meftanın yıkanmasında kullanılan sabun atılır (bk. Kalafat, 2007c, s. 362). Bu uygulamada sabun, ölümle temas ettikten sonra sıradan kullanım nesnesi olmaktan çıkmakta ve düşman tarafından büyü amacıyla kullanılabileceğine inanılan tehlikeli bir nesne olarak değerlendirilmektedir. Kefen bezi de sıradan kumaştan farklı kurallara tabi tutulmaktadır. Ortodoks Türklerde kefen bezi makasla kesilmez ve kefenin makas kullanılmadan hazırlanması gerekir. Ortodoks Türklerin belirli günlerde bıçak, makas ve iğne de kullanmadıkları aktarılmaktadır (bk. Kalafat, 2006b, s. 341). Ölünün kefeni için alınan bezden artan parçanın da yine mefta için kullanıldığı; ölü için niyet edilerek alınan bezin artık yeni sahibinin ölü olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle artan kumaşın başka bir amaçla kullanılmaması, ölüm için hazırlanmış nesnenin ölü tarafından sahiplenilmiş kabul edilmesiyle ilişkilendirilebilir. Ölümle ilgili sınırlamalar yalnızca cesedin yıkanmasında kullanılan araçlarla sınırlı değildir. Ölümün gerçekleştiği evde bulunan sular da topluluklara göre farklı işlemlere tabi tutulmaktadır. Karakalpaklarda ölünün yattığı odadaki sular kullanılmaz ve dökülür (bk. Kalafat, 2007a, s. 81). Tahtacı Türkmenlerinde ölümün olduğu gün evdeki, hatta komşudaki bütün sular dökülür (bk. Kalafat, 2006b, s. 153). Keleki'de ise ölü çıkan evdeki bütün sular dökülmez. Evdeki sular temizlikte kullanılarak tüketilir; yemek ve içmekte kullanılacak sular yeniden kaplara doldurulur (bk. Kalafat, 2007c, s. 362). Bu nedenle ölüm evindeki suya ilişkin uygulamalar tek bir kurala indirgenmemelidir. Karakalpaklarda odadaki sular kullanılmadan dökülürken, Tahtacılarda evdeki ve komşudaki bütün sular dökülmekte, Keleki'de ise mevcut sular temizlikte tüketildikten sonra içme ve yemek suyu yeniden doldurulmaktadır. Bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde, ölümle temas eden su, ateş, koku, kazan, sabun, tarak, kefen bezi ve diğer nesnelerin sıradan gündelik kullanım düzeninden ayrıldığı görülmektedir. Nesneler bazen gömülmekte veya atılmakta, bazen belirli kişilere verilmekte, bazen de yalnızca belirli bir iş için kullanılmaya devam etmektedir.

Yıkama işlemini de yalnızca cesedin temizlenmesi şeklinde değerlendirmek yeterli değildir. Ölüm anındaki bedenin yıkanıp hazırlanarak defin edilecek cenaze hâline gelmesi sırasında su bu dönüşümün bir parçası olmakla beraber aracılığı yalnızca suya yüklemek doğru olmayacaktır. Nitekim bedene temas ederek yıkama işlemini gerçekleştiren suyun daha sonra sıradan kullanım suyundan farklı değerlendirilmesi, ölümle temas eden maddenin kendisinin de bu işlemde etkilendiğini göstermektedir. Yıkamada kullanılan nesnelerin gömülmesi, atılması, belirli kişilere verilmesi veya kullanımının sınırlandırılması birbirinden farklı uygulamalar olsa da hepsinde eşyanın ölümle temas ettikten sonra eski kullanımına doğrudan dönememesi ortak özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Maddi yapısı aynı kalan nesnenin kime ait olacağı veya kim tarafından kullanılacağı değişmekte, ölümle kurulan temas eşyanın kullanım ve mülkiyet ilişkilerini de etkilemektedir. Cesedin bozulması veya suyun akması doğal süreçler iken cesedin ne zaman yıkanacağı, suyun nereye döküleceği ve kullanılan eşyanın daha sonra ne yapılacağının kültürel kurallarla belirlenmesi de ölümün kendisinden çok ölüm çevresinde oluşan ilişkilerin düzenlendiğini göstermektedir.

Cenazenin evden çıkarılarak mezarlığa götürülmesinde de bedenin sıradan bir yer değiştirmesinden daha fazlası bulunmaktadır. Yaşamı boyunca ailesi ile beraber bulunduğu evden çıkarılan kişinin bir daha geri dönmek üzere mezarlığa götürülmesi nedeniyle cenazenin farklı bir kapı veya pencereden çıkarılması, gidilen yolun değiştirilmesi veya arkasından bakılmaması gibi uygulamalar, bu son yolculuğu günlük gidiş ve dönüşlerden ayırmaktadır. Yaşayan kişi evinden çıkıp tekrar dönebilirken cenazenin evden çıkışı geri dönüşü olmayan bir harekettir.

Evden mezarlığa götürülen bedenin daha sonra mezara indirilmesiyle bu hareket başka bir yön kazanmaktadır. İlkinde yaşayanların bulunduğu evden mezarlığa doğru yatay bir ilerleme, ikincisinde ise yeryüzünden yeraltına doğru dikey bir hareket bulunmakla beraber bu iki hareketi yalnız yönleri üzerinden değerlendirmek yeterli değildir. Evden çıkarılma ile kişinin yaşamı boyunca bulunduğu toplumsal mekândan ayrılması, mezara indirilme ile de bedenin son yerine yerleştirilmesi söz konusudur. Ölüm, yıkama, evden çıkarma ve defin şeklinde devam eden aşamalar da ölüm anında başlayan ayrılığın tamamlanmadığını göstermektedir.

Lévi-Strauss cenaze işlemlerini yaşayanlar ile ölümler arasında aracılık kuran sistemlerden biri olarak değerlendirmektedir (Lévi-Strauss, 1983, s. 63). Ancak bu aracılığı tek bir kapı, yol, tabut veya küreğe yüklemek yerine ölünün hazırlanmasından mezarın kapatılmasına kadar devam eden işlemlerin bütününde aramak daha doğru

olacaktır. Ölen kişinin yaşayanların arasındaki eski yerinden ayrılarak ölümlerin arasındaki yerine geçmesi tek bir nesne ile değil, cenaze sürecinin tamamlanması ile gerçekleşmektedir.

Mezarlık da yalnızca ölümlerin gömüldüğü bir yer olmayıp giriş çıkıştan hareket ve sese, gidilecek zamandan defin sırasında bulunacak kişilere kadar günlük mekândan farklı kuralların bulunduğu bir alandır. Soy, statü, yabancılık veya cinsiyet gibi toplumsal ayrımların defin sırasında da devam edebilmesi bunun örneklerinden biridir. Kaşgar'da kadınların mezar başındaki define katılmayıp yakındaki bir camide yas tutmaları da bu sınırlamanın defin anına ait olduğunu göstermektedir (Sykes & Sykes, 1920, s. 317).

Definden dönen kişinin yol değiştirmesi, yıkanması, bir süre beklemesi, eve girmeden önce belirli işlemler yapması veya başka bir eve uğramaması gibi uygulamalar ise mezarlıkla kurulan temasın günlük hayata doğrudan taşınmaması ile ilgilidir. Definden dönen kişi ile lohusa kadının temasının sınırlandırılmasını da doğum ile ölümü basit bir karşıtlık şeklinde değerlendirmektense, iki farklı geçici durumun bir araya getirilmemesi üzerinden açıklamak daha yerinde olacaktır. Lohusa ve yeni doğan doğumdan sonra günlük yaşama yerleşme sürecinde iken, mezarlıktan dönen kişi de ölümle yeni temas etmiş durumdadır.¹⁷

¹⁷Cenaze ve tabutla temas eden kişisel eşyaların da ölümle kurulan temasın ardından temizlendiği görülmektedir. Karaylarda başsağılığına veya taziye giden kişi mendilini tabutun üzerine koyup kaldırır. Evine döndüğünde ellerini ve mendilini yıkar. Kalafat, defin için mezarlığa giden kişilerin dönüşte ellerini yıkamalarına ilişkin benzer bir inancın Anadolu Türklerinde de bulunduğunu belirtmektedir (bk. Kalafat, 2007a, s. 190). Ölü evinden ayrıldıktan sonra izlenen güzergâh ve gerçekleştirilen temizlik işlemleri de belirli kurallara bağlanmıştır. Karaçalılarda ölü evinden çıkan kişi başka bir eve misafirlığa gitmez. Anadolu'da ise ölü evinden çıkan kişi doğrudan kendi evine gitmez; biraz dolaşır, başka bir yoldan evine gelir ve içeri girmeden önce ellerini ve yüzünü yıkar. Kalafat, bu uygulamaları ölünün ruhunu kişinin peşine takmamak, yolu değiştirerek ruhu şaşırtmak ve yıkanma yoluyla kokuyu gidermek düşünceleriyle açıklamaktadır (bk. Kalafat, 2006a, s. 410). Kazak Türklerinde ölü evinden veya mezarlıktan dönen kişinin başka bir eve uğramadan doğrudan kendi evine gitmesi gerektiğine inanılmaktadır. Yakınlarının yüzüne bakmaması ve önce tuvalete girmesi de ölümün başka kişilere veya evlere taşınmasını önleyen uygulamalar arasındadır. Definden sonra ölünün yakınlarının arkalarına bakmaması gerektiği düşünülmektedir (Nauanova, 2020, s. 193-194). Türkiye ve Kazakistan'da da ölü evinden çıktıktan sonra başka bir yere uğramadan eve dönülme, aksi hâlde ölünün ruhunun başka bir eve taşınacağından korkulmaktadır (Çetin, 2021, s. 407-409). Doğu Azerbaycan'da defin veya taziye dönerek doğrudan eve girilmemekte; önce ölü evine uğrama, su üzerinden geçme veya lavaboya gitme gibi uygulamalar gerçekleştirilmektedir. Taziye dönün kişinin yeni doğum yapmış bir kadını ziyaret etmesi de anne ve bebeğe kırk basacağı düşüncesiyle yasaklanmaktadır (Sardarinia, 2016, s. 122-123). Yenice'de mezardan dönüşte cenaze ağırlığının kalmaması ve ölünün eve gelmemesi için eller, ölünün yıkama suyundan artan suyla yıkanmaktadır (Tüdeş, 2024, s. 126-127). Derinkuyu'da cenazenin çıktığı oda hemen temizlenmekte; aksi hâlde ölünün evdekilere bulaşacağına inanılmaktadır. Buna karşılık cenazenin ardından evin süpürülmesi, başka bir ölümün meydana gelmesine yol açacağı düşüncesiyle yasaklanmaktadır (Çifcibaşı, 2018, s. 129). Bir evden birden fazla cenaze çıktığında cenazelerin tamamı aynı kapıdan çıkarılmamakta; biri kapıdan, diğerleri pencereden çıkarılarak ölümün aynı güzergâhı yeniden izlemesi önlenmeye çalışılmaktadır (Çetin, 2021, s. 408). Cenazenin definden dönen kişinin lohusa kadının bulunduğu

Ölümün yaşayanlar üzerindeki etkisi yas uygulamalarında daha açık bir şekilde görülmektedir. Saç, sakal, giysi, makyaj, oturma biçimi, müzik, eğlence ve cinsel yaşam gibi oldukça farklı alanlarda görülen sınırlamalar, yaşlı kişinin günlük görünüm ve davranışlarından belirli bir süre ayrılmasına neden olmaktadır. Ancak bu değişimin her toplulukta aynı biçimde olması beklenemez; bir yerde siyah, başka bir yerde beyaz giysinin yas ile ilişkilendirilmesi veya bir toplulukta saçın kesilmesine karşılık diğerinde özellikle kesilmemesi, farklı uygulamaların benzer bir ayrımı ifade edebildiğini göstermektedir. Yaşlı kişinin yaşayanların arasında bulunmasına rağmen gündelik yaşamına hemen dönmemesi bu dönemin geçici özelliğini daha açık hâle getirmektedir.¹⁸¹⁹

odaya alınmaması da ölümle ilgili korunma uygulamalarındandır. Kalafat, definden dönen kişinin lohusa kadının bulunduğu odaya alınmadığını; aksi hâlde kadını “karaların basacağına” inanıldığını belirtmektedir (bk. Kalafat, 2007c, s. 45). Cenaze sırasında uyumaktan kaçınılması da ölümle ilgili davranış kurallarındandır. Evde, mahallede veya köyde cenaze varsa ve cenaze defin için götürülüyorsa uyumaz. Uyuyanlar uyandırılır ve hastalar bile yataktan kaldırılır (bk. Kalafat, 2007a, s. 212).

¹⁸Yas süresince çalgı çalınmaması, düğün ve eğlence yapılmaması da yaşlı kişilerin gündelik hayatın neşe ve kutlama alanlarından geçici olarak uzaklaştıklarını göstermektedir. Mersin Tahtacılarında düğün ve eğlence yapılmazken, Urviç-Kalkandelen Türklerinde bir yıl sürebilen yas boyunca çalgı çalınmaz (bk. Kalafat, 2006b, s. 158; Kalafat, 2007c, s. 334). Ancak bu sınırlamalar bütün topluluklarda aynı süreyle veya aynı biçimde uygulanmamaktadır. Yasın süresi ve görünür işaretleri, topluluğa ve yöreye göre değişmektedir.

¹⁹Ölüm, yalnızca ölünün konumunu değil, yakınlarının toplumsal durumunu ve gündelik davranışlarını da değiştirir. Yas döneminde uygulanan bedensel ve toplumsal sınırlamalar, topluluklara göre farklılık göstermektedir. Karakalpak Türklerinde yas evinde kara ve gök mavisi giyilir; yas süresi iki yıl kadar devam edebilir. Yas döneminde saçlar kesilmez. Örgülü saçlar açılıp dağıtılır; kabristana veya evliya ziyaretine gidildiğinde de örgülü saçlar yayılır. Karakalpak kadınları dökülen saçlarını toplar, öldüklerinde kefenlerine konulması için saklarlar (bk. Kalafat, 2007a, s. 80). Karaylarda yas evindeki yakın erkek akrabalar, yaş sırasına göre alçak sandalyelerde ve başları kapalı olarak otururlar. Yakınların ve ziyaretçilerin sayısı kadar mum yakıldığı da belirtilmektedir (bk. Kalafat, 2007a, s. 192). Sarıkamış Çerkezlerinde kırk gün boyunca elbise değiştirilmez. Genç yaşta babasını kaybeden bir kızın saçlarının kesildiği örnekler de bulunmaktadır. Aynı toplulukta yasın aşırıya götürülmesi ve ölçsüz ağlama Allah'a isyan olarak değerlendirilir (bk. Kalafat, 2006a, s. 318). Dolayısıyla saçın kesilmemesi, çözülmesi veya kesilmesi bütün topluluklarda aynı biçimde uygulanan bir yas kuralı değildir. Mersin Tahtacılarında erkekler yas süresince tıraş olmazlar. Yaşlı ailede düğün ve eğlence yapılmaz; karı ile koca bir süre ayrı yatarlar (bk. Kalafat, 2006b, s. 158). Makedonya Türklerinde yas uygulamaları yörelere göre değişmektedir. Urviç-Kalkandelen'de yas bir yıl sürer ve yaşlı sürede çalgı çalınmaz. Kumanova çevresinde yaşlı kadınlar koyu renk elbise giyer; ölünün annesi sürekli siyah örtünür. Gençler altı hafta başörtüsü taşırlar. Ohri, Struga ve Debre'de yas sırasında koyu renk giyilirken, Üsküp ve Kalkandelen'de sade ve beyazımsı örtüler kullanılır (bk. Kalafat, 2007c, s. 334). Keleki'de yas evinde kara giyilir ve ailedeki kadınlar bir yıl boyunca makyaj yapmazlar. Bakü'de yaşanan katliamın ardından erkeklerin kırk gün sakal tıraşı olmadıkları belirtilmektedir. Muharrem ayında ve milli yas dönemlerinde kara bayrak asılır (bk. Kalafat, 2007c, s. 359). Türkmenlerde erkekler yedi gün tıraş olmazlar. “Ölü sakalı” veya “murt sakalı” olarak adlandırılan yas sakalı ise kırk gün kesilmez. Buradaki “ölü sakalı” ölünün sakalını değil, ölen kişinin ardından yas tutan erkeğin bıraktığı sakalı anlatmaktadır. Yomut ve Ersarı Türkmenlerinde genç birinin ölmesi hâlinde yaşlı ailenin beyaz giydiği de belirtilmektedir (bk. Kalafat, 2007c, s. 381). Bu uygulamalar, yasın kişinin bedeni ve gündelik görünümü üzerinde görünür hâle getirildiğini göstermektedir. Saçın kesilmemesi, çözülmesi veya bazı durumlarda kesilmesi; sakalın bırakılması; makyaj yapılmaması; koyu, siyah, sade veya beyaz giysilerin kullanılması ve oturma biçiminin değiştirilmesi, yaşlı kişinin olağan toplumsal görünümünden geçici olarak ayrıldığını düşündürmektedir. Ancak bu uygulamalar bütün topluluklarda aynı anlamı taşıyan tek bir sistem olarak

Yasın birkaç günden aylar veya yıllara kadar değişebilmesi de sürenin kendisinden çok başlangıcı ve sonu olan bir dönem olmasını önemli hâle getirmektedir. Tuva Türklerinde ruhun üçüncü, yedinci ve kırk dokuzuncu günlerde farklı aşamalardan geçtiğine inanılması ve aynı günlerde anma törenlerinin gerçekleştirilmesi, ölünün geçişi ile geride kalanların yasının zaman bakımından birbirine bağlanabildiğinin örneklerinden biridir (Tryjarski, 2012, s. 357-358).

Mezarlık ve yas sırasında konuşma, kahkaha, müzik veya eğlencenin sınırlandırılmasına karşılık tutulma sırasında tam tersine gürültü çıkarılması da sesin bulunduğu duruma göre farklı işlevler kazanabildiğini göstermektedir. Mezarlıkta sessizlik mevcut düzenin korunması ile ilgili iken tutulmada çıkarılan gürültü bozulan göksel düzene müdahale etmek amacı taşımaktadır (Harva, 2015, s. 153; Lévi-Strauss, 1983, s. 300-301).

Bütün bu uygulamalar göz önüne alındığında ölümün biyolojik olarak bir anda gerçekleşmesine rağmen ölen kişinin yaşayanların dünyasından ayrılması ve geride kalanların günlük yaşamlarına dönmelerinin belirli bir süreç içerisinde tamamlandığını söyleyebiliriz. Ölümün adlandırılması, cesedin hazırlanması, evden çıkarılıp gömülmesi, ölümle temas eden kişi ve eşyaların yeniden günlük kullanıma dönmesi ile yasın sona ermesi bu sürecin birbirini takip eden parçalarıdır. Bu nedenle ölümle ilgili tabu ve kaçınmaları yalnızca korku veya kirlilik düşüncesinin sonucu olarak değerlendirmek yeterli değildir; ölüm ile değişen beden, eşya, mekân ve toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlenmesi de bu uygulamaların önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.

3.3.1.1.3 Gebe, Lohusa ve Yeni Doğan

Gebelik dönemi etrafında şekillenen uygulamalara baktığımızda ilk olarak annenin yediği yiyecekler, gördüğü insanlar ve hayvanlar, temas ettiği bitkiler, göksel olaylar ve günlük hayat içerisinde gerçekleştirdiği çeşitli davranışlar ile doğacak çocuk arasında bir ilişki kurulduğunu görüyoruz. Gebelik her ne kadar biyolojik bir süreç olsa da annenin çevresinde bulunan unsurlar ile kurduğu ilişkinin çocuğun bedensel özellikleri, davranışları hatta yaşamı üzerinde birtakım sonuçlar meydana getireceği düşüncesi bu dönemin yalnız biyolojik olarak değerlendirilmediğini göstermektedir.

değerlendirilmemelidir. Giysi rengi, saç ve sakalla ilgili davranışlar topluluklara, yörelere ve ölen kişinin yaşına göre değişmektedir.

Bu yüzden gebe kadının gündelik hayatında olağan zamanda herhangi bir sakınca taşımayan pek çok davranış farklı kurallara bağlanmıştır.

Lévi-Strauss yapısalcı yaklaşımında bedeni yalnızca fiziksel özellikleri olan bir varlık şeklinde değerlendirmemiş, toplumsal, kültürel ve kozmik ilişkilerin de beden üzerinden anlam kazanabileceği üzerinde durmuştur (Lévi-Strauss, 1990a, s. 187, 192).

Gebelik etrafında karşımıza çıkan uygulamalar da bu açıdan oldukça zengin örnekler içermektedir. Besin ve aşırma ile ilgili tabular bu ilişkinin en açık örneklerinden biridir.²⁰ Aşırma gebelik döneminde ortaya çıkan doğal ve bedensel bir istek olmakla beraber, istenilen yiyeceğin ne şekilde elde edildiği tamamen bireysel bir durum olarak bırakılmamıştır. Başkasına ait bir yiyeceğin izin alınarak yenilmesinde herhangi bir sakınca görülmezken aynı yiyeceğin sahibinden habersiz alınması hırsızlık ile ilişkilendirilmiş, annenin bu davranışının ilerleyen zamanda çocuğun karakterine de yansıtacağı düşünülmüştür.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta annenin yiyecek istemesinin yasak olmamasıdır. Yasak olan, bu isteğin başkasına ait bir şeyi izinsiz almak yoluyla giderilmesidir. Böylece biyolojik bir ihtiyaç olarak başlayan aşırma, mülkiyet ve karşılıklılık gibi toplumsal kuralların içerisine girmektedir. Encest yasağı ile izinsiz edinim arasında doğrudan bir benzerlik kurmak elbette mümkün değildir fakat her iki durumda da bireysel veya biyolojik isteğin toplum tarafından kabul edilen sınırlar içerisinde tutulması söz konusudur. Biyolojik olan kültürel bir sınır ile karşılaşmaktadır.

Gebe kadının baktığı kişiler ve onlar hakkında söylediği sözler ile ilgili uygulamalarda ise olası bir istenmeyen veya toplumun onayında olmayan bir davranışın ya da niteliğin aktarımı düşüncesi daha belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹ Hasta,

²⁰ Mersin ve çevresinde aşiren kadın, sahibinden izinsiz veya haram sayılan yiyecekleri yemez. Aksi hâlde çocuğunun kötü huylu ve hayırsız olacağına inanılır (Kayalı, 2010, s. 27). Çoban, Muğla ilinin Menteşe ilçesinin Taşlı yerleşiminde gebe kadın, çocuğunun hırsız olmaması için izinsiz hiçbir şey almadığını aktarır. Bir kaynak kişi, canı elma istediği hâlde sahibinden izin almadan elmaya dokunmadığını; aksi hâlde çocuğunun hırsız olacağından çekindiğini belirtmektedir (Çoban, 2019, s. 194-195).

²¹ Gebe kadının hasta, engelli, korkutucu veya olumsuz değerlendirilen kişilere bakması; bu kişilere gülmesi, onları küçümsemesi ya da kınaması uygun görülmemektedir. Bu davranışların, görülen veya kınanan kişiye ait özelliğin doğacak çocukta ortaya çıkmasına yol açacağına inanılmaktadır. Ölüye bakma yasağında ölünün soluk veya sarı yüzü ile çocuğun ten rengi arasında benzerlik kurulmakta; bazı örneklerde çocuğun şaşı veya “kem gözlü” olacağı düşünülmektedir. Buna karşılık güzel kişilere, sağlıklı çocuklara, Ay’a, fotoğrafa veya aynadaki güzel görüntüye bakılması çocuğun güzelliği için önerilebilmekte; güzel kabul edilen kişinin kuşağı, eşarbi veya elindeki şeker de bu ilişkiye

engelli, korkutucu veya çeşitli nedenlerle olumsuz değerlendirilen kişilere bakılmaması, bu kişiler ile alay edilmemesi ve onların kınanmaması gerektiğine inanılması, annenin gördüğü veya sözünü söylediği kişinin sahip olduğu özelliklerin doğacak çocukta da ortaya çıkacağı düşüncesine dayandırılmaktadır.

Bakmak, gülmek, kınamak ve övmek birbirinden farklı davranışlar olsa da hepsinde anne ile yöneldiği kişi arasında kurulan ilişkinin çocukta bir karşılık bulacağı düşünülmektedir. Bu yüzden burada yalnız güzel-çirkin, sağlıklı-hasta şeklinde karşıtlıklar meydana getirmek uygulamaları açıklamak açısından yeterli değildir.

Lévi-Strauss'un kör, topal, tek gözlü ve tek kollu figürler üzerinde yaptığı incelemelerde bedensel eksiklik yalnız fiziksel bir özellik olarak ele alınmamış, bazı mitolojik yapılarda düzen ile düzensizlik arasındaki geçişi görünür hale getiren unsurlardan biri olarak değerlendirilmiştir (Lévi-Strauss, 1983, s. 53-54). Gebelik tabularında bedensel farklılıklara sahip kişiler etrafında gelişen uygulamaları da bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle topallık tam hareket ile hareketsizlik, düzenli ritim ile kesinti arasında uzlaştıran ara bir biçimdir. Körlük görme ile görmeme, tek gözlülük çift organ ile tek organ, parmak veya uzuv eksikliği ise tam sayı ile azalmış sayı arasında bulunur. Çirkinlik ise her ne kadar Levi-Strauss tarafından zikredilmemiş olsa da ancak varoluşundan gelen asimetri, organ eksikliği veya biçim bozukluğundan dolayı bu gruba dâhil edilebilir

Topallıkta kişinin hareketi tamamen ortadan kalkmamakta ancak düzenli hareket sekteye uğramaktadır. Körlükte görme, uzuv eksikliğinde beden bütünlüğü, tek gözlülükte ise çift organlı yapı bozulmaktadır. Lvova'nın Güney Sibirya Türkleri ile ilgili incelemesinde kemik ve eklem bütünlüğünün sağlamlık, büyüme ve düzenli hareket ile ilişkilendirilirken parmak veya başparmak eksikliğinin insan olmayan varlıklar ile beraber değerlendirilmesi de dikkat çekicidir (Lvova, 2013b, s. 73).

katılmaktadır. Aynaya bakma ve fotoğraf çekirme bir yerde doğumu geciktiren, başka bir yerde ise güzelliği sağlayan davranışlar olarak değerlendirilebilmektedir. Olumsuz fiziksel veya davranışsal özellik taşıdığı düşünülen kişilere bakmama, gülmeme ve kınamama için bk. Çoban, 2019, s. 185-189, 194; Duman, 2019, s. 53; Yıldırım, 2019, s. 33-37; Nauanova, 2020, s. 94; ölüye veya ölünün yüzüne bakma yasağı için bk. Çoban, 2019, s. 187-189; Sardarinia, 2016, s. 38; Güzel kişilere, fotoğrafa, Ay'a veya aynadaki görüntüye bakma ve temsili nesne kullanma uygulamaları için bk. Tüdeş, 2024, s. 33; Alkay, 2026, s. 13; Çifcibaşı, 2018, s. 21-22. Aynaya bakmanın veya fotoğraf çekirmenin doğumu geciktireceği inancı için bk. Yıldırım, 2019, s. 33-36; aynaya bakmanın çocuğun güzelliğini sağlayacağı düşüncesi için bk. Tüdeş, 2024, s. 33.

Görüldüğü gibi bedensel bütünlük veya eksiklik yalnız fiziksel bir durum olmayarak kültürel sınıflandırmalar içerisinde farklı anlamlar kazanabilmektedir.

Gebe kadının gül ve Ay tutulması ile ilişkisini sınırlandıran uygulamalarda da dış dünyada bulunan bir özelliğin çocuğa geçeceği düşüncesi bulunmaktadır.²² Gülün kırmızı rengi veya tutulma sırasında Ay'ın görünümünde meydana gelen değişiklik, annenin bunlara bakması veya temas etmesi sonucunda çocuk bedeninde oluşacağı düşünülen ben ve lekeler ile ilişkilendirilmiştir. Her iki örnekte de dışarıda bulunan bir özelliğin anne aracılığı ile çocuk bedenine taşınması söz konusudur.

Gül ile kurulan ilişki dokunma ve ardından elin bedene sürülmesi yoluyla gerçekleşirken Ay tutulmasında gebe kadının daha çok bakışı sınırlandırılmaktadır. Gül ulaşılabilir, tutulabilir ve doğrudan temas edilebilir bir nesnedir. Ay tutulması ise belli bir zamanda meydana gelen ve fiziki temasın mümkün olmadığı göksel bir olaydır. Gül örneğinde el, her ne kadar bedenın parçası olsa da gül ile anne bedeni arasında doğrudan iletişimi kısıtlayarak karşıtlıkları uzlaştırdığı için aracı kategorisindedir. Ay tutulmasındaki dikkat çeken husus ise ilişkinin bakış aracılığıyla doğrudan kurulmasıdır. Burada direkt bir temas yasağı gündemdedir, üçüncü bir unsur ile yumuşatılarak temas bir noktada mümkün kılınmamıştır. Bunun nedeni tutulmanın belirli bir anda normal döngüsünün dışına çıkmasıyla meydana gelen göksel düzensizlik oluşudur. Bu nedenle temas baştan engellenmekte veya bakış gökyüzünden yeryüzüne çevrilmektedir. Gülün bitkisel ve uzamsal olarak yatay eksende konumlanışının onu ulaşılabilir kılması temasın dolaylı biçimde düzenlenmesini, tutulmanın uzak ve göksel özelliği ile dikey eksenle bağı ise temasın kesilmesi ile sonuçlanır.

Saç kesme yasağında ise annenin kendi bedeninde gerçekleştirdiği bir eksiltmenin çocuk üzerinde karşılık bulacağı düşüncesi ile karşılaşmaktayız.²³ Saçın kesilmesi

²² Gebe kadının güle dokunması, gülü kokladıktan sonra elini bedenine sürmesi veya ay tutulmasına baktıktan sonra bedenine temas etmesi, doğacak çocuğun karşılık gelen bölgesinde renkli bir ben ya da leke oluşacağı düşüncesiyle açıklanmaktadır. Gül örneklerinde kırmızı veya gül biçimindeki iz, ay tutulmasında ise kırmızı ya da siyah leke öne çıkmaktadır. Güle dokunma ve çocukta “gül beni” oluşması için bk. Duman, 2019, s. 53; gül kokladıktan sonra bedene dokunma için bk. Tüdeş, 2024, s. 33; Kadagan, 2025, s. 42; Kabataş Çetin, 2017, s. 38; Ay tutulmasına baktıktan sonra yere bakma ve bedene dokunmama uygulaması için bk. Sardarinia, 2016, s. 38.

²³ Gebe kadının doğuma kadar saçını kesmemesi gerektiği belirtilmekte; saç kesmenin çocuğun ömrünü kısaltacağı, gelişimine zarar vereceği veya onun güçsüz doğmasına yol açacağı düşünülmektedir. Bazı örneklerde saç boyama da bebeğin sağlığını olumsuz etkileyebilecek bir davranış sayılmaktadır. Özbek Türklerinde doğuma kadar saç kesmeme için bk. Kalafat, 2007c, s. 41; saç kesmenin çocuğun ömrü

yalnızca gündelik bir bakım işlemi olarak düşünülmemiş, büyüyen ve uzayan bir beden parçasının bilinçli olarak kısaltılması çocuğun gelişimi veya yaşam süresinin de kısalması ile ilişkilendirilmiştir. Annede meydana getirilen eksiltmenin çocukta başka bir eksilmeye neden olacağı düşünülmektedir.

Lvova'ya göre saç insan bedeninin sıradan parçalarından biri değil, büyüme ve yaşam gücünün göstergelerindendir (Lvova, 2013b, s. 66). Saçın kökten uca doğru uzaması uzamsal bir sürekliliği ifade ederken, saçın kesilmesi bu ilerleyişin belirli bir noktada durdurulması ve kesintiye uğratılması anlamına gelmektedir. Benzer şekilde çocuğun gelişmesi ve yaşamını sürdürmesi zamansal bir ilerleme ve süreklilik olarak değerlendirilirken, ömrün kısalması veya gelişimin durması bu sürekliliğin bozulması ve zamansal bir eksilmenin meydana gelmesi şeklinde yorumlanabilir.

Kirman eğirmek, örgü örmek, dikiş dikmek ve ipin üzerinden geçmek gibi yasaklarda da sakıncalı görülen şey çoğu zaman ipin kendisi değildir.²⁴ İpin dolanması, düğümlenmesi veya bağlanması sırasında yapılan hareketler göbek bağının çocuğun boynuna dolanması ile ilişkilendirilmiştir. Günlük hayatta yapılan teknik bir iş ile anne bedeninde gerçekleşen biyolojik bir olay arasında hareket bakımından bir anoloji kurulmaktadır.

Göbek bağı anne ile çocuk arasındaki yaşamsal ilişkinin en açık biyolojik göstergelerinden biridir. Doğumun gerçekleşmesinden sonra kesilmesi, daha sonra düşen kısmının toprağa veya ağaca gömülmesi de bu unsurun biyolojik işlevinin sona ermesi ile anlamını tamamen kaybetmediğini göstermektedir. Güney Sibirya Türklerinde göbek bağının bebeğin mitolojik kökeni ile ilişkilendirilmesi de onun yalnızca anatomik bir parça şeklinde değerlendirilmediğini göstermektedir (Lvova, 2013b, s. 178).

Sagalayev'in Ural ve Sayan-Altay gelenekleri ile ilgili aktardığı bilgilerde yeni doğan çocuk ile koruyucu ana-tanrıça arasındaki ilişkinin doğumdan sonra da devam ettiğine

veya gelişimiyle ilişkilendirilmesi için bk. Duman, 2019, s. 53; Kayalı, 2010, s. 33-34; Kadagan, 2025, s. 43; Kabataş Çetin, 2017, s. 38; Nauanova, 2020, s. 94.

²⁴ Kirman eğirmek, örgü örmek, dikiş dikmek, oya veya dantel yapmak ve ip ya da urganın üzerinden geçmek, göbek bağının çocuğun boynuna dolanmasına yol açabilecek davranışlar olarak kabul edilmektedir: Kirman eğirme, dikiş, örgü ve ip üzerinden geçmenin göbek bağının dolanmasıyla ilişkilendirilmesi için bk. Çoban, 2019, s. 191; Yıldırım, 2019, s. 33-36; Çetin, 2017, s. 82-84.

inanıldığı görülmektedir. Çocuğun gülmesi ve henüz anlaşılamayan sesler çıkarması koruyucu varlık ile iletişim kurması, ağlaması ise Umay'ın onu korkutması şeklinde yorumlanmıştır. Bu düşüncede doğum yalnızca biyolojik bir olay olarak kalmamış, göksel onay ile yeryüzünün doğurganlığının birleştiği kozmik bir nitelik de kazanmıştır. Göbek bağının çocuk ile koruyucu varlık arasındaki ilişkinin maddi göstergelerinden biri olarak değerlendirilmesi de bununla ilgilidir (Sagalayev, 2017, s. 85).

Gebe kadının süpürge, köprü, arık, merdiven, mezarlık ve benzeri alan veya nesneler ile ilişkisini sınırlandıran uygulamalarda ise çoğunlukla bir sınırın uygun olmayan zamanda veya uygun olmayan biçimde aşılması söz konusudur.²⁵ Süpürge'nin üzerinden geçme ile ters doğum arasında yön bakımından benzerlik kurulurken gece suya girilmesinin yasaklanmasında farklı bir durum ile karşılaşyoruz. Aynı su gündüz herhangi bir sakınca taşımazken gece olduğunda farklı bir özellik kazanmaktadır.

Hakaslarda su taşkını olduğu sırada gebe kadının bulunduğu çadıra girilmemesi, gebe kadın ile taşmış nehrin benzer bir geçici durum içerisinde değerlendirilmesi ile açıklanabilir (Lvova, 2013a, s. 26). Taşkın sırasında nehir olağan sınırlarının dışına çıkmıştır. Gebe kadın da içinde bulunduğu dönem nedeniyle olağan bedensel ve toplumsal durumundan geçici olarak ayrılmıştır.

Doğumun gerçekleşmesinden sonra başlayan kırıklık dönemine geldiğimizde ise anne ile bebeğin gündelik yaşam içerisindeki konumunun da değiştiğini görmekteyiz. Yiyecek, ziyaretçi, giysi, su, ateş ve evden dışarı çıkmak gibi normal zamanda günlük hayatın sıradan parçaları olan pek çok unsur bu dönemde çeşitli kurallara bağlanmıştır. Lohusa kadını doğrudan kirli veya tehlikeli olarak değerlendirmek bu uygulamaların tamamını açıklamak bakımından yeterli değildir. Doğum gerçekleşmiştir ancak anne ve bebeğin yeni durumlarına geçişleri henüz tamamlanmamıştır.

²⁵ Gebe kadının süpürge'nin üzerinden geçmesinin ya da başka bir kişinin gebenin üzerinden geçmesinin çocuğun ters doğmasına neden olacağına inanılmaktadır. Kül dökülen yerler, çöplükler, mezarlıklar, mezbahalar, köprüler, arıklar, merdivenler ve korku veren alanlardan geçmek de sınırlandırılmakta; bazı zorunlu geçişlerde besmele çekilmekte ve gece suya giren gebenin çocuğunu "Su Anası"nın alabileceği düşünülmektedir: Süpürge üzerinden geçme veya hamilenin üzerinden geçilmesi için bk. Kalafat, 2006a, s. 41; Özbek Türklerinde süpürge, mezarlık ve mezbaha sınırlamaları için bk. Kalafat, 2007c, s. 41; gece suya girme ve Su Anası inancı için bk. Kalafat, 2006a, s. 46; köprü, arık, merdiven ve korkulan yerlerden geçme için bk. Kadagan, 2025, s. 43; kül ve çöplüklerden besmeleyle geçme için bk. Çoban, 2019, s. 191-192.

Lévi-Strauss'un "pişmiş" kavramı doğal olanın kültürel müdahale ile dönüştürülmesi açısından özellikle ateş ve sıcaklıkla ilgili lohusalık uygulamalarında kullanılabilir. Lohusanın altında ateş bulunan bir sedyede yatırılması, sıcak kum veya taşlar ile örtülmesi ve Yurokların kullandığı "ağrıları pişirmek" ifadesi ateşin beden üzerinde meydana getirilen dönüşümde önemli bir araç olabileceğini göstermektedir (Lévi-Strauss, 1983, s. 335-339).

Güney Sibiry Türklerinde ocak ev ve aile düzeninin merkezinde bulunmaktadır. Kazan ise farklı uygulamalarda dönüşüm ile ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır. Düğünde yeni yerleşilecek mekâna önce çadır ve kazanın götürülmesi, şaman adayının parçalanmış bedeninin kazanda kaynatılması ve "Kızamık Ana" anlatısında hastalığın çocuğu pişirerek değiştirmesi, kazanın birbirinden oldukça farklı örneklerde dönüşüm düşüncesi ile beraber yer aldığını göstermektedir (Lvova, 2013a, s. 165, 167).

Lohusa kadının kazan kaldırmasının yasaklanması da bu örnekler ile beraber düşünülebilir. Lohusanın doğumdan sonra bedensel dönüşümü devam ederken kazanın da pişiren ve dönüştüren bir unsur olması, iki farklı dönüşümün aynı anda bir araya getirilmesinin sakıncalı görüldüğünü düşündürmektedir. Bu uygulamayı açıklamak için uzun karşıtlıklar meydana getirmektense henüz tamamlanmamış iki sürecin birbirinden uzak tutulması üzerinde durmak daha açıklayıcıdır.

Kırlılık döneminde ciğer, kanlı et ve benzeri yiyeceklerin eve veya lohusanın bulunduğu odaya sokulmaması da bu yiyeceklerin kendi başlarına ve her zaman tehlikeli olduğu anlamına gelmemektedir.²⁶ Normal zamanda herhangi bir şekilde tüketilen aynı yiyecek, kırlılık döneminde anne ve bebeğin bulunduğu alana sokulması sakıncalı bir nesne hâline gelebilmektedir. Değişen ciğerin kendisi değildir. İçinde bulunduğu zaman, mekân ve anne ile kurduğu ilişkidir.

Gebelik döneminde ciğere dokunmanın çocuk bedeninde iz bırakacağına inanılması ile lohusalık döneminde aynı yiyeceğin anne ve bebeğin bulunduğu mekâna sokulmaması da ilk bakışta aynı inancın devamı gibi görülebilir. Ancak iki uygulamada ilişki aynı değildir. Gebelikte bedensel temas ve bunun çocukta

²⁶ Karakeçili Türkmenlerinde çocuğun kırkı tamamlanıncaya kadar eve ciğer ve kanlı et getirilmemekte; Türkmenlerde ise kırklı kadının bulunduğu odaya kanı akan yiyecek sokulmamaktadır. Sakıncalı kabul edilen durum annenin yiyeceğe dokunması değil, kanlı maddenin anne ve bebeğin bulunduğu korunan alana girmesidir: Karakeçili Türkmenlerinde kırk çıkıncaya kadar eve ciğer ve kanlı et getirilmemesi için bk. Kalafat, 2006a, s. 364; kırklı kadının bulunduğu odaya kanı akan yiyecek sokulmaması için bk. Kalafat, 2007c, s. 203.

oluşturacağı düşünölen sonuç ön plandayken lohusalıkta ciğerin korunan mekân ile yakınlığı önem kazanmaktadır. Aynı nesnenin farklı dönemlerde başka işlevler kazanabildiğini bu örnek oldukça açık bir şekilde göstermektedir.

Dışarıdan getirilen yiyecekler ile ilgili uygulamalarda da benzer bir mekânsal düzenleme bulunmaktadır.²⁷ Bazı örneklerde yiyecek doğrudan eve sokulmazken bazılarında yiyecek içeri alınmadan önce çocuk dışarı çıkarılmakta veya yiyecekten daha yüksek bir yere getirilmektedir. Burada dikey eksen gök ile yer, ateşin yukarı doğru yükselmesi ve kazanın ocak üzerinde bulunması ile, yatay eksen ise evin merkezi olan ocak ile dış çevre arasında bulunan ayırım ile üzerinde ilişkilendirilebilir. Ancak bu yasağın altında yatan temel neden birbirine yakın iki dönüşüm sürecinin yaklaşmasının engellenmesidir. Doğa-kültür ilişkisi doğumun fizyolojik dönüşümünün ateş, pişirme, ocak ve kazan gibi kültürel teknikler aracılığıyla sınıflandırılması ve kontrol altına alınmasında su yüzüne çıkar.

Mayalanan hamur, yoğurt ve sirke ile ilgili yasaklarda ise başka bir benzerlik karşımıza çıkmaktadır. Lohusa kadının kırkılık dönemi henüz tamamlanmamış bir süreçken hamur, yoğurt ve sirkenin mayalanması da tamamlanmakta olan bir dönüşümdür. Kırkı çıkmamış kadının mayalanan ürüne dokunmasının sakıncalı görülmesini de tamamlanmamış iki farklı sürecin doğrudan karşılaşması üzerinden değerlendirmek mümkündür.

Ateş, hamur, yoğurt, sirke ve tuzun gece evden dışarı verilmemesi ise mayalanma ile ilgili örneklerden farklıdır.²⁸ Burada yasaklanan unsur nesnenin kendisi değildir. Aynı nesnenin belli bir zamanda evin içerisinden dışarı çıkarılması sakıncalı görölmektedir.

²⁷ Hazara ve Kuzey Afganistan Türklerinde lohusanın eşik dışından getirilen yemeği belirli bir süre yememesi; başka topluluklarda çiğ et, kanlı yiyecek, ciğer veya yumurtanın anne ile bebeğin bulunduğu eve sokulmaması istenmektedir. Maddenin eve girmesinin zorunlu olduğu bazı uygulamalarda çocuk önce dışarı çıkarılmakta veya yiyecekten daha yüksek bir konuma kaldırılmaktadır: Hazara Türklerinde çiğ veya dışarıdan getirilmiş etin odaya sokulmaması, etin önce yere konulması ve çocuğun yukarı kaldırılması için bk. Kalafat, 2007a, s. 10-11; ilk yedi gün dışarıdan getirilen yemeğin yenmemesi için bk. Kalafat, 2007a, s. 9. Kuzey Afganistan Türklerinde dışarıdan gelen yemeğin yedi, yirmi veya kırk gün yenmemesi ve kırkı kadının et yememesi için bk. Kalafat, 2007c, s. 70. Toros Yörüklerindeki et yasağı için bk. Kalafat, 2007c, s. 70; Karakeçili Türkmenlerinde ciğer ve kanlı et için bk. Kalafat, 2006a, s. 364; Çerkezlerde çiğ et ve çocuğun yukarı kaldırılması için bk. Kalafat, 2006a, s. 328; Türkmenlerde kanlı gıdanın gelin odasına sokulmaması için bk. Kalafat, 2007c, s. 203; Türkmenistan ve Türkiye'de et ile yumurtanın kontrollü biçimde eve alınması için bk. Kalafat, 2007c, s. 41-42; Uygur örneğinde et ve buzlu yemeğin doğum evine götürölmemesi için bk. Korgan'dan akt. Türkeri, 2019, s. 533-535.

²⁸ Gagauzlarda kırılanmamış kadının hamur, yoğurt ve sirke gibi mayalanan ürönlere dokunması uygun görülmemektedir: Gagauzlarda kırılanmamış kadının hamur, yoğurt ve sirke gibi mayalanan ürönlere dokunmaması için bk. Kalafat, 2007a, s. 281.

"Bereket gider" şeklindeki inanış da eve ait maddi ve manevi değerin verilen nesne ile beraber dışarı çıkacağı düşüncesini akla getirmektedir.

Yeni doğum yapmış hayvanlar ile kırklı kadın veya bebeğin karşılaşmasının engellenmesinde de benzer bir düşünce bulunmaktadır.²⁹ İnsan ve hayvan elbette birbirinden farklıdır ancak doğumun hemen ardından her ikisinin de geçici bir durum içerisinde bulunması aralarında benzerlik kurulmasına neden olmuş görünmektedir. Manavgat örneğinde hayvanın kalburun altına, çocuğun ise üzerine yerleştirilerek yıkama işleminin gerçekleştirilmesi, iki tarafı tamamen birbirinden ayırmamakta fakat doğrudan teması ortadan kaldırarak ilişkiyi kontrollü bir hâle getirmektedir. Kalbur urda iki karşıt eksen ve zıt katehorileri uzlaştırdığı için aracı olduğu söylenebilir.

Lohusa kadın ve bebeğin evden dışarı çıkmasının sınırlandırılması da kırklılık döneminin mekân ile ilişkisini açık bir şekilde göstermektedir.³⁰ Bazı topluluklarda kırk günlük süre boyunca bütün dış çevre sakıncalı kabul edilirken bazı yerlerde yasak yalnız pazar, meydan, kuyu veya pınar gibi belli alanları kapsamaktadır.

Yeni doğan çocuğun gece dışarı çıkarılmaması, giysilerinin güneş batmadan önce eve alınması ve banyo suyunun gece dışarı dökülmemesi de bu dönem içerisinde karşılaştığımız uygulamalardandır.³¹

²⁹ Aydın Yılmazköy Tahtacılarında kırklı kadın veya bebeğin yeni doğum yapmış kedi, köpek ya da inekle karşılaşması engellenmektedir. Manavgat'ta zayıf kalan çocuğun kırkının hangi hayvanla karıştığı mumun suya damlatılmasıyla belirlenmekte; hayvan kalburun altına yerleştirilmekte ve çocuk kalburun üzerinde yıkanmaktadır: Aydın Yılmazköy Tahtacılarında kırklı kadınla yeni doğum yapmış hayvanın karşılaşmaması için bk. Duman, 2019, s. 66; Manavgat'ta mumla teşhis, kalbur, hayvan ve yıkama ritüeli için bk. Ak, 2022, s. 63.

³⁰ Kırklılık döneminde lohusanın ve bebeğin evden ya da eşikten çıkması çoğunlukla kırk gün, Duha Türklerinde ise yaklaşık bir ay süreyle sınırlandırılmaktadır. Bazı topluluklarda yasak bütün dış çevreyi, bazıları meydan, pazar, pınar ve kuyu gibi belirli alanları kapsamaktadır. Zorunlu çıkışlarda yaşlı bir kişinin eşlik etmesi veya lohusanın bedenini tamamen örtmesi istenebilmektedir: Hazara Türklerinde kırk gün evden, meydana ve pazara çıkmama, kapının ipe bağlanması ve aynaya yalnızken bakmama için bk. Kalafat, 2007a, s. 9-10. Karakalpaklarda kadının eşikten çıkmaması için bk. Kalafat, 2007a, s. 73. Kumuk ve Avarlarda anne ile bebeğin evden ve eşikten çıkmaması için bk. Kalafat, 2007a, s. 115, 132. Gagauzlarda pınara ve kuyuya gitmeme, zorunlu çıkışta yaşlı kişinin eşlik etmesi için bk. Kalafat, 2007a, s. 281-282. Üsküp ve Makedonya Türklerinde çocuğun kırk gün eşikten çıkarılmaması için bk. Kalafat, 2007c, s. 112. Makedonya ve Dobruca'daki dışarı çıkma yasağı ve yerel gerekçeler için bk. Hüseyin, 2016, s. 43-45. Duha Türklerinde bir ay dışarı çıkmama, örtünerek çıkma ve başka eve gitmeme için bk. Azatkhani, 2019, s. 14-15.

³¹ Kırklılık döneminde bebek gece dışarı çıkarılmamakta, giysi ve bezleri güneş batmadan eve alınmakta, banyo suyu ise akşamdan sonra dışarı dökülmemektedir. Zorunlu gece çıkışında çocuğun yüzüne ocak is sürülmesi ve eline ekmek verilmesi; banyo suyunun ertesi gün ulu bir ağacın altına dökülmesi gibi koruyucu işlemler uygulanmaktadır: Kumuk ve Avarlarda çocuğun gece dışarı çıkarılmaması, zorunlu çıkışta yüzüne is sürülmesi ve eline ekmek verilmesi için bk. Kalafat, 2007a, s. 115. Uzunoba'da banyo suyu ve giysilerin gece dışarı çıkarılmaması için bk. Kalafat, 2007a, s. 201-202.

Çocuğun gerçek adının sık söylenmemesi ve günlük hayatta lakap kullanılması ile ilgili uygulamalarda ise önceki örneklerden farklı olarak fiziksel değil sözlü bir mesafe kurulmaktadır.³² Gerçek isim tamamen ortadan kaldırılmamakta fakat günlük dolaşımı sınırlandırılmaktadır. Lakap kullanılması iletişimin devam etmesini sağlarken gerçek ismin sürekli söylenmesini de engellemektedir. Kaynaklarda gerçek ismin kullanılmasının nazar, hastalık veya ölüm gibi sonuçlara yol açacağı açık şekilde belirtilmediğinden, bunun ötesine geçen bir yorum yapmak yerine uygulamayı ismin kullanımının sınırlandırılması etrafında değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Gebelik ve lohusalık döneminde karşımıza çıkan bütün bu uygulamaları beraber değerlendirdiğimizde bunların birbirleri ile hiçbir ilişkisi olmayan çeşitli yasaklardan meydana gelmediğini görüyoruz. Gebelikte anne fizyolojik olarak değişirken çocuk gelişimini devam ettirmekte, doğumdan sonra ise gerek anne gerekse çocuk toplumsal anlamda yeni durumlarına yerleşmektedir. İnsanlar, hayvanlar, yiyecekler, çeşitli nesneler, mekânlar ve göksel olaylar da bu süreç içerisinde anne ve çocuk ile kurdukları ilişkiye göre farklı anlamlar kazanabilmektedir. Yani aynı nesnenin her zaman ve her yerde değişmeyen bir anlamından bahsetmek mümkün değildir.

Lohusalık döneminde ise bu düşüncenin biraz daha farklılaştığını görmekteyiz. Burada annenin davranışının çocuğa doğrudan aktarılmasından çok, anne ve bebeğin çevresinde bulunan insanlar, hayvanlar, yiyecekler ve mekânlar ile ne şekilde temas edeceğinin sınırlandırılması daha belirgindir. Yiyeceğin eve girmesi, ateş ve tuzun dışarı verilmesi, başka kırlık kadın ve çocuklar ile karşılaşılması, yeni doğum yapmış hayvanlarla temas ve gece dışarı çıkılması gibi uygulamalar hep anne ile bebeğin kırlılık süresince çevresi ile kurduğu ilişkiyi düzenlemektedir. Normal zamanda herhangi bir sakınca taşımayan aynı davranışın kırlılık döneminde yasak olması da asıl değişenin nesne veya davranış değil, içinde bulunulan durum olduğunu göstermektedir.

Gagauzlarda banyo suyunun gece dökülmemesi, çamaşırların dışarı asılmaması ve suyun ertesi gün ulu ağaç altına dökülmesi için bk. Kalafat, 2007a, s. 282. Uygulamanın Balkanlar, Anadolu, Irak, Kafkasya ve Orta Asya'daki dağılımı için bk. Kalafat, 2007a, s. 282. Çerkezlerde giysilerin gün batmadan içeri alınması ve banyo suyunun gece dökülmemesi için bk. Kalafat, 2006a, s. 328. Alaşehir örneği için bk. Korkusuz, 2019, s. 106; Makedonya Türkleri için bk. Hüseyin, 2016, s. 43-45.

³² Türkmenistan ve Özbek Türklerinde çocuğun gerçek adının sık ve gereksiz biçimde söylenmesi uygun görülmemekte; gündelik iletişimin sürmesi için ikinci bir ad veya lakap kullanılmaktadır: Türkmenistan ve Özbek Türklerinde çocuğun gerçek adının sık söylenmemesi ve ikinci ad ya da lakap kullanılması için bk. Kalafat, 2007c, s. 132.

Gerek lohusa kadını gerekse yeni doğan çocuğu bütün bu uygulamalardan hareketle doğrudan kirli veya tehlikeli olarak nitelendirmek yeterli değildir. Her ikisi de doğumla meydana gelen biyolojik değişimin ardından kültürel ve toplumsal olarak yeni bir konuma geçmektedir ve bu geçiş bir anda tamamlanmamaktadır. Kırk günlük sürenin bu açıdan önemli bir sınır oluşturduğunu söyleyebiliriz. Doğum biyolojik olarak gerçekleşmiş olsa da anne ile çocuğun günlük toplumsal hayata dönüşü belli bir süre ve çeşitli uygulamalar ile sağlanmaktadır.

Sonuç olarak gebelik, lohusalık ve yeni doğan etrafında gelişen tabu ve kaçınmaların yalnızca tehlikeli olduğuna inanılan insan, hayvan, nesne veya mekânlardan korunma amacı taşıdığını söylemek mümkün değildir. Gebelik döneminde annenin dış dünya ile kurduğu ilişkinin doğacak çocuk üzerinde çeşitli sonuçlar meydana getireceği düşüncesi daha belirgin iken doğumdan sonra bu kez anne ve bebeğin çevresi ile kuracağı ilişkinin ne şekilde gerçekleşeceği önem kazanmaktadır. Gebelikte aktarım, lohusalıkta ise temasın ve dolaşımın sınırlandırılması daha fazla karşımıza çıkmaktadır. Böylece biyolojik olarak meydana gelen gebelik ve doğum süreci, tabu ve kaçınmalar aracılığı ile kültürel ve toplumsal bir düzen içerisine alınmaktadır.

3.3.1.1.4 EVLİLİK

Totemcilik ve tabu, yabanıl toplumların tarihinde uzun süredir görülen gelişmiş ve köklü bir yapıdır. Totem, hem erkeğin atalarını hem de insan ve hayvanların ortak kardeşliğini simgeler. Totemci topluluğun temel ilkesi, bir akrabanın başka bir akrabayı avlaması, öldürmesi veya yemesinin engellenmesidir. Totemci tabu, hem yiyecek hem de cinsellik alanındaki iki yönlü bir yasağı temsil eder; kişinin kendi totem hayvanını veya bitkisini öldürmemesi ve tüketmemesi, aynı totemden olan bir kadınla evlenmemesi temel kurallardır (Reed, 1994, s. 58-69). İlk insanlar, hayvanlar ile insanlar arasındaki farkları ayırt edemiyor; bir hayvanın öldürülmesi, insanların öldürülmesiyle aynı seviyede görülüyordu. “Aynı etten” olan kişiler arasında evlilik yapılmaz; eş yalnızca “taze” veya “yabancı et” taşıyan kadınlar arasından seçilirdi (Reed, 1995, s. 10-17). Kadınların ve kocaların yemeklerini ayrı yerlerde yemeleri de cinsler arasındaki yiyecek ayrımı üzerinden vurgulanan farklı soy bağına yönelik gerçekleştirilen bir takım uygulamaların bir parçasıdır (Reed, 1994, s. 127-132).

Bu kuramsal çerçevede Göktürklerin kurttan türeyiş efsaneleri ile hayvan, ata ve insan dışı motifleri birlikte değerlendirmemiz mümkündür. Göktürkler eski Hunların

soyundan gelmekte ve Aşina ailesinden türemektedir. Lin adlı bir topluluk tarafından soyları neredeyse tamamen yok edilmiş, bu olaydan yalnızca on yaşında bir çocuk kurtulmuştur. Dişi bir kurt bu çocuğa yiyecek getirerek onu beslemiş, çocuk büyüdükten sonra kurt ile beraber yaşamaya başlamış ve kurt çocuktan hamile kalmıştır. Daha sonra Turfan'ın kuzeyinde bulunan bir dağa sığınan kurt mağara içinde on çocuk dünyaya getirmiştir. Bu çocukların dışarıdan kızlar getirerek evlenmeleri dış evlilik ile ilişkilendirilebilirken Aşina ailesinin on boydan biri olarak gösterilmesi hükümdar soyunun kutsal bir kökene bağlanmasını sağlamaktadır. Efsanenin başka bir varyantında yer adlarının daha fazla olması ve kurt başının bayrakların tepesinde yer alması, Göktürklerde kurt kökeni ile ilgili inancın yalnızca bir türeyiş efsanesi olarak kalmadığını, siyasi ve toplumsal bir sembole de dönüştüğünü göstermektedir

Bir başka türeyiş efsanesinde İ-ci Ni-su-tu'nun kurttan doğduğu ve doğaüstü güçlere sahip olduğu, onun soyundan gelen çocuklar arasından da Aşina'nın oğlunun lider seçildiği görülmektedir. Ögel'e göre bu efsane halk masalları ile karışmış bir halk destanı özelliği taşıırken devlet tarafından resmî olarak tanınan efsane, çocuğun dişi kurt ile birleşmesi ve mağara içinde on boyun türemesi üzerine kurulmuştur. Küçük oğlun baba ocağını sürdürmesi dolayısıyla en küçük çocuklara “Ot-Tegin”, yani “Ateş Prensi”, adı verilmesi de soyun, aile ocağının ve toplumsal düzenin devamlılığı ile alakalıdır. Bu bilgiler ışığında kurt figürünün gerek çocuğu beslemesi gerekse ondan yeni bir soy meydana getirmesi dolayısıyla yalnızca bir hayvan olarak değil, Göktürk soyunu yeniden yaratan kutsal bir ana ve ata figürü olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz (Ögel, 2010, 20-29).

Reed'in totemik tabu ile ilgili olarak kullandığı “aynı et”, “yabancı et”, “totem-akraba” ve “dış evlilik” kavramları ile Ögel'in kurttan türeyiş rivayetleri arasında aynı soy, dış soy, hayvan ata ve evlilik düzeni bakımından yapısal bir ilişki bulunmaktadır. Reed'e göre aynı totem-akraba grubundan olan kişiler ile cinsel ilişki kurulamaz, kendi totem hayvanı ya da bitkisi öldürülerek yenemez ve aynı totemden bir kadınla evlenilemez. Ögel'in aktardığı efsanelerde ise soyun yok edilmesinden sonra ortaya çıkan kurt, çocuğu besleyen, koruyan ve Göktürk soyunun yeniden kurulmasını sağlayan yaratıcı bir güç konumundadır. Çocukların mağara dışından kızlar getirerek evlenmeleri soy içi ilişkinin sınırlandırılması ve dış evliliğin sağlanması ile alakalı iken kurdun soyun başlangıcında yer alması da hayvan ata ile insan topluluğu arasında kutsal bir akrabalık

kurulmasına neden olmuştur. Bu nedenle kurt yalnızca Göktürklerin türediği bir hayvan olmayıp aynı zamanda soyun korunmasını, yeniden meydana gelmesini ve on boy halinde devam etmesini sağlayan kutsal ata ya da ana figürüdür.

Lévi-Strauss'un üzerinde durduğu yakınlık ve uzaklık kavramlarına dayanan uzamsal kod aynı şekilde birlikte yorumlamaya elverişli bir zemin oluşturur. Türeyiş efsanesinde soy, ilk olarak normal toplumsal evliliğin dışında kalan, yani bir hayvanla birleşme sonucunda başlatılır. Bu görev tamamlanıp soy ortaya çıktıktan sonra da akrabalık düzeninin devam edebilmesi için ensest yasağının ortaya çıktığını görüyoruz. Anlatıdan anladığımız kadarıyla ilk hayvan-insan birleşmesi, toplumun sürekli uygulayacağı bir evlilik modeli olamaz; yalnızca ilk soyu meydana getirmeye yarayan kurucu ve istisnai bir birleşme olarak değerlendirilebilir. Burada yatay eksen evlilik ve akrabalık ilişkilerinin karşıtlığı üzerinden kurabiliriz. Bir uçta soyun içi, diğer uçta soyun dışı; bir uçta akrabayla birleşme, diğer uçta akraba olmayanla birleşme; bir uçta endogami, diğer uçta egzogami; bir uçta ensest, diğer uçta meşru evlilik; bir uçta soyun korunması, diğer uçta ise yabancı ile ilişkinin kurulması vardır. Bu eksendeki karşıtlık, yakın olan ile uzak olan arasındadır. Eşin tamamen aynı soyun içinden olması aşırı yakınlığı ve ensesti, eşin insan topluluğunun bile dışından, hayvanlar dünyasından gelmesi ise aşırı uzaklığı sembolize eder. Kurtla kurulan birlikteliği de insan alanının dışından eş seçme biçimi olarak görebiliriz. Bunu yalnızca toplumsal ve yatay eksen de değil, dikey eksen de yorumlayabiliriz. Alt düzlemde doğa, üstte kültür; altta hayvanlık, üstte insanlık; altta biyolojik üreme, üstte toplumsal akrabalık; altta kurucu birleşme, üstte düzenlenmiş evlilik; altta hayvan-ata veya hayvan-eş, üstte ise insan topluluğu gibi karşıtlıklar vardır. Ensest yasağı anlatıda açıkça söylenmese bile örtük bir biçimde karşı tarafa hissettirilir.

Burada Kurt figürü yapısal bir çelişki ile öne çıkmaktadır. Kurt hem bir akraba hem de soyun atasıdır; ama buna rağmen bir eş konumundadır. Çünkü insanla birleşmesinden çocuk meydana gelir ve soy devam eder. Aynı zamanda kurt bir hayvandır; yani insan toplumunun dışında, insandan ve insan türünden farklı bir varlıktır. Buna rağmen insan toplumunun, toplumsal kimliğin ve soy bağının oluşumunun merkezinde yer alır. Burada belirgin bir zıtlık ve anomali vardır. Bu nedenle kurdun totem ve tabu odağında bulunması da anlamlıdır. Lévi-Strauss (1990b), incelediği iki tucuna mitinde şu yorumu yapar: “*Mitler kapalı bir grup oluşturuyorsa,*

birbirlerine karşıt oldukları eksenin dışından ilerleyerek ara tiplerin eğrisini izleyebilmeli ve girişken koca figürüyle ensestçi erkek kardeş figürünü birbirine bağlayabilmeliyiz.” devamında ise; *“Hem Güney hem Kuzey Amerika’da ensestçi erkek kardeşin aya dönüştüğü ve yüzünün bazı kısımlarının kız kardeşi tarafından kurum ya da genipa suyuyla karartıldığı çok sayıda örnek vardır”* der. Burada ensest yasağı, kozmik bir dönüşüm ve köken anlatısı içinde işlenir (s.103).

“İki kahraman, aşk maceralarında sırasıyla ya fazla girişken ya da fazla çekingen davranır. Bu amaçlar, kahramanın kendi kız kardeşine fazla yakın ya da toplumsal grubun dışındaki kadınlara, hatta insanlığın ötesine, hayvan eşlere kadar fazla uzak olmasına yol açar.”; *“Bu hayvan metres dişi bir tembel hayvandır”*(Levi-Strauss, 1990b, s. 101). Görüldüğü gibi olası bir gönül macerasının hedefi olarak kahramanlardan birinin kendisine çok yakın olan kız kardeşini, diğerinin ise çok uzak olan bir hayvan eşi tercih etmiştir. Kurt, soyun atası ve akraba olması bakımından yakın; hayvan eşi olması bakımından ise uzaktır. Böylece başlangıçta uzak olan yakınlaştırılır, daha sonra ise yakın olan yeniden uzaklaştırılarak toplumsal düzen kurulmuş olur.

Bu noktada kurt, sadece korkulan veya saygı duyulan bir hayvan olmanın ötesinde, kutsal bir soy kurucu varlık olarak da konumlanır. Kurt besler, doğurur; aynı zamanda kutsal ruhlarla bağlantılıdır ve böylece soyun yok olmasını engeller. Ayrıca kurt, kutsal kökeni vasıtasıyla siyasi bir sembol hâline gelir. Kurucu ailenin kurt soyuna ait olması, hükümdar soyunun kutsal kökeniyle bağdaştırılarak meşruiyetini tasdikler. Dişi kurdun mağarada erkek çocuklar doğurması ve bu çocukların kızlar getirerek evlenmeleri; hayvan-ata, mağara ve evlilik motifleri aracılığıyla, soyun yok edildiği kriz anında insan dışı bir varlık olan dişi kurdun ortaya çıkıp soyun devamını sağlamasından sonra, kurttan doğan çocukların kızlar getirip evlenmeleriyle vahşi ve insan dışı kökenden evlilik düzenine ve toplumsal hayata geçildiğini gösterir.

Soy bağı yalnızca kan yolu ile kurulan biyolojik bir bağ olmayıp aynı zamanda toplumsal ve törensel uygulamalar ile meydana getirilen bir ilişki biçimidir. Abdülkadir İnan’ın göçebe Türk boylarında görülen evlatlık edinme gelenekleri ile ilgili aktardığı bilgilerde, soyun dışından olan bir kişinin aile ve kabile içine alınmasının belli bir tören ve nizam ile gerçekleştirildiğini görüyoruz. Kazak ve Kırgızlarda evlatlığa “ençiles bala”, yani mülkte hissesi olan çocuk denilmekte ve

evlatlık öz evladın sahip olduğu bütün haklara sahip olmaktadır. Evlatlık alınırken “Bozkaska” adı verilen boz koyun tanıklar huzurunda kurban edilmekte, kurbanın aşıklık kemiğı çocuğun eline verilmekte ve doğum temsili gerçekleştirilmektedir. Evlatlık alınan çocuk kendi soyundan değil ise çocuğa babalık simgeleri takılmakta, analık sütü emzirilmekte ya da bu uygulama temsil edilmektedir. Çocuğun dışarıdan alınması halinde tören daha gösterişli bir şekilde yapılmakta, kurban kesilerek çocuğun eline kırılmamış kurban kemiğı verilmekte ve öz babası ile soydaşlarına çeşitli hediyeler sunulmaktadır. Çocuklarını evlatlık olarak verenler daha sonra onları geri alamamakta, evlatlık ise gerek öz babasının gerekse babalığın egzogami sınırları içinde evlenememektedir. Evlatlığın gerçek evladın bütün haklarına sahip olması ve onun hakkında karar verme yetkisinin yalnızca babaya değil kabileye ait olması, evlatlığın sadece aile içine değil aynı zamanda bütün soy grubuna kabul edildiğini göstermektedir (İnan, 1948, 130-135).

Sibiryaya Türk topluluklarında görülen düğün gelenekleri de gelinin yeni ailesi ve soyu içine alınmasının bir anda değil, çeşitli uygulamalar ve aşamalar halinde gerçekleştiğini göstermektedir. Düğün sırasında ok, ailenin birlik ve uyumunu temsil eden ocağın bulunduğu Batı yönüne saplanmakta, ziyafetler ve şaman törenlerinden sonra gelin evli kadın kıyafetleri ile süslenerek yüzü peçe ile kapatılmakta ve damadın bulunduğu yurda götürülmektedir. Mendilin bir ucunun damadın, diğer ucunun gelinin eline verilmesi ile evlilik tamamlanmakta, hayır duası edilmekte, ateşe yağ atılmakta ve gelinin başından darı serpidikten sonra peçesi kaldırılmaktadır. Gelin evlilikten sonra belli aralıklar ile kocasının ve ailesinin yanında kalmakta, bu ziyaretler zamanla artarak gelinin yeni evine tamamen yerleşmesi sağlanmaktadır. Gelinin kaynatası, kaynanası ve kocasından yaşça büyük olan akrabaları ile ilişkisini düzenleyen sakınma geleneklerine ise “sörhöhö” adı verilmektedir. Kocasının ölümünden sonra dul eşin erkek kardeşe, yakın bir akrabaya ya da kaynataya kalması, evliliğin sona ermesi halinde ise kalının ayrılma biçimine göre iade edilmesi, evliliğin yalnızca kadın ile erkek arasında gerçekleşen kişisel bir birlik olmadığını, iki aile ve soy arasında kurulan toplumsal bir ilişki olduğunu göstermektedir (Czaplicka, 2024, 127-132).

Bu bilgiler ışığında gerek evlatlık edinme gerekse evlilik ile ilgili uygulamaların soy dışından gelen kişinin yeni bir soy ve aile içine kabul edilmesini sağlayan aşamalı geçiş biçimleri olduğunu söyleyebiliriz. Evlatlık alınan çocuğun kurban, kemik ve süt

aracılığıyla yeniden doğmuş gibi kabul edilmesi ile gelinin ocak, ateş, mendil ve peçe etrafında şekillenen törenler sonucunda yeni ailesine katılması arasında yapısal bir benzerlik bulunmaktadır. Her iki uygulamada da dışarıdan gelen kişi başlangıçta yabancı bir konumda bulunurken çeşitli ritüeller sonucunda aile, soy ve mülkiyet düzeninin bir parçası hâline gelmektedir. Ancak bu kabul edilme ile beraber kişi yeni soyun haklarına sahip olmakta ve aynı zamanda onun evlilik, akrabalık ve sakınma kurallarına bağlanmaktadır. Dolayısıyla soy bağı yalnızca kandan gelen bir yakınlık olmayıp törensel uygulamalar, toplumsal kurallar ve karşılıklı yükümlülükler aracılığıyla oluşturulan ve korunan bir bağ olarak karşımıza çıkmaktadır.

Altay ve Teleüt topluluklarında evlilik sisteminin temelini boy egzogamisi oluşturmakta, aynı baba boyuna mensup kişiler “karındaş” olarak kabul edildiğinden kişinin kendi boyundan biri ile evlenmesi yasak sayılmaktadır. Direnkova’nın verdiği bilgilere göre bu yasak bireyin eş seçimini kendi soy çevresinin dışına yöneltmekle beraber evlilik yalnızca akrabalık yasağına göre de belirlenmemektedir. Boyun nüfusu, ekonomik gücü ve devamlılığı eş seçiminde dikkate alınmakta, nüfusu azalan veya soyunun tükenmekte olduğu düşünülen boylardan eş almaktan kaçınılmaktadır. Bu duruma baktığımızda evliliğin yalnızca bireylerin tercihiyle bırakılan bir ilişki olmadığını görüyoruz. Boyun nüfusunun ve iş gücünün devamlılığı da eş seçiminde önem taşımakta ve bu nedenle evlilik aynı zamanda boyun geleceğini ilgilendiren toplumsal bir karar hâline gelmektedir (Direnkova, 2014, s. 122).

Anne ve baba tarafından gelen akrabalık ilişkileri evlenme yasakları bakımından aynı şekilde değerlendirilmemekte, baba soyunda bulunan kişiler kesin olarak karındaş kabul edilirken anne tarafından bazı çapraz kuzenler ile evliliğe izin verilmektedir. Bir erkeğin annesinin erkek kardeşinin kızı ile evlenebilmesi, buna karşılık babasının kız kardeşinin kızı ile evlenememesi bu ayrımı daha açık bir hâle getirmektedir. Tay ve yään terimleri ile ifade edilen bu ayrımın biyolojik yakınlık tek başına belirleyici değildir. Akrabalık bağının kadın veya erkek hattından kurulması kişinin evlenilebilir olup olmadığını da belirlemektedir. Bu bilgilere baktığımızda Altay ve Teleütlerde akrabalık sisteminin anne ve baba soyunu aynı biçimde değerlendirmedeğini ve buna bağlı olarak evlenme kurallarının asimetrik bir yapı gösterdiğini söyleyebiliriz (Direnkova, 2014, s. 122-125).

Egzogaminin izini sürebileceğimiz başka bir uygulama, Türk boyları arasında sıkça görülen “kız kaçırma” geleneğidir. Günümüzde dışarıdan evlenmek gerektiğinde, kız kaçırmanın toplumlar arasında anlaşmazlıklara yol açmaması için, kızın ailesinden veya kendisinden “rıızalık” alan bir nişan geleneği ortaya çıkmıştır. Kazaklarda kız kaçırma, “Qız Alıp Qaşuv” olarak bilinir ve bu evlilikler, egzogami, yani dış evlilik geleneğinin çeşitleri olarak görülür (Çelik ve Demir, 2024, s. 267-272). Türk boylarının kız almak için yağma ve kaçırma geleneklerini benimsediği görülmektedir. Ancak bu yöntemlerin toplumsal sorunlara yol açması nedeniyle, anlaşmalı evlilikler tercih edilmiştir. Kalın, mehir ve nişan gibi uygulamalar, tarafların anlaşmasını sağlar ve evliliği meşru kılar; baba ve dayı hakkı, kız kaçırma, bahşişler ve gelini vermeme direnişleri, arkaik egzogami evliliklerinin savaş ve barışını temsil eder (Koç, 2016, s. 260-263). Kız kaçırma, bir erkeğin başka bir kabile veya gruptan bir kızı kendi bölgesine getirmesiyle ilgilidir; erkek kendi kabilesini değıştirmezken kadın, evlilik yoluyla farklı bir aileye ve coğrafyaya katılır. Abalı’ya göre kız kaçırma, egzogaminin doğuşunu tetiklemiş, bu durum da ensest yasağını oluşturmuştur. Arzu ile Kamber’in aynı anneden süt içmeleri nedeniyle kardeş sayılmaları, ensest yasağının Türk halk hikâyelerindeki görünümünü göstermesi bakımından önemlidir (Abalı, 2009, s. 98-100).

Bu örneklere göre evlilik kurumu yalnızca iki kişinin birleşmesi olmayıp soy, ocak, yabancılık, akrabalık gibi birçok kavram ve bu kavramlar etrafında şekillenen yasaklar ile alakalıdır. Totemik yiyecek ve evlilik yasakları, yakınlık ve uzaklık karşıtlığı, insan dışı eş motifi ile yabancı olan kişinin soya törensel olarak kabul edilmesi birlikte düşünüldüğünde evliliğin temel olarak bir sınır düzenlemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu sınırlar yalnızca kimlerin birbiri ile evlenebileceğini belirlememekte, gelinin hangi mekânda bulunacağı, kimlere görüneceğı, kimlerle konuşacağı, hangi yemekleri tüketebileceğı ve yeni ocağı ne şekilde kabul edileceğini de düzenlemektedir. Bütün bu yasak ve sakınmaların temel amacı kan bağı ile soy bağıının birbirine karışmasını engellemektir. Gelin aile ve ocak içine alınmış olsa da dışarıdan gelen ve başlangıçta o soyun mensubu olmayan bir kişidir. Bu nedenle tabular gerek soy bağıının sınırlarının korunması gerekse egzogami düzeninin devam ettirilmesi açısından önemlidir.

Evlilik ile ilgili tabu ve sakınmaları soy, mekân, beden, ses, yemek ve ocak ile ilgili kodlar üzerinden incelememiz mümkündür. Öncelikle soy, uruk, kirvelik ya da manevi

akrabalık nedeniyle ortaya çıkan evlenme yasakları bulunmaktadır. Aynı soy ve akrabalık dairesi içinde yer alan kişilerin evlenmesinin yasak olması soy sınırının korunması ve evliliğin dışarıdan biri ile gerçekleştirilmesi ile alakalıdır. Evliliğin sona ermesi ile ilgili yasaklara geldiğimizde ise dul kadının yeniden evlenmesi, ölen kardeşin eşi ile evlilik ve boşanma sonrasında ortaya çıkan sınırlamalar karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulamalar evlilik sona ermiş olsa dahi kadın ve erkeğin aile ve soy ilişkilerinin tamamen ortadan kalkmadığını göstermektedir.

Gelin ile ilgili uygulamalara baktığımızda yüzünü örtmesi, yabancı erkeklere görünmemesi, belirli bir süre evden çıkmaması ve gelin odasına girecek kişilerin sınırlandırılması gibi beden ve mekân ile ilgili sakınmalar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra gelin ve damadın birbirlerinin adlarını söylememesi, gelinin kayın akrabalarına doğrudan hitap etmemesi ve aile büyükleri ile konuşmaması da ses ve ad ile ilgili sakınmalardır. Gelinin yeni aile içine henüz tamamen yerleşmemiş olması gerek hareket alanının gerekse konuşma ve görünürlüğünün belli kurallar ile sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Düğün yolunun değiştirilmesi, sağdıç seçimi, düğün zamanının belirlenmesi ve düğün ocağının söndürülmemesi gibi uygulamalar da düğün süreci ile ilgili yasak ve kurallar arasında yer almaktadır.

Ancak su serpmeye, tabak kırma, ateşten geçirme, kurban kesme ve bayrak asma gibi uygulamalar doğrudan tabu olmayıp evlilik geçişini korumak, uğurlu hale getirmek ve yeni kurulan ocağın devamlılığını sağlamak için gerçekleştirilen ritüellerdir. Bu bilgiler ışığında evlilik tabularının yalnızca yasaklardan oluşmadığını, dışarıdan gelen gelinin yeni bir soy, aile ve ocak içine belli kurallar ile yerleştirilmesini sağladığını söyleyebiliriz. Gelin bu uygulamalar sonucunda yabancı konumundan uzaklaşarak aile içine alınmakta ancak geldiği soy ile katıldığı soy arasındaki sınır da yasak ve sakınmalar aracılığıyla korunmaya çalışılmaktadır.

Evlilik, bireyin toplumsal statüsünde önemli bir değişiklik olarak kabul edilmektedir. Gelin ve damat, evlilik aracılığıyla yalnızca yeni bir birliktelik kurmamakta, aynı zamanda iki aile ve akraba çevresi arasında yeni bir ilişki oluşturmaktadır. Bu nedenle düğün zamanı, gelin alma biçimi, sağdıç seçimi, gelinin yeni ailesiyle ilişkisi, aile büyüklerine hitap biçimleri ve yeni ocağın kurulması çeşitli yasaklar, sakınmalar ve törensel uygulamalarla düzenlenmektedir.

Evlilik yasaklarının bir bölümü soy ve uruk yakınlığına dayanmaktadır. Karakalpaklarda aynı alt uruk içindeki kişilerin evlenmeleri yasaktır. Ailelerin soy ve uruk yakınlıklarını bildikleri, gençlerin de ailelerini ve töreyi zor durumda bırakmamak için bu sınırlamaya uydukları belirtilmektedir (Kalafat, 2007a, s. 78). Romanya Nogaylarında ise evlilik için yedi göbek sayılmakta ve ancak yedi kuşaktan sonra evliliğe izin verilmektedir (Kalafat, 2006a, s. 116). Böylece yalnızca yakın biyolojik akrabalık değil, topluluk tarafından hatırlanan soy bağları da evlilik alanını sınırlandırmaktadır.

Kirvelik de evliliği engelleyen manevi akrabalık biçimlerinden biridir. Borçalı Türklerinde kirve kutsal ve dokunulmaz kabul edilmekte, kirvelik nesilden nesile aktarılmakta ve kirveden kız alıp verme yoluyla akrabalık kurulamayacağı belirtilmektedir (Kalafat, 2007a, s. 100-101). Amasya ve Tokat yörelerinde de kirveler arasında evlilik düşünülmemekte ve bu kural “Kirvenin kirveye kızı düşmez” sözüyle ifade edilmektedir (Kalafat, 2007a, s. 204).

Bu grupta yer alan uygulamalara baktığımızda aynı soy ile dış soy, yakın ile uzak, iç ile dış ve biyolojik akrabalık ile manevi akrabalık arasında birtakım ayrımların bulunduğunu görüyoruz. Aynı uruk içerisinde bulunan kişiler ile kirvelik yoluyla manevi akraba kabul edilenlerin evlilik açısından birbirlerine fazla yakın kabul edilmesi, topluluğun kimlerle evlenilemeyeceğine ilişkin sınırların belirlenmesini de sağlamaktadır. Yedi göbek uygulamasında ise akrabalık yalnız mevcut soy ilişkisi üzerinden belirlenmemekte, kuşak sayısı dikkate alınarak bu yakınlığın ne zamana kadar devam ettiği de hesaplanmaktadır. Buna göre belirli bir kuşak sınırı içerisinde kalan kişiler evlilik dışında tutulurken bu sınırın ötesinde bulunanlar evlenilebilir kişiler arasına girmekte ve bu şekilde gerek soy içindeki yakınlık sınırı gerekse topluluğun dış evlilik düzeni korunmaktadır.

Dul kadının yeniden evlenmesi ve ölen erkeğin eşiyle yapılabilecek evlilikler konusunda topluluklar arasında farklı uygulamalar bulunmaktadır. Borçalı Türklerinde dul kadınların yeniden evlenmediği, ancak çocuğu olmayan dul kadının evlenebileceği belirtilmektedir (Kalafat, 2007a, s. 94). Karakalpak Türklerinde ise ölen kardeşin karısının aile içinden başka bir erkek tarafından eş olarak alınabildiği ve bu uygulamanın “yenge alma” olarak adlandırıldığı aktarılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 77).

Kumuklarda ölen ağabeyin dul eşiyle evlenme nadiren görülürken, bazı Nogay topluluklarında bu evlilik biçiminin daha sık görüldüğü belirtilmektedir (Kalafat, 2007a, s. 124). Buna karşılık Romanya Nogay Türklerinde ölen erkek kardeşin dul eşiyle kayınbiraderin evlenemeyeceği kaydedilmiştir (Kalafat, 2006a, s. 116). Bu nedenle ölen ağabeyin dul eşiyle evlenmenin bütün Nogay topluluklarında geçerli olduğu söylenemez.

Kaşkaylarda da dul kadının yeniden evlenmesi kural olarak uygun görülmemektedir. Bununla birlikte kadın çok genç yaşta dul kalmışsa ve ölen eşinin kardeşi kendisine talip olmuşsa yeniden evlenebilmektedir. Aynı toplulukta erkeğin eşini boşaması da son derece çirkin bir davranış olarak değerlendirilmektedir (Kalafat, 2007b, s. 43-44). Bu örnekler, dul kadının yeniden evlenmesinin veya ölen kardeşin eşiyle evliliğin bireysel tercihten çok soy, aile ve topluluk kuralları çerçevesinde düzenlendiğini göstermektedir.

Bu gruptaki uygulamalarda bağlı ile serbest, birlik ile ayrılık, süreklilik ile kopuş, aile içinde kalma ile aile dışına çıkma ve eski statü ile yeni statü arasında bulunan karşıtlıklar dikkat çekmektedir. Bu karşıtlıklar akrabalık, toplumsal statü, soy ve zamansal kodlar aracılığıyla meydana gelmektedir. Yenge alma uygulamasında dul kadının ölen eşin ailesi içinde kalması ile evlilik ve soy bağının ölüm sonrasında da devam ettirildiğini görüyoruz. Yeniden evlenme veya boşanma ile ilgili sınırlamalarda ise evlilik bağının hangi durumda ve ne zaman sona ermiş sayılacağı belirlenmektedir. Bu uygulamalara baktığımızda ölüm veya ayrılık sonrasında kadının, çocuğun, soyun ve aile bağlarının hangi şekilde devam edeceğinin de belirli kurallar çerçevesinde düzenlendiğini söyleyebiliriz.

Düğün yolculuğu da belirli sakıncalarla düzenlenmektedir. Borçalı Türklerinde oğlan evi gelin almaya giderken kullandığı yoldan geri dönmekte, dönüşte farklı bir güzergâh izlemektedir. Bu uygulamanın amacı, gelinin yeni yerini ve yolunu bilmesi ve yeni ocağında “ağır” olması düşüncesiyle açıklanmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 94). Gidiş ve dönüş yollarının ayrılması, gelinin baba evinden yeni ocağına geçişinin geri dönüşsüzlüğünü vurgulayan sembolik bir uygulama olarak yorumlanabilir.

Gelinin yüzünün herkese gösterilmesi uygun görülmemektedir. Borçalı Türklerinde gelinin başında kırmızı bir eşarp bulunmakta ve yüzünü kimse görmemektedir. Ayrıca

genç erkeklerin gelinin elinden tutarak oynamaları da uygun kabul edilmemektedir (Kalafat, 2007a, s. 97-98). Kaşkaylarda da gelini yabancı erkeklerin görmemesi gerekmekte ve gelinin yüzü örtülü tutulmaktadır. Kadının bedenini örten kumaşların bile çeyiz içinde sergilenmesi ayıp sayılmaktadır (Kalafat, 2007b, s. 47).

Yüz örtme uygulaması yalnızca mahremiyetle değil, nazardan korunma ve hicap duygusuyla da ilişkilendirilmektedir. Kalafat, Hazar ve Ahıska Türklerindeki uygulamayı açıklarken gelinlerin kötü nazardan korunmak ve utanma duygusunu göstermek amacıyla yüzlerini örttüklerini belirtmektedir (Kalafat, 2007a, s. 210). Bu nedenle gelinin yüzünü örtmesi, mahremiyet, saygı ve korunma düşüncelerini birlikte içeren bir sakınma olarak değerlendirilebilir.

Gelinin evden çıkması ve görünürlüğü de sınırlanabilmektedir. Kaşkaylarda yeni gelin yaklaşık yirmi-otuz gün yeni evinden dışarıya pek çıkmamaktadır. Gelin baba evine ilk kez gittiğinde babasına ve erkek kardeşlerine hemen görünmemekte, hamile olduğunda da ailenin büyük erkeklerine görünmesi saygısızlık kabul edilmektedir. Gelin odasına gelinle birlikte yalnızca bir veya iki yaşlı kadının girmesine izin verilmektedir (Kalafat, 2007b, s. 48).

Sarıkamış Çerkezlerinde ise farklı bir uygulama bulunmaktadır. Düğün sırasında damadın görünmesi ayıp sayılmakta ve gelin üç gün boyunca odasından dışarı çıkmamaktadır (Kalafat, 2006a, s. 308). Dolayısıyla gelinin yaklaşık bir hafta evden çıkmadığı biçimindeki genel bir ifade doğru değildir. Süre ve uygulamanın niteliği topluluğa göre değişmektedir.

Borçalı Türklerinde kız evi bir yıl boyunca kızlarının yeni evine gitmemekte, gelin de bir yıl boyunca baba evine dönmemektedir. Ayrıca kızın babasının, kızının düğününde oynaması uygun görülmemektedir (Kalafat, 2007a, s. 97). Gelinin baba evine hemen dönmemesi, yeni ocağına ve ailesine alışmasını sağlayan bir geçiş süresi olarak yorumlanabilir.

Kaşkaylarda kızın saçını kesmesi yasaktır. Ancak düğün sırasında zülfünü kesmesine ve bir bölümünü bırakmasına izin verilmekte, bu değişiklik onun gelin olduğunu göstermektedir (Kalafat, 2007b, s. 48). Bu uygulama, saçın kadının medeni durumu ve toplumsal kimliğiyle ilişkili bir işaret olarak kullanıldığını göstermektedir.

Bu grupta iç ve dış, eski ev ve yeni ev, gidiş ve dönüş, görünür ve görünmez, açık ve kapalı, mahrem ve kamusal, eski statü ve yeni statü karşıtlıkları bulunmaktadır. Bu karşıtlıklar yatay uzamsal kod, yol kodu, geçiş kodu, bedensel kod, görsel kod ve statü kodu aracılığıyla karşımıza çıkmaktadır. Gelinin gittiği yoldan değil başka bir yoldan dönmesi, baba evinden yeni ocağa yaptığı geçişin geri dönüşü olmayan bir geçiş olduğunu göstermektedir. Belirli bir süre evden çıkmaması ve baba evine gitmemesi de gelinin yeni aileye kabul edilme süreci ile alakalıdır.

Gelinin yüzünün örtülmesi ve görünmemesi, onun bedenini dışarıdaki bakışlardan ayırmaktadır. Bu uygulama gelinin gerek mahremiyetinin korunması gerekse saygı gösterilmesi bakımından önemlidir. Düğün sırasında saç biçiminin değiştirilmesi ise gelinin eski toplumsal konumundan ayrılarak evli kadın statüsüne geçtiğini göstermektedir. Böylece yol, ev, yüz ve saç ile ilgili uygulamalar gelinin baba evinden ayrılarak yeni ailesine katılmasını ve yeni statüsünün meydana gelmesini düzenlemektedir.

Gelin ve damadın ad söylemekten veya konuşmaktan kaçınmaları, “ses saklama”, “ses sakınma” veya farklı yerel adlarla anılmaktadır. Borçalı Türklerinde gelin kaynanası ve kayınbabası yanında konuşmamakta, yememekte, içmemekte ve onların adlarını söylememektedir. Gelin eşine adıyla hitap etmemekte, erkek de babasının yanında çocuğunun adını söylememektedir. Bu uygulama bölgede “yağmak” ve Anadolu’da “ses saklama” olarak açıklanmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 98).

Gelin ile kayın-ağa, kayınpeder ve diğer evlilik akrabaları arasındaki ilişkiler çeşitli kaçınma kuralları ile sınırlandırılmakta ve bu kurallar aile içerisinde yaş ve statüye bağlı olarak belirli bir mesafenin korunmasını sağlamaktadır. Direnkova’nın verdiği bilgilere göre gelin kayın-ağasının yanında başı açık veya yalın ayak duramamakta, özel giysisi olmadan karşısına çıkamamakta ve onu adı ile çağırnamamaktadır. Kayın-ağanın da gelinin yatağına oturması yasaktır. Bu uygulamalara baktığımızda kaçınma kurallarının yalnızca gelinin davranışlarını sınırlamadığını, kayın-ağanın da gelinin özel alanına yaklaşmasını engellediğini görüyoruz. Gelinin giyiminden hitap biçimine kadar uzanan bu yasaklar ise yaş ve aile içerisindeki üstünlüğün gündelik davranışlar aracılığıyla görünür hâle getirilmesini sağlamaktadır (Direnkova, 2014, s. 124).

Kayınpeder ile gelin arasında bulunan kaçınmalar içerisinde ad tabusu daha geniş bir alana yayılmakta ve yalnızca kişinin adını değil bu adı çağrıştıran nesnelerin söylenmesini de kapsamaktadır. Gelinin kayınpederinin adını söylemesi yasak olduğu gibi onun adı ile ses benzerliği taşıyan balta veya kova gibi nesnelerin adlarını kullanması da yasak kabul edilmektedir. Bu duruma baktığımızda adın yalnızca kişiyi tanımlayan bir sözcük olmadığını, kişinin varlığı ile ilişkilendirilen kutsal veya tehlikeli bir unsur olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Gelinin kayınpederinin yurduna doğrudan girmeden önce evin çevresinde dolaşması da yeni akrabalık alanına girişin sıradan bir davranış şeklinde gerçekleşmediğini göstermektedir. Bütün bu kaçınmalar bir taraftan gelin ile evlilik yoluyla kazanılan akrabalar arasındaki ilişkiyi sınırlandırırken diğer taraftan aile içerisindeki gerilimin azaltılmasını ve kuşaklar arasında bulunması gereken saygı mesafesinin korunmasını sağlamaktadır (Direnkova, 2014, s. 124-125). Nişanlı genç kız, nişanlısının sesini duyduğunda kendisini gizlemekte; erkeğin nişanlılıklarının bir yılı boyunca kızı görmemesi gerekmektedir (Crosby, 1905, s. 111-112). Kırgızlarda Damat düğünün ertesi günü boyunca kayınpederi ve kayınvalidesinden kaçınmaktadır (Sykes & Sykes, 1920, s. 120-121). Kaşgar bölgesinde Oğul, babasının özel izni olmaksızın onun yanında oturmamakta, babasından önce uyumaya çekilmemekte ve onun yanında sigara içmemektedir (Sykes & Sykes, 1920, s. 322-323).

Tatar Türklerinde gelin, damadın baba evine gittikten sonra yeni akrabalarına adlarıyla hitap etmemektedir. Kalafat bu uygulamayı Gök Tengri inanç sisteminin bir uygulaması, “ses saklama” veya “ses sakınma” uygulamasının bir görünümü olarak değerlendirmektedir (Kalafat, 2006a, s. 12). Bulgaristan Türklerinde eşler birbirlerinin adlarını yalnız biçimde söylememekte, birbirlerini çocuklarının adları üzerinden “Ali'nin babası” gibi ifadelerle anmaktadır (Kalafat, 2006a, s. 134).

Sarıkamış Çerkezlerinde kadın damadın, damat da gelinin adını ölünceye kadar söylememektedir. Gelin ayrıca aile büyüklerine ve komşularına sesini duyurmamaktadır (Kalafat, 2006a, s. 307). Nogaylarda gelinin geçmişte kaynanası ve kayınbabasıyla yedi yıl konuşmadığı, izin alarak konuşmaya başladıktan sonra büyüklerin ellerini öptüğü ve kendisine hediye verildiği aktarılmaktadır. Görümce, kayınbirader ve eşin adı da ölünceye kadar söylenmemektedir (Kalafat, 2006a, s. 117).

Karacay-Malkarlarda yeni gelin kaynanasına ve kayınbabasına görünmemekte ve onlarla konuşmamaktadır. Gelinin evin genel odasına kabul edilmesi geçmişte haftalar veya aylar sürebilmekteydi. Konuşma yasağı genellikle bir yıl sürmekte veya gelin bir çocuk doğuruncaya kadar devam etmektedir. Gelin yalnızca kaynanası ve kayınbabasıyla değil, kayınbiraderleri, görümceleri ve eşinin yakın akrabalarıyla da konuşmamaktadır (Kalafat, 2006a, s. 376-377).

Ahıska Türklerinde gelinin sakındığı aile büyüklerinin yanında konuşmaya başlaması için kendisine verilen hediyeye “dil bağı” veya “ruzluk” denilmektedir. Gelin dilini tuttuğu için bu hediyeyi hak etmiş sayılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 208). Bu örnekler, ses saklamanın ensest yasağının günümüzdeki izi olarak değil, aile hiyerarşisini, hürmeti, mahremiyeti ve gelinin yeni ailesine aşamalı kabulünü düzenleyen bir sakınma biçimi olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Bu grupta ses ile sessizlik, adlandırma ile adlandırmama, doğrudan hitap ile dolaylı hitap, yasak ile izin, yakınlık ile mesafe ve konuşma hakkına sahip olma ile konuşma hakkından yoksun olma karşıtlıkları bulunmaktadır. Bu karşıtlıklar Konuşmama ve ad söylememe, gelin ile yeni ailesinin büyükleri arasında fiziksel olmayan bir toplumsal mesafe oluşturmaktadır. Dil bağı veya ruzluk verilmesi ise sessizlikten konuşmaya, yasaktan izne ve geçici yabancılıktan aile içi kabule geçişi göstermektedir. Bu sakınmalar aile hiyerarşisini, saygı kurallarını ve gelinin yeni aileye aşamalı kabulünü düzenlemektedir.

Damadın düğün sırasındaki davranışları da kurallarla sınırlandırılmaktadır. Borçalı Türklerinde damadın düğün gecesinde ciddi davranması ve gülmemesi gerekmektedir. Damat güldürülmeye çalışılmakta, gülerse kendisine “cerme” adı verilen bir yaptırım uygulanmaktadır. Düğün sofrasında damat ekmeğe elini uzatmadan başkasının ekmeğe uzanması da uygun görülmemektedir (Kalafat, 2007a, s. 96-97). Bu uygulamalar, damadın düğün sırasında törensel bir merkez olarak kabul edildiğini göstermektedir. Düğünün yapılacağı zamanla ilgili sınırlamalar da vardır. Dinî bir bayram cuma gününe rastladığında düğün bütünüyle yasaklanmamakta, yalnızca iki hutbe arasında düğün yapılmamaktadır (Kalafat, 2007a, s. 204). Kumuklarda yas evinde neşeli bayram yapılmamakta ve yaslı aile düğün veya eğlence toplantılarına katılmamaktadır (Kalafat, 2007a, s. 127). Bu sınırlamalar, ölüm, yas ve kutsal zamanlarla düğün eğlencesinin birbirinden ayrıldığını göstermektedir.

Sağdıç seçimi de belirli kurallara bağlıdır. Borçalı Türklerinde sağdıcin bekar olması gerekmekte ve evli bir kişi sağdıç olarak seçilmemektedir. Aras Vadisi'nde ise yetim bir kişinin sağdıç veya soldağ yapılmasından kaçınılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 97). Bu sınırlamalar, sağdıcin düğünde yalnızca damada yardım eden bir kişi olmadığını, belirli niteliklere sahip olması gereken törensel bir görevli olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Düğün ocağının korunması da önemli bir uygulamadır. Kaşkaylarda düğün ocağı baba ocağından getirilen ateşle yakılmaktadır. Düğünün ortasındaki ocaktan alınan ateş söndürülmeden damadın ocağı tutuşturulmakta ve düğün süresince bu ateşin sönmemesine dikkat edilmektedir (Kalafat, 2007b, s. 73). Kaynakta ocağın sönmesinin evliliğin geleceği açısından kesin bir uğursuzluk sayıldığı doğrudan belirtilmemektedir. Bunun yerine, baba ocağından getirilen ateşle yeni ocağın yakılması ve ateşin söndürülmemesi, eski aile ile yeni kurulan yuva arasında süreklilik kurulması biçiminde yorumlanabilir.

Evlilik öncesinde nikahın tamamlanmamış olması da gelinin statüsüyle ilgili sınırlamalar doğurabilmektedir. Karapapaklarda nikahı kırılmamış gelinin pişirdiği yemeğin yenmediği ve verdiği suyun içilmediği belirtilmektedir. Nikahsız gelinin durumunun cünüplükten daha ağır kabul edildiği ve kırklanması gerektiğine inanıldığı aktarılmaktadır (Kalafat, 2007b, s. 74). Bu uygulama, nikahın yalnızca dinî bir işlem değil, gelinin yeni aile içindeki toplumsal ve ritüel statüsünü değiştiren bir geçiş aşaması olarak algılandığını göstermektedir.

Bu grupta ciddi ile neşeli, uygun zaman ile uygunsuz zaman, yas ile düğün, evli ile bekâr, eski ocak ile yeni ocak, yanmak ile sönmek, yenebilir ile yenemez ve kabul edilmiş ile kabul edilmemiş arasında çeşitli karşıtlıklar bulunmaktadır. Damadın düğün sırasında uyması gereken davranışlar ile sağdıcin seçilmesi, tören içinde bulunan görev ve ilişkileri düzenlemektedir. Düğünün gerçekleştirileceği zamana ilişkin yasaklar ise yas ya da kutsal kabul edilen zamanı birbirinden ayırmaktadır.

Sonuç olarak evlilikle ilgili yasaklar ve sakınlamalar, evliliğin yalnızca iki kişi arasında yapılan bir birleşme olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Soy ve manevi akrabalık sınırları eş seçimini belirlemekte; dul evliliği ve boşanma topluluk tarafından denetlenmekte; gelin ve damadın davranışları düğün süresince sınırlandırılmakta;

gelinin yeni ailesine kabulü ise görünmeme, konuşmama ve ad söylememe gibi aşamalı uygulamalarla düzenlenmektedir.

3.3.2 Mekân ve Zaman İle İlgili Tabular

3.3.2.1 Kutsal ve Uğursuz Zamanlar

Bugün zamanı soyut ve sürekli bir akış olarak görmemiz, doğadaki düzensiz ve somut olayların düzenli bir sisteme dönüştürülmesiyle mümkün olmuştur. Modern takvimler ve saatler bu gelişimin en ileri örnekleridir. Ancak zaman kavramının kökeninde, insanın doğayla kurduğu somut ilişki ve olayların dizilişi vardır. Bizler zamanı, içeriğinden bağımsız ve matematiksel olarak bölünebilen bir çizgi gibi algılarız. Oysa modern öncesi toplumlar da zaman, eylemlerden ve doğanın ritminden ayrı düşünülemezdi. Zaman birimlerinin kesintisiz biçimde sayılmasına dayanan zaman hesabı, gelişimin son aşamasıdır. Bundan önce sistemli ve sistemsiz bazı aşamalar vardır. Ancak önce sık sık karşılaşılan bazı temel noktaları açıklamak gerekir.

Nilsson’a göre takvim gibi düzenli ve sayılabilir bir zaman sistemi ortaya çıkmadan önce insanlar zamanı gökyüzünde ve doğada meydana gelen somut olaylara göre belirlemiştir. Burada gün, ay veya yıl gibi soyut zaman birimleri değil, olayın gerçekleşmiş olması dikkate alınır. Bir olaydan sonra kaç şafak, güneş, sonbahar veya kar geçtiğinin söylenmesi, geçen zamanı belirtmek için yeterlidir. Ancak doğa olayları eşit sürelerde gerçekleşmediği için bu göstergeleri düzenli bir sayı dizisi hâlinde sıralamak mümkün değildir. Nilsson bu yöntemi “süreksiz zaman hesabı” ve “pars pro toto”, yani “bütün yerine parça” olarak adlandırmaktadır. Düzenli zaman hesabı ve takvim sistemi de bu somut ve düzensiz göstergelerin zamanla belirli bir düzene dönüşmesiyle meydana gelmiştir (Nilsson, 1920, s. 9-10).

Alfred Gell’e göre insanın zaman içinde yönünü bulabilmesi için olayların zamansal düzenine ilişkin zihinsel bir “zaman haritası” oluşturması gerekir. Gell bu durumu mekânda yön bulma süreci ile açıklamaktadır. Harita mekânın genel düzenini gösterir; ancak kişi haritadaki bilgileri bulunduğu konuma göre yorumlayarak kendi yerini belirler. Zamansal kavrayış da buna benzer biçimde algı, bellek ve beklenti arasındaki ilişki ile kurulur. Algı şimdiki zamana, bellek geçmişe, beklenti ise geleceğe yönelir. İnsan yaşadığı olayları bu zihinsel zaman haritasına yerleştirerek zaman içindeki konumunu belirlemektedir (Gell, 2001, s. 235-236).

Gilbert Durand'a göre sur, hendek, duvar, zırh, kalkan ve kılıç gibi imgelerin ortak özelliği bir şeyi başka bir şeyden ayırmalarıdır. Duvar, içerisi ile dışarıyı arasına sınır çizer; zırh, bedeni dışarıdan gelecek tehlikeye karşı korur; kılıç ise keserek ayırır. Bu imgeler, karışmış olanı birbirinden ayırma ve sınırları belirgin hale getirme isteğini gösterir. Aynı ayırma isteği arınma uygulamalarında da görülür. Yükselme ve ışıkla ilgili imgeler, temizlenme düşüncesiyle birlikte ortaya çıkar. Çünkü arınmak istenmeyen unsurları uzaklaştırmak ve sınırları daha net hale getirmek anlamına gelir. (Durand, 1999, s. 163-165). Leach, saçın insan bedeninde kontrol edilemeyen bir uzantı olduğunu ve doğal, başıboş, kültürel müdahaleye kapalı bir şekilde büyüdüğünü söyler. Bu yönüyle saç, hem doğallığı hem de düzensizliği simgelerken, kesilmesi ise bu düzensizliğe yönelik bir müdahaledir. Leach'e göre, birçok kültürde saç kesmek, kişinin belirli bir geçiş sürecini tamamladığını göstermekle ergenlikten yetişkinliğe, bekârlıktan evliliğe veya hayattan ölüme vb. insan hayatının önemli geçiş safhalarında yeni bir toplumsal kimliğe kabulün işareti olarak görülür (Leach, 1958, s. 148).

Bu nedenle saç gibi tırnak kesmek ile ilgili uygulamalar da başlangıçta hijyen amaçlı bir müdahale gibi algılsa da, bilinçdışında sezgisel olarak bir kopma eylemini çağırır. Bu tür eylemler; düzen ile nitelenen bir zaman dilimi olan gündüz vaktinde anlamlı ve arındırıcı kabul edilirken, gece için bir tür içsel dengenin bozulması ile özdeş müdahaleler olarak görülür. Bakıldığında, gündüzün “kesme” imgeleriyle gecenin “kapsama” imgeleri ile ilişkili olması sadece farklı zaman dilimlerine atıfta bulunurken bir yandan da insan zihninin farklı düzenleme stratejileri hakkında ipucu vermektedir. Gece, bedenin ve doğal ritmin dışında kalan bir zaman dilimidir. Bu yüzden tırnak kesmek gibi bir ayrışma çağrışımı olan uygulamalar olarak kabul edilir.

Durand'ın imgelem çözümlemelerinden de anlaşılacağı üzere gündüz ayrıştırıcı, gece ise bütünleştiricidir. Gündüz netlik, gece ise belirsizlik ve döngüsel süreklilik getirir. Gece, yaşamın akışının kesintisiz devam etmesi gereken bir zaman dilimidir. Aynı zamanda gece döngüsü, kolektif olarak zamana ve bedene yönelik kaygıları içerir. Bu uygulamalar, gündüz ile ilişkili simgelerinin gece saatlerinde kullanılmasının doğanın içsel ritmini bozacağı düşüncesine dayanır.

Türk halk inançlarında tırnak, ayna ve gölgeyle ilgili çeşitli kaçınmalar bulunmaktadır. Borçalı Türklerinde tırnağın gündüz kesilmesi gerektiği belirtilir ve “Gece tırnak kesenin kül başına” denir. Kesilen tırnak yakılır veya daha ziyade gömülür (Kalafat,

2007a, s. 100). Karaçop Türklerinde ise güneş batıp hava kararmaya başlayınca tırnak kesilmez ve kesilen tırnağın etrafa saçılması uygun görülmez (Kalafat, 2006a, s. 334). Hazara Türklerinde geceleyin aynaya bakılmaz; aynada kişinin kendi suretiyle oynaması veya konuşması yasak kabul edilir. Kişinin kendi gölgesiyle oynaması veya konuşması da uygun görülmez ve bu davranışları sergileyen kişinin hasta sayıldığı belirtilir (Kalafat, 2007a, s. 56).

Aysız zamanlarda yalnızca ocak ve maya ile ilgili işlemler değil, çoğalma, üretim ve bereketle ilişkili diğer faaliyetler de sınırlandırılmaktadır. Bu dönemde ağaç kesilmemekte, ağaç aşılammamakta, ormana giderek ağaç kesmekten kaçınılmakta, evlere misafirlğe gidilmemekte, kuluçkaya yumurta yatırılmamakta, yoğurt mayalanmamakta ve yayık yayılmamaktadır (Eşmeli, 2015, s. 199-201).

Gagavuzlarda ayın ilk yarısında herhangi bir başlamak uğursuz sayılır. Bu dönemde Habil ile Kabil'in kavga ettiğine inanılır. Yeni bir işe başlamak veya yeni bir şey satın almak isteyenlerin ayın zamanını dikkate almaları gerekir. Yeni ay görüldükten sonra yaklaşık üç gün beklemek uygun kabul edilir. Yeni ay ilk kez görüldüğünde başka birinin yüzüne bakmak yasaktır; yeni ay gören kişinin karşısındaki insana nazar edebileceğine inanılır. Dolunay döneminde, özellikle ayın yirmi altı ve yirmi yedinci günlerinde yapılan işlerden uğur gelmeyeceği düşünülür. Ayrıca, aya karşı idrar yapmak da sakıncalı kabul edilir (Ercan, 2006, s. 74-76).

Altay Türklerinde eski ay ile yeni ay arasındaki dönemde ocak temizlenmesi ve dışarıya süt verilmesi uygun görülmemektedir. Kazaklarda aya uzun süre bakmak, aya karşı abdest almak, aya parmakla göstermek ve aya karşı oturmak sakıncalı sayılır. Aylı gecelerde dışarıya süt çıkarılmaz; çıkarılması gerekiyorsa kabın ağzı kapatılır. Ay ışığının süt kabına düşmesi halinde süt veren hayvanların hastalanabileceğine inanılır. Bebeğin yüzüne ay ışığının düşmesine izin verilmemesi ve belirli ay evrelerinde gelin getirmek ya da sünnet yapmak gibi geçiş törenlerinden kaçınılması da bu inanç çerçevesinde değerlendirilir (Rysbaeva, 2009, s. 142).

Kırgızlarda ay, saygı gösterilmesi gereken bir gök cismi olarak kabul edilir. Süt ve yoğurt aya gösterilmez; ay ışığının düştüğü yerde yatılmaz; ayın nuru ortaya çıktığında pınar veya su başına gidilmez. Ay işaret parmağıyla gösterilmez; aya bakarak idrar yapılmaz, uyunmaz ve aya kirli su dökülmez. Yeni ay zamanında tohum ekmek de sakıncalı sayılır (Torobekova, 2025, s. 474).

Safranbolu'da, eski ayın ilk günü ile dolunay arasında, tarlaya fasulye dışındaki ürün ekilmez. Bu dönemde tarım ürünleriyle turşu, salça veya konserve yapmak tercih edilmez. Ayrıca, tırnak ve saç dâhil olmak üzere kesim işleri de yapılmaz. Dolunay sonrası fasulye dikimi ve ağaç budaması da sakıncalıdır (Deniz; Diker; Çetinkaya, 2017, s. 214). Karaman ve Ermenek'te ise ağaç kesimi, budama ve patates, pancar, şeker pancarı gibi ürünlerin ekim zamanı ayın durumuna göre belirlenir. Ayın 23-25 arasında kesilen ağaçlar kurur; 25 ve 30 civarında kesilenler ise daha uzun süre dayanır. Aynı şekilde, ayın önceki dönemlerinde veya gün eskisi zamanlarda kesilen ağaçlar kurtlanır; ilk haftalarda veya parlak günlerin ilk on gününde kesilenler ise uzun ömürlü olur. Bu uygulamalarda, takvim yerine gökteki aya göre karar verilir (Akman, 2018, s. 89-90).

Isparta'da da ay hilal halindeyken ağaç kesilmediği ve tohum ekilmediği belirtilir. Ay ve güneşe yönelik inanışlarda gök cisimleri yalnızca zaman ölçüsü değil, aynı zamanda saygı gösterilmesi gereken varlıklar olarak da görülür. Gagavuzlarda yağmur yağarken Allah'ın sürekli çalıştığına inanıldığı için bir şey yemek günah sayılır. Güneş battıktan sonra ondan faydalanmak kabul edilmez. Gece on ikiye beş dakika kala ve on ikiye beş gece dışarı çıkmak, dolaşmak ve çöpü kutudan geçmek sakıncalı sayılır; akşamdan sonra tuz verilmez (Ercan, 2006, s. 74-75). Kars ve çevresinde ise güneş batır batmaz uyuyanların uyandırılması, güneşin batma saatinin sakıncalı bir zaman olarak algılandığını gösterir (Şenesen, 2017, s. 71).

Bazı Türk topluluklarında davranışlar tek bir yıldızın durumuna göre ayarlanır. Bu yıldızın yeraltında olduğu dönemler uğursuz kabul edilir. Yıldızın gökyüzünde görülmediği dönemlerde kuyu kazmak, tarla sürmek veya yola çıkmak uygun görülmez (Ercan, 2006, s. 75-76). Gece yatarken dilek tutulması, sabah namazına kalkılması ve namaz kılınana kadar kimseyle konuşulmaması da gece, dilek ve susma davranışı etrafında şekillenen bir uygulama olarak aktarılır (İpek, 2011, s. 538).

Altay Türkleri'nde, ay görünmediğinde evin ocağının külü dışarı dökülmez. Ocak, ailenin soyunu ve koruyucu ruhu (Ocak İyesi) temsil eder. Ay yokken, ocağı yerinden oynatmak ve haneyi savunmasız bırakmak anlamına gelir. Yoğurt mayalamak veya sirke yapmak gibi canlı organizma içeren işler, Ay'ın olmadığı bu karanlık gecelerde yapılmaz; maya tutmaz, Muhakkak ki Ay ışığının mayalanma sürecinde bakteriyel yaşama müdâhil olduğu düşünülür. Gündüz insanlar içindir, gece ise iyeler gibi diğer

varlıklar içindir. Güneş batmadan sonra yapılan her eylem, bu görünmeyen varlıkların alanına müdahale sayılır (Kalafat, 2007a, 216-220).

Zamanla ilgili tabu ve kaçınmaların bir bölümü sabah, gün batımı ve ikindi gibi günün belirli eşik zamanları etrafında meydana gelmektedir. Hazara Türklerinde sabah erken kalkmaya önem verilmekte, sabah namazından sonra uyunmamakta ve geç kalkan kişinin üzerine bütün kötülüklerin geleceğine inanılmaktadır. Anadolu Türklerinde de inanç sahibi kişiler sabah güneşinin üzerlerine doğmasını istememekte ve gün doğmadan yataktan kalkmanın hayırlı olduğunu düşünmektedir (Kalafat, 2007a, s. 48). Karapapak Türklerinde güneşin batmaya başladığı zaman “şer vakti” ya da “dar vakit” olarak adlandırılmakta, bu saatlerde uyunmamakta, mezarlığa gidilmemekte ve defin yapılmamaktadır (Kalafat, 2007b, s. 61). Karaçöp Türklerinde de güneşin batıp havanın karardığı şer vaktinde uyunmadığı ve bu saatten sonra yerin mühürlendiğine inanıldığı görülmektedir (Kalafat, 2006a, s. 331). Karacaylılarda ise kutlamaya ikindiden sonra gidilmemekte, ikindi ezanı okunurken uyunmamakta ya da yatılmamakta, ikindiden sonra mezarlığa gidilmemekte, ağaç dikilmemekte ve defin yapılmamaktadır (Kalafat, 2006a, s. 409). Bu uygulamalara baktığımızda sabah, gün batımı ve ikindi gibi vakitlerin yalnızca günün belirli zamanlarını ifade etmediğini, dikkat edilmesi gereken geçiş anları olarak da değerlendirildiğini görüyoruz.

Anadolu Türklerinde ateş akşamdan sonra verilmemektedir. Yumurta, maya, sirke ve yoğurt gibi “artırıcı” kabul edilen maddelerin de güneş battıktan sonra verilmesi durumunda evin bereketinin gideceğine inanılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 54). Amasya köylerinde akşam karardıktan sonra yoğurt, hamur, peynir mayası ve sirke mayası gibi mayalayıcı maddeler evin eşiğinden dışarı çıkarılmamakta, aksi durumda ocağın bereketinin kaçacağı düşünülmektedir (Kalafat, 2007a, s. 218). Makedonya Türklerinde de gece evden ateş ve tuz verilmemekte, özellikle evinde lohusa bulunan aileler bu uygulamaya dikkat etmektedir (Kalafat, 2007c, s. 116). Ahıska Türklerinde çocukları ölmüş kişiler cuma günü dar vakitte su içmemektedir. Çünkü bu saatlerin ölümlere su dağıtılan zaman olduğuna inanılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 213). Bulgaristan Türklerinde akşamdan sonra dışarıya su dökülmemekte (Kalafat, 2006a, s. 135), Hazara Türklerinde ise cumartesi günü süt evin dışına çıkarılmamaktadır. Süt bereket olarak kabul edildiği için dışarı çıkarılmasının evin bereketini azaltacağı ya da tamamen keseceği düşünülmektedir (Kalafat, 2007a, s. 53).

Gece saatlerinde evin süpürülmesi, çöpün dışarı atılması ve sofranın gelişigüzel bir yere ya da dışarıya silkelmesi de uygun görülmemektedir (Kalafat, 2007b, s. 29, 64, 97; Kalafat, 2006a, s. 334; Kalafat, 2006b, s. 314). Yolcu ya da misafir evden ayrıldıktan sonra ev süpürülmemekte ve çöp gece eşikten dışarı çıkarılmamaktadır (Kalafat, 2006a, s. 410). Ev ve ahır süpürgesinin ocakta yakılması ise uğursuz sayılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 218). Gece yatarken giysilerin bedeninin üst kısmına ait olan parçaları başucuna, belden aşağıya ait olan parçaları ise ayakucuna konulmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 216). Elbisenin ters giyilmesi de iyi kabul edilmemektedir (Kalafat, 2007a, s. 211). Acara Türklerinde gece banyo yapan kişinin banyo suyu hemen dışarı dökülmemekte, sabah eşikten dışarı çıkarılmaktadır (Kalafat, 2006a, s. 275).

Gece veya akşamdan sonra sakız çiğnenmesi uygun görülmemekte, gündüz nağıl anlatmak ve gece sakız çiğnemek uğursuz sayılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 212; Kalafat, 2007b, s. 60-61; Kalafat, 2006b, s. 94, 189). Gece hamama gitmenin zahmete işaret ettiğine, gece bıçak ve benzeri sivri ya da kesici aletlerle uğraşmanın ise ölüme işaret ederek afete neden olabileceğine inanılmaktadır (Kalafat, 2006a, s. 46). Kıbrıs Türklerinde gece bela anılmamakta; “pahı çağrılmaz” ve “pahılı olan insandan bahsedilmez” denilmektedir (Kalafat, 2006a, s. 436). Hazaralar arasında göl ve dağlık yerlerde gece devlerin bulunduğuna inanılmakta, söz konusu varlıklardan korunmak amacıyla ateş yakılmakta ve teneke parçalarına vurularak ses çıkarılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 56).

Gece ve su ile ilgili farklı kaçınmalar da karşımıza çıkmaktadır. Bitlis ve çevresinde gece suyun, özellikle akar suyun üzerinden geçilmemesi gerektiğine inanılmaktadır (Kalafat, 2006b, s. 306). Erbil’de cinli olduğu söylenen yerlerin bulunduğu ve cinlerin geceleri görülebildiği belirtilmektedir. Anadolu, Suriye ve Kuzey Irak’ta ise cinlerin geceleri dere kenarlarında ve yol boylarında def ve zurna çalarak eğlendiklerine, bu tür alanlara da “cinli dere” ve “cinli yöre” adı verildiğine inanılmaktadır (Kalafat, 2007c, s. 90, 257). Makedonya Türklerinde gece on ikiye beş kala ve on ikiyi beş gece dışarı çıkılmamakta, dışarıda dolaşılmamakta ve özellikle çöplükten geçilmemektedir (Kalafat, 2007c, s. 116). Ortodoks Tatar Türklerinde de Kupala gecesi tarlaya kesinlikle gidilmemektedir (Kalafat, 2006b, s. 336).

Haftanın belirli günleri ile ilgili çeşitli tabu ve kaçınmalar bulunmaktadır. Karaçay Türklerinde salı günü yola çıkmanın veya yeni bir işe başlamanın uğursuzluk getireceğine, bu gün başlanan işten sonuç alınamayacağına inanılmaktadır (Kalafat, 2006a, s. 411-412). Türkmeneli’nde salı günü hamama gidilmemekte, tıraş olunmamakta ve berberler kapalı tutulmaktadır (Kalafat, 2007b, s. 322; Kalafat, 2007c, s. 90). Çarşamba günleri ise hamamların cinli olabileceği düşünüldüğü için hamama gidilmemektedir (Kalafat, 2007b, s. 324; Kalafat, 2007c, s. 92). Bitlis’te şubat ayının son çarşambası ile mart ayının ilk çarşambası Kara Çarşamba olarak bilinmekte ve bu günler farklı inanç ve uygulamalarla ilişkilendirilmektedir (Kalafat, 2006b, s. 301). Karaçop Türklerinde cuma akşamı herhangi bir şeye dokunulmamaktadır. Anadolu’da ise ölülerin evlerini ziyaret ettiklerine inanılmakta, bu nedenle Kur’an okunmakta ve helva kavrulmaktadır (Kalafat, 2006a, s. 331). Cuma günleri ağaç kesilmemekte, birçok yerde çalışılmamakta ve bu gün tatil olarak kabul edilmektedir (Kalafat, 2006b, s. 177).

Ahıska Türklerinde cuma en uygun gün olarak kabul edilmektedir. Nişan ve çift çubuk cuma günü yapılmakta, cuma gecesi “kele” yapılarak “yağ kokusu” çıkarılmaktadır. Çocukları ölmüş kişiler cuma günü dar vakitte su içmemektedir. Cuma akşamları Kur’an okunmakta, namaz kılınmakta ve akşam darında çalışmak iyi kabul edilmemektedir (Kalafat, 2007a, s. 213). Gagauzlarda ise cuma ve cumartesi kutsal sayılmakta, belirli durumlarda bu günlerde mezar ziyaret edilmekte, oruç tutulmakta ve yağlı yemek yenmemektedir (Kalafat, 2007a, s. 300-301).

Ahıska Türklerinde yılbaşı gecesi evden dışarı herhangi bir şey verilmemektedir. Kars’ta ise yılbaşında yapılan iyi veya kötü bir işin yıl boyunca devam edeceğine inanılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 219). Muharrem ayında toy, düğün ve eğlence yapılmamaktadır (Kalafat, 2007b, s. 85). Afşar Türklerinde Kurban Bayramı’ndan önce pınar başında yıkanan kap kacağın içine takı ve altın türünden eşyalar konulmakta, bu nesnelere dokunulmamakta ve “ehram bağlamış” oldukları söylenmektedir (Kalafat, 2007b, s. 151).

Karapapaklarda Nevruz akşamında herkesin kendi evinde bulunması, dışarıda ya da komşuda herhangi bir eşya bırakılmaması ve borç ile alacağın kapatılması gerektiğine inanılmaktadır. Bu günde sütlaç ve pilav gibi bıçak kullanılmadan hazırlanan yiyecekler yapılmaktadır (Kalafat, 2007b, s. 87). Hıdrellez günü çamaşır

yıkanmamakta, dikiş dikilmemekte ve iğne tutulmamaktadır. Dağdan eve odun getirilmesinin eve yılan gelmesine neden olacağı düşünülmektedir (Kalafat, 2007b, s. 134). Hıdır Nebi gecesinde ise kavut hazırlanmakta ve öğütme işlemi tamamlanincaya kadar tek bir kelime dahi konuşulmamaktadır (Kalafat, 2007b, s. 236).

Irak Türkmen halk inanışlarında gündelik işlerin yapılacağı zaman uğur ve uğursuzluk düşüncesine göre belirlenmekte ve buna bağlı olarak bazı zamanlarda çeşitli davranışlardan kaçınılmaktadır. Bayatlı'nın verdiği bilgilere göre güneş battıktan sonra çalışmak uğursuz kabul edildiği için karanlığın başlaması ile gündelik işlere ara verilmesi gerektiğine inanılmakta, salı günü yeni elbise diktirmek, çarşamba günü elbise yıkamak ve cuma günü yolculuğa çıkmak da uygun görülmemektedir. Çarşamba günü hamamda yıkanmanın sakıncalı görülmesi ise bu günde hamama giden kişilerin cinler veya diğer kara iyeler tarafından çarpılabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bütün bu yasaklar gündelik işlerin yalnızca yapılma biçimini değil hangi zamanda yapılabileceğini de belirlemektedir. Ölünün bulunduğu bir evde kırk günlük yas dönemi tamamlanmadan kelle paça yenmesi de uygun görülmemekte, aksi hâlde aynı evden başka bir ölünün çıkabileceğine inanılmaktadır. Ölümünden sonraki kırk günlük süre yalnızca yasin devam ettiği bir dönem olmayıp ev halkının davranışlarını ve tükettiği yiyecekleri sınırlandıran hassas bir geçiş süresidir. Bu uygulamalara baktığımızda bir taraftan gündelik işlerin ve davranışların uğurlu ya da uğursuz kabul edilen zamanlara göre düzenlendiğini, diğer taraftan ölümünden sonraki kırk günlük sürede belirli yiyeceklerin tüketilmesinin yasaklanarak ev halkının davranışlarının sınırlandırıldığını söyleyebiliriz (Bayatlı, 2012, s. 546-547).

Bazı zaman tabuları doğal varlıkları ve belirli günleri uğursuzluk, zarar ve korunma düşüncesiyle bir araya getirmektedir. Gökkuşağının altından geçilmemekte ve altından geçmeye çalışan kişiyi gökkuşağının vuracağına inanılmaktadır (Kalafat, 2007b, s. 86). Safranbolu Türkmenlerinde yılda bir defa geldiğine inanılan “Beddem” gününde dağdan canlı bir varlık, odun, ot veya benzeri nesneler getirilmemektedir. Bunları getiren kişinin ardından evine yılan geleceğine inanılmakta ve söz konusu yilandan korunmak amacıyla salıncak kurulup sallanılmaktadır (Kalafat, 2006b, s. 257). Cin olduğu düşünülen bazı varlıkların ise yakasına iğne batırılarak yakalanabileceği ve esir edilebileceği düşünülmektedir (Kalafat, 2007c, s. 90). Bu örneklere baktığımızda

belirli zamanların, doğal varlıkların ve olağanüstü güçlerin uğur, zarar ve korunma düşüncesi etrafında anlamlandırıldığını görüyoruz.

Örnek verdiğimiz tabuların belirli bir ara zamanda yoğunlaştığını görüyoruz. Türk kültüründe Güneşin battığı ama havanın tam kararmadığı “akşam alacası” (Şer Karışan Vakit), ne gündüz ne de gecedir. Bu arafta uyumak, yemek yemek veya kapı eşiğinde oturmak kesinlikle yasaktır. İnsanın bilincinin kapandığı uyku veya bedenin savunmasız kaldığı yemek yeme gibi eylemlerde, bu anlarda, araftaki belirsiz ruhlarının bedene musallat olabileceğine inanılır. (Beydili, 2004, s. 527-528) Gece aynaya bakma yasağı da “Özne” ve “Nesne” ayrımının yitirildiği; sosyal benliğin açıkça sergilendiği bir zaman dilimi olan gündüz ile benliğin yitimini sembolize eden gece arasında, “görünen dünya” ile “görünmeyen dünya” arasındaki sınırın incelendiği bir zaman dilimi oluşundan dolayı tabuların yoğunlaştığı görülür.

Mitlerde zamanın başlangıç noktası, dünyanın henüz oluşum aşamasında olduğu, varlıkların, doğal unsurların ve toplumsal kuralların ortaya çıktığı, yani toplumun ve doğanın düzeninin ilk kez kurulduğu kutsal zamanlardır. Mitik zamanlar, hem günümüz düzeninin kökeni hem de evrenin henüz tamamlanmadığı ilk aşamadır. Bu dönemde gök, yer, dağlar, sular, mevsimler ve gök cisimleri bugünkü düzenlerine kavuşur; insanın olumlu ve olumsuz özellikleri, hastalık, ölüm, ecel, günah ve uğursuzluk gibi kadersel olaylar ilk kez ortaya çıkar. Mitik dönemde yaşanan olaylar, sonraki dönemlerde tekrar eden durumların temelini oluşturmaya devam eder. Ölüm ve hastalıkla ilgili mitlerde, insanların neden ölümlü hale geldiği, hastalıkların ortaya çıkış nedenleri ve ölümlülüğün kaçınılmazlığı, tarihsel olaylar yerine mitolojik zamanlarındaki ilk ihlallere bağlanır. Bu mitik olaylar bir kez yaşanır, ancak sonuçları sonraki kuşaklarda döngüsel olarak tekrar eder. Mitik anlatıda bir kez kurulan düzen, tabiat ve insan yaşamında farklı şekillerde tekrar eder. Mitik zaman, aynı zamanda mitik mekânın oluşumuyla da bağlantılıdır. Bu nedenle, mitik zaman, yaratılışla başlar ve ahir zaman düşüncesiyle sona eren geniş bir döngü oluşturur. Böylece, yaratılış ve ahir zaman, başlangıç ile son ve kaos ile kozmos, aynı döngüsel yapının iki uç noktasını oluşturur (Toyşanulı, 2020, s. 23-26).

Güneş, tabiat düzeninin temel unsurlarından biridir. Levi-Strauss incelediği anlatılarda Güneş, kuraklık ve kuru mevsimle bağlantılıdır. Ay, dolunay ve yeniay karşıtlığı üzerinden aylık döngülerle ilişkilendirilirken gündüz ve gece daha kısa günlük

döngüyü, yağışlı ve kurak dönemler ise daha uzun mevsimsel döngüyü temsil etmektedir. Yağışlı ve kurak mevsimler arasındaki fark, yalnızca gündüz ve gece arasındaki günlük değişimle değil, tabiatın daha uzun süreli mevsimsel dönüşümleriyle de ilgilidir (Lévi-Strauss, 1973, s. 115-116).

Takım yıldızları ise daha uzun dönemli mevsimsel hareketlerin göstergesidir. Belirli takımyıldızlarının yıl boyunca görünmesi veya kaybolması, doğadaki değişikliklerle ilişkilendirilir. Orion ve Ülker gibi takımyıldızları, yeni mevsimlerin başlangıcını, balıkların ortaya çıkışını, av hayvanlarının hareketlerini veya bolluk dönemlerini gösterebilir. Takım yıldızlarının görünmesi, belirli bir doğa olayının veya yeni bir dönemin yaklaştığını işaret eder. Kaybolması ise bu dönemin sona erdiğinin bir göstergesidir (Lévi-Strauss, 1983, s. 217-219).

Claude Lévi-Strauss'un incelediği mitlerde Güneş, Ay ve takımyıldızlar farklı zaman aralıklarını ve doğada tekrar eden çeşitli döngüleri temsil etmektedir. Güneş ve Ay'ın düzenli dönüşümü günlük döngüyle ilişkilendirilirken Ay, dolunay ve yeniay karşıtlığı üzerinden aylık olarak değişen ve yenilenen bir gök cismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Takımyıldızlar ise daha çok mevsimlerin değişmesi ve yıl içinde gerçekleşen hareketler ile alakalıdır. Bu nedenle gökyüzünde yer alan unsurlar yalnızca tek bir zaman ölçüsünü karşılamamakta, kısa süre içinde tekrar eden döngüler ile uzun süreli tabiat hareketlerini aynı sistem içinde bir araya getirmektedir. Gökkuşağı ve Samanyolu da bu sistem içinde farklı tabiat durumları ve sembolik karşıtlıklar arasında ilişki kuran unsurlar olarak değerlendirilebilir. Gökkuşağı yalnızca yağmurdan sonra ortaya çıkan doğal bir görüntü olmayıp farklı doğa hareketlerini birbirine bağlayan bir işaret özelliği taşımaktadır. Doğuda görülen gökkuşağı balıklarla, batıda görülen gökkuşağı ise çömlekçi kiliyle ilişkilendirilmekte; kilin dolunayın başladığı ilk gece çıkarılması nedeniyle batıdaki gökkuşağı ile Ay'ın aylık döngüsü arasında dolaylı bir bağlantı kurulabilmektedir. Samanyolu'na verilen anlam da tek bir göksel görünüm ile sınırlandırılmamaktadır. Gökkuşağı ile Samanyolu arasındaki ilişkiye baktığımızda, gökyüzündeki bu iki unsurun birbirinden bağımsız biçimde anlamlandırılmadığını görüyoruz. Bazı anlatılarda aynı mitolojik varlığın gündüz gökkuşağı, gece ise Samanyolu üzerindeki karanlık bir görünümle ilişkilendirilmesi, gökkuşağı ve Samanyolu'nun birbirleriyle kurdukları sembolik ilişki aracılığıyla anlam kazandığını göstermektedir (Lévi-Strauss, 1973, s. 115; Lévi-

Strauss, 1990b, s. 210, 214; Lévi-Strauss, 1983, s. 217-219, 246-248).Tabiatın bu dönemsel düzeni yalnızca gök cisimlerinden oluşmamakta, kar, yağmur, fırtına, rüzgâr ve bulut gibi hava olayları da insanların yaşadığı mekânın uygun ya da tehlikeli olması hakkında bilgi vermektedir. Teleutların yeni bir evin yerini belirlerken rüzgârın sıcak ya da soğuk esmesine dikkat etmeleri de bu düşünce ile alakalıdır. Sıcak rüzgâr olumlu ve yerleşmeye uygun bir işaret kabul edilirken soğuk rüzgâr olumsuz olarak değerlendirilmekte, böylece tabiat olayları insanların mekânı ne şekilde kullanacağını ve hangi alanların güvenli olduğunu belirleyen unsurlar hâline gelmektedir (Lvova, 2013a, s. 47)

Gökyüzü cisimleri ile tabiat olaylarının birlikte değerlendirilmesi, zamanın yalnızca takvim içinde ilerleyen soyut bir düzen olmadığını göstermektedir. Zaman; Ay'ın yenilenmesi, dolunayın bolluk ile ilişkilendirilmesi, güneşin mevsimsel hareketleri, takımyıldızların görünmesi, rüzgârın yönü ve yağmurun yağması gibi doğada görülebilen değişimler içinde somutlaşmaktadır. İnsan yaşamı içinde yer alan doğum, saç kesimi, söz, düğün, kurban ve bahar şenlikleri gibi törenler de doğanın bu hareketlerine uygun zamanlarda gerçekleştirilmektedir. Göksel hareketlerin düzenli bir şekilde devam etmesi gerek tabiatın gerekse insan yaşamının belli bir ritim içinde sürdüğünü göstermektedir. Ancak bu düzen her zaman kesintisiz devam etmemekte, Ay ya da Güneş'in geçici olarak görünmez hale gelmesi göksel düzenin bozulduğu tehlikeli bir durum olarak kabul edilmektedir. Tutulma yalnızca ışığın azalması ya da gök cisminin kararması olmayıp doğanın devamlılığını sağlayan temel unsurlardan birinin kendi yerinden uzaklaşması ve olağan hareketinin aksaması anlamına gelmektedir.

Ay ve Güneş tutulmaları gök cisimlerinin kötü güçler tarafından kaçırılması ya da öldürülmeye çalışılması ile açıklanmaktadır. Hakasların inançlarına göre Güneş ve Ay büyücülerin müdahalesi sonucunda ele geçirilebilmekte ya da Çilbegen tarafından öldürülmek istenmektedir. Bu nedenle tutulma sırasında Ay'ın ya da Güneş'in kendiliğinden kaybolduğu düşünülmemekte, tabiatın olağan düzenini bozan yabancı bir gücün saldırısına uğradığına inanılmaktadır. Tutulma sırasında gerçekleştirilen uygulamalar da gök cismini bu yabancı güçten kurtarmak amacıyla yapılmaktadır. Hakaslar demir eşyalara vurmakta, tüfek ile ateş etmekte ve çocuklara "Ay öldü, Güneş öldü" diye bağırımlarını söylemektedir. Köpeklerin kulakları çekilerek

ulumaları sağlanmakta, şamanlar ise tutulma sona erene kadar teneke ve benzeri nesnelere vurmaya devam etmektedir. Bu davranışlar yalnızca tutulma karşısında duyulan korkunun dışa vurulması olmayıp gök cismine hâkim olan kötü gücü korkutmak, etkisini ortadan kaldırmak ve Ay ya da Güneş'in yeniden olağan hareketine dönmesini sağlamak için gerçekleştirilmektedir. Bu bilgiler ışığında tutulma sırasında çıkarılan gürültünün bozulan göksel düzeni yeniden kurmaya çalışan ritüel bir müdahale olduğunu söyleyebiliriz (Lvova, 2013a, 45-47).

Claude Lévi-Strauss'un incelediği tutulma mitlerinde, ay veya güneşin kaybolması yalnızca gökyüzüyle ilgili bir olay değildir. Bu durum, ev içindeki ateşi, yemek hazırlama düzenini ve günlük yaşamın sürekliliğini de sekteye uğratmakta ve tehlikeye sokmaktadır. Ayın ölümü veya kaybolması genellikle evlerdeki ateşlerin sönmesi ile ilişkilidir. Bu durumda kadınlar gözyaşlarına boğulur, haykırır; erkekler ise yanan odunları veya ateş parçalarını saklamaya çalışır. Ay tekrar görünürse, saklanan ateş parçaları yeniden kullanılır. Ancak ay tamamen yok olursa, saklanan odunların artık yanmayacağı kabul edilir.

Ay ile ev ateşi arasında kurulan ilişkiye baktığımızda göksel düzen ile gündelik yaşamın birbirinden bağımsız olmadığını görüyoruz. Ocakta bulunan kor yalnızca yemek pişirmek için kullanılan bir ateş olmayıp evin, ailenin ve insanların yaşam düzeninin devamlılığını sağlayan kültürel bir merkez konumundadır. Ay'ın görünmediği zamanlarda bu merkezin de zayıfladığına inanılmakta, gök cisminin yeniden ortaya çıkması ile ateş tekrar kullanılabilir hale gelmekte ve ev içindeki düzen yeniden sağlanmaktadır. Mutfak araçlarının kendiliğinden hareket edeceği ve sahiplerine karşı isyan edeceği yönündeki inançlar da gökyüzünde meydana gelen karmaşanın günlük yaşama yansıması ile alakalıdır. Normal zamanlarda yemek hazırlamak için kullanılan ve insanın kontrolü altında bulunan araçlar, göksel düzen bozulduğunda kendi işlevlerinin dışına çıkarak tehlikeli unsurlar hâline gelmektedir.

Bu nedenle tutulma yalnızca gökyüzünde gerçekleşen bir olay olmayıp ev, mutfak ve toplum yaşamında da geçici bir kaos ve altüst oluş dönemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tutulma, gökyüzü ile yeryüzü arasında bulunan dikey ilişkiyi bozmakla beraber karanlık ile aydınlık, mutfak düzeni ile düzensizlik ve düzen ile kaos arasında bulunan sınırların da belirsiz hâle gelmesine neden olmaktadır. Bazı ritüellerde kapların ters çevrilmesi, yiyecek ve suyun atılması ya da yanan odun parçalarının

toprağa saklanması da bu düşünce ile ilgilidir. Karanlık ve bekleyiş döneminden sonra Ay yeniden görünmekte ve saklanan ateş parçalarının söndüğüne inanılmaktadır. Bu bilgiler ışığında tutulma sırasında gerçekleştirilen bu uygulamaların yalnızca gündelik önlemler olmadığını, kozmik tehlikenin ev ve mutfak yaşamına yayılmasını engellemeyi ve bozulan düzeni yeniden kurmayı amaçlayan ritüel işlemler olduğunu söyleyebiliriz (Lévi-Strauss, 1983, s. 294-299).

Ay'ın kupa şeklini aldığı zamanlarda evde bulunan kapların açılması ve yere konulması gerektiğine inanılmaktadır. Bu uygulamaya baktığımızda gökyüzünde meydana gelen hareketler ile ev içindeki nesneler arasında yapısal bir ilişki kurulduğunu görüyoruz. Dolunayın görünmesi sırasında paraların elde ya da cepte tutulması bolluk ve bereket isteği ile alakalı iken tutulma sırasında demire vurulması ise göksel krizin ortadan kaldırılması amacıyla gerçekleştirilmektedir (Lvova, 2013a, 46). Lévi-Strauss'un incelediği anlatılarda ateşin korunması ya da yeniden elde edilmesi ile bu uygulamalar arasında benzer bir kültürel düşünce bulunmaktadır. Her iki durumda da gökyüzünde ortaya çıkan geçici düzensizlik çeşitli ritüeller aracılığıyla giderilmeye çalışılmaktadır. Demire vurmak, gürültü çıkarmak, ateşi saklamak ya da yeni ateş elde etmek gerek gök cisimlerinin olağan hareketinin gerekse insan yaşamının devamlılığının yeniden sağlanması için gerçekleştirilen uygulamalardır. Bu uygulamalar Lévi-Strauss'un verdiği örnekler ile doğrudan aynı olmamakla beraber kozmik düzende meydana gelen bozulma ile ev içindeki düzen arasında yapısal bir ilişki bulunduğunu göstermektedir.

Halk inanışlarına baktığımızda günün bütün saatlerinin aynı özellikte kabul edilmediğini görüyoruz. Sabah, gün batımı ve gece yalnızca birbirini takip eden zaman dilimleri olmayıp tabiatın ve insan yaşamının farklı durumlara geçtiği eşik zamanları olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle gün batımı gündüz ile gecenin birbirine yaklaştığı ve bu iki zaman arasında bulunan sınırların zayıfladığı tehlikeli bir geçiş anıdır. Bu nedenle akşam ve gece vakitlerinde uygulanan yasak ve sakınlmalar yalnızca gündelik alışkanlıklar ile alakalı değildir. Bu kurallar insanın bulunduğu alan ile dış dünya, ev ile evin dışı, bereket ile bereketsizlik ve güvenli zaman ile tehlikeli zaman arasında bulunan sınırların korunmasını sağlamaktadır. Bu bilgiler ışığında akşam ve gece ile ilgili sakınlmaların tabiatın değiştiği eşik zamanlarında insanı, evi ve bereketi dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korumayı amaçladığını söyleyebiliriz.

Gün batımının “şer vakti” olarak algılanması bu anlayışla ilgilidir. Gündüz boyunca sürdürülen işlerin akşamla birlikte sona ermesi, ışığın azalması ve karanlığın başlaması, insanın çevresiyle kurduğu ilişkinin değişmesine yol açar. Bu vakitte dış dünyanın daha belirsiz ve tehlikeli hale geldiğine inanılır. Nitekim Kars ve çevresinde güneş batarken uyuyan kişinin uyandırıldığı ve uyandırılmadığı takdirde öleceğine inanıldığı aktarılmaktadır (Kalafat, 1995, s. 39). Uyku ile gün batımının aynı anda gerçekleşmesinin sakıncalı görülmesi, insanın savunmasız kaldığı bir durum ile günün geceye dönüştüğü eşik anının temsil ettiği yapısal kırılganlığın çakışması bağlamında yorumlanabilir.

Akşam saatlerinde bazı unsurların evden çıkarılmaması da bu amaca hizmet etmektedir. Gün batımından sonra ateş, ekmek, un, süt, yoğurt, yumurta, sirke, maya ve tuz gibi unsurların dışarı çıkarılması uygun görülmemektedir. Bu unsurların ortak özelliği evin geçimi, üretimi ve bereketi ile ilgili olmalarıdır. Ateş ocağın devamını, maya çoğalmayı, süt, yoğurt ve yumurta beslenmeyi, un ve ekmek ise evin temel besin kaynağını ve üretimini temsil etmektedir. Bu nedenle söz konusu unsurların akşamdan sonra evden çıkarılması yalnızca maddi bir kayıp olarak değerlendirilmemektedir. Aynı zamanda bereketin evden uzaklaşması ve evin kültürel sınırlarının zayıflaması anlamına gelmektedir. Ateşin korunması ise bu uygulamalar içinde önemli bir yere sahiptir. Ocaktan ateş verilmemekte ve akşam saatlerinde ateş evden çıkarılmamaktadır. Çünkü ateş yalnızca kullanılan bir araç değil, ev düzeninin devamını sağlayan merkezî bir unsurdur. Ateşin dışarı çıkarılması ocağın gücünü ve evin koruyucu özelliğini zayıflatmaktadır. Dolayısıyla ateşin korunması ile bereketin korunması aynı amaca hizmet etmektedir (Aydoğan, 2012, s. 101-107).

Akşam saatlerinde evden su dökülmemesi, sıcak suyun gece dışarı akıtılmaması ve güneş battıktan sonra evin süpürülmemesi, gündüzün temsil ettiği kültürel düzen ile gecenin temsil ettiği kaos ve düzensizlik arasındaki sınırların belirsizleşmesini engellemektedir. Bununla beraber gece dışarı dökülen sıcak suyun cinlere zarar vereceğine ve bunun sonucunda cinlerin insanlara da zarar verebileceğine inanılmaktadır. Cinler ne tamamen insan dünyasına ne de doğaya ait varlıklardır. Bu nedenle suyun dışarı dökülmesi sıradan bir temizlik faaliyeti olmaktan çıkmakta, evin içinden dışarıya yapılan her müdahale görünmeyen varlıkların alanıyla temas etme tehlikesini meydana getirmektedir.

Benzer şekilde akşam saatlerinde çöp atılması, evin süpürülmesi veya dışarıya su verilmesi de uygun görülmemektedir. Temizlik genellikle gündüz yapılmaktadır. Çünkü akşam, gündüz ile gece arasında bulunan belirsiz zaman dilimidir. Evin içinden, başka bir ifadeyle kültür alanından bir şeyin anomaliyi temsil eden bu zamanda dışarı çıkarılması, gündüz sıradan kabul edilen bir davranışın gece sakıncalı hâle gelmesine neden olmaktadır.

Kıbrıs Türklerinde güneş battıktan sonra fide dikilmemekte, cenaze defnedilmemekte ve çocuk çamaşırı asılmamaktadır (Kalafat, 2006a, s. 436). Bu kaçınmalar, gün batımının üretim, ölüm ve yeni başlangıçlarla ilgili işlemler için uygun bir zaman olarak kabul edilmediğini göstermektedir. Fide dikmek yeni bir başlangıcı, cenazenin defnedilmesi ise bir dünyadan başka bir dünyaya geçişi ifade etmektedir. Çocuk çamaşırının gece asılmaması da korunmaya ihtiyaç duyduğu düşünülen çocukla ilişkilendirilebilir. Bu nedenle söz konusu işlemlerin karanlığın başladığı saatlere bırakılmaması, eşik dönemlerinde kırılğan kabul edilen kişi ve süreçlerin korunmasına yönelik kaçınmalar olarak yorumlanabilir.

Gece saatlerinde bedenle ilgili bazı işlemlerden de kaçınıldığı görülmektedir. Borçalı Türklerinde tırnağın gündüz kesilmesi gerektiği belirtilmekte ve “Gece tırnak kesenin kül başına” denilmektedir. Kesilen tırnak yakılmakta veya daha çok toprağa gömülmekte, tırnak kesildikten sonra ise elin mutlaka yıkanması gerektiğine inanılmaktadır (Kalafat, 2007a, s. 100). Nogay Türklerinde de gece tırnak kesilmemektedir. Gece tırnak kesen kişinin rızkını kestiğine inanılmakta ve kesilen tırnak toprağa gömülmektedir. (Kalafat, 2007a, s. 148) Tatar Türklerinde ise gece bıçak ve benzeri sivri ya da kesici aletlerle uğraşmanın ölüme işaret ederek afete neden olacağına inanılmaktadır (Kalafat, 2006a, s. 46). Tırnağın gömülmesi ve ilk kesilen saçın saklanması, bedenden ayrılan bu tür parçaların gelişigüzel bırakılmadığını ve söz konusu unsurlara özel bir anlam yüklendiğini göstermektedir.

Gece aynaya bakılmamasıyla ilgili kaçınmalar da farklı Türk topluluklarında görülmektedir. Hazara Türklerinde gece aynaya bakılmamakta; kişinin aynadaki suretiyle oynaması veya konuşması uygun kabul edilmemektedir. Kişinin kendi gölgesiyle oynaması ve konuşması da yasaklanmakta, bu davranışları sergileyen kişinin hasta olduğu düşünülmektedir. Tatar Türklerinde gece aynaya bakan kişinin ömrünün kısılacağına inanılmaktadır. Boşnak Türklerinde ise kırık ayna uğursuz

sayılmakta ve aynayı kıran bekâr bir kızın yedi yıl evlenemeyeceği düşünülmektedir (Kalafat, 2007a, s. 11, 56, 127-128). Bu inanışlar, aynanın yalnızca gündelik bir kullanım aracı olarak algılanmadığını göstermektedir. Ayna gündüz vakti sıradan bir nesne gibi kullanılabilirken gece tekinsizliği artıran, görünür olanla görünmeyen arasındaki sınırı belirsizleştiren bir unsur hâline gelmektedir.

Tatar Türklerinde gece vakti mezarlığa veya hamama gitmekten, suya girmekten ve özellikle hamile kadınların gece suya girmesinden kaçınılmaktadır. Hamile kadının gece suya girmesi durumunda “Su Anası”nın çocuğunu alabileceğine inanılmaktadır (Kalafat, 2006a, s. 46). Bu uygulamalar, belirli alanların ve korunması gereken bedenlerin sınırlarını korumaya yönelik kaçınmalar olarak yorumlanabilir. Su gündüzleri hayat verici ve temizleyici bir unsur olsa da gece farklı bir anlam kazanmaktadır. “Su Anası”nın insanı veya doğmamış çocuğu alabileceğine ilişkin inanış, suyun kendisine ait bir alanının ve sahibinin bulunduğu düşüncesini sürdürmektedir. Hamile kadının gece suya girmemesi de korunması gereken beden ile tehlikeli kabul edilen dış alan arasındaki sınırı belirlemektedir.

Bu tabular, sadece uğursuzluk getireceğine inanılarak kaçınılan tehlikeli hareketlerden çok, geçiş zamanlarında daha kırılgan olan sınırları koruma amacını taşımaktadır. Gün batarken, gündüz boyunca kurulan düzen sona erer; evin içi ile dışarı, görünür olan ile görünmeyen, güvenli alan ile tehlikeli alan arasındaki sınırlar yeniden belirlenir. Bu yüzden, ateş, süt, maya, ekmek, su ve bedenden ayrılan parçalar gibi elementlerle olası temaslar sınırlandırılır.

Sabah vakti genellikle farklı anlamlar taşır. Şafak vakti yapılan duaların kabul edileceğine inanılması ve sabahın erken saatlerinde evin dış kapısının açılması, sabahın yeni başlangıç, hareket ve rızıkla bağlantılı oluşuyla ilgilidir. İnanışa göre sabahın erken saatleri rızıkların dağıtıldığı zamandır ve bu vakitte kapının açılmaması o günün rızkının kaçırılmasına neden olmaktadır. Gün batımından sonra ise kapıların açık bırakılmaması ve bazı uygulamalardan kaçınılması gerektiğine inanılmaktadır. Bu açıdan sabah ve akşam, yalnızca günün iki farklı zamanı değil; biri açılma ve rızıkla, diğeri ise kapanma ve korunmayla ilişkilendirilen karşıt zaman dilimleri olarak yorumlanabilir (Alfeel, 2024, s. 145).

Gün içindeki farklı zaman dilimleri sadece kronolojik sıralamayla değil, aynı zamanda insanın doğa, ev ve bedensel ya da görünmeyen varlıklarla olan ilişkilerinin yeniden şekillendiği sınırdaki zamanlar olarak da kabul edilir. Gün batımı, gece ve sabah, bu sınır zamanlarının örnekleridir. Tabuların temel amacı, bu geçişlerin kontrolsüz şekilde gerçekleşmesini engellemek ve insan yaşamını doğanın ritmine uygun şekilde sürdürmektir.

Tabiatın döngüsel yapısına baktığımızda söz konusu düzenin yalnızca günün farklı saatleri ya da Ay'ın evreleri ile sınırlı olmadığını görüyoruz. Mevsimler de belirli bir düzen içinde birbirini takip etmekte ve zamanın tekrar aracılığıyla yeniden kurulmasını sağlamaktadır. Kış, bahar, yaz ve sonbahar birbirinden bağımsız dönemler değildir. Her biri tabiatın farklı bir durumunu meydana getirmekte ve kendisinden sonra gelecek döneme geçişi hazırlamaktadır. Bu nedenle mevsimsel zaman yalnızca iklim şartlarında meydana gelen değişiklikler ile ilgili değildir. Tabiatın zayıflaması, yeniden canlanması, olgunlaşması ve tekrar sakinleşmesi belirli bir sıra içinde gerçekleşmekte, böylece doğanın yıllık döngüsü devam etmektedir.

Kış ile bahar arasında bulunan geçiş, bu döngünün en belirgin eşiklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kış boyunca tabiat canlılığını kaybetmekte, bitkiler solmakta, üretim azalmakta ve hayat şartları zorlaşmaktadır. Baharın gelmesiyle beraber sular yeniden hareketlenmekte, bitkiler yeşermekte, hayvanlar çoğalmakta ve insanlar kapalı alanlardan dış dünyaya yönelmektedir. Bu bilgiler ışığında baharın yalnızca yeni bir mevsimin başlangıcı olmadığını söyleyebiliriz. Bahar aynı zamanda tabiatın yeniden canlanmasını ve yıllık düzenin yeniden kurulmasını sağlamaktadır.

Hıdırellez halk takviminde tabiatın canlanması ve mevsimsel geçişin belirgin hale gelmesi ile ilgili özel zamanlardan biridir. Trabzon yöresinde Hıdırellez günü çamaşır yıkamak uygun görülmemekte, çamaşır yıkamak zorunda kalındığında ise çamaşırlar sıkılmamaktadır. Aynı gün yeşillik koparmak, yaş ağaç kesmek ve ormandan eve herhangi bir şey getirmek de sakıncalı kabul edilmektedir. Evlerde bulunan el değirmenlerinde başkası için mısır çekilmemekte ve değirmen ödünç verilmemektedir. Bu uygulamalar tabiatın yeniden canlandığı bir dönemde gerek doğanın gerekse evin bereketine zarar verecek davranışlardan uzak durulması gerektiği düşüncesi ile alakalıdır. Trabzon yöresinde 31 Temmuz ile 6 Ağustos tarihleri arasında çamaşır yıkanmaması da yalnızca dinî ya da mevsimsel günlerin değil, belli tarih aralıklarının

da sakıncalı kabul edildiğini göstermektedir (Demir, 2012, s. 14-17). Karaman ve Ermenek'te Hıdırellez'den bir gece önce yoğurt mayalanmakta ve Hızır'ın etkisi ile bu yoğurdun lezzetli ve bereketli olacağına inanılmaktadır (Akman, 2018, 83). Çin kaynaklarına göre Türklerde Nevruz günü yabancı bir kişinin ateş üzerinden atlamasının uygun görülmemesi de ateş, yabancılık ve toplumsal sınırlar arasında ilişki kurulduğunu göstermektedir (Ekrem, 2016, s. 70).

Hıdırellez günü uygulamalarına baktığımızda bereketi, kısmeti, doğayı ve toplumsal huzuru korumak amacıyla bazı davranışlardan kaçınılması gereken özel bir zaman olarak kabul edildiğini görüyoruz. Hıdırellez'de ev süpürülmez çünkü aksi hâlde evin nasibinin süpürüleceğine ya da karıncaların çoğalacağına inanılır. Para harcanması da yıl boyunca paranın bereketinin azalacağı düşüncesiyle uygun görülmemiş ve bu nedenle alışverişler bir gün önceden tamamlanmıştır. İğneye iplik geçirilmesinin kısmeti bağlayacağına ve kötü şans getireceğine inanılmakla beraber iş yapılmaz, tarla sürülmez, dikiş dikilmez, hamur yoğrulmaz ve çamaşır yıkanmaz. Çamaşır yıkanması durumunda ise evden bir ölünün çıkacağı düşünülür. Bunun yanında ağaç kesilmez, yeşil bitkiler koparılmaz ve doğaya zarar verilmez, eve kuru çalı ya da çırpı getirilmediği gibi içki, kumar ve haram kabul edilen diğer davranışlardan da uzak durulur. Büyüklerin kalbini kırmamak ve günün tamamını evde geçirmemek uyulması gereken kurallar arasında yer almakta, insanların ağaçlık ve sulak alanlara giderek dağıtılan kismetten yararlanması gerektiğine inanılmaktadır. Tırnak kesilmesi hâlinde de bereketin tırnakla beraber gideceği ve yılanların çoğalacağı düşünülür. Görüldüğü gibi Hıdırellez günü uygulanan bu yasaklar her ne kadar birbirinden farklı davranışları sınırlandırıyor olsa da bereketi ve kısmeti koruma, doğaya zarar vermeme ve toplumsal düzenin devamını sağlama düşüncesi etrafında birleşmektedir (Kapağan, 2018; Çelikoğlu & Atış, 2014; Dinç, 2011; Artun, 2007; Uca, 2007, akt. Güzel, 2021, s. 88).

Nevruz, Hıdırellez'den kırk beş gün sonra gelen ve halk takviminde mevsimsel düzenin bir göstergesi olan özel günlerden biridir (Akman, 2018, s. 82). Fuzuli Bayat Nevruz'un mitolojik anlamını yeniden doğuş düşüncesi ile ilişkilendirmektedir. Nevruz eski yıl ile yeni yıl arasında bulunan bir geçiş noktasıdır. Bu nedenle kutlama yalnızca takvimde yeni bir günün başlamasını değil, eski dönemin sona ermesini, tabiatın yeniden uyanmasını ve yeni bir düzenin kurulmasını ifade etmektedir. Baharın

gelmesi ile tabiatta meydana gelen değişimler çeşitli ritüel uygulamalar aracılığıyla toplum yaşamına da taşınmaktadır

Nevruz ritüellerinde su ve ateşin önemli bir yere sahip olması da bu düşünce ile alakalıdır. Bayat'a göre su ve ateş Türk mitolojik düşüncesinde arınma, yenilenme ve kötülüklerden kurtulma ile ilişkilendirilmektedir. Nevruz günü ateş üzerinden atlanması eski yılın olumsuzluklarından temizlenerek yeni yıla geçme isteğini ifade etmektedir. Burada ateş yalnızca ısınmak ya da yakmak için kullanılan fiziksel bir unsur olmayıp eski yıl ile ilişkilendirilen kir, uğursuzluk ve kötülükleri ortadan kaldıran arındırıcı bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Nevruz ateşi üzerinden atlama geleneği, eski dönemin geride bırakılması ve insanların yeni döneme temiz bir şekilde başlaması ile alakalıdır. Su da Nevruz törenlerinde yenilenmenin temel sembollerinden biridir. Nevruz'un ilk gününde şafak vakti pınardan ya da akan sudan su getirilmesi, bu su ile yıkanılması ve evlerin temizlenmesi gibi uygulamalar bulunmaktadır. Su sonsuz yaşamı, diriliş ve yeniden canlanmayı temsil etmektedir. Yeni yılın başlangıcında su ile temas edilmesi tabiatın yeniden canlanması ile insanın, bedeninin ve evin yenilenmesi arasında ilişki kurulmasını sağlamaktadır. Bu bilgiler ışığında baharın geliş yalnızca dış dünyada meydana gelen mevsimsel bir değişim olmayıp insan bedeni, ev düzeni ve toplum yaşamının da kozmik yenilenme sürecine katılması anlamına gelmektedir. Bayat'ın belirttiğı statü değiştirme uygulamaları, eski yıl ile yeni yıl arasındaki toplumsal dengeyi temsil eder. Bazı Nevruz geleneklerinde hükümdar, bir günlüğüne tahtını halktan birine devreder; hükümdar ile sıradan kişi geçici olarak yer değiştirir. Bu uygulamada, yukarı ile aşağı, yöneten ile yönetilen ve güçlü ile zayıf arasındaki ayrım kısa süreliğine tersine çevrilir. Ancak bu tersine dönüş kalıcı değildir. Amacı toplumsal düzeni tamamen ortadan kaldırmak değil, eski yıl ile yeni yıl arasındaki belirsiz geçiş dönemini kontrollü bir şekilde aşmak ve bozulmuş dengeyi yeniden kurmaktır (Bayat,2008, s. 145-147).

Bu açıdan Nevruz, eski düzenin tamamen kaldırılması değil, geçici olarak askıya alınması ve yenilenerek yeniden kurulmasıdır. Ritüeli tersine çevirme, kaosu artırmak için değil, onu sınırlandırmak içindir. Eski yıl ile yeni yıl arasındaki geçiş, düzenin kırıldığı bir eşiktir. Ateş, su ve toplumsal rollerin geçici olarak yer değiştirmesi, bu eşğin güvenli şekilde aşılmasını sağlar.

Ergenekon anlatısı da bahar mevsimiyle ilişkilendirilebilir, yeni başlangıçlar ve yıllık yenileme bağlamında değerlendirilebilir. Secere-i Türk'te Kıyan ile Nukuz, düşmandan kurtulup dağlar arasındaki geniş, verimli ve korunaklı alana ulaşır. Bu bölgede akarsular, pınarlar, otlar, meyve ağaçları ve av hayvanları bulunur. Kışın hayvanların etini yerler, derilerini giyerler; yazın ise sütlerini tüketirler. Bu yaşam düzeni, mevsimlerin birbirini tamamlayan döngüsü içinde oluşur. Kış ve yaz, birbirini dışlayan iki dönem değil, halkın yaşamını sürdürebilmesini sağlayan iki farklı mevsimdir. Ergenekon'da uzun süre geçirildikten sonra halk çoğalır ve artık bulunduğu mekâna sığamaz hale gelir. Bunun üzerine dağdan çıkış yolu aranır. Bir demircinin önerisiyle dağdaki demir cevheri odun, kömür ve körükler yardımıyla eritilir. Tanrı'nın kudretiyle dağ açılır ve yüklü bir devenin geçeceği kadar bir yol meydana gelir. Halk günün ve ayın saatine bakarak dışarı çıkar, törenler düzenler ve bu günü bayram olarak kabul eder (Ebul Gazi Bahadır Han, 2020, s. 36-38).

Ergenekon'dan çıkışın gün ve ayın durumuna bakılarak gerçekleştirilmesi, anlatıda bulunan kurtuluşun yalnızca mekân ile ilgili olmadığını, zaman ile de yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Halk düşüncesinde mekân ve zaman birbirinden ayrı değildir. Kapalı ve korunaklı bir alandan dış dünyaya çıkmak için uygun zamanın beklenmesi gerekmektedir. Dağdan çıkış rastgele bir zamanda gerçekleşmemiş, belirli bir gün ve saatte meydana gelmiştir. Bu tarih daha sonra her yıl yeniden anılmıştır. Böylece geçmişte meydana gelen tarihsel olay takvimsel ve ritüel bir zamana dönüşürken halkın yeni bir mekâna çıkışı da kültürel zamanın başlangıcını meydana getirmiştir.

Çıkış gününde bir parça demirin ateşe atılarak kızdırılması ve daha sonra han ile beyler tarafından örs üzerinde dövülmesi, Ergenekon'dan ilk çıkış anının yeniden canlandırılması ile alakalıdır. Ateş, demir, örs ve çekiç yalnızca kültürü temsil eden teknik araçlar değildir. Gerek halkın kapalı mekândan çıkmasını gerekse güç kazanarak yeniden ata yurduna ulaşmasını sağlayan sembolik unsurlardır. Bu uygulama ile geçmişte meydana gelen ilk kurtuluş her yıl yeniden canlandırılmakta ve toplumsal hafıza içinde varlığını devam ettirmektedir.

Ergenekon'da geçen zaman ile halkın dış dünyaya açılacak olgunluğa erişmesi aynı doğrultuda ilerlemektedir. Öncelikle halk dağlar arasında kapalı ve dış dünyadan izole bir durumda bulunmaktadır. Bu kapalı alan halkı korumakta, çoğalmasını ve yeniden

güç kazanmasını sağlamaktadır. Ancak bu kapanıklık sürekli devam edemez, bu kapalı sistemde halk kendi içinde yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir. Halk gerekli zamanı tamamladıktan sonra dağlar eritilerek dış dünyaya ulaşılmaktadır. Bu nedenle Ergenekon'dan çıkış yalnızca kapalı mekândan açık alana geçiş olmayıp eski durumdan yeni duruma, durgunluktan hareketliliğe ve zayıflıktan yeniden güç kazanmaya geçişi de ifade etmektedir. Bu yönü ile anlatı, baharın gelişiyle tabiatın yeniden canlanmasına benzer bir yenilenme özelliği taşımaktadır.

Nevruz ile Ergenekon arasında bulunan ilişki de bu noktada ön plana çıkmaktadır. Nevruz ritüellerinde baharın gelişi ateş ve su etrafında şekillenen uygulamalar ile kutlanmakta, eski yıl geride bırakılarak yeni bir döneme geçilmektedir. Ergenekon anlatısında ise halk ateş ve demir aracılığıyla kapalı mekândan çıkmakta ve yeni bir toplumsal düzen kurmaktadır. Her iki örnekte de yenilenme kendiliğinden gerçekleşmemekte, aşılması gereken bir eşik, beklenmesi gereken uygun bir zaman ve dönüşümü sağlayan ateş, su ya da demir gibi ritüel unsurlar bulunmaktadır. Bu bilgiler ışığında Nevruz ve Ergenekon'un gerek tabiatın gerekse toplumun yeniden meydana gelmesini ifade eden benzer dönüşüm biçimleri olduğunu söyleyebiliriz.

Nevruz ve Ergenekon birlikte düşünüldüğünde Türk mitolojik düşüncesinde zamanın yalnızca ileriye doğru ilerleyen bir çizgi olarak kabul edilmediği görülmektedir. Baharın her yıl yeniden gelmesi, ateş ve su ile temizlenme, kapalı mekândan çıkış ve çıkış gününün tekrar anılması, mitolojik başlangıcın her yıl yeniden canlandırılmasını sağlamaktadır. Böylece yıllık döngü içinde tabiatın canlanması ile toplumsal yenilenme aynı ritüel düzen içinde birleşmektedir. Fuzuli Bayat'a göre Nevruz eski yıl ile yeni yıl arasında gerçekleşen bir yenilenme törenidir. Ateş üzerinden atlanması eski dönemin olumsuzluklarından kurtularak yeni döneme geçilmesi ile alakalı iken şafak vakti pınardan ya da akar sudan su alınması, bu su ile yıkanılması ve evin temizlenmesi yeni başlangıç ve diriliş düşüncesini temsil etmektedir. Bu uygulamalar sonucunda baharın gelişi yalnızca dış dünyada meydana gelen bir değişim olmamakta, insan bedeni, ev ve toplumsal düzen de yenilenme sürecine katılmaktadır (Bayat, 2008, s. 145-147).

Ergenekon anlatısında dağ yalnızca aşılması gereken doğal bir engel olmayıp yeryüzünün şekli ve kozmolojik düzen içinde önemli bir yere sahip olan sembolik bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Lévi-Strauss'un incelediği anlatılarda da dağların

ortaya çıkışı, yeryüzünün şekillenmesi ve mekânın belirlenmesi ile ilişkilendirilmektedir. Takvimsel düzen de benzer şekilde zamanın rastgele akışını sınırlandırarak onu belli dönemler içine yerleştirmektedir. Bu nedenle dağlar mekânın, takvim dönemleri zamanın, ateş ve demir ise doğal güçlerin kültürel düzen içinde sınırlandırılması ve dönüştürülmesi ile alakalıdır.

Lilloet anlatısında iki kardeş nehir boyunca ilerleyerek suları geçilebilir hale getirmekte, hasta olan kardeş somonlar aracılığıyla iyileşmektedir. Daha sonra somonların tutulduğu seti yıkarak balıkların iç bölgelere yayılmasını sağlayan kardeşler, yolculukları sırasında karşılarına çıkan kayalık duvarın ortasını yararak kanoların geçebileceği bir açıklık meydana getirmektedir. Lévi-Strauss'a göre geçidin gereğinden fazla daralması onun tamamen kapanmasına neden olabileceği için yarı engel ile tam engel arasında önemli bir ayrım bulunmaktadır. Ancak engelin tamamen ortadan kaldırılması da her zaman olumlu sonuç vermemekte, nehirlerin iki yönlü akması ve somonların yukarı çıktıktan sonra geri dönmesi balıkçılığı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle düzen ne tam anlamıyla kapalı bir engel ne de tamamen sınırsız bir açıklık aracılığıyla kurulmaktadır. Uygun olan hareketi belli ölçüde sınırlandıran ancak tamamen ortadan kaldırmayan yarı engel durumudur. Ergenekon'da da dağın eritilerek bir geçit meydana getirilmesi, engelin bütünüyle yok edilmesinden çok halkın dışarıya çıkmasını sağlayacak ölçüde açılması ile alakalıdır. Böylece dağ gerek halkı koruyan kapalı bir alan gerekse uygun zaman geldiğinde aşılması gereken yarı engel özelliği taşımaktadır (Lévi-Strauss, 1990b, s. 432-434, 444-446).

Lévi-Strauss'un pişirme ateşi üzerine yaptığı analiz, bu açıdan Ergenekon'daki demir dağın eritilmesini yorumlamada önemli bir karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Pişirme ateşi, doğal gücün kültürel kurallar çerçevesinde biçimlendirilmiş bir temsildir. Güneş'in sınırsız ve yakıcı gücü insan için tehlikelidir; aynı zamanda, ateşin tamamen yok olması da insan yaşamını sürdürülemez hale getirir. Ev ateşi bu iki uç durumu dengeleyerek uygun bir mesafede tutar. Böylelikle göksel ateşin yıkıcı gücü, ocakta sınırlandırılıp kullanılabilir hale gelir (Lévi-Strauss, 1983, s. 293-294).

Ergenekon anlatısında dağ, topluluğun belirli bir süre boyunca içinde yaşadığı kapalı ve korunaklı bir mekândır. Halk bu kapalı alan içinde dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korunmuş, çoğalmış ve zaman içinde yeniden güç kazanmıştır. Dağların arasında

bulunan bu alan topluluğun korunmasını sağlamakla birlikte dış dünya ile olan ilişkisini de sınırlandırmıştır. Ancak halkın gerekli olgunluğa ulaşması ve dışarıya çıkabilecek duruma gelmesi ile dağın koruyucu özelliği sona ermiş, topluluğun önünde aşılması gereken doğal bir engel hâline gelmiştir.

Halkın kapalı alandan çıkışında sahip olduğu teknik bilgi ve kültürel birikimden yararlanılmıştır. Dağ tamamen yok edilmemiş, yalnızca demir olan kısmı ateş aracılığı ile eritilerek topluluğun geçebileceği bir açıklık meydana getirilmiştir. Bu nedenle doğa ile kültür arasındaki ilişki doğal olanın bütünüyle ortadan kaldırılmasına dayanan bir ilişki değildir. Doğal sınır, insanın ihtiyacına göre işlenmiş ve kültürel bilgi aracılığıyla geçilebilir bir duruma getirilmiştir.

Ergenekon'da kullanılan ateşin amacı dağı tamamen yakarak yok etmek değil, dağın içinde bulunan demir cevherini eriterek halkın çıkışına engel olan kısmı açmaktır. Ateş bu bakımdan sınırsız ve yıkıcı bir güç olmaktan çok doğal maddeyi değiştiren teknik bir araç konumundadır. Demir cevherinin eritilmesi ile dağın içinden bir geçit açılmış ve topluluğun dış dünyaya ulaşması sağlanmıştır. Burada ateş hem doğal engelin dönüştürülmesinde hem de halkın yeni bir toplumsal düzene geçişinde önemli bir görev üstlenmektedir.

Demir dağın eritilmesi ile çiğ yiyeceğin pişirilmesi arasında benzer bir yapısal ilişki vardır. Her iki durumda da doğal halde bulunan bir madde ateş aracılığıyla değiştirilmiş ve insanın kullanımına uygun bir hale getirilmiştir. Çiğ yiyecek ateş ile pişirilerek tüketilebilir bir besine dönüşürken demir dağ da eritilerek topluluğun geçebileceği bir alan hâline gelmiştir. Pişirme ateşi çiğ olan yiyeceği kültürel bir besine dönüştürür. Ergenekon'daki ateş ise doğal engeli aşılabilir hale getirerek halkın kapalı alandan dış dünyaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bakımdan ateş yalnızca demiri eriten bir araç değil, topluluğun doğanın koruyucu fakat sınırlandırıcı ortamından çıkarak kültürel hayata ulaşmasına imkân veren bir unsurdur.

Burada göze çarpan demircilik motifi önemlidir. Eliade'ye göre demir ister gökten inmiş isterse yerin derinliklerinden çıkarılmış olsun her durumda kutsal güçlerle ilişkilendirilmektedir. Metal işleme konusunda en gelişmiş kültürlerde dahi demire saygı gösterilmiş, metalleri işlemeyi bilmeyen topluluklarda ise demirden yapılmış araçlar daha fazla saygı görmüştür. Hintli erkekler, kabilelerinden elde ettikleri ok uçlarını ilk ürünleri olarak kabul etmektedir. Bu nesnelere gösterilen saygı, yabancı

nesnelere duyulan saygıyla da ilişkilidir. Yer demirini uzun zamandır kullanan kültürlerde de metalin göksel bir varlık olduğu yönündeki inançlar bulunmaktadır. Sina Bedevileri, meteor demirinden yapılmış bir kılıç sayesinde savaşta yara almadan zafer kazanacaklarına inanmaktadır. Göksel olarak kabul edilen metal yukarıdan gelmektedir. Demircilerin kullandığı çekiç, körük ve örs gibi araçlar da kutsal olup canlı ve mucizevi varlıklar olarak değerlendirilmektedir. Büyüler aracılığıyla güç kazandığı düşünülen bu aletlerin tanrı, demon veya başka insanüstü varlıkların katkısıyla meydana getirildiğine inanılmaktadır. Antik dönemlere ait mitolojik kalıntılar da büyük ihtimalle metallere ilişkin efsanelerle birleşmiştir. Taş aletler ve taş baltalar da gizemli güçlerle yüklü kabul edilmekte, yıldırım gibi çarparak yarma, kıvılcım saçma ve büyüleyici özellikler taşıma gibi niteliklerle ilişkilendirilmektedir (Eliade, 2000, s. 28-31).

Yeni Gün veya Nevruz, baharın ilk günlerindeki kutlamalar yalnızca eğlence veya geleneksel alışkanlıklar olarak görülmemelidir. Türkler, tarih boyunca inançlarını, düşüncelerini, önemli toplumsal olayları ve doğal olayları kutlamışlardır. Yeni Gün de bu kutlamalardan biridir. Kutlama sırasında kullanılan araçlar, eşyalar, yiyecekler, giysiler ve renkler zamanla değişebilir, ama temel amaç değişmez: yeni başlangıcı kutlamak ve kutsanmak. Bu nedenle Nevruz, sadece takvimde yeni bir gün başlaması anlamına gelmez. Aynı zamanda insanların yaratıcı, çoğaltıcı ve baht ile talih açıcı güçlerle yakınlık kurmaya çalıştığı bir yenilenme dönemidir.

Kırmızı, al ve kızıl renkler arasındaki bağlantı, Nevruz ateşinin sembolik anlamını daha net bir şekilde ortaya koyar. Bu renkler, güneş ve ateşin renkleridir. Işık ve ateş kutsal sayıldığından, renkleri de kutsallıktan pay alır. Nevruz ve Hıdırellez sırasında ateş üzerine atlama geleneği, insanın günahlarından arınarak yeniden doğmuş gibi saf ve temiz hâle gelmesiyle ilişkilidir. Böylece ateş, eski geleneklerden yeni döneme geçişi sağlayan arındırıcı bir unsur olarak kullanılır (Ekici, 2002, s. 68). Ekici'ye göre “al” renk, eski Türk inanç sistemiyle ilgili olup güneş, ateş, ışık ve ısıyla bağlantılıdır. Bu renk, “değişim ve dönüşüm” anlamını taşır; bu anlam da Tanrı'dan geldiği düşünülen kutsal ışık ve ısı fikrine dayanır. Ateşin sıcaklığı olan alevde, güneş ışığında ve kanda görülen al renk, dokunduğu varlık ve nesneleri dönüştüren tanrısal bir enerji gibi düşünülür. Bu nedenle ateş yalnızca yakıcı bir unsur değil, varlığı değiştiren ve dönüştüren kutsal güç alanlarından biridir (Ekici, 2016, s.104).

Ergenekon Destanında, Nevruz'un ifade ettiği yeniden doğuş ve kutsanma olguları ile toplumsal dönüşümü aynı düzlemde biraraya getirir bütünleştirir. Bahattin Uslu'ya göre, bazı rivayetlerde Ergenekon'dan çıkış günü 21 Mart olarak kabul edilir. Bu tarih, güneşin Balık Burcu'ndan Koç Burcu'na geçtiği ve gece ile gündüzün eşitlendiği zamandır. Türkler, demir dağı eritip Ergenekon'dan çıkışı, örs üzerinde dövölen kızgın demir üzerinde sembolleştirir (Uslu, 2014, s. 100) Bu nedenle Nevruz, yalnızca doğanın yeniden canlanmasını değil, aynı zamanda toplumun kapalı alandan çıkarak tarih sahnesine çıkarak toplum ve kültür hayatına katılmasını da temsil eder.

Bu anlatıda diğer bir önemli unsur da dağdır. Dağ, sadece geçilmesi gereken bir coğrafi engel değildir. Claude Lévi-Strauss'un ele aldığı anlatılarda dağların ortaya çıkması, yeryüzünün şekillenmesi ve düzenin yeniden kurulmasıyla bağlantılıdır. Dağlar, mekânın ayırt edilebilir hâle gelmesini sağlarken takvimle ilişkilendirilen unsurlar zamanı bölömlere ayırmakta, ateş ise doğal bir gücün kültürel düzen içinde kullanılmasını temsil etmektedir. Bu nedenle dağ, ateş ve takvim birbirinden bağımsız unsurlar değil, aynı düzen kurma çabasının mekânsal, teknik ve zamansal temsilleri olarak yorumlanabilir (Lévi-Strauss, 1990b, s. 135-136).

3.3.2.2 Kutsal ve Tekinsiz Mekânlar

Geleneksel dünya görüşüne göre mekân, her noktası aynı nitelikte olan, sınırsız, biçimsiz ve rastgele bir oluşuma sahip belirli bir alanı kaplayan bir unsur olarak görölmez. Bu nedenle bir yerin anlam kazanması için belirli bir merkez etrafında düzenlenmeli, yönlere ayrılmalı ve sınırları net çizgilerle belirlenmelidir. Mekân kavramı hem dikey hem de yatay olarak algılanmaktadır. Dikey düzlemde, yukarıda, ortada ve aşağıda olmak üzere üç temel alan mevcuttur. İnsanların yaşadığı Orta Dünya, yukarı ve aşağı alanlar arasında yer almaktadır. Yukarı dünya göklerle, aşağı dünya ise toprakla ilişkilendirilmektedir. Ancak aşağı alanın, yalnızca karanlık, ölüm ve çözölme gibi olumsuz anlam ile sınırlamak oldukça dar bir bakış açısı olacaktır. Toprak, canlıları barındırmakla kalmayıp aynı zamanda yeni hayatın doğuşuna da imkân tanımaktadır. Bu yüzden aşağı alan, hem sonu hem de yeni başlangıcı temsil eden bir özelliğe sahiptir.

Dikey düzenin merkezinde dünya ağacı ya da dağ yer almaktadır. Dünya ağacı kökleri ile aşağıya, gövdesi ile orta alana ve dalları ile yukarıya uzanarak farklı kozmik alanları aynı eksen etrafında birleştirir. Dağ da benzer şekilde aşağı ile yukarı arasında bağlantı

sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Merkez yalnızca belirli bir nokta değildir, aynı zamanda çevresinde bulunan alanın yönlerini ve sınırlarını da belirlemektedir. Mekân yatay düzlemde merkez ve çevre, sağ ve sol, ön ve arka şeklinde bölümlere ayrılır. Merkeze yakın olan alan daha tanıdık ve düzenli kabul edilirken merkezden uzaklaştıkça sınırlar zayıflar ve yabancı alana geçiş başlar. Bu nedenle uzaklık yalnızca fiziksel bir mesafe olmayıp düzenlenmiş alandan yabancı ve bilinmeyen alana geçişi de ifade eder (Lvova, 2013a, s. 108-111).

Akedil Toysanulı'ya göre keçe ev yalnızca insanların barınması için kullanılan bir yapı değildir. Geleneksel dünya görüşünün mekâna yansımış şeklidir. Keçe evin yatay olarak sağ-sol ve eşik-tör, dikey olarak ise yukarı-orta-aşağı şeklinde düzenlenmesi farklı alanları aynı yapı içinde bir araya getirdiğini göstermektedir. Evin yapımında ağaç, yün ve deriden yararlanılır. Sert olan ağaç iskelet erkek tarafından hazırlanırken yumuşak keçe donanımı kadın tarafından hazırlanır ve bu durum Kazaklarda bulunan “kemik babanın, et annenin” anlayışını akla getirmektedir. Evin kurulması da erkek ile kadının birlikteliği ve yeni bir ailenin meydana gelmesi ile alakalıdır. Keçe evde kullanılan yuvarlak kafesler yapıyı ayakta tutmanın yanı sıra evin içi ile dış dünya arasında koruyucu bir sınır oluşturur.

Keçe evin sol tarafında kadın, kazan, ev içi hayat ve bereket ile ilgili nesneler yer alır. Sağ tarafında ise erkeklere ait silahlar ve av araçları bulunmaktadır. Tör, yaşlıların ve saygın kişilerin oturduğu, değerli ve kutsal nesnelerin saklandığı bölümdür. Eşik ise evin içi ile dışını, insan dünyası ile tabiat dünyasını birbirine bağlayan geçiş yeridir. Evin ortasında bulunan ocak dünyanın merkezini, üzerindeki şanıarak güneşi, kazan da kut, rızık ve bereketi temsil etmektedir. Ateşin gece dışarı çıkarılmaması ve kazanın boş bırakılmaması bu unsurların kutsal kabul edildiğini göstermektedir. Tünlük bağının doğum sırasında kullanılması da ışık ile yeni hayat arasında kurulan ilişkiyi akla getirir. Bu bilgiler doğrultusunda keçe ev yatay ve dikey bölümleri, kadın ve erkeğe ait alanları, ocak, kazan, eşik ve şanıarak gibi unsurları ile geleneksel dünya görüşünü içinde barındıran kültürel bir mekândır (Toysanulı, 2020, s. 163-176).

Evin iç düzenine ilişkin kurallar, bu alanın aile, rızık ve bereketle olan bağlantısını göstermektedir. Bazı Türk topluluklarında gece ev süpürülmez ve süpürülmesi durumunda çöp gece dışarı atılmaz (Kalafat, 2006a, s. 334). Anadolu Türklerinde ateş, yumurta, maya, sirke ve yoğurt gibi “artırıcı” kabul edilen maddeler güneş battıktan

sonra verilmez; aksi hâlde evin bereketinin gideceğine inanılır (Kalafat, 2007a, s. 54). Amasya köylerinde akşam karardıktan sonra yoğurt, hamur, peynir ve sirke mayası evin eşiğinden dışarı verilmez; bu maddelerin gece komşuya verilmesinin “şer karıştıracağı” ve bereketi kaçıracağı kabul edilir (Kalafat, 2007a, s. 218-219). Ahıska Türklerinde yılbaşı gecesi evden dışarı herhangi bir şey verilmez (Kalafat, 2007a, s. 219). Hazara Türklerinde cumartesi günü süt evin dışına çıkarılmaz; bunun evin bereketini azaltacağına veya keseceğine inanılır (Kalafat, 2007a, s. 53). Bu kurallar birlikte değerlendirildiğinde, evin bereketinin sınır dışına kontrolsüz biçimde taşınmasını önleyen uygulamalar olarak yorumlanabilir.

Türkmeneli’nde eşiğe basılmaz; eşiğin koruyucu niteliğine duyulan saygı nedeniyle eşik üzerinde oturulmaz veya yatılmaz (Kalafat, 2007b, s. 322). Karaçöp Türklerinde de kapı eşiği tekin sayılmaz, eşiğe basılmaz ve gelin eşikten atlatılır (Kalafat, 2006a, s. 331). Akşamdan sonra eşikten dışarı sıcak su dökülmez (Kalafat, 2007a, s. 220). Yeni gelen misafirin eve önce sağ ayağını atması hayra ve dostluğa yorulur (Kalafat, 2007a, s. 216); Türkmenistan Türklerinde gelinin de eşikten sağ ayakla girip sağ ayakla çıkması gerektiğine inanılır (Kalafat, 2007c, s. 202). Bu uygulamalar, eşiğin sıradan bir yapı unsuru değil, içeri ile dışarı arasındaki geçişi düzenleyen sembolik bir sınır olarak algılandığını düşündürmektedir. Kalafat’ın aktardığı örnekler, eşiğin Türk halk inançlarında yalnızca evin içi ile dışını birbirinden ayıran mimari bir unsur olmadığını, aynı zamanda koruyucu ve törensel bir geçiş alanı olarak algılandığını göstermektedir. Eşiğin altında haneyi koruyan bir iyenin bulunduğu ve bu varlığın bazı yörelerde “evin cini” ya da yılan biçiminde tasavvur edildiğine inanılması; eşiğe oturulmaması, basılmaması ve eşik üzerinde konuşulmaması gibi kaçınmalar, bu alana özel bir kutsallık ve saygı atfedildiğine işaret etmektedir (Kalafat, 2006a, s. 18; Kalafat, 2006b, s. 271-272; Kalafat, 2007c, s. 249). Gelinin yeni eve kabulü sırasında eşikte ateş yakılması, önünde kurban kesilmesi, eşiğe yerleştirilen tabağın kırılması ve ateş çevresinde dolaştırılması gibi uygulamalar ise eşiğin arınma, görünmeyen zararlı güçlerden korunma ve yeni ocağa kabul edilme işlevleriyle ilişkilendirildiğini düşündürmektedir (Kalafat, 2007b, s. 38, 73, 75; Kalafat, 2007c, s. 264). Ayrıca eşikten içeri giren kişinin evin veya köyün korumasına kabul edildiği ve kötü niyetin dışarıda bırakıldığı yönündeki açıklamalar, eşiğin hane aidiyetini ve güvenliğini belirleyen sembolik bir sınır niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır (Kalafat, 2006b, s. 271-272).

Kırkı çıkmamış kadın eşikten dışarı çıkmaz ve kırkı çıkmamış bebeğin giysileri gece dışarıda bırakılmaz (Kalafat, 2007a, s. 73-74). Kumuk ve Avarlarda da anne ile çocuk kırkları çıkmadan evden ve eşikten dışarı çıkmazlar (Kalafat, 2007a, s. 115). Bu uygulamalar, lohusanın ve bebeğin yalnızca bedensel değil, mekânsal olarak da korunması gerektiği düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Gelinin yeni eve girişinde de eşik çevresinde çeşitli uygulamalar gerçekleştirilir. Gelinin ayağı önünde kurban kesilir, eşığe konulan tabak ayağıyla kırdırılır ve baba evinden ayrılırken arkasından su dökülür (Kalafat, 2007a, s. 101-102). Türkmenistan Türklerinde gelin eşikten sağ ayakla girer ve sağ ayakla çıkar (Kalafat, 2007c, s. 202). Bu uygulamalar, gelinin eski ailesinden ayrılıp yeni ailesine katıldığı geçiş sürecinin eşik çevresinde sembolleştirildiği şeklinde yorumlanabilir.

Ocak, yalnızca yemek pişirilen bir yer değil, hane, aile ve soyun devamıyla ilişkilendirilen bir unsurdur. Hazara Türklerinde iki ocağın arasından geçilmez; geçen kişinin kalbinin kararacağına ve insanlıktan uzaklaşacağına inanılır (Kalafat, 2007a, s. 46). Ocağın üzerinden geçmek ve ocağı su dökerek söndürmek ocağa saygısızlık sayılır (Kalafat, 2007a, s. 50). Ayrıca ocağa tükürülmez ve gece ocaktan ateş verilmez (Kalafat, 2006b, s. 367). Kalafat'ın ocağı hane, yuva, soy ve aile sürekliliğiyle ilişkilendiren açıklamaları dikkate alındığında, bu yasaklar kurulmuş aile düzeninin bütünlüğüne yönelik sembolik müdahaleleri önleyen uygulamalar olarak yorumlanabilir (Kalafat, 2006b, s. 369).

Gece vakti evden ateş verilmez. Ateşin suyla söndürülmesinden kaçınılır; zorunlu olması hâlinde su azar azar dökülerek belirli sözler söylenir (Kalafat, 2007a, s. 54-55; Kalafat, 2006a, s. 334, 348, 403). Bu uygulamalara baktığımızda ateşin evin düzeni ve bereketiyle ilişkilendirildiğini görüyoruz.

Kazan aynı zamanda evin rızkı ve bereketi ile yakından ilişkili bir nesnedir. Kazanın kırılması yalnızca bir eşyanın zarar görmesi anlamına gelmemektedir. Toysanulı'ya göre düşmanın kazanı kırması topluluğun düzeninin bozulması ile ilişkilendirilmektedir. Bununla beraber düşman olan iki topluluk mızraklarının uçlarını eriterek ortak bir kazan meydana getirir ve aynı kazanda pişen yemeği paylaşırsa bu durum barışın ve birliğin yeniden kurulmasını göstermektedir. Dolayısıyla kazan bir taraftan topluluğun düzeni ve bütünlüğü ile ilişkilendirilirken diğer taraftan bozulan ilişkinin yeniden kurulmasını sağlayan sembolik bir unsur hâline gelmektedir. Gece

vakti ateş kalıntılarının evden çıkarılması ve henüz tamamen yanmamış ateşin su ile söndürülmesi de yasaktır. Söz konusu uygulamalar ateşin ev içinde sahip olduğu özel konumu göstermektedir. Şanıarak evin üst kısmında bulunmaktadır. Ocaktan çıkan duman buradan dışarı çıkmakta, sabah turluğu açıldığı zaman ışık yine aynı açıklıktan içeri girmektedir. Yeni gelinin erkenden kalkarak büyük evin ve otağın turluğunu açması da bu düzenin bir parçasıdır. Tünlük bağının doğum sancısı sırasında kullanılması ise eve giren ışık ile bebeğin dünyaya gelişi arasında ilişki kurulduğunu göstermektedir. Böylece şanıarak ve turluk bir taraftan dumanın dışarı çıkmasını ve ışığın içeri girmesini sağlarken diğer taraftan doğumla ilgili geçişin de sembolik unsurları hâline gelmektedir (Toyşanulı, 2020, s. 163-176).

Fuzuli Bayat'a göre Şamanist dünya görüşünde doğa ile toplumsal yaşam birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaz. Evren ile insan dünyası, başka bir ifadeyle makrokozmos ile mikrokozmos arasında sürekli bir denge vardır ve bu dengenin bozulması kozmik ya da toplumsal felaketlere neden olur. Şaman sahip olduğu gizli bilgiler ve ritüeller aracılığıyla doğa, toplum, insanlar ve ruhlar arasında aracılık kurar. Kozmik bilgiyi korur ve bu bilgiyi semboller ile ritüeller aracılığıyla topluma aktarır. Hastaları iyileştirmek, ölümlerin ruhlarını öteki dünyaya götürmek, avın bereketini sağlamak, gelecekte haber vermek ve evi kötü ruhlardan temizlemek bu görevin günlük yaşamdaki örnekleridir. Bu nedenle şamanın görevi görmek, anlamak ve iletmek şeklinde özetlenebilir (Bayat, 2006a, s. 21-23).

Türk-Altay kozmolojisinde gök, yeryüzü ve yeraltından oluşan üç katlı bir evren anlayışı vardır. Gök Tanrı ve iyi ruhlar ile, yeraltı ise karanlık, soğuk ve ölüm ile ilişkilidir. İnsanların yaşadığı Yer-su bu iki alanın arasında bulunmaktadır. Şaman ritüeller sırasında göğe çıkar, yeraltına iner ve tekrar yeryüzüne döner. Bu bakımdan şamanın aracılığı yalnızca sembolik bir görev değildir. Gök, yeryüzü ve yeraltı arasında gerçekleştirilen kozmik bir yolculuktur.

Radloff'a göre kozmik düzen ışık ve karanlık şeklindeki iki karşıt güç etrafında kurulmuştur. Işık gökyüzü, sıcaklık ve yaşam ile; karanlık ise yeraltı, soğukluk ve ölüm ile ilişkilidir. Bu iki alan arasında insanların yaşadığı ve yiyecek, barınma ile geçim kaynaklarının bulunduğu Yer-su yer alır. Böylece dikey düzlemde gök, yeryüzü ve yeraltı; yatay düzlemde ise ışık-karanlık, sıcak-soğuk ve hayat-ölüm karşıtlıkları ortaya çıkar. Şaman dikey ekseninde farklı kozmik alanlar arasında hareket ederken

yatay ekseninde karşıt güçler arasındaki dengeyi sağlar. Hastalık, kıtlık, uğursuzluk ve avdaki başarısızlık da bu dengenin bozulduğunu gösterir (Radloff, 2008, s. 32-34).

Bayat'ın (2006) yardımcı ve koruyucu ruhlar hakkındaki sınıflandırması, şamanın arabuluculuğunun bireysel bir yetenekten çok, daha geniş bir kozmik ağ içinde gerçekleştiğini gösterir (Bayat'a göre, Ecdat şamanların ruhları; hayvan-ana şeklinde tasarlanan şaman ruhu; Emeget ve Keleni gibi farklı ruhlar; şamanın kötü ruhlara karşı savaşında ve kozmik yolculuğunda ona eşlik eden ve destekleyen varlıklar olarak anlatılır). Şaman, bu ruhlarla birlikte hareket eden bir odak noktasıdır ve kozmik bilgiyi yalnızca kendi başına değil, bu görünmeyen topluluğun desteğiyle taşır (s. 147-150).

Bu nedenle, Şamanı sadece dini bir figür olarak görmek yerine, kozmik ve toplumsal düzenin merkezinde yer alan temel bir unsur olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Doğa ile toplum, maddi ile manevi, hayat ile ölüm ve ışık ile karanlık gibi karşıtlıklar, şamanın kişiliğinde ve ritüellerinde somutlaşır. Üç katlı evren anlayışı ve zıt güçler arasındaki gerilim, yalnızca soyut bir kozmolojiyle sınırlı kalmaz; şamanın şahsiyetinde dağlar, ocaklar, eşikler ve tekinsiz alanlar gibi somut mekânlardan günlük ritüellere kadar uzanır.

Lévi-Strauss Amerika yerli mitlerini incelerken yatay ve dikey eksenleri mitlerin yapısal ilişkilerini açıklayan önemli karşıtlıklar olarak ele alır. Bu çözümlemede yatay ilişki uzun bir organ, dikey ilişki ise göğse uzanan ok merdiveni aracılığıyla ifade edilir. Dikey eksen, insan eliyle kurulan ve kültürel olarak inşa edilen bir sürekliliği ifade eder. Yatay eksen ise “doğal” ve kesintisiz bir süreklilik gösterir (Lévi-Strauss, 1990b, s. 469-470). Bu nedenle, şamanın göğse yükselmesi ve yeraltına inmesi, belirli ritüeller ve sembollerle düzenlenen kültürel bir dikey hareket olarak değerlendirilebilir.

Lévi-Strauss'un incelediği mitlerde tütün ve çingirak üzerinden verdiği örnekler, şamanların arabulucu rolünün sembolik ve somut araçlarla nasıl kurulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Güney Amerika mitlerinde tütün, koruyucu ruhların çağırılması ya da kötü ruhların uzaklaştırılması sırasında çingirakla birlikte kullanılan bir araçtır. Çingirak ise insanlarla doğaüstü dünya arasında iletişim kuran bir “mesaj ileticisi” olarak ele alınmaktadır. İçine konulan taşlar çingirağın ses çıkarmasını sağlarken, bu araç doğaüstü dünya ile aracılı ve yararlı bir ilişki kurulmasını temsil etmektedir. Bu nedenle tütün ve çingirak, şamanın ruhları çağırma, kötü ruhları

uzaklaştırma ve hastaları iyileştirme gücünü düzenleyen tamamlayıcı araçlar olarak değerlendirilebilir (Lévi-Strauss, 1973, s. 425-426, 447).

Lévi-Strauss'a göre, doğayla tehlikeli bir bütünleşme ve kültürel düzenin bozulması riskine karşı doğrudan ve kontrolsüz teması tercih edilmez. Bu düzen, özellikle dikey ekseninde Gök-Yer-Yeraltı; yatay ekseninde ise ışık/karanlık, iç/dış ve doğa/kültür gibi karşıtlıklar arasında oluşur ve arabulucu mekânizmasının da temelini oluşturur. Şamanik düşüncede kozmik düzenin hem dikey (Gök, Yer, Yeraltı) hem de yatay (ışık/karanlık, hayat/ölüm, doğa/kültür) eksenler boyunca düzenlendiği gösterilmiştir. Bu yapılar, özellikle dağ ve ağaç gibi "ham" olarak nitelendirilen tabii coğrafi alanlar değil, kozmik dengenin (yaratılış destanında hemen bir sabit yer buluyor) taşıyıcısı ve kutsalın merkezleridir. Bu yüzden yatır ve kutsal alan çevresinde oluşan tabular aslında doğa ile insan topluluğu arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu gösterir. Yatır ve dağ-ağaç kültü, bu anlamda doğayı,"çiğ" olanı, yani henüz kültürleşmemiş olanı temsil eder.

İnan'ın aktardığı Altay dualarında dağ yalnızca bir yer ruhunun bulunduğu mekân değildir. Kendisine doğrudan seslenilen canlı ve kutsal bir varlıktır. Kam, kurbanın ulu Altay'a ulaşmasını ister ve dağdan davaları çözmesini, bereket vermesini ve yaşlılara huzur sağlamasını bekler. Altay'ın "yer-su'umuz" şeklinde adlandırılması da dağın topluluğun yaşamı ve geçimi ile yakından ilişkili olduğunu gösterir. Bu nedenle dağ yalnızca kutsal bir inanç nesnesi olarak görülmez. İnsanların davranışlarını değerlendiren, topluluğu koruyan ve ona refah sağlayan ahlaki bir güç özelliği taşır (Radloff, 2008, s. 253).

Dağ ve çevresinde bulunan doğal unsurların dokunulmaz kabul edilmesi de bu anlayış ile alakalıdır. Bu yasaklar doğal alanın kirletilmesini ve tahrip edilmesini önlemekle beraber makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki dengenin korunmasını sağlar. Doğanın belirli bir kısmının kutsal kabul edilmesi, yalnızca o alanı korumaz; evrensel düzenin bu alan aracılığıyla temsil edilmesine de imkân verir. Böylece tabu, doğayı koruyan pratik bir kural olmanın yanı sıra kozmik ve toplumsal düzeni devam ettiren sembolik bir yasak hâline gelir.

Türk-Moğol geleneğinde ulu ağaç, gök ile yer arasında dikey bir eksen oluşturan, dalları göğe, kökleri yeraltına uzanan bir "dünya ağacı" olarak kabul edilir. Bu nedenle bazı ağaçların adak yeri olması, dallarına bez bağlanması, gövdesine çivi çakılmaması,

kesilmemesi ve kurban ritüeliyle ilişkilendirilmesi, ağaçtaki bu dikey eksenin dokunulmazlığıyla ilişkilidir. Kalafat'ın Hakasya ve Anadolu inanışlarına dair verdiği örneklerden de görüldüğü üzere adak ağaçları ve taş yığınları (yani obo) ağaca zarar vermenin, obo taşlarını dağıtmanın ve üzerlerinden atlamamanın açık bir tabu olarak görüldüğünü gösterir (Kalafat, 2007a, s.68-71). Obo, hem yol işareti hem de ruhların konakladığı, adakların bırakıldığı bir sınır işlevi üstlenir ve etrafında gelişen tabular, hem yön bulmayı hem de kutsal ve sıradan olanı ayırmayı sağlar.

Bu adak ağaçları ve obolar, doğanın ham unsuru ile kültür simgeciliği arasında bir köprü kurar. Taş ve ağaç, fiziksel varlıklarıyla “çiğ” alanın unsurlarıdır; fakat üzerine bağlanan bezler, bırakılan kurbanlar ve kazınan işaretler sayesinde kültürel alana dâhil edilir. Onlara dokunmak, bozmak veya yerlerini değiştirmek gibi doğrudan ve kontrolsüz temas bez bağlama, taş bırakma ve adak sunma uygulamaları ile nötrlenir.

Radloff'un aktardığı bilgilere göre göçebe Türk topluluklarında kurban edilen hayvanın kemikleri kırılmaz ve köpeklerle verilmez. Kemikler ya ateşte yakılır ya da toprağa gömülür. Bazı özel ayinlerden sonra ise kemiklerin toplanarak bir kaba konulduğu ve kayın ağacına asıldığı görülmektedir. At kurbanlarının kafatası da bir sırık üzerine yerleştirilir. Televüt lehçesinde “baytal” kelimesinin hem genç kısrak hem de “kurban edilen hayvanın canı” anlamında kullanılması, kemik ile canın özü arasında kurulan ilişkinin dil içinde de yer aldığını göstermektedir. Burada kemik kurbanın tüketilen etinden geriye kalan, kimliğini ve yeniden meydana gelme ihtimalini taşıyan en sert ve dayanıklı parça konumundadır. Bu nedenle kemiklerin kırılması, gelişigüzel dağıtılması ya da köpeklerle verilmesi kurbanın bütünlüğüne karşı gerçekleştirilen bir davranış ve kozmik düzenin bozulmasına neden olacak bir uygulama olarak kabul edilir (Radloff, 2008, s. 317).

Lévi-Strauss'un “çiğ, pişmiş ve çürümüş” şeklindeki ayırımına baktığımızda kemiğin çiğ ile pişmiş arasında bulunan özel bir kategori içinde değerlendirilebileceğini görüyoruz. Et pişirilir, tüketilir ve insan bedenine katılır. Kemik ise ya yakılarak duman ve kül aracılığıyla göğe gönderilir ya da toprağa gömülerek yeniden doğuş ihtimali korunur. Kemiklerin toplanması ve sırık ya da ağaç üzerine yerleştirilmesi, kurbanın bedeni ile dağ ve ağaç kültü arasında yapısal bir ilişki meydana getirmektedir. Dağ ve ağaç dikey eksenin kozmik merkezleri iken kemik kurbanın devamlılığını ve canının izini taşıyan somut bir çekirdek özelliği taşır. Bu nedenle

kemiğin kırılmaması ile ilgili tabu, bu iki alanı birbirine bağlayan yapısal bir yasa işlevi görmektedir.

Dağ, ağaç, taş ve kemik ile ilgili uygulamalara baktığımızda bunların yalnızca fiziksel nesneler olmadığını görüyoruz. Bu unsurlar aynı zamanda kozmik düzenin ve toplumsal ilişkilerin meydana getirildiği sınıflandırma sisteminin temel parçalarıdır. Yatır ve kutsal alan çevresinde bulunan dokunulmazlık, çiğ olan ile ilişkinin doğrudan değil, kurban, adak, bez, kemik, dua, ses ve ritüel gibi belli araçlar üzerinden kurulabileceğini göstermektedir. Şamanik sistem doğaya doğrudan müdahale etmek yerine bu müdahaleyi sembolik işlemler ve aracı nesneler aracılığıyla sınırlandırır. Bu bilgiler ışığında kemik, dağ, ağaç ve kutsal alan etrafında meydana gelen yasakların yalnızca belli nesneleri korumaya yönelik olmadığını, doğa, insan ve kozmik düzen arasındaki ilişkinin devamlılığını sağlayan yapısal kurallar olduğunu söyleyebiliriz.

Yatır ve kutsal doğa alanı, şamanik kozmolojide hem çiğ olanın —ham ve dokunulmaz doğanın— hem de işlenmiş kültürel alanın saf temsilidir. Dağ ve ağaç kültü, adak ağaçları etrafındaki uygulamalar, doğanın belirli unsurlarını diğerlerinden ayırarak merkezileştirir. Aynı zamanda bu merkezler aracılığıyla makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki dengeyi koruyan bir ilişki kurar. Tabular aracılığında yatır alanının dış dünya ile arasına çekilen görünmez “eşik”, kutsal/profan, iç/dış, kirli/temiz, yukarı/aşağı gibi temel ikiliklerin kategorisel saflığını koruma işlevini üstlenir. Türbelerde eşığe basmama ve ayakkabıları çıkarma zorunluluğu vardır (Akçay, 2021, s. 215). İhlal edilen bu yasak, yeryüzü ile manevi alem arasındaki ayrımın kalkmasına neden olur. Bu yüzden, bu noktada konan tabuların temel amacı, “düzeni” (kültürü) korumak ve tekrar kaosa (doğaya) dönüşü önlemektir. Yatırın çevresindeki bitki örtüsü her ne kadar doğaya ait olsa da, mekânın sınırları içinde kültüre de dâhil edilen bir ara statü kazanır. Türbeye ait her unsur velinin manevi mülkiyetine ait olduğundan, türbede ağaç kesmek ve dal kırmak yasaktır (Yaman, 2023, s.114; Güzey, 2020, s. 333).

Sessizlik ve hareket özgürlüğünün kısıtlanması, sadece saygı ifadesi değildir; aynı zamanda mekânda örtük olan hiyerarşiyi de gösteren bir davranıştır. Burada yukarıda olan, yani veli, kutsal ve kozmik düzeni temsil ederken, aşağıda bulunan ziyaretçiden de hareketlerini sınırlandırması beklenir. Akçay’ın belirttiği yüksek sesle konuşmama, gülmeme ve sandukaya sırt dönmeme (2021, s. 215) gibi tabular, bu dikey hiyerarşiyi

korumaya yöneliktir. İçerideki sessizlik, dış dünyayla ilişkili olan gürültünün tam tersidir. Bu sınırlar, kutsal ile sıradanı, yukarı ile aşağıyı, içeriyi ile dışarısını ayırır.

Bazı türbelerin çatısının veya üst örtüsünün kapatılmamasının istendiği belirtilmektedir (Güzey, 2020, s. 331). Bu uygulama, velinin gök veya yukarı alanla ilişkisinin kesintisiz tutulmasını sağlayan sembolik bir düzenleme olarak yorumlanabilir. Ziyaret yerlerine giriş ve bu mekânlardan yararlanma belirli kurallara bağlanabilmektedir. Gedebe'deki Hocakaya ziyaretine içkili gidenin dönemeyeceğine ve buraya abdestsiz gidilmediğine inanılır (Kalafat, 2007b, s. 284). Bu hüküm bütün türbe ve yatırlar için geçerli genel bir yasak olarak değil, Hocakaya'ya ilişkin yerel bir uygulama olarak değerlendirilmelidir. Kalafat, ulu kişilerin makamlarının ve bu makamların çevresinin “sahipli” kabul edildiğini belirtir. Bu anlayışa göre kutsal alanın toprağı, taşı, suyu ve ağacı sıradan nesneler değildir. Ağaçlar kesilmez, su kirletilmez; ulu kişilere ait kabul edilen su, toprak ve ağaç yapraklarından yararlanabilmek için icazet alınır. Bu tür mekânlardan kötü niyetle herhangi bir şey alan kişinin cezalandırılacağına inanılır (Kalafat, 2007b, s. 295). Benzer şekilde Ayrımlı Türklerinde Dağdağan ağacından bir parça alınacaksa karşılığında ağaca bez, düğme veya para sunulur; kutsal mekânların “sahipli” olduğu ve icazet alınmadan bu alanlardan yaprak dahi alınmadığı aktarılır (Kalafat, 2007b, s. 288). Amucalularda büyük gövdeli ağaçlar kesilmez; kutsal kabul edilen ağaçların yaprakları izinsiz ve icazetsiz alınmaz. Yaprığın alınması hâlinde onun bir şekilde geri getirileceğine inanılır (Kalafat, 2006b, s. 86). Anadolu'daki bazı türbelere ait koruların da sahipli olduğuna inanılır ve bu ağaçların yapraklarına dahi dokunulmaz (Kalafat, 2006b, s. 366). Bu uygulamalar, kutsal mekânın yalnızca yapıdan ibaret görülmediğini; çevresindeki ağaçların ve diğer doğal unsurların da kutsiyet alanına dâhil edildiğini göstermektedir.

Ziyaret yerlerine çeşitli dilek ve adaklarla gidilir (Kalafat, 2007b, s. 285). Ayrımlı Türklerinde özlenen bir güzellik veya kaçınılmak istenen bir felaket için adak adanır ve bu adak yerine getirilir. Adak para olabileceği gibi küçükbaş hayvan da olabilir; adak münasebetiyle ulu kişilerin mezarları veya kendileri ziyaret edilebilir (Kalafat, 2007b, s. 288). Bu örnekler, dilek, adak ve ziyaret arasında düzenli bir ilişkinin kurulduğunu göstermektedir.

Tabasaranlarda Pir sayılan Dörk/Mağaraya gelinerek gece orada yatılır ve kurban kesilir. Bu kutsal yerler şifa, çocuk, eş, iş ve aş dilekleriyle ziyaret edilir (Kalafat, 2007a, s. 120). Dolayısıyla kutsal mağarada geceleme, belirli ziyaret ve dilek uygulamaları içinde yer almaktadır.

Taş ve kaya, Alevi-Bektaşî inancında da yalnızca tabiat unsuru olarak değil, kutsallık atfedilen varlıklar olarak da karşımıza çıkar. Türbe, yatır ve makam gibi ziyaret yerlerinde taş, kaya, eşik taşı, mezar taşı ve türbe duvarı etrafında çeşitli ritüeller oluşmuştur. Delikli taştan geçmek, dilek taşı dizmek, taşı öpmek, taş etrafında dönmek, mezar taşına niyaz etmek ve dilek için taşları kayalara ya da türbe duvarlarına yapıştırmak bu uygulamalardandır. Bu nedenle kutsal mekânlarda taş, kaya, eşik ve duvar sıradan nesneler değil, belirli ritüel davranışlar çerçevesinde anlam kazanan unsurlar olarak kabul edilir (Akın, 2020, s. 188-190).

Türk Şamanizmi ve kozmolojisinde ev ve ocak yalnızca günlük yaşamın sürdürüldüğü alanlar olmayıp doğanın ham hali ile kültürün işlenmiş hali arasındaki geçişin meydana geldiği temel mekânlardır. Verbitski'nin aktardığı Altay yaratılış efsanesinde ateşin insanlara ulaşması, kış şartlarında çiğ gıdaların yetersiz kalması ile ilişkilidir. Tanrı Ülgen gökten biri ak biri kara iki taş getirmiş, bunları birbirine sürterek ateşi meydana getirmiş ve ateşin atasının kudretinden taşa düştüğünü söylemiştir. Bu nedenle çakmak taşı ile yakılan ateş kutlu kabul edilirken gelenek dışındaki yöntemlerle elde edilen ateş ayinlerde geçerli sayılmaz. Gökten, Güneş'ten ve Ay'dan geldiğine inanılan ocak da aile, soy ve kültürel varlığın devamını temsil eder. Ocağın sönmesi ya da kirletilmesi soyun sona ermesi ile ilişkilendirildiğinden ateşe tükürmek, kötü söz söylemek, ateşle oynamak ve onu su ile söndürmek yasaktır. Ateş temizleyen, koruyan ve kendisine yapılan davranışlara karşılık veren "Ot Ezi" adlı canlı bir ruh olarak görülür. Ateşin bu özelliği Alaslama uygulamasında da karşımıza çıkar. Yağlı bir bezin yakılarak hastanın çevresinde dolaştırılması ve "Alias, alas" denilmesi, hastalık ve kötü ruhların ateş aracılığıyla etkisiz hale getirilmesi düşüncesine dayanır. Bu bakımdan ateş gerek çiğ olanı pişmiş hale getirmesi gerekse hastalık ve kötülükleri ortadan kaldırması dolayısıyla doğa ile kültür ve düzensizlik ile düzen arasındaki geçişi sağlayan kutsal bir unsur özelliği taşır (Radloff, 2008, s. 272-274).

Ev ve ocak kültürünün merkezinde, ateşi koruyan ve yöneten figür olarak kadının yer alması, yalnızca toplumsal bir görev paylaşımı değil; aynı zamanda şamanlık

kurumunun kökenine dair etimolojik verilerle de desteklenen ve doğrudan kurulabilecek bir yapısal bağıdır. Kadın şamanlara verilen “Utygan”, “İduan” veya “Udagan” isimlerinin, etimolojik olarak doğrudan doğruya “Od” (Ateş) kelimesi ile bağlantılı olması ve “+gan” ekiyle ateşi koruyan kişi anlamını taşıması, erkek egemenliğinin henüz baskınlaşmadığı arkaik dönemlerde ocağın ve ateşin koruyucusunun “Kadın Ana” olduğunu göstermektedir. Ocağın sönmemesi ve kültürel alanın devamlılığı kadının varlığıyla özdeşleştirildiği için, kozmik bilgi kaynağı ve ruhlarla iletişim gücü de ilk aşamada kadınların elinde bulunmuştur (Bayat, 2012, s. 53-55).

Evin iç alanının korunması, bu alanın sınırlarının belirlenmesiyle de ilişkilendirilebilir. Altay Türklerinde doğuya bakan kapının eşiğine basılmaz; güneş bu kapıdan girdiği için eşğin itibarlı olduğuna ve eşikte kapının eşğini koruyan “Pozogo Pazat”ın bulunduğu inanılır (Kalafat, 2004, s. 90). Karaçop Türklerinde de kapı eşği tekin sayılmaz, eşğe basılmaz ve gelin eşikten atlatılır; Kalafat bu inancı ev iyesiyle ilişkilendirir (Kalafat, 2006a, s. 331). Bu uygulamalar, eşğin evin içi ile dış dünya arasında yalnızca fiziksel bir geçiş noktası değil, koruyucu ve tekinsiz nitelikler taşıyan sembolik bir sınır olarak algılandığını düşündürmektedir. Eşğe basmama uygulaması da bu sınırın ihlal edilmemesine yönelik bir kaçınma olarak yorumlanabilir.

Türk Şamanizminde evren, dikey bir hiyerarşi içinde düzenlenmiş olup, bu düzenin en alt katmanını “yeraltı” oluşturur; yeraltı, kozmik düzenin “karanlık” ve “kaotik” yüzünü temsil eder. Radloff’un tespitlerine göre, yeraltı dünyası dokuz kattan oluşmakta ve burada yerin kendine özgü güneşinden çıkan korkunç bir ışık hüküm sürmektedir. Bu karanlık mekân, “Tümangi Tos” (Aşağı Dünya) olarak adlandırılan düşman kuvvetlerin, yani insanlara zarar vermek ve onları yok etmek isteyen kötü ruhların yaşam alanıdır; bu ruhlar arasında acayip şekilli cinler, kuğuya benzeyen bakire kızlar, Ayna, Körmös, Etkar ve Yaman Üsütler bulunmaktadır. Bu kaotik yapının başında, Tanrı Ülgen tarafından yaratılmış olan, ancak hiddetli tabiatı nedeniyle yeraltına sürülen Erlik Han bulunur; Erlik Han, yeraltının beşinci veya dokuzuncu katında, kara bir taht üzerinde oturarak kötü ruhları yönetir. Yeraltı, aynı zamanda günahkâr ve canilerin ölümden sonra cezalandırıldıkları “Kasırgan” (Cehennem) olarak da işlev görür; insanların peşine düşen ve onlara zarar veren bu kötü ruhlar, yeraltının kaotik yapısını yeryüzüne taşıyarak hastalık, ölüm ve felaketlere neden olurlar (Radloff, 2008, s. 26-27).

Yeraltından çıkan tehlikeli güçlerin en belirgin örneklerinden biri, doğum sırasında ortaya çıkan “Albastı” (Al Karısı) ruhudur. Doğum, yaşam ile ölüm sınırının bulanıklaştığı bir dönem olduğundan, lohusa kadınlar ve yeni doğan bebekler, kötü ruhların saldırılarına karşı oldukça savunmasızdır. İnan'a göre, Albastı, lohusa kadınlara musallat olarak onların ciğerlerini söküp suya atar; bu, yaşam kaynağı organın, su gibi karışık bir element tarafından yutulması ve böylece yaşamın sona ermesi anlamına gelir. Albastı'nın bu yıkıcı etkisinden korunmak amacıyla, lohusanın bulunduğu alan (çadır/ev), korunur. Çadırın ortasına bir urgan bağlanır, lohusanın koltuk altından geçirilir ve doğum sancısı sırasında destek olur; temel amaç ise, kötü ruhu korkutmak ve uzaklaştırmaktır. Erkekler toplanıp “hay, huy!” diye haykırır ve tüfekte havaya ateş eder; bu sesler ve ateş, kaotik gücü (Albastı'yı) korkutmak ve yaşamı korumak için kullanılan kültürel araçlardır, bazen de hocanın veya baksının müdahalesi gerekebilir (Radloff, 2008, s. 362).

Tekinsiz güçlerle mücadelede en etkin figür, bu kaotik varlıklarla iletişim kurabilen ve onlara karşı savaşabilen Şaman'dır (Baksı/Kam). Şamanın mücadelesi, sadece ruhsal bir boyutta değil, aynı zamanda fiziksel ve sembolik eylemlerle de gerçekleşir; Malov'un Aksu şehrinde gözlemlediği bir şaman ayini, bu mücadelenin somut bir örneğini sunar. Ayin sırasında Baksı (Şaman), eline kılıç, hançer veya kamçı olarak kötü ruhlarla karşı aktif bir savaş yürütür; Baksı, tuğu tutup duran hastanın boynuna kamçısını asar, ocak yanındaki duvara saplanmış hançerine de bir ip bağlar. Ayinin ilerleyen aşamalarında, Baksı ağzında bıçak bulunduğu halde tuğun etrafında döner ve hastanın gözüne, boynuna, karnına bıçağını sokuyormuş gibi hareketler yapar; hançerle hastaya vurarak kötü ruhu bedenden çıkarmaya çalışır. Bu sırada, kıpkırmızı kızgın demiri diliyle yalayarak hastaya üfler; bu eylemler, şamanın ateşin ve demirin gücünü kullanarak, tekinsiz varlığı (hastalık ruhunu) korkutma ve yok etme çabasını simgeler. Şamanın kılıçla yaptığı bu sembolik savaş, hastayı ve toplumu kaostan kurtararak yeniden düzene kavuşturmayı amaçlar (Radloff, 2008, s. 330).

Tekinsiz varlıklarla ilgili karşımıza çıkan halk inanışları, beraberinde “mekân” çevresinde şekillenen yasakları da getirir. Tekinsiz varlıkların en bilineni olan cinler, genellikle mezarlık ve değirmen gibi mekânları sahiplenmeleriyle tanınır. Cinler genelde çirkin veya kötü varlıklar olarak tasvir edilir, ayakları terstir; eğer görüldüğü kişinin bir tanıdığı ise bu fiziksel özellik onların gerçek kişiden ayırt edilmesini sağlar. Ateşten yaratıldıkları gibi bulundukları yerlerde de ateş yakarlar, genelde akşam

namazından sonra hava kararınca ortaya çıkarlar ve insanlardan uzakta تنها pis veya terk edilmiş yerlerde yaşarlar, buralarda insanları taşıyarak mekânlarından uzak tutarlar (Düzen, 2021, s. 37) Bayat (2018), cinlerin Sami halklarının inanışlarından İslamiyet ve Hristiyanlığa geçerek buradan Türk demonolojik inançlarıyla çaprazlanıp halk inanışlarındaki hallerini aldığını söyler. (s, 279). Cinler genellikle kirlilikle, eşiklerle ve tekinsiz geçiş alanlarıyla ilişkilendirilen mekânları sahiplenebilir. Bu varlıkların bir mekânda bulunduğu inanılması, o alanı sakıncalı ve tabu konusu hâline getirir. Örneğin kırklı çocuğun suyunun gece dışarı dökülmemesi gerektiğine inanılır (Kalafat, 2007a, s. 201-204). Benzer şekilde, akşam hava karardıktan sonra kapı önüne veya eşikten dışarı sıcak su dökülmesi de yasaktır; bunun cinleri rahatsız edeceğine ve onların zarar verebileceğine inanılır (Kalafat, 2007b, s. 63, 325; Kalafat, 2007c, s. 336, 360).

Cinler öte âleme ait varlıklar olmakla birlikte yaşayan insanların dünyası ile de ilişki kurabilmektedir. Bu nedenle cinler iki alan arasında bulunan ara varlıklar olarak karşımıza çıkar. Mezarlıklar, değirmenler ve lağım ağızları insan faaliyetlerinin sınırlandığı, cinler gibi öteki varlıklara ait kabul edilen alanlardır. Kalafat'ın belirttiği sıcak su dökme yasağı görünüşte bu alanlarda bulunduğu inanılan varlıklara zarar verilmesini ve bunun sonucunda insanın zarar görmesini engellemeye yöneliktir. Ancak bu yasak aynı zamanda insanın denetiminde bulunan kültür alanı ile dışarıda bulunan tekinsiz alan arasındaki sınırın korunması ile alakalıdır. Bu mesafenin ihlal edilmesi halinde ev ve insan yaşamı dışarıdaki belirsiz ve tehlikeli güçlere açık hale gelir. Dolayısıyla sıcak su dökme yasağı yalnızca cinlerden gelebilecek fiziksel bir zararı önlememekte, insan topluluğunun sınırlarını güçlendirmekte ve kozmik düzenin mekânsal düzeyde korunmasını sağlamaktadır.

Cinlerin kirli kabul edilen alanlarda bulunduğu inanılması da temiz olan kültürel alan ile kirli ve tekinsiz alan arasındaki ayrımı devam ettirir. Bebeğin kırk suyunun lağıma dökülmemesi bu düşünce ile ilgilidir. Kırk suyu yaşamın başlangıcını ve temizliği temsil ederken lağım, kirlilik ve tekinsiz varlıklar ile ilişkilendirilen bir alandır. Bu nedenle bebeğe ait temiz ve kutsal bir unsurun kirli kabul edilen alana bırakılması uygun görülmez. Bu tür yasakların özellikle gün batımından sonra artması ise gecenin ara zaman özelliği taşıması ile alakalıdır. Gün batımı gündüzün sona erdiği ancak gecenin bütünüyle başlamadığı bir geçiş zamanıdır. Böylece gerek mezarlık, değirmen ve lağım gibi ara mekânlar gerekse gün batımı gibi ara zamanlar, insan

dünyası ile öteki dünya arasındaki sınırların zayıfladığı tehlikeli alanlar olarak kabul edilir.

Bu örneklere baktığımızda zamanla ilgili tabuların yalnızca belirli gün veya saatlerin uğurlu ya da uğursuz kabul edilmesiyle alakalı olmadığını söyleyebiliriz. Gün batımı, gece, Ay'ın evreleri ve mevsim geçişleri gibi zamanlar, bir düzenin sona erdiği ve yenisinin henüz tam olarak kurulmadığı ara dönemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemlerde uygulanan yasak ve ritüeller, insan, doğa ve toplumsal yaşam arasındaki sınırların korunmasını ve geçişin kontrollü biçimde gerçekleşmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla kutsal ve uğursuz zamanlar etrafında meydana gelen tabular, zamanın döngüsel düzenini koruyan ve geçici olarak bozulan kozmik ve toplumsal dengeyi yeniden kuran kültürel uygulamalar olarak değerlendirilebilir.

3.3.3 Doğa ve Avcılık ile İlgili Tabular

3.3.3.1 Avcılık ve Hayvanlar ile İlgili Yasaklar

Türk kozmolojik sistemi ve dünya görüşünü bütüncül bir perspektiften incelediğimizde, günümüz dünyasının antro-po-merkezci bakış açısının aksine ekosistemin bütünlüğüne odaklanan bir anlayışın ön plana çıktığını görürüz. Dünya, canlı bir organizma gibi düşünülür. En basit varlıktan en gelişmiş olana kadar tüm canlılar bu organizmanın parçasıdır. Bu nedenle hiçbir canlı, kendi başına ve bütünden kopuk değildir; her biri daha büyük bir bütün içinde anlam kazanır. Bu büyük bütünün bir parçası olan insan ve onun toplumsal ve kültürel yaşamı da ekolojik sisteme entegredir ve birbirinden ayrı düşünülemez. Bu yüzden, kültürel sistemi oluşturan ve sürekliliğini sağlayan unsurlar da, diğer bütün unsurlar gibi bu genel işleyiş içinde değerlendirilmelidir.

Bu bakımdan insan ile doğa arasında ontolojik olarak keskin bir ayrım olmadığını söylemek mümkündür. Ancak mutlak kopuşlar halinde olmasa da birbirine bağlı karşıtlıklar üzerinden tanımlanan örtük bir sınıflandırma sisteminin varlığından pekâlâ söz edebiliriz. Bu yapısal ayrımlar sonucu doğa/insan, ben/öteki, iç/dış ve doğa/kültür gibi kategorisel sınırları belirleyen karşıtlıklar ağı üzerinden oluşturulan kozmolojik sistem; büyük ölçekte boy sistemi, akrabalık ilişkileri, mekânsal örgütlenme ve topluma özgün davranış kalıplarının oluşumunda önemli bir işleve sahiptir. Nitekim Fikret Türkmen de Türklere özgü bu dikotomik yapının düalist sistemler gibi birbirine düşman iki ilkedden çok Oğuzların idari yapısı ve boy teşkilatlanmalarındaki sağ-sol,

iç-dış, ak-kara, Bozok-Üçok ayrımı gibi birbirini tamamlayan ikili düzenler halinde görüldüğünü belirtir. Uygur dönemine ait bu metinde de bu ikili sistem açıkça görülmektedir : *“Bu kâinata, üstte gök parlaktır, altta yağız yer karanlıktır. Ateş parlaktır, su karanlıktır. Er parlaktır, dişi karanlıktır. Bu yerli göklü, dışili erkekli (ilkeler) kavuşursa, bütün canlı ve cansız iki türlü varlık doğar, belirir. Güneş tanrısı parlaktır, ay tanrısı karanlıktır. Güneş ve ay karışıp kavuşarak yol almaktadır. Bundan dolayı, yazlı-kışlı dört mevsim olur.* (Türkmen, 2011, s.11-13).

Hoppál, N. A. Alekseev’in Sibirya Türk uluslarının dinlerinin ilk biçimlerini incelediği çalışmasına atıfta bulunarak ateşin, suyun, dağların ve ormanların mülk sahibi ruhlarından söz eder. Alekseev’e göre bu ruhlar, kendilerine ait olduğu düşünülen varlıklarla insanların bilincinde tam anlamıyla birleşmiştir. Güney Altay topluluklarında her dağ, göl ve nehrin kendine özgü bir ruhun mülkiyetinde olduğuna, bu ruhun çevrede yaşayan hayvanların ve kuşların da sahibi olduğuna inanılır. Bu varlıkların insan konuşmasını anlayabildiği, insanları koruduğu ve dua, yakarma ile kurbanlar aracılığıyla iyi niyetlerinin kazanılabildiği kabul edilir. Gogolev de Yakut mitolojisinde iççinin belirli nesne ve doğa olaylarında bulunan gizemli bir iç güç olduğunu belirtir. Şorlar dağ ruhlarının ve su ruhlarının varlığına inanır. Her klanın üyelerini koruyan kendine ait bir dağı ve dağ ruhu bulunmaktadır ve bu dağlarda üç yılda bir kurban törenleri yapılır. Şorlar dağ ya da nehir kenarında bulundukları zaman, bu alanların sahibi olan ruha saygı göstermek amacıyla saçını saçarlar. Tuvalar da suyun sahibi olduğuna inanılan ruhlar için nehir kıyısında taş ve kuru dallardan ova adı verilen barınaklar meydana getirir; bunların içine taş, çaput ve at kılı gibi kurbanlık nesneler bırakırlar. Su kaynakları, özellikle şifalı suların çevresinde bulunan ağaçlarla beraber düşünülür. Çift gövdeli ya da dalları düzensiz biçimde büyüyen ağaçlar “şaman ağaçları” olarak adlandırılır. İnsanların bu ağaçlara para bırakması, dallarına bez parçaları bağlaması ve kişisel eşyalarını asması, bu ağaçların uğur getirdiğine ve yolculuk sırasında insanları kazalardan koruduğuna inanılması ile alakalıdır (Hoppál, 2001, s. 212-214).

Türklerde insan ve doğa arasındaki ilişki sadece “fayda” ve “tehdit” eksenlerinde şekillenen maddi bir kavrayışın da ötesindedir. Doğa ve doğaya ait her unsur, toplumun atadığı belirli ritüel ve davranış kalıpları aracılığıyla sınıflandırılmış, sınırlandırılmış ve böylelikle; kaostan kozmosa, düzensizlikten düzene ve en nihayetinde doğadan kültüre entegre edilerek sosyal düzenle eşit bir düzlemde

değerlendirilmiştir. Kurban, saç, alkış ve benzeri ritüel uygulamalar; dağ, göl, nehir, orman ya da belirli bir yer parçasının kendine ait metafizik bir varlıkla birlikte düşünülmesi, yalnızca inanç düzeyinde kalmayıp toplumsal davranışı düzenleyen bir çerçeveye kavuştuğunu göstermektedir. Doğa unsurlarının sahip ruhlarla birlikte düşünülmesi, basit bir kişileştirmeden ziyade “sahiplik” ve “mülkiyet” gibi insan topluluklarına özgü ekonomik-siyasal ilişkilerin doğaya da taşınarak kültürel düzen içinde kavranması anlamına gelir. Bu bakımdan doğayı kişileştirerek mülkiyet atfetmek, yalnız kozmolojik bir tasavvur olarak değerlendirilemez.

Yakutlarda dağ, göl, nehir, orman ve hatta bazı ağaçlar kendilerine ait ruhlarla beraber düşünülmüş, doğadaki nesne ve olaylarda iççi olarak adlandırılan gizli bir iç gücün bulunduğu inanılmıştır. Yolun, dağ geçidinin, dağın, gölün, su derinliklerinin ve yurdun koruyucu ruhları vardır. Rüzgâr, gök gürültüsü, yıldırım, Güneş, Ay ve gökkuşağı da insan hayatını etkileyebilen ruhsal ve mitolojik güçler olarak kabul edilir. Rüzgârların iyi ve kötü ruhlar tarafından yönetildiğine, şamanların kötü rüzgârları düşmanlarına zarar vermek için kullandığına inanılır. Gök gürültüsü ve yıldırım ise kötü ruhları cezalandıran Süge Toyon ile ilişkilidir. Fırtına sırasında kötü ruhların kovulması ya da hastanın dışarı çıkarılarak temizlenmesi bu anlayışın ritüel örnekleri arasında yer alır. Ayın evreleri ile ilgili tabular ve Güneş’in Ürüng Ayı Toyon ile özdeşleştirilmesi de doğanın yalnızca içinde yaşanılan bir çevre olmadığını; koruyan, zarar verebilen ve insan davranışlarına karşılık veren bir alan olarak düşünüldüğünü gösterir (Alekseyev, 1992, s. 28-31).

Hayvanlara yönelik ritüeller ve av hayvanlarıyla ilgili tabular da doğa ile hayvanın aynı ruhsal bütün içinde değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Hayvanların kozmolojik tasavvurda ne anlam ifade ettiğine geçmeden önce sosyal-ekonomik sistem içinde tuttukları yeri değerlendirmek elzemdir. Hayvanlar sadece doğanın bir parçası değil; geçim şekli ve sosyal yapı içerisindeki konumları nedeni ile önemli kültürel karşılıklara da sahiptir. İslamiyet öncesi Türklerde sosyal ve ekonomik hayatın temelini bozkır kültürü oluşturmuştur; bu nedenle sosyal ve ekonomik hayatı bozkır kültüründen bağımsız açıklamak mümkün değildir.

Bozkır, “kuraklığa dayanıklı ot türü bitkilerden oluşan, ılıman ve sıcak iklim bölgelerinde geniş sahalara yayılan, ağaçsız doğal bölgedir.” Bu bakımdan bozkır coğrafyası, hayvanların otlayabilmesine elverişli uçsuz bucaksız alanları ile çöl, tarım

arazileri ya da ormanlardan fiziksel ve yapısal olarak ayrılır. Türklerde bu bozkır kültürünün binlerce yıla varan hakimiyeti sonucu oluşan geleneklerine sıkı sıkıya bağlılık vardır. Atlı göçebe kültür ile kıyasladığımızda yerleşik kültür bireye yaşam alanı, evi ve tarlasıyla sınırlı, hareketsiz ve statik bir hayat sunmaktadır. Bozkır kültürü ise sürdürülebilirlik açısından ihtiyaç duyduğu daimî taze otlak bulma zorunluluğuyla farklı coğrafyalara göç etmek durumunda bırakılmıştır. Bunun sağladığı aralıksız yenilik ve değişim ihtiyacıyla yeni yerler keşfedilmiş, böylelikle ufuklar genişlemiş ve hayat tecrübesi artmıştır. Bunun en olumlu kazanımı da Türk bozkır kültürünün yalın bir sosyal veya ekonomik yaşam tarzından öte bir “medeniyet” hâline gelmesidir (Şalgam, 2023, s. 51-52).

Tanyu’ya göre, totemizmin varlığını kabul etmek için elimizde bizi kesin bir sonuca götürecek yeterli veri yoktur. Bazı efsanelere dayanarak, ciddi bilimsel çalışmalar yapılmadan totemizmin varlığını kabul etmek yanlış bir yaklaşımdır. Bu nedenle, kurt, at, kartal, koyun ve geyik gibi hayvanları doğrudan Türklerin totemi olarak görmek, bilimsel açıdan kanıtlanmış bir sonuç değildir. Ona göre, Türkler, klasik totemik toplumların aksine, Hunlar döneminden itibaren gelişmiş bir siyasi ve dini yapıya sahiptir; Gök Tanrı inancı, törenler, kurbanlar ve kutsal günler gibi uygulamalar da bunu destekler. Bu nedenle, bir hayvanı benimsemek, övmek veya cesaret sembolü olarak görmek, mahiyet bakımından totemizmden farklıdır. Ayrıca, Tanyu, totemleri birer ilah gibi yorumlamanın doğru olmadığını, hatta totem inancını ilk ve en eski inanç biçimi olarak kabul eden anlayışın bile kendi içinde tartışmalı noktalar barındırdığını ve bu nedenle mutlak doğru olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir (Tanyu, 1983, s. 157)

Tanyu ile paralel olarak, Ecer de benzer görüşlere sahiptir. Bu bağlamda, Ecer’in Arap toplumunda totem inancının olup olmadığını tartışırken belirlediği özelliklerden hareketle, belirli bir inancın totemizm ile bağdaştırılabilmesi için belli kıstaslara sahip olması gerektiğini görmekteyiz. Ecer, belirli bitki ve hayvan isimlerine dayanan klan adlandırmalarını totemizmin kanıtı olarak görmemektedir. Bir inancın totem sayılabilmesi için; dış evlilik olmaması, kan bağına dayalı bir akrabalık sisteminin bulunmaması, ana yanlı olması ve medeni seviyeye ulaşmış bir toplumda ferdi mülkiyet sistemi ile gelişmiş ziraat ve ticaret faaliyetlerinin bulunması şarttır. Türk türeyiş destanlarında görülen “kurt-ata” motifinin varlığı, kutsal ve saygıdeğer bir varlık olarak kabul edilmekle beraber, tapınma unsuru özelliklerini taşımayıp bunun

yerine birleştirici ve bütünleştirici bir konumda olmasıtapınma Ayrıca, Türklerde asalak ekonomiler bulunmaz; Klan aile sisteminin aksine, özel mülkiyet de ve klaisk totem toplumlarının sahip olamayacakları kadar gelişmiş dini, toplumsal ve ekonomik sistemlere sahip olması totem inanç sistemine dâhil olmadığına kanıttır (Ecer, 1987, s. 108-111).

Eröz, öncelikle Reinach'ın totemizm kriterlerini sıralar ve ardından Türk toplumundaki totem inancını bu ölçütlere göre değerlendirir.³³ Türk içtimaî hayatında totemizm izlerini üç ana başlık altında inceler. Öncelikle, bazı hayvanların kutsal sayılması, avlanmaması ve etlerinin tüketilmemesi konu edilir. Oğuz boylarının ongunları olarak görülen şahin, kartal, tavşancıl, sungur, uç ve çakır gibi kuşların kutsal olduğu, bunlara zarar verilmediği, incitilmediği ve etlerinin alınmadığı belirtilir. Ayrıca, geyik avının kötülüğüyle ilgili menkıbeler anlatılır. İkinci olarak, totemle aynı soydan gelme inancı ve totem adının şahıs, boy, oymak ve yer isimleri olarak devam etmesi üzerinde durur. “Kurt”un maddi ve sembolik varlığının izleri, sözlü kültür ve halk inanışları arasında sürer. Üçüncü olarak, bazı hayvan adlarının doğrudan söylenmemesi gibi tabu örnekleri de totemizm izleriyle ilişkilendirilir. Tuva Türklerinde kurda “uzun kuyruklu” veya “gök gözlü” denmesi, Yakutlarda “kuyruklu”, Başkurlarda “kuş-kurt”, Kırgız-Kazaklarda “kaskır”, Çuvaşlarda “kaçır” şeklinde adlandırılması; Anadolu’da akrebe “kuyruklu”, kurda “Peygamber köpeği”, ayıya “Karaoğlan”, “Kocaoğlan” ve “Oynayan” denilmesi gibi ad yasaklarının totemizmle bağlantılı olduğu düşünülür (Eröz, 1973, s. 293-299).

Bazı hayvanların ve yırtıcı kuşların kutsal kabul edilerek sembol hâline getirilmesi de aynı düşünce yapısı ile alakalıdır. Oğuz destanlarına göre her boyun kendine ait bir kuş sembolü vardır ve bu semboller genellikle yırtıcı kuşlardan seçilmiştir. Reşideddin bu kuşları “ongon” olarak adlandırmaktadır. Moğolca bir kelime olan ongonun Türkçedeki karşılığı ise “töz”dür. Töz kök ve menşe anlamına gelmekte, bir topluluğun hangi hayvan ya da kuştan türediğine ilişkin düşünceyi ifade etmektedir.

³³ Reinach’a göre totemizmin temel göstergeleri şunlardır: 1. Belirli bir hayvanın öldürülmesine ve yenilmesine yasağı olan topluluklar. 2. Bu hayvanın kaza veya zorunlu durumlarda ölmesi halinde, yas tutma, şerefli gömme ve affettirici uygulamalar gibi totem tabusunu giderici ritüeller. 3. Sadece hayvanın belirli bir uzvunun yenmesi yasağı. 4. Totem hayvanının ayinlerle kurban edilip merasimle tüketilmesi, postunun giysi olarak kullanılması, klanlar ve üyelerin bu hayvanın adını taşıması; ayrıca çeşitli eşyalar, silahlar ve bedenlerde onun tasvirlerine yer verilmesi. 5. Özellikle korkunç veya tehlikeli totem hayvanlarının, kendi adlarıyla anılan klanı koruduğuna, ona himaye ve ikazda bulunduğuna, geleceği haber verdiğine ve kılavuzluk ettiğine inanılması. Aynı zamanda, klan üyelerinin ortak ataya bağlılıkları nedeniyle totem hayvanıyla akrabalık kurduklarını kabul etmeleri (Eröz, 1973, s.290-291).

Bu hayvanlar aynı zamanda kabileyi, soyu ya da aile ocağını koruyan semboller olarak kabul edilir. Ancak Oğuz boylarının kuş ongonlarına yiyecek sunduğuna ya da saçını saçtığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu durum, hayvan ve kuşlara ait eski kutsal anlamın zaman içinde sembol ve arma biçiminde devam ettiğini göstermektedir. Yakutlar ve bazı Kuzey topluluklarında ise her kabile ya da soy, belirli bir hayvanı kutsal kabul eder ve kendi soyunun bu hayvandan türediğine inanır. Her topluluk türediğine inandığı hayvanı korur; onu yaralamak, öldürmek ya da etini yemek büyük felaketlere neden olacak bir davranış olarak görülür. Bu uygulamalar eski totemist düşüncenin devam eden izleri arasında değerlendirilmektedir (Ögel, 2010, s. 32-34).

Kurt da Türk mitolojisinin en önemli sembollerinden biridir. Çok eski dönemlerde bir totem olduğu düşünülen kurt, Göktürkler döneminde totem özelliğinden uzaklaşarak kutsal bir sembol hâline gelmiştir. Bayrakların başına kurt heykeli konulması ve kurt başlı sancağın sonraki Türk devletlerinde de kullanılması bu anlayış ile ilgilidir. Kurdun “Kök Böri” ya da “Gök Kurt” şeklinde adlandırılması ise gök renginin kutsal gök ve Tanrı ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Oğuzname’de Oğuz’a yol gösteren kurt “gök tüylü, gök yeleli” şeklinde tasvir edilir. Buradaki gök sıfatı yalnızca bir rengi karşılamaz, aynı zamanda kutsallığı ve yol göstericiliği de ifade eder. Kurdun türeyiş efsanelerindeki yeri zamanla daha önemli hale gelmiş, kurt ata ve kurt ana motifleri farklı Türk ve Moğol topluluklarının anlatılarında varlığını sürdürmüştür (Ögel, 2010, s. 40-45).

Astronomik tasavvurlarda Büyük Ayı burcunun yedi kurt, Küçük Ayı’nın ise iki kısrağ olarak düşünülmesi; kurtların sürekli olarak bu kısrakları kovalamaları ve ay tutulmasının kurtlar ile aylar tarafından açıklanması gibi inançlar, kurdun sadece yeryüzünde değil gökte de önemli bir role sahip olduğunu gösterir (Ögel, 2010, s. 50-51). Eski hayvan-ata ve kutsal hayvan kavramlarının zamanla totem olma özelliğini yitirip yerine sembol, arma, koruyucu, kutsal rehber, kahramanlık unvanı ve kozmik işaret gibi şekillerde yaşamaya devam ettirmiştir.

Hayvanların toplum hayatındaki yeri yalnızca ekonomik işlevleriyle sınırlı değildir. Hayvanlarla ilgili dini inançların tarih öncesi dönemlerden itibaren varlık gösterdiği; insanların çevrelerindeki hayvanları kimi zaman dost, kimi zaman tehdit olarak algıladığı ve onları çeşitli sembolik anlamlarla ilişkilendirdiği belirtilmektedir.

Hayvanlar mitlerde, kutsal anlatılarda, kozmolojik tasavvurlarda, beslenme pratiklerinde ve ahlaki kurallarda farklı roller üstlenebilir. Bu nedenle aynı hayvan, bir bağlamda geçim kaynağı olarak değerlendirilirken başka bir bağlamda kutsal, dokunulmaz veya simgesel bir varlık hâline gelebilir (Turan, 2020, s. 9-11).

Hayvanların kültürel ve dinsel anlamları türlere göre değişiklik gösterir. Bazıları sadece geçim kaynağı veya av olarak görülürken, diğerleri özellikleri, davranışları ve onlarla ilişkilendirilen inançlar nedeniyle daha özel bir öneme sahiptir. Hayvanların kutsal veya sakıncalı sayılması, yalnızca anlatımlarda ve sembolik tasvirlerde değil, aynı zamanda avlanan hayvanın bedenine uygulanan ritüellerde de görülür. Tilki avına ilişkin ayrıntılı uygulamalar bu duruma örnektir.

Mitolojik bilinç, evreni kendi merkezinden yorumlar ve evren tasavvurunu buna göre şekillendirir. Bu anlayışta zaman ve uzay, tek ve homojen bir bütün olarak görülmez. Mitolojik bilinç, zaman ve uzayı yerel olarak ele alırken mit, destan, efsane ve ritüel anlatılardan yararlanır. Makro ölçekte, sınırları belirsiz ve hayal edilmesi zor olan bu sonsuz boşluk, mitolojik düşüncede mikro düzeyde parçalara ayrılır, sınırlandırılır ve katmanlara bölünerek anlam kazanır. Bu yüzden üst ve alt dünya, çoğunlukla Orta Dünya'nın bir kopyası ya da ona benzer alanlar olarak düşünülür. Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşünde de uzay ve zamanın sürekli ve değişmez olmadığı, aksine farklı noktaların farklı özellikler taşıdığı belirtilir. İnsan ise bu değişken yapıyı sadece anlamaya çalışmaz, aynı zamanda kendine uygun hale getirmeye de çalışır (Lvova, 2013a, s. 110-111).

Uzayın katmanlara bölünmesi, insanın merkezdeki konumu ile dışındaki alanlar arasındaki farkı belirgin hale getirir. Kozmik düzenin iki temel biçimi vardır: biri gök ile yer arasını kapsayan astronomik, diğeri ise yakınlık ile uzaklığa işaret eden coğrafi biçimdir. İnsan açısından temel karşıtlık doğa ile kültür arasında ortaya çıkar. Bu karşıtlık, kozmik düzenin coğrafi boyutuyla, yani yakın ve uzak arasındaki farkla ilgilidir (Lévi-Strauss, 1990a, s. 186). Böylece, yakın ve uzak kavramları yalnızca fiziksel mesafeleri ifade etmez; insanın kendi dünyasındaki yakın alan ile sınırların dışındaki uzak alan, farklı niteliklere sahiptir.

Yolculuk, yakınlık ve uzaklık arasındaki ilişkinin değişimini ifade eder. Başlangıçta çıkış noktası oldukça yakındır; ancak, belirsizlikler ve riskler nedeniyle ulaşılan yer

uzak gibi görünür. Yolculuk ilerledikçe, yakın olan arka planda kalırken, uzak olan yaklaşır. Varışta ise başlangıçtaki durum tersine döner (Lévi-Strauss, 1990a, s. 192).

Güney Sibirya Türklerinin dünya görüşünde insan kendi yaşam alanının merkezinden uzaklaştıkça yabancı dünyaya yaklaşır. Evden dağa, vadiye ya da uzak bölgelere gidildikçe mekân tanıdık özelliklerini kaybederek belirsiz ve yabancı bir alana dönüşür. Bu nedenle uzaklık yalnızca coğrafi bir mesafe olmayıp insanın kendi dünyasının sınırları dışındaki öteki alanı da ifade eder (Lvova, 2013a, s. 110). Yol da yalnızca iki nokta arasında bulunan bir güzergâh değildir. Hareket, yaşam ve kader ile yakından ilişkilidir. Mitolojik ve törensel geleneklerde yolculuk insan hayatının ve talihinin bir karşılığı olarak görülür (Lvova, 2013b, s. 152)

Avcının evden ayrılması, insanın kendi dünyasının merkezinden uzaklaşarak yabancı alana yönelmesi düşüncesi ile alakalıdır. Evin sınırlarını kapı, duvar ve duman boşluğu gibi unsurlar belirlerken kapı, iç ve dış mekân arasındaki sınırın yanı sıra yolun başlangıç ve bitiş noktasıdır. Avcı kapıdan çıktığında yalnızca evinden ayrılmaz; ocak ve aile ile ilişkili yakın kültür alanını geride bırakarak tayga, dağ, orman ve av sahası gibi uzak alanlara yönelir (Lvova, 2013a, s. 83-84). Ava çıkarken uygulanan yasaklar da bu yolculuğun sıradan bir hareket olmadığını göstermektedir. Avcı evden çıktıktan sonra arkasına ve eve dönüp bakmaz, nereye gittiği sorusuna cevap vermez ve birinin önünden geçmesi halinde ava çıkmaktan vazgeçer. Avcılar sessiz ve ciddi biçimde yola çıkar. Evde kalanlar da avcının adını anmaz, oyun oynamaz, küfretmez ve eğlenmez. Bu uygulamalarla avcı taygaya ulaşmadan önce gündelik yaşamın kurallarından uzaklaşmaya ve başka dünya ile ilişki kurmaya başlamaktadır (Lvova, 2013c, s.179).

Avcının yakın kültür alanından uzaklaşması taygaya girmesi ile beraber dilde de bir değişime neden olur. Avcı normal insan konuşmasından uzaklaşarak doğa ve doğaya ait varlıklarla iletişim kurmaya uygun özel bir dil kullanır. Tayga sahibine hitap etmesi bakımından avcı ile şaman arasında da bir benzerlik vardır; her ikisi de gündelik konuşma dilinin yerine gizli iletişim biçimlerine ve sözlü yaratıcılığa başvurur. Bu nedenle avcı dili yalnızca diğer insanların anlamasını engelleyen bir şifre değildir. Avcının yabancı dünyanın özelliklerine uyum sağlamasının yollarından biridir. Taygada hayvanların, av araçlarının ve doğal unsurların gerçek adları yerine özel

adlandırmaların kullanılması da avcının kültür alanından çıkarak farklı kuralları bulunan doğa alanına geçtiğini göstermektedir (Lvova, 2013c, s. 177-178).

Bu dilsel sakınmanın temelinde av hayvanlarının insanlarla iletişim kurabildiğine dair inanç bulunmaktadır. Altay Türklerinin tasavvurunda değerli av hayvanlarının insan dilini anladığı kabul edildiği için av sırasında kuşların ve hayvanların adları doğrudan söylenmez. Bunların yerine betimleyici ve dolaylı ifadeler kullanılır. Örneğin silah için “kuzyo”, ayıyı vurmakta kullanılan kurşun için ise “kalamcı” gibi özel adlandırmalara başvurulur. Av sahası, avlanan kuşlar, dağlar, hayvanlar, ağaçlar ve ormanlar, bu alanların gerçek sahipleri olarak kabul edilen ruhların koruması altındadır. Bu nedenle söz konusu ruhların izni alınmadan herhangi bir girişimde bulunulamaz (Caferoğlu, 1972, s. 171).

Hayvanlar, bulundukları dağın, tayganın ve ormanın sahibine ait sayılır; bu nedenle avcılar önce oradaki iyelerden izin almalı ve av hayvanını kıskançlıkla tutmadan teslim etmelidir. Avın gerçekleşmesi sadece avcının becerisine değil, aynı zamanda iyelerin iznine ve hayvanın avlanmak istemesine de bağlıdır. Bu yüzden avcı, yola çıkmadan önce yiyeceklerini, oklarını, yaylarını ve tüfeğini hazırlar, temiz tutar ve eşleriyle yaklaşmaz. Ocaktaki ateşe saygı gösterir, Ak Çayık'tan yiyecek ve geçit ister. Yolda gereksiz yere konuşmaz, güler, tartışmaz ve kötü söz söylemez. Geçitlerde ağaçlara kıyıra veya çalama bağlar, oboo denilen kutsal taş yığınlarına taş koyar ve alkış yapar. Av bölgesine vardığında ateş yakar, yiyecekleri serper; Altay'a, Altay Tanrısı'na ve avlandığı dağın sahibine yönelerek onlardan pay ister (Türker, 2018, s. 257-261).

“Tayganın Ruh-Sahibesinin Emri” adlı anlatıda, yaşlı bir avcı, bir marala ateş etmek üzereyken kirli saçlı bir kadın tarafından durdurulur. Kadın, beyaz sütü ve küçük yavruları olan hayvanlara ateş edilmemesi gerektiğini söyler; avcının yalnızca ihtiyaç duyduğu kadar av yapmasını ister. Ertesi gün, ona büyük bir maral verileceğini ve bu maralın bir gözünün kör olduğunu söyler. Avcı, gerçekten bu özelliklere sahip bir maral çıktıktan sonra, ak sütlü hayvanlara ve dişilere dokunmaz (Alekseyev vd., 2010, s. 119-121).

Yine tayganın sahibesiyle karşılaşmayı konu edinen başka bir anlatıda, avcı gök ipek ton giymiş genç bir kızla karşılaşır ve genç kız onu birlikte konaklamaya davet eder. Ardından sincap avına gönderilir. Kısa sürede çok sayıda sincap getirir; dönüşünde ateş yakılmış, yemek ve sütlü çay hazırlanmış olur. Kız, ondan ardıç dumanıyla

arınmasını ister. Avcı, tayganın sahibesiyle kaldığı sürece bol av elde eder. Ayrılırken, kız bu karşılaşmayı on yıl boyunca kimseye anlatmamasını ve giderken arkaya bakmamasını ister. Avcı, obasına döndüğünde sırrını açıklar; getirdiği av derileri ve etler ise ortadan kaybolur (Alekseyev vd., 2010, s. 121-125).

Ad sakınması sadece av hayvanlarıyla sınırlı değildir. Aza-Charyy, Dingze Nehri üzerinde dar, hızlı, gürültülü ve çağlayanlı bir su geçidi olarak bilinmektedir. Bu yerin yukarısında, yalnızca cesur dağ keçisi avcılarının çıkabileceği sarp bir kaya vardır. Buraya gidecek kişinin ata dünyasına giriş yaptığı kabul edilir. İnsanlar, Aza-Charyy adını doğrudan söylemekten çekinir ve onun yerine Chungma-Khoravas ismini kullanır. Aynı bölgede büyük şamanlar ve kötü ruhların yaşam alanlarının adlarını söylemekten de kaçınılır (Kenin-Lopsan, 1997, s. 82).

Tayga, dağ ve orman gibi alanların, insanların özgürce tasarruf edebileceği boş alanlardan ibaret olmadığı sonucuna varılabilir. Yasaklarla belirlenmeden önce bu bölgeler, uçsuz bucaksız, tekinsiz ve sınırları olmayan alanlardır. Öte diyara doğru yola çıkan avcı günlük dilini kullanmaz; gerçek isimleri saklar, bedenini arındırır, konuşmasını kontrol eder ve doğanın asıl sahiplerinden izin ister. Yakın olandan uzaklaştıkça uzak yakın, yakın ise uzak olur; yapılan hazırlıklar da gitgide bulanıklaşan sınırları korumaya yöneliktir. Tayga sahibi hakkında anlatılanlarda da av sınırları ve avın kime ait olacağı bu alanın sahibi tarafından belirlenir; böylece av, sadece öldürme eylemi olmaktan çıkar.

Av pratikleri, bu gibi manevi hazırlıkların yanında, belli maddi kurallara da bağlanmıştır. Buna göre av yetkisi de belli aşamalardan geçerek kazanılır. Bu nedenle avcılık, sadece hayvanı vurma becerisi değil, çocukluktan itibaren öğrenilen, toplumsal otorite tarafından denetlenen ve ilk avla birlikte ritüel bir statü eşliğinde toplumsal bir boyut kazanan bir eylem hâline gelir.

Tuva Türklerinde erkek çocukların avcılık eğitimi erken yaşlarda başlar. Çocuklar, bozkır ve dağ-çöl bölgelerinde, kendi yapımı tuzakları kullanırlar; yetişkinlerin hazırladığı küçük yaylarla kuş ve küçük hayvanları avlarlar. Yakın çevrede dağ sıçanı, tavşan ve tilki avı da bu eğitimin bir parçasıdır. Çocuk, on veya on bir yaşına geldiğinde, babası ve ağabeyleri onu daha uzak avlara götürmeye başlar. On üç yaşına ulaştığında, ailenin maddi durumu uygunsa, kendisine tüfek verilir ve büyükler gibi avlanır. Toplu avlara katılan gençler, avdan eşit pay alır. Bu eğitim biçiminin bozkır

göçebeleri arasında eski bir gelenek olduğu, Hunlarda çocukların yay ve ok kullanarak kuş ve küçük hayvan avlamaya başladıkları, biraz büyüdüklerinde ise tilki ve tavşan vurdukları anlatılır. Moğollarda da çocuklar için küçük yayların hazırlandığı bilinmektedir (Vainshtein, 1980, s. 183-184) Çocuk önce ailesinin yakın çevresinde ve küçük hayvanlar üzerinde deneyim kazanır; daha sonra ailesindeki yetişkin erkeklerle birlikte uzak avlara katılır. Silah sahibi olması ve toplu avda eşit pay alması, onun yetişkin avcılarının arasına katıldığını gösterir. Avcılık bilgisi, hem aile içinde aktarılan pratik bir beceri hem de kişinin topluluk içindeki konumunu belirleyen bir süreçtir. İlk av çocuk için bir çeşit erginlenmedir de diyebiliriz.

Dede Korkut anlatılarında genç oğlanın ilk ava çıkması yalnızca bireysel bir av başarısı olmayıp toplumsal bakımdan da önemli bir anlam taşımaktadır. Ögel'in verdiği bilgilere göre Dirse Han'ın Hatunu oğlunun ilk avı üzerine attan aygır, deveden buğra ve koyundan koç kestirerek Oğuz beylerine toy vermekte, Burla Hatun da benzer biçimde oğlunun ilk avı için aynı hayvanları kestirerek Oğuz beylerini ağırlamak istemektedir. İki anlatıda da erkek hayvanların seçilmesi toyun yalnızca yemek verme ve eğlenme amacı taşımadığını göstermekte, bu hayvanların kesilmesi ise oğlanın ilk avının kurban ve sadaka ile kutsandığına işaret etmektedir. İlk av ile ilgili bu uygulamalara baktığımızda oğlanın savaşçılığa, toplumsal sorumluluğa ve yetişkinliğe geçişinin toplum önünde ilan edildiğini görüyoruz.

İlk av toyu yalnızca aile içerisinde gerçekleştirilen bir kutlama olmayıp Oğuz beylerinin ve kalabalık bir topluluğun katılımı ile toplumsal bir nitelik de kazanmaktadır. Toya Oğuz beylerinin ve kalabalık bir topluluğun katılması, oğlanın yaşadığı bu geçişin yalnızca aile içerisinde kalmadığını ve bütün toplum tarafından tanındığını göstermektedir. Bu uygulamalara baktığımızda ilk avın bir taraftan oğlanın avcılık başarısını gösteren bir olay olduğunu, diğer taraftan kurban, toplumsal kabul ve geçiş töreni ile birleşerek yetişkinliğe geçişi belirleyen önemli bir uygulama hâline geldiğini söyleyebiliriz (Ögel, 2001, s. 280).

Boğaç'ın babası Dirse Han'dan izin almadan ava çıkması, babanın otoritesine karşı gelmesi anlamını taşır. Boğaç'ı eleştirenlerin “sen varken av yapıp kuşları vurdu” şeklindeki sözleri de avlanmanın bir otorite göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır. Burada baba otoriteyi temsil eder. İzinsiz ava çıkmak ise babanın otoritesini kabul etmemek ve kişinin kendi gücünü onun iradesinden bağımsız olarak göstermesi ile

alakalıdır. Bu nedenle Boğaç'ın davranışı halk hukuku bakımından toplumsal düzeni bozan ve cezalandırılması gereken bir itaatsizlik olarak karşımıza çıkar. Aynı anlatıda ilk avın özel bir yere sahip olduğu da görülmektedir. Dirse Han'ın eşinin “oğlanjuğumun ilk avı” diyerek aygırdan aygır, deveden buğra ve koyundan koç kestirmesi, ilk avın sıradan bir av yolculuğu olmadığını gösterir. İlk avına çıkan kişi, av konusunda yetkin olan kimseler tarafından izlenir. At sürmesi, kılıç kullanması ve ok atması değerlendirilir. Avda başarılı olan kişi kan dökerek ve yeteneğini göstererek erginliğini kanıtlar. Bu bilgiler ışığında ilk avın çocukluktan yetişkinliğe geçişi ve kişinin avcı statüsünün topluluk tarafından tanınmasını sağlayan uygulamalardan biri olduğunu söyleyebiliriz (Öncül, 2009, s. 1684).

İlk ava yüklenen anlam Altay Türklerinin geleneklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Potapov'a göre “iris” ya da “ris”, av başarısını ifade eder. İris sahibi olmak avda başarılı olmak, keskin nişancı olmak ve yabancı hayvanlarla sık sık karşılaşmak anlamına gelir. İris, avcının ilk yabancı hayvanını öldürmesi ile kazanılır. Bu nedenle ilk av başkalarına gösterilmez ve ilk avdan söz edilmez. İrisin belli bir maddi biçimi yoktur ancak kaybolabileceğine, tenceredeki su ile birlikte yok olacağına ya da ateşe gideceğine inanılır. Altaylıların nehirden tencere ile doğrudan su almaması ve tencereyi kâse ya da fincan aracılığıyla doldurması bu düşünce ile alakalıdır. Telengitler ve Kumandinler yemek bulunan tencerenin yeniden kaynamamasına dikkat ederken Tübeler ve Şorlar tencerenin dibinde kalan yemeği atmayaarak köpeğe verirler. Kalarlar ise tencereye vurmaktan kaçınır (Potapov, 2012, s. 6).

Bu uygulamalara baktığımızda av başarısının yalnızca kişisel bir övünç kaynağı olmadığını görüyoruz. Çocukluktan itibaren alınan eğitim, aile ve toplum içinde bulunan otorite ilişkileri, ilk av ile yaşanan olgunlaşma, ormana sunulan ilk nasip ve irisin korunması ile ilgili sakınlalar avcı statüsünü birlikte meydana getirmektedir. Böylece avcı yalnızca silah kullanan bir kişi değildir. Toplumsal ve ritüel bakımdan avlanma yetkisi kazanmış kişi konumundadır.

Avcılık statüsünün çocukluktan itibaren eğitim, izin ve ilk av gibi aşamalar aracılığıyla şekillenmesi, avın yalnızca kişisel beceriye indirgenemeyeceğini göstermektedir. Bu durum toplu avlarda daha belirgin bir şekilde görülür. Sürek avı avcılarının birbirinden bağımsız hareket ettiği bir av biçimi olmayıp görev dağılımı, disiplin, hiyerarşi ve ortak hareket üzerine kurulan kolektif bir organizasyondur. Bu bakımdan av yalnızca

geçim kaynağı değildir. Takip, pusu, at kullanımı ve topluluk halinde hareket etme gibi becerilerin gelişmesini sağlayan bir eğitim alanıdır.

Av, büyük ölçekli toplu av ve küçük bireysel av olmak üzere ikiye ayrılır. Dede Korkut Kitabı'nda özellikle toplu av örnekleri ile karşılaşmaktayız. Bu avlar yalnızca hayvan yakalamak amacıyla yapılmaz, toplumsal dayanışmayı güçlendirmek ve askerî becerileri geliştirmek gibi görevleri de bulunmaktadır. Bu nedenle avın savaş kadar önemli olduğu belirtilmektedir (Kaya, 2010, s. 118-119). Av ile savaş arasındaki benzerlik yalnızca her ikisinde silah kullanılması ile ilgili değildir. Belirli bir plan doğrultusunda hareket etmek, hayvanları takip ederek etrafını sarmak, avcılarının farklı görevler üstlenmesi ve elde edilen avın belirli kurallar ile paylaşılması avı düzenli ve devamlılık sahibi bir topluluk faaliyeti hâline getirir.

Abramzon'un Kırgızlarda avcılık ile ilgili aktardığı bilgilere baktığımızda avcılığın yalnızca hayvanların avlanmasına dayanan bireysel bir faaliyet olmadığını, iş bölümüne, deneyime ve ortak hareket etmeye dayanan toplumsal bir uygulama olduğunu görüyoruz. 1946 yılında gözlemlenen toplu dağ keçisi avında on iki kişiden oluşan avcı grubu tan ağarmadan yola çıkmış ve av bölgesine ulaştıktan sonra kendi içerisinde görev paylaşımı yapmıştır. Avcıların bir bölümü hayvanların çevresini dolaşarak onları belirli bir yöne sürerken diğerleri pusuda beklemiş, deneyimli avcılarının başarısı ise yalnızca iyi nişan almalarına değil hayvanların hareketlerini tanımlarına ve av sahasının coğrafyasını bilmelerine de bağlı olmuştur. Avlanan hayvanlar daha sonra kesilip derileri yüzülmüş, iç organlarının bir bölümü av yerinde tüketilirken kalan etler hayvanların kendi derilerine sarılarak yerleşim alanına taşınmıştır. Bununla beraber av hayvanlarının bazı organları yalnızca besin olarak görülmemiş, şifa ve güç kazandırıcı özelliklere de sahip olduklarına inanılmıştır. Örneğin dağ keçisinin ödünün insana güç verdiğine ve bel ağrılarına iyi geldiği düşünülmektedir. Avlanan hayvanın karaciğerinden hazırlanan maylu boor adlı yemek de belirli geleneksel kurallara göre yapılmış, karaciğer küçük parçalar hâlinde kesilerek iç yağına sarılmış ve şişe geçirilip pişirilmiştir. Görüldüğü gibi Kırgızlarda avcılık yalnızca beslenme ile sınırlı kalmamış, halk hekimliği, geleneksel bilgi ve toplumsal dayanışma gibi farklı alanlarla birlikte değerlendirilmiştir (Abramzon, 2021, s. 106-109).

Kırgızların Hongoray bozkırlarında düzenledikleri toplu avlar “ab” olarak adlandırılır ve bu avlara halkın tamamı katılır. Verilen bilgilere göre kadınlar ve çocuklar da dâhil olmak üzere üç yüz ya da dört yüz kişilik gruplar atlara binerek ava giderler. Katılımcılar öncelikle yüz adım aralıkla sıraya dizilir, daha sonra iki kanat yavaş yavaş birbirine doğru yaklaşır. Atların ilerlemesi ile büyük bir daire meydana gelir. Topluluk en önde bulunacak kişiyi belirler ve bu kişinin sağ ile sol kanadı yöneten iki yardımcısı vardır. İki kol birleştiği zaman avcılar yüksek sesle bağırır ve korkan hayvanlar kaçmaya başlar. Alan bazen bir ya da iki defa kuşatılır ve hayvanların çevrilmesi için yaklaşık on mil yol kat edilir. Okla vurulan hayvanlar toplandıktan sonra ortadaki alanda eşit şekilde dağıtılır (Butanayeva, 2007, s. 146-147).

Bu av geleneğinin en belirgin özelliği katılımcıların rastgele hareket etmemesidir. Katılımcılar düzenli sıralar halinde dizilmekte, iki kanat şeklinde ilerlemekte ve bir öncü ile onun yardımcıları tarafından yönetilmektedir. Av hayvanları giderek daralan bir alan içinde sıkıştırılır ve çevreleme tamamlandığında merkezde toplanır. Bu düzen avı sıradan bir hayvan öldürme yönteminden ayırır. Av önceden belirlenen plan, görev dağılımı ve emir-komuta sistemi çerçevesinde gerçekleştirilen ortak bir hareket hâline gelir. İki kanadın birbirine yaklaşması, kuşatma alanının daralması ve hayvanların merkeze yöneltilmesi savaş sırasında uygulanan çevirme ve kuşatma hareketlerini akla getirmektedir.

Tuva bölgesinde de farklı toplu av biçimleri bulunmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında avcılık önemli bir yere sahiptir. Todja’da yaklaşık yüz kişinin katıldığı, katılımcıların yay ve oklar ile donatıldığı bir av sırasında otuzdan fazla maral ve karacanın avlandığı aktarılmıştır. Benzer yöntemlerin on üçüncü yüzyılda Moğollar tarafından geniş çapta ve bazı zamanlarda askerî amaçlarla kullanıldığı da belirtilmektedir.

Tuva’da birkaç aal tarafından gerçekleştirilen süreklilikli avlarında avcılar at sırtında yola çıkar ve aralarında yüz ya da yüz elli metre mesafe bırakarak birlikte ilerlerler. Avcılar öncelikle birkaç kilometre genişliğindeki bir alana yayılır, hayvanları çevirdikten sonra halkayı daraltarak merkeze doğru hareket ederler. Yüksek ses çıkararak hayvanları korkuturlar. Hayvanlar merkeze doğru sürüldükten sonra erkekler tarafından öldürülür ve elde edilen av eşit şekilde paylaşılır. Kadınlar da bu avlara katılabilir ancak silah taşımazlar.

Tuva’da uygulanan başka bir toplu av biçiminde görev dağılımı daha keskin kurallar ile sınırlandırılmıştır. Genellikle dört ile on, bazı zamanlarda ise yirmi kişiden meydana gelen avcı grupları oluşturulur. Yedi kişilik bir grup içinde iki sürücü ve beş silahlı avcı bulunabilir. Silahlı avcılar geçitlerde gizlenerek kırık bir hat üzerinde pusuya yatar. Sürücüler ise yaya ya da at sırtında ilerleyerek sopalar ile ağaç gövdelerine vurur, yüksek ses çıkarır ve ormanı gürültü ile doldururlar. Korkan hayvanlar geçide doğru yönelir ve pusuda bekleyen avcıların karşısına çıkar. Bu av biçiminde başarı yalnızca bir avcının iyi nişan almasına bağlı değildir. Görev üstlenen bütün katılımcıların birlik halinde hareket etmesi gerekmektedir (Vainshtein, 1980, s. 177-180).

Bütün bu örnekleri birlikte değerlendirdiğimizde süreklilik avlarının belirli bir plana göre gerçekleştirildiğini görüyoruz. Katılımcıların kollara ayrılması, düzenli sıralar halinde dizilmesi, öncü ya da yöneticinin talimatları, hayvanların çevrilerek merkeze veya pusuya sürülmesi ve avın belirli kurallar içinde paylaşılması, avcılığı disiplinli ve düzenli bir topluluk organizasyonuna dönüştürmektedir. Sürekli avı aynı zamanda savaş sırasında gerekli olan kuşatma, takip, pusu, at kullanımı, ani durumlara uyum sağlama ve emir-komuta düzeninin gelişmesine katkı sağlar.

Avcılığın askerî bir özellik kazanması yalnızca yerel toplulukların geleneklerinde görülmez. Devletler tarafından düzenlenen büyük av etkinliklerinde de aynı özellik karşımıza çıkmaktadır. Zaman içinde avcılık bireysel bir zanaat olmaktan çıkmış, han ile halkın birlikte düzenlediği büyük sürekli avlarına dönüşmüştür. Selçuklular döneminde avcılık yalnızca ekonomik bir faaliyet değil, askerî hareketlilik ve devlet sporu hâline gelmiştir. Osmanlılarda yılda iki kez ve on beş gün süren “ulu av”lar resmî etkinlik olarak düzenlenirdi. Moğollarda da av törenleri disiplinli ve askerî kurallar çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Barış zamanlarında savaş oyunları yerine av ve spor törenleri yapılmış, Kubilay döneminde on bin avcı ile beş yüz doğanın katıldığı büyük bir av düzenlenmiştir. Bu bakımdan av törenleri bir “harbiye mektebi” özelliği kazanmıştır (Caferoğlu, 1972, s. 172-173).

Av yalnızca hayvanın yakalanması ile sona ermez. Ortak gerçekleştirilen avlarda hayvanı vuran kişi onun tek sahibi olarak kabul edilmez. Toplu av sonucunda elde edilen hayvanların kimler arasında ve ne şekilde paylaşılacağı belirli kurallara bağlıdır. Bazı örneklerde eşitlik, bazı örneklerde toplumsal statü, bazı durumlarda ise avdan pay

alma hakkı ön plana çıkar. Bu nedenle av eti yalnızca tüketilen bir yiyecek değildir. Topluluk içindeki hakları, unvanları ve sorumlulukları gösteren bir paylaşım unsurudur.

Tuva sahasında toplu av sonucunda elde edilen avın eşit biçimde paylaşıldığı örneklerle karşılaşılmaktadır. Birkaç ahalinin katıldığı süre avlarında avcılar önce geniş bir alana yayılır, daha sonra halkayı daraltarak hayvanları merkeze yönlendirirler. Hayvanlar öldürüldükten sonra av katılımcılar arasında eşit şekilde bölüştürülür. Bazı av biçimlerinde ise et hayvanları süren katılımcılar arasında eşit olarak paylaştırılırken deri ve boynuzlar öldürücü atışı yapan avcıya bırakılır (Vainshtein, 1980, s. 178-179). Böylece toplu emeğin karşılığı ile hayvanı vuran avcının kişisel hakkı birbirinden ayrılır. Avcı ortak paya katılmakla beraber hayvanın bazı parçaları doğrudan onun hakkı olarak kabul edilebilir.

Av etinin paylaşımı her zaman eşitlik anlayışına dayanmaz. Bazı durumlarda hangi kişi ya da topluluğun hangi parçayı alacağı toplumsal statüye göre belirlenir. Abdülkadir İnan, “ülüş” meselesinin “orun” hukuku ile ilişkili olduğunu belirtmektedir. Her mevkinin kendine ait bir ülüğü vardır. Bir kabilenin ya da aile üyesinin kesilen hayvanın belirli parçaları üzerindeki hakkı, topluluk içindeki statüsü ile doğrudan ilişkilidir. Bu haklar yalnızca kabileler arasında değil aile içinde de korunur. Hayatta bulunan bir babanın evinde baş kemiğini almaması, bağırsak ve boyun gibi parçaların çobanın hakkı sayılması etin gelişigüzel dağıtılmadığını göstermektedir (İnan, 1968, s. 251-252).

İnan’a göre orun ve üleş yalnızca ziyafetlerde uygulanan eski gelenekler değildir. Kabile ve oymakların toplumsal haklarını gösteren kurumlar olarak karşımıza çıkar. Yayla, mera, av ve savaş ganimetleri paylaşılırken her kabilenin orunu ile ülüğü dikkate alınır. Bir kabile ya da oymak önemli bir toplantıda orununu ve ülüğü kaybederse yalnızca sofradaki yerini kaybetmiş olmaz. Yayla, mera, av ve başka alanlarda sahip olduğu hakları da tehlikeye girer. Bu nedenle üleş yalnızca kişiye verilen bir et parçası değildir. Toplumsal ve hukuki konumun göstergelerinden biridir (İnan, 1968, s. 254).

Hayvan bedeninin toplumsal mevkiye göre parçalara ayrılması Oğuzların geleneklerinde de görülmektedir. Ziya Gökalp her Özün belirli bir sunğu ya da sogunu bulunduğunu ifade eder. Boy beyleri sol tarafta kesilen kurbanın her parçasını

yiyeemez, yalnızca kendilerine ayrılan parçayı alabilirler. Gökalp'in verdiği bilgilere göre hakanın payı baş, Gök Han'ın payı sağ kan yağrın ve uca, Ay Han'ın payı sağ asıklı, Yıldız Han'ın payı uyegu, Gök Han'ın payı sol kan yağrın, Deniz Han'ın payı sol asıklı, Dağ Han'ın payı uca, hatunun payı ise karın bölgesidir (Gökalp, 1991, s. 40-41).

Bahaeddin Ögel de koyunun belirli parçalara ayrılarak kişilerin mevkilerine göre dağıtıldığını aktarmaktadır. Gün Han'ın payı koyunun en değerli bölümlerinden ayrılır ve esas pay koyunun sırt kısmı olan ucadır. Kuyruklu uca ve bağır da hükümdara verilir. Vezir Irkil Hoca'nın payı ise tos, yani döş kısmıdır. Boylar toplumsal mevkilerine göre belirli et parçalarını alırlar. Ögel, koyundan alınan payları ülüş sistemi ile kişilerin sofrada oturduğu yerleri ise orun sistemi ile ilişkilendirmektedir (Ögel, 2010, s. 371-372). Böylece orun kişinin sofradaki yerini, ülüş ise bu yere bağlı olan pay hakkını gösterir.

Et parçalarının misafirlerin statüsüne göre sunulması Tuva bölgesinde de görülen uygulamalardan biridir. Vaynşteyn ve Moskalenko'nun E. K. Yakovlev'den aktardığı bilgilere göre, misafirlere et ikram edilirken belirli bir sunum sırasına uyulmaktadır. En saygın misafire koyunun kuyruğuyla birlikte arka kısmı, ikinci sıradaki misafire göğüs, üçüncü sıradakine kaburga ve dördüncü sıradakine kürek kemiği sunulmaktadır. Yağlı etle kaplı koyunun kuyruk sokumu kemiği bölgesi olan "uja" ise bütün Tuva gruplarında en çok tercih edilen parçalardan biri olarak kabul edilmektedir (Vaynşteyn ve Moskalenko, 2008, s. 80). Bu uygulamada etin miktarı kadar hangi parçanın kime verildiği de önem taşımaktadır.

Ülüş sisteminde kişinin payı önceden belirlenmiş toplumsal mevkisine bağlıdır. Bununla beraber avcılık geleneklerinde av ile doğrudan ilgisi bulunmayan bir kişinin de pay isteyebildiği uygulamalar vardır. Caferoğlu, Şorlar arasında teamül hukukuna göre av ile ilgisi olmayan bir kişinin "uca" kelimesini söylemesinin elde edilen avın paylaşılmasını zorunlu hale getirdiğini belirtmektedir. Kelimenin temel anlamı "sokum kemiği"dir. Ancak bu parça avcılık hukuku içinde imeceyi hatırlatan bir yardımlaşma kurumuna dönüşmüştür (Caferoğlu, 1972, s. 170). Böylece av hayvanı yalnızca onu yakalayan kişinin elinde kalan bireysel bir mülk değildir. Belirli bir sözün söylenmesi dahi avcıyı pay vermekle yükümlü hale getirir.

Jean-Paul Roux aynı geleneği daha geniş ve karşılaştırmalı bir çerçevede değerlendirmektedir. Radloff'dan aktardığı bilgilere göre uca, avcı yabani hayvanı öldürdükten sonra fakat henüz hayvanın derisi yüzülmeden önce avcı ile karşılaşan kişiye verilen paydır. Tannu Tuva'da avcı ile karşılaşıldığında “uca” denilir ve avcı av etinin yarısını verir. Avlanan hayvan yenilebilir değilse karşılaşan kişi hayvanın derisini alır. Benzer uygulamalar Kırgızlarda “sauga”, Moğollarda ise “siralga” ya da “sirolga” şeklinde adlandırılmaktadır (Roux, 2005, s. 117-118).

Dobun Mergen'in ormanda üç yaşında bir geyiği avlayan Urianghatlı bir adamla karşılaşması bu paylaşım biçiminin örneklerinden biridir. Adam geyiğin kaburgalarını ve iç organlarını kızartmaktadır. Dobun Mergen kızartılan etten pay ister. Avcı hayvanın derisini, ciğerlerini ve yarım göğsünü kendisine ayırdıktan sonra geriye kalan eti Dobun Mergen'e verir. Dobun Mergen de aldığı etin bir butunu bir çocuğa ya da fakir bir adama verir (Roux, 2005, s. 118-119). Böylece av eti yalnızca avcı ile pay isteyen kişi arasında kalmaz. Yeniden paylaşılır ve değişim yolu ile ekonomik düzene dâhil olur.

Roux av etinden pay verilmesini yalnızca ekonomik değişim ile açıklamaz. Bu uygulama paylaşma ve dayanışmayı güçlendirmekle beraber avcıyı bekleyen tehlikenin ve hayvanı öldürme sorumluluğunun başkaları ile paylaşılmasını da sağlamaktadır. Av etinin hayvanın derisi yüzülmeden önce verilmesi bu bakımdan önemlidir. Roux'ya göre derisi yüzülmemiş hayvan henüz tamamen avcıya ait değildir. Derisi yüzüldükten sonra ise belirli bir hayvan topluluğunun parçası olmaktan çıkarak onu öldüren kişinin mülkü hâline gelir. Bu nedenle paylaşımın deri yüzülmeden önce yapılması, öldürme sorumluluğunun toplumsal hale getirilmesi ile alakalıdır (Roux, 2005, s. 119-120).

Av etinin paylaşılması yalnızca insanlar arasındaki dayanışma ve hak düşüncesi ile sınırlı değildir. Avin bereketinin devam etmesi için de gerekli kabul edilir. “Dağ Sahibinin Kızgınlığı” adlı anlatıda birkaç avcı başarılı geçen bir avdan sonra evlerine dönerken yaşlı bir adam ile karşılaşır. Yaşlı adam avcılardan avlarını kendisi ile paylaşmalarını ister ancak avcılar ona bir şey vermezler. Bir süre sonra tekrar ava çıkan avcıların avı iyi gitmez. Bunun üzerine şaman çağrılır ve şaman kamlık yaparak dağ sahibinin yanına gider. Şaman geri döndüğünde dağ sahibinin avcılara kızdığını söyler. Dağ sahibi avcıların avlarının iyi geçtiğini ancak kendisi ile paylaşmadıklarını,

bu nedenle onlara av vermek istemediğini ve yalnızca aç kaldıkları için yine de bir şeyler verdiğini belirtir (Bayat, 2022, s. 265).

Bu anlatıda yaşlı adam görünümünde avcılarının karşısına çıkan dağ sahibi av kısmetinin kaynağını temsil eder. Avcıların yakaladıkları hayvanı paylaşmamaları yalnızca toplumsal bir eksiklik değildir. Sahibi bulunan doğa alanının kurallarına aykırı bir davranıştır. Avın bolluğu yalnızca avcının teknik yeterliliği ve kişisel becerisi ile ilgili değildir. Dağ, tayga ve hayvanlar üzerinde hâkimiyet kurmak, bu alanların sahibi olarak kabul edilen varlıkların rızası olmadan mümkün görülmez. Bu nedenle paylaşma, topluluk içindeki dayanışmayı devam ettirirken avcı ile dağ ya da doğa sahibi arasında bulunan karşılıklı ilişkiyi de korumaktadır.

Hangi hayvanın avlanılıp hangisinin avlanamayacağı da belirli bir kurala bağlıdır. Türk ve dünya literatüründe karşımıza çıkan mit ve efsanelerden de görüldüğü üzere, büyük bir kısmında kuşlar anlatıların içinde oldukça başat bir rol üstlenmektedir. Üstlendikleri bu kilit rolün altında, şüphesiz kadim zamanlarda da insan ve doğa dünyasının sıradanlığının sınırlarını aşarak doğaüstü güçlerin alanlarına taşıyan araçlar olarak görülmüş olmaları yatmaktadır. Bunda şüphesiz onların hem uçabilme özelliklerinin hem de gökte bulunduğu inanılan tanrıya yakın olmalarının da etkisi büyüktür (Özbaş, 2010, s. 57). Bu sebeple de av hayvanları ile ilgili tabuların büyük bir kısmını kuşla oluşturur.

Mersin yöresinde tek eşli kuşların avlanmaması gerektiği düşünülür. Bu inanın temelleri İslamiyet öncesi döneme kadar uzanır. Altaylılarda da tek eşli kuşların avlanmadığı, eşi öldürülen kuşun eziyet çekerek öleceğine inanıldığı belirtilir. Eşi ölen kuşun ağlayıp inlemesinin Altay Tanrısı ve avcıları tarafından duyulacağı, bunun cezasını ise avcının veya avcının ailesinin çekeceği düşünülür. Mersin'deki avcılar da benzer biçimde turna, kumru, kaz ve leylek gibi tek eşli ya da göçmen kuşları vurmadıklarını söylerler. Bu kuşları vuran kişinin başına veya ailesinin başına bir kötülük geleceğine inanılır.

Leylek, turna ve angut kuşunun vurulmadığı, vurulsa bile etlerinin yenmediği de belirtilir. Bu kuşların avlanmamasında tek eşli olmaları önemlidir. Ayrıca leylek, turna ve angut kuşunun parmaklarının arasının boş olması, etlerinin yenmemesi için ayrı bir sebep olarak gösterilir. Angut kazı özellikle avlanmayan kuşlardandır. Dişisi veya erkeği vurulduğunda diğerrinin uzun süre çiftleşmeyeceğine inanılır. Turna da aynı

şekilde tek eşli olduğu için vurulmaz. Bu kuşların vurulduğunda ağladığı ve bu ağlamanın acısının avcıdan çıkacağı düşünülür.

Yörede avlanmayan bir diğer kuş türü ise “bulubulu” ve “yusufçuk” adıyla bilinen kuşlardır. Bu kuşların ötüşünde bir anlam bulunduğuna ve birbirini kaybeden iki kardeş olduklarına dair bir efsane anlatılır. Bu efsane etrafında şekillenen inanış sebebiyle bu kuşların avlanması doğru görülmez. Mersin’deki avcılar, tek eşli kuşların ve göçmen kuşların avlanmasının doğru olmadığını belirtirler. Bıldırcın da göçmen bir kuş olmasına rağmen avlanır; ancak diğer göçmen kuşlar avlanmaz. Tek eşli ve göçmen kuşların avlanmasının bu hayvanların üremesini engellediği düşünülür. Bu nedenle yöre halkı, bu kuşları avlayan avcılarının aile düzeninin bozulacağına veya bir yuva kuramayacağına inanır. Böylece doğanın dengesinin korunması, bu inanışlar aracılığıyla sağlanmaya çalışılır (Soysal, 2021, 134-135).

Av hayvanının yakalanmasından sonra geçen süreç sadece yakalama ve paylaşım ile sınırlı değildir; bu yüzden avla ilgili ritüeller burada sona ermez. Hayvan öldürüldükten sonra kalanlarla avcı arasındaki temas, belirli kurallara bağlıdır. Av hayvanı vurulduğu anda yalnızca basit bir tüketim nesnesi hâline gelmez. Bedenin bazı parçaları tüketim amacıyla ayrılırken, diğerleri hayvanın ruhsal varlığıyla, yeniden dirilme ihtimaliyle ve av sahasında saygı duyulması gereken iyelerle ilişkilidir. Bu nedenle, hayvanın bedeni rastgele parçalara ayrılmaz; organlar, gövde ve kemikler farklı uygulamalara tabi tutulur.

Karaçay-Malkar avcılık geleneğinde, av hayvanlarının yenilmeyen parçaları ve kemikleri düzgünce toprağa bırakılır; kırılmazlarsa gerekirse eklem yerlerinden ayrılır. Bu uygulamanın sebebi, Apsati’nin avlanan hayvanları yeniden canlandırabileceğine inanmalarıdır (Tavkul, 2001, s. 41, 43). Bu inançta kemikler, tüketim sonrası değersiz artıklar değil, hayvan bedeninin yeniden oluşumu için muhafaza edilmesi gereken temel öğelerdir.

Bu yeniden dirilme inanışı ritüel uygulamaların yanında, anlatılarda da karşımıza çıkar. “Avcı Pirim” masalında et parçalarının yeniden ceylana dönüşmesi, parçalanmış hayvan bedeninin yeniden bütünleşebileceğine ilişkin bir inancın kalıntısı olarak değerlendirilebilir (Türkan, 2008, s. 75). Avcıların vurdukları hayvanın bir gün yeniden dirileceğine dair inanış aslında avın devamlılığını sağlamak ve doğadaki dengeyi korumak için oldukça işlevsel bir uygulamadır. Her ne kadar avcıya hayvanı

öldürme izni verilmiş olsa da, bu uygulamalar sınırsız avlanma ve ekolojik dengeyi bozma korkusunun ritüel süreç içindeki diğer bir sembolik yansımasıdır.

Türk-Moğol ve Sibiryalı halklarının avcılıkla ilgili mitlerinde sıkça rastlanan bir motif, avcının aşırı ve yanlış avlanma sonucu gökyüzüne çekilerek gök cismi hâline dönüştürülmesidir. Bu anlatılarda, avcı, av hayvanı, köpek, at, ok ve yay eşliğinde gökyüzüne taşınır ve genellikle takımyıldızına dönüşür. Bu mitlerde tasvir edilen, av sahnesinde avcı sırasıyla, av hayvanını takip eder; hayvanlar göğe yükselir, avcı onları izler ve avın temel unsurları ile beraber takımyıldızlara dönüşür. Bu motif, diğer kültürlerde de görülen evrensel bir temadır. Türk kültürüne özgü olarak ise, Lévi-Strauss'un Güney Amerika halklarından derlediği kozmik avcı mitleriyle oldukça benzerlik gösterir. Bu iki topluluğun mitlerini birbirine paralel değerlendirdiğimizde, özellikle Türk kozmolojik yapısının ve zihinsel yapısının Lévi-Strauss'un vurguladığı uzamsal kodla örtüştüğü görülür; uzay ve mekân birbirinden ayrı düşünülmemektedir. Ayrıca, bu dönüşümün zamanla ilişkilendirilmesi de büyük önem taşır.

Her iki mitolojik gelenekte de avcı figürüne, doğa ile kültür arasındaki sınır, uzuv kaybı ve gökyüzüne yükseliş temaları eşlik eder. Bu anlatılarda eylemleri sonucu kahramanlar göğe çıkar ve Orion ile Ülker takımyıldızlarını oluşturur. Türk mitolojisinde kozmik avcı Kögalday ya da Kögüdey, vuramadığı üç efsanevi geyiğin —maral ya da arkarın— peşine düşer. Geyikler göğe yükselir, avcı da onları izleyerek göğe çıkar. Sonunda kovaladığı bu üç geyik Orion takımyıldızının kuşağına, yani Üç Miygak ya da Üşarkar'a dönüşür. Avcının fırlattığı ok Betelgeuse yıldızıyla, avcı ve köpeği ise Orion ve Sirius takımyıldızlarıyla ilişkilendirilir.

Tuvalara ait “Üç Maral ve Oskus-ool” isimli anlatıda Oskus-ool üç maralı kovalar ve üç köpeğini onların peşine salar. Marallar aniden göğe yükselir. Oskus-ool da kırmızı atına binip onların ardından Üst Dünya'ya çıkar. Ortadaki marala ok atar. Bunun üzerine üç maral yıldıza dönüşür ve gökyüzünde kalır. Oskus-ool, atı ve köpekleri de gökte yer alır. Mitte ortadaki yıldızın diğerlerinden daha parlak olduğu ve bu yıldızların akşamları görüldüğü belirtilir (Alekseyev vd., 2010, s. 43).

Aynı mitin “Us Miygak” adlı varyantında, Üst Dünya'daki takımyıldızın yedi yıldızdan oluştuğu anlatılır. Bu yedi yıldız üç maral, köpek, avcı, at ve yaydan fırlatılan oktan oluşur. Eski zamanlarda insanlar yabani hayvanları avlamaya başladığında, Üst Dünya'da bir avcı köpeğiyle birlikte maral avına çıkar. Üç maralı görünce köpeğini

onların peşine salar. Kendisi de atıyla hayvanların önünü kesmeye çalışır. Atı yorulunca yürüyerek devam eder ve marallara ok atar. Ok ortadaki maralı delip geçer. Böylece üç maral, avcı, köpek, at ve ok gökte yıldız olur.

Toysanuli'nin aktardığı Türk-Moğol mitlerinde kozmik avcı motifi Kögalday veya Kögüldey Mergen olarak geçer. Kögalday, tazısıyla birlikte üç arkar ya da üç geyiği kovalar. Hayvanlar avcıdan kurtulmak için Tanrı'ya yalvarır ve göğe yükselip Usarkar yıldızına dönüşür. Avcı da tazısıyla birlikte göğe çıkar ve yıldız olur. İnanca göre avcının kovaladığı geyikler Usarkar, avcı Kogaldai Koksakpay, yani Rigel, avcının kızaran oku ise Betelgeuse olarak görülür. Bu mitik avcı Kazak, Altay, Tuva, Buryat, Moğol, Kırgız, Hakas ve Tunguz topluluklarında farklı adlarla bilinir (Toysanuli, 2020, s. 144-145)

Bayat'ın aktardığı “Yıldız’a Dönüşen Kahramanlar” isimli mit Kögalday Mergen ile de aynı motifi içerir. Kögüldey bir gün geyik avlarken üç kızıl geyikle karşılaşır ve “Her birini öldüreceğim, birini bile sağ bırakmayacağım” der. Uzun süren kovalamacadan sonra geyikler göğe yükselir, Kögalday da peşlerinden uçar ve onlara ok atar. Bu yüzden Tanrı onu cezalandırır. Üç geyik gökyüzünde üç yıldız olur. Dördüncü yıldız Orion, yani Koguldey'in kendisi olur. Beşinci yıldız onun atı, altıncısı oku, yedincisi ise köpeği olarak anlatılır (Bayat, 2012, s. 209-210).

Bayat'ın aktardığı Kogol-Mayman isimli başka bir mitte de avcının yıldız dönüşmesi motifi yer alır. Kogol-Mayman üç kızıl geyik avına çıkar ve onun kaderi de Kögüldey'inkine benzer. Orion takımyıldızındaki yıldızlardan biri Kogol-Mayman'ın köpeği, biri kartalı, biri de oku olarak kabul edilir. Diğer üç yıldız ise üç kırmızı geyiğin kuyruklarıyla ilişkilendirilir. Avcılar Kogol-Mayman'a dua ederler ve avda ondan şans dilerler (Bayat, 2012, s. 210)

Yine Bayat tarafından aktarılan bir başka mitte Orion takımyıldızına dönüşen kahraman Erke-Kögüldey'dir. Erke-Kögüldey çok iyi bir ok atıcıdır; tek bir okla her hayvanı ya da kuşu vurabilir. Bir gün yüksek bir dağa çıkar ve mavi gökyüzüne doğru “Her şeyi yok edeceğim” diye bağırır. Bunun üzerine Tengeri-Han ona altından üç göksel geyik gönderir. Avcı bu geyikleri kovalamaya başlar, fakat attığı oklar sihirli hayvanlara değmez. Geyikler dünyayı dolaştıktan sonra göğe çıkar, avcı da peşlerinden göğe yükselir. Üç geyik üç yıldız olur; Erke-Koguldey, köpeği ve oku da

diğer yıldızlar olarak kalır. Altaylılar bu takımyıldızına Üc-Miygak der (Bayat, 2012, s. 210-211).

Ögel'in aktardığı yıldızların oluşumuyla ilgili mitlerde de üç geyik, avcı, yay ve ok motifi yer alır. Ögel, Türklerin Terazi burcuna “Ülgü” dediklerini, Teleüt Türklerinin ise bu burcu “Üç Miygak” adıyla andıklarını belirtir. Altay kültür çevresine ait bir anlatıda üç geyik usta bir avcı tarafından kovalanır; geyikler canlarını kurtarmak için göğe kaçarak yıldızları oluşturur. Teleut Türklerine ait başka bir anlatıda Kögüldey adlı bir yiğit üç geyik kovalar; geyikler Tanrı'ya sığınıp üç yıldız hâline gelir. Yıldızların oklarından birinin beyaz, diğerinin kırmızı olduğu; kırmızı yıldızın bir geyik yaraladığı için “Kanlı yıldız” diye adlandırıldığı aktarılır. Ögel, Altaylara ait destanda Tanrı'nın yeryüzündeki bütün geyikleri öldüren avcıyı göğe çıkardığını ve avcının yayı ile oklarının yıldızlar hâline geldiğini anlatır. Kırgız Türklerine ait bir inanışa göre ise yalnızca üç dağ tekesi avcılarının elinden kurtulabilir. Tanrı onları göğe çekerek, Terazi burcunu oluşturur. Avcıların attıkları oklar da gökyüzünde yıldızlara dönüşür (Ögel, 1995, s. 210-212).

Bayat'ın aktardığı “Avcı Kahramanlar” isimli diğer bir varyantta, avcılık mitleri ve tayga sahibini konu edinen anlatı iç içedir. Kuzey Altay halklarında, av hayvanlarının bolluğu büyük ölçüde tayga sahibine bağlıdır. Orman, dağ veya tayga sahibinin av sırasında anlatılan hikâyelere ilgi duyduğu belirtilir. Anlatımın icrasından etkilenen av sahibi, memnun kalma koşuluyla avcıya veya avcılara bol bol av verir. Kostoçi ve Kayçi anlatısında, tayga sahibi av kampında anlatılan hikâyeyi dinler; ertesi sabah avcılar, kurdukları tuzaklarda çokça avla karşılaşır. Aynı bölümde, ayı da avcı kahramanlar arasında özel bir yere sahip olan bir hayvan olarak bahsedilir. Anlatıya göre, ayı önce göksel bir varlık ve usta bir avcıdır; aşırı avlandığı için Tanrı tarafından parmakları kesilerek cezalandırılır ve ayıya dönüşür. Bu nedenle ayı, hem av hayvanı hem de kutsal bir varlık olarak görülür; ayrıca yalnızca avcılıkla değil, astral kültle de ilişkilendirilir (Bayat, 2012, s. 222-224).

Türk kavimlerince Erke-Mergen olarak da bilinen, avcı ve Tanrıoğlu olarak tanıtılan bu kahraman, usta okçuluğu ve av yeteneğiyle öne çıkar. Karatti Han'ın oğlu Kara Sagastu Han, onun gücünü denemek için yanına gelir. Ertene-Mergen, onun kötü niyetli olup olmadığını anlamak için kapının eşiğine oturtur ve göğsüne ok atar; ok yalnızca küçük parmağını yaralar. Daha sonra Han'ın kızının isteğiyle Ertene-Mergen

bir okla dağın tepesindeki ormanı yok eder. Bu anlatıda ok atma yeteneği, yalnızca avlanma tekniği değil, kahramanlık ve olağanüstü gücün de göstergesidir (Bayat, 2019, s. 99-102).

Harva'nın Altay halklarına ait yıldızların oluşumu ile ilgili aktardığı inanışlara baktığımızda gök cisimleri, hayvanlar ve avcılık arasında doğrudan bir ilişki kurulduğunu görüyoruz. Orion, Ülker, Büyük Ayı, Küçük Ayı, Venüs ve Samanyolu gibi gök cisimlerinin ortaya çıkışı çeşitli mitolojik anlatılar ile açıklanmaktadır. Bazı anlatılarda avcı, yanında bulunan geyik ve köpekleri ile beraber gökyüzüne çıkarak yıldızlara dönüşür. Böylece yıldızların oluşumu yalnızca göksel bir olay olarak görülmez, avcı ve av hayvanları ile ilgili yeryüzünde meydana gelen olayların gökyüzünde devam etmesi şeklinde düşünülür (Harva, 2015, s. 153-165).

Yakutlardan derlenen bir efsanede de benzer bir anlayış karşımıza çıkmaktadır. Gökyüzünde "Tongus Arangaz Sulus" ve "Tungus Labas" adları ile anılan, günümüzde Orion takımyıldızı olarak bilinen yıldız grubunun kökeni geyik avlayan bir Tungus avcısı ile ilişkilendirilir. Anlatıya göre avcı yorgun düşmüş ve yiyeceklerini bıraktığı ambarına ulaşmadan hayatını kaybetmiştir. Bu olaydan sonra avcı köpeği ile beraber gökyüzüne çıkarak yıldızlara dönüşmüştür. Bu bilgiler ışığında avcının ölümü ile yıldızların ortaya çıkışı arasında bir ilişki kurulduğunu, avcılık sırasında yeryüzünde başlayan yolculuğun gökyüzünde devam ettirildiğini söyleyebiliriz (Ksenofontov, 2011, s. 213).

Avcının ya da kahramanın kozmik bir varlığa dönüşmesinden hemen önce ya da sonra bedeninde bir eksilme, özellikle de uzuv kaybı yaşanması, birçok anlatıda görülen ortak bir motiftir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Türk mitolojisinde buna örnek olarak keskin nişancı avcı Erhiy Mergen verilebilir. Erhiy Mergen gökteki çok sayıdaki güneşleri vurup dünyayı yanmaktan kurtarmaya yemin eder. Ancak hedefine isabet ettiremez ve yeminini yerine getiremediği için başparmağını kesip atar; ardından bir dağ sıçanına dönüşür. Başka bir varyantta ise, dünyadaki hayvanları aşırı avlayarak yok olma noktasına getiren ayının başparmakları Tanrı tarafından kesilerek cezalandırılır. Lévi-Strauss'un incelemelerine göre, Kuş Yuvası Avcısı mitlerinin devamı sayılabilecek Güney Amerika anlatılarında da benzer bir uzuv kaybı görülür. Bu anlatılarda kahraman, büyükannesi ya da eşi tarafından ihanete uğrar; bacağı kesilir

ve bu kesilmiş bacak gökyüzüne fırlatılır, böylece Orion takımyıldızının bir parçası hâline gelir.

Bu mitlerde, ayrıca Amerindian mitlerinde benzerlerinin görüldüğü üzere, ekolojik aşırılık da öne çıkan bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Kozmik avcı Erke-Köğüdey ya da Köğalday, yetenekleriyle öylesine övünür ki yeryüzündeki tüm hayvanları ve kuşları yok edeceğini söyler. Lévi-Strauss'un analizlerinde ise kahramanlar ensest, zina ya da açgözlülük gibi toplumsal düzeni bozan eylemler nedeniyle felakete sürüklenir. Bazen doymak bilmez iştah ya da akrabalar arasındaki yanlış evlilikler kozmik felaketleri tetikler ve takımyıldızlara dönüşümle sonuçlanır.

Kococaş, Kırgızların eski kabile hayatlarından izler taşıyan, mitik unsurlarla yüklü, totemistik ve animistik düşüncenin yer aldığı milli bir destandır. Destanda avcılık, yalnızca geçim sağlayan bir meslek değil, Kococaş'ın toplumsal konumunu, tabiatla mücadelesini ve Sur Eçki karşısındaki trajik yenilgisini belirleyen temel unsurdur. Kococaş Destanı'nda topluma faydalı olan iş avcılıktır. Avcılıkla geçinilen devirlerin yansıması olarak Kococaş'ın avcılığı, Kitay kabilesinin yiyecek problemini ortadan kaldıran, gözünü kırpmadan attığını vuran, yorulmak bilmeyen usta avcı görünüşüyle verilir. Bu durum, Kırgızların ve diğer Türk boylarının avcılığı meslek olarak gördüklerini ve gençleri meslek öğrenmeye çağırdıklarını yansıtır. Destanın konusu, Kococaş ile Sur Eçki'nin, yani insanoğlu ile tabiatın mücadelesidir. Destan boyunca Kococaş, Sur Eçki'nin peşinde neredeyse bütün Kırgızistan'ı dolaşır ve sonunda ona yenilir. Destanda Kayberenlerin piri Sur Eçki insan gibi söyleşir ve düşünür. Kococaş'tan, tekesi Alabaş'ı yere serdiği için hesap sorar ve ona beddua eder. Bu durum, Sur Eçki'nin totemik ve animistik gücünü açıkça gösterir. Üsönbayev varyantında Sur Eçki'nin "Kutsal annen ben idim. Avcı bilmedin değerimi" sözleri ve "gerçek avcı sen isen, avcı öldürüyor anneni" biçimindeki ifadeleri, onun kutsal ana niteliğini ortaya koyar (Köse, 2013 s. 59-63).

Kococaş Destanı'nda avcılık, Kococaş'ın obasını geçindirdiği temel meslek olarak karşımıza çıkmaktadır. Kococaş obasının geçimini avcılık ile sağlar. Bu nedenle avcılık ve avcılığa ait çeşitli uygulamalar destan içinde kutsal bir özellik kazanmıştır. Kococaş'ın avcılığın kaynağını Tanrı'ya kadar dayandırması da bu düşünce ile alakalıdır. Buna göre av insanın kendi isteği ile meydana getirdiği sıradan bir faaliyet değil; Tanrı tarafından insanlara verilen bir görev ve ibadet özelliği bulunan bir

uygulamadır. Avın kutsal kabul edilmesi, onun belli kurallar ve yasaklar içinde yapılmasını da beraberinde getirmiştir.

Kococaş Destanı'nda küçük ve yavru hayvanların avlanması, uygun olmayan zamanlarda ava çıkılması, yer-su ruhlarını rahatsız edecek biçimde ısıklık çalınması ve yüksek sesle konuşulması yasak kabul edilir. Kococaş ise Sur Eçki'nin yavrularını öldürerek av ile ilgili bu yasakları ihlal etmiştir. Destanın sonunda karşılaştığı acıklı durum da yaptığı bu davranışın sonucu olarak görülmektedir. Sur Eçki ile Kococaş arasında meydana gelen çatışma, avcılığın yalnızca obanın geçimini sağlayan bir meslek olmadığını göstermektedir. Av aynı zamanda tabiatın ve av hayvanlarının sahibi olarak kabul edilen güçlerin kurallarına bağlıdır. Bu kurallara uyulduğunda insanı ve topluluğu yaşatan av, kuralların bozulması halinde ise avcıyı cezalandıran bir güç hâline gelir. Kococaş'ın intihar etmek zorunda kalması da av sırasında yaptığı ihlalin karşılığında doğanın onda aldığı intikamdır (Çelik, 2020, s. 122-125).

Bu mitlerde dikkate değer bir başka husus döngüsel zamanla ilişkisidir; zaman başlangıçta düz bir çizgi değildir; her şeyin bir arada ve farklılaşmamış olduğu bir sıfır noktası vardır. Lévi-Strauss'a göre doğadan kültüre geçiş, zamanın “sürekli” olmaktan çıkıp “süreksiz” veya “kesintili” hale gelmesiyle, yani zamanın dönemlere ayrılmasıyla mümkün olabilir. Mitik zamanda gökyüzünde çok fazla güneşin olması, sürekli bir yaz veya kavurucu bir aydınlık yaratırken; Avcı'nın bu fazla güneşleri vurması veya kahramanların göğe yükselmesi, düzenli bir gece-gündüz döngüsünü yaratır. En çarpıcı nokta, göğe yükselirken bir uzuvlarını kaybetmeleridir. Lévi-Strauss, sakatlanma ve topallama motifinin dünya çapında mevsimsel değişim ve zamanın hızı ile ilişkili olduğunu belirtir.

Kırgız halk takvimine baktığımızda da avcılığın önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Bu takvim farklı tarihsel dönemlerde ortaya çıkan unsurların bir arada bulunduğu bir sistem olup yapısında avcılık ve eski geçim biçimleri ile bağlantılı zaman anlayışının yanında gezegenlerin ve takım yıldızlarının gözlenmesine dayanan hesaplamalar, Büyükayı üzerinden yapılan değerlendirmeler, güneş takvimi ve ay adlarına dayanan zaman sistemi bulunmaktadır. Benzer avcılık unsurlarının Altaylılar, Hakaslar, Şorlar ve Tofalar gibi diğer Türk halklarının takvimlerinde de yer alması, avcılığın geleneksel ekonominin eski ve ortak unsurlarından biri olduğunu göstermektedir. Bu ortaklığın aynı zamanda Kırgızlar ile diğer Türk halkları arasında

geçmişten beri devam eden kültürel ilişkilerin bir göstergesi olduğunu söylemek mümkündür (Abramzon, 2021, s. 116).

Mitik mantığa göre, güneş, ay veya takımyıldızları gökyüzünde tam ve eksiksiz olsalardı çok hızlı hareket ederlerdi. Göksel cisimlerin “topallaması” veya eksik olması gerekir ki yavaş ve aksayarak hareket etsinler; aksi takdirde insanların yeryüzünde işlerini yapacak, tarımla veya avcılıkla uğraşacak yeterli zamanı olmazdı. Avcı Erhiy Mergen'in başparmağını kesip atması, zamanın çok hızlı ya da yok edici bir şekilde akmasını engelleyerek insanların ayak uydurabileceği bir tempoya sokar.

Kahramanların veya avlanan hayvanların göğe yükselerek oluşturdukları Ülker ve Orion takımyıldızları, doğrudan tarım ve avcılık takviminin, yani astronomik dönümünün başlangıcı kabul edilir. Ülker başlangıçta yeryüzündedir; bu yüzden hep kış yaşanır. Avcı Erhiy veya bir sığır onu ezip kovaladığında, Ülker göğe kaçar. Bu kovalamacanın ve göğe çıkışın sonucunda zaman tam ortadan ikiye bölünür: “altı ay yaz, altı ay kış” döngüsü başlar. Bu durum, uzamsal bir ayrılığın, yani gök ile yer zıtlığının, sonunda zamansal bir kategoriye dönüşmesi olarak açıklanır.

Bütün bu örnekler baktığımızda avcılık ve hayvanlarla ilgili yasakların yalnızca hangi hayvanın avlanıp avlanamayacağını belirleyen kurallardan meydana gelmediğini görüyoruz. Türk kozmolojik düşüncesinde insan, hayvan ve doğa birbirinden bütünüyle ayrı alanlar olarak değerlendirilmemekte; dağ, orman, su ve tayga gibi mekânların sahipleri bulunduğu inanılması da doğanın sınırsız biçimde kullanılabilecek sahipsiz bir alan olarak görülmediğini göstermektedir. Avcının ava çıkmadan önce hazırlanması, iyelerden izin istemesi, av sırasında özel bir dil kullanması, gereksiz konuşmaması ve bazı hayvanları avlamaktan kaçınması bu sınırların korunması ile alakalıdır. Aynı şekilde avcılık statüsünün çocukluktan itibaren eğitim, izin ve ilk av aracılığıyla kazanılması, toplu avların görev dağılımı ve hiyerarşi içinde gerçekleştirilmesi ve av etinin orun, ülüş ve paylaşım kurallarına göre dağıtılması avın yalnızca bireysel bir beceri veya geçim faaliyeti olmadığını, toplumsal düzenin de bir parçası olduğunu göstermektedir.

Av hayvanının öldürülmesinden sonra kemiklerin korunması, bazı parçaların gelişigüzel atılmaması ve belirli hayvanların avlanmasının yasaklanması da avcıya doğa üzerinde sınırsız bir tasarruf hakkı verilmediğini göstermektedir. Kozmik avcı mitlerinde aşırı avlanan ya da avın kurallarını ihlal eden avcıların cezalandırılması,

hayvana dönüşmesi veya avladıkları hayvanlarla birlikte gökyüzüne çıkarak yıldız hâline gelmesi de aynı düşüncenin mitolojik düzlemdeki karşılığıdır. Ülker, Orion ve diğer gök cisimlerinin avcılık ve mevsim takvimleriyle ilişkilendirilmesi sonucunda avcılık, insan ile hayvan arasındaki ekonomik bir faaliyetin ötesine geçerek doğa, toplum, kozmik düzen ve döngüsel zaman arasında ilişki kuran bir sistem hâline gelmektedir. Bu nedenle avcılık ve hayvanlarla ilgili tabuların temelinde doğanın dengesini, toplumsal düzeni ve insanın bu bütün içindeki sınırlarını koruma düşüncesinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

3.3.3.2 Tabiat ve Tabiat Unsurları

Evrenin yaratılışına dair kozmogonik mitlerde ilk aşama, göklerin, yerlerin, dağların, insanların ve toplumsal düzenin henüz oluşmadığı; mekânın önce belirsiz, biçimsiz ve çoğu zaman sularla kaplı, şekli henüz oluşmamış ve sınırları belli olmayan zamansız bir zamana ait kaotik bir evren tasviriyle başlar. Evrenin başlangıcı, hâlihazırda yaşadığımız evren gibi belirli sınırları olan ve katmanlara ayrılmış düzgün bir mekânın aksine, kaotik; şekilsiz ve düzensizdir. Bu nedenle, yaratılış mitleri sadece dünyanın nasıl ortaya çıktığını anlatmakla kalmaz; aynı zamanda sınırların nasıl çizildiğini, yukarı ile aşağı, gök ile yer, insan ile hayvan, iyi ile kötü ve düzen ile kaos arasındaki farklılıkların nasıl kurulduğunu da açıklar.

Eliade'nin kutsal mekân ile ilgili yaklaşımına baktığımızda sıradan ve türdeş uzamın kesintiye uğrayarak farklı kozmik bölgeler arasında geçişi mümkün kılan sembolik bir merkeze dönüştüğünü görüyoruz. Bu merkez aracılığıyla gök, yeryüzü ve yeraltı dünyası arasında iletişim kurulabilmekte ve söz konusu iletişim çoğu zaman Axis Mundi adı verilen kozmik eksen ile ifade edilmektedir. Gök ile yeri birbirine bağlayan ve evrenin düzenini ayakta tutan bu eksen sütun, merdiven, dağ ya da ağaç gibi imgeler ile temsil edilebilmektedir. Eliade'nin şamanik törenler ile ilgili verdiği örneklerle baktığımızda ağacın da aynı kozmik işlevi üstlendiğini görüyoruz. Tatar şamanının tören sırasında üzerinde yedi ya da dokuz kertik bulunan bir ağaca tırmanması yeryüzünden göğe yükselişini simgelemekte, bu nedenle şamanik ağaç evrenin merkezinde yükselen ve zirvesinde yüce Tanrı'nın ya da Güneş Tanrısı'nın bulunduğu dünya ağacının yeryüzündeki bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü gibi hem kutsal mekân hem de şamanik ağaç farklı kozmik düzeyleri birbirine bağlayan ve dünyanın merkezini belirleyen ortak bir kozmik eksen düşüncesine dayanmaktadır (Eliade, 2017a, s. 56-57; Eliade, 2017b, s. 35).

Başlangıçta gök ile yer, insan ile hayvan arasında bir fark yoktur, yakın akrabalar arasında evlilik yasaklanmamıştır, ateş ise henüz yeryüzü halkı tarafından bilinmez. Zaman düzensizdir, ölümün varlığı ise bilinmemektedir. Sonrasında büyük bir tabu ihlal edilir; böylece gök ile yer ayrılır, tür ayrımı ortaya çıkar, ensest yasaklanır; ateş evcilleşir, insan yaşamı sınırlanır ve gece-gündüz ile mevsim geçişleri gibi zaman döngüleri ortaya çıkar. Nitekim Lévi-Strauss (1990b), *“Güneş ile Ay’ın düzenli dönüşümü, bu ritmin belirlediği makul insan ömrüyle birlikte, kaderin iki görünümü arasında bir orta terim oluşturur”* (s. 214) diyerek odağını yaşamın sınırlılığı ile astronomik döngüler arasındaki yapısal ilişkiye çevirir. Genellikle mitlerde ölümün ortaya çıkışı, aşırı avlanma ve ensest yasağını konu alan mitler, mevsim döngüleri ve zamanın dilimlenmesi gibi durumlarla paralel biçimde ele alınır. Şüphesiz bunda kültürün, ayrımlar, yasaklar ve kurallar aracılığıyla norm yaratan ve düzen kuran bir ilke olarak mitin semantiğini belirleyici olması etkilidir. Bu bakımdan ensest, ölüm ve aşırı avlanma sadece ahlaki ya da toplumsal ihlaller değil, norm dışılığı ve kaosu temsil eden durumlardır. Tabu ise periyodik düzeni bozan bu aşırılıkları sınırlandırarak toplumsal, biyolojik ve kozmik döngülerin devamlılığını sağlar.

Tuva kozmogonisinde gök yalnızca dünyanın üzerinde bulunan fiziksel bir mekân olmayıp insanın kökeni ve hayatın başlangıcı ile ilgili kutsal bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bapaeva’nın verdiği bilgilere göre eski Tuvaların göğü “hayırakan” olarak adlandırmaları ve bu kelimenin “ilk” ve “ön” anlamları ile ilişkilendirilmesi göğün varoluş düzenindeki önceliğini gösterdiği gibi göğün insanların atası kabul edilerek “Gök-atam” şeklinde kişileştirilmesi de aynı düşünce ile ilgilidir. Göğün “meyvesi” sayılan ak damlaların yer anaya düşmesi ile hayatın başladığına inanılmaktadır. Bu düşünceye baktığımızda göğün hayatı veren ve dölleyen, yerin ise verilen hayatı kabul eden, besleyen ve geliştiren unsur olduğunu görüyoruz. Bütün bunlar yaratılışın gök ile yerin birleşmesine dayanan kozmik bir süreç olarak düşünüldüğünü göstermektedir (Bapaeva, 2013, s. 46).

Radloff’un aktardığı Altay yaratılış destanında başlangıçta kâinat yalnızca belirsiz bir su kütesinden ibarettir. Bazı varyantlarda karşımıza yalnızca Tanrı Ülgen ve Kişioğlu bulunur; bu, daha sonra Erlik’e dönüşecek varlıktır. Bu ilk aşama, yaratılıştan önceki sınırlandırılmamış evreyi temsil eder. Gök ve yer henüz ayrılmamış, dünya katlara bölünmemiş ve insanın yeri belirlenmemiştir. Ögel’e göre, Türk mitolojisindeki bu ikili yapı, iyilik-kötülük, aydınlık-karanlık, yükseklik-alçaklık, bilgi-cehalet gibi

karşıtlıklarla genişler. Ancak bu karşıtlık, İran mitolojisindeki gibi Tanrı ile kötülük gücü arasında beraber bir denge anlamına gelmez. Tanrı Ülgen daha üstündür; Erlik'in hilelerini fark eder, sınar ve gerektiğinde cezalandırır (Ögel, 2010, s. 421-425).

Verbitskiy'in derlediği Altay yaratılış anlatısında başlangıçta dünya uçsuz bucaksız bir denizdir. Ne gök ne de yer vardır. Tanrı Ülgen uçmakta, konacak katı bir zemin aramaktadır. Göklerden gelen bir sesin buyruğuyla denizden çıkan taşı tutar ve onun üzerine biner. Bu sahne, yaratılışın ilk aşamasında sabit bir merkez arayışını gösterir. Kozmosun kurulabilmesi için önce Tanrı'nın üzerinde durabileceği bir dayanak gerekir. Ardından Ak-Ana, Ülgen'e yaratıcı sözü öğretir. Ülgen “yaratılsın yer” dediğinde denizden yer, “yaratılsın gök” dediğinde gök meydana gelir. Böylece ilk uzamsal ayrım kurulur: gök yukarıda, yer aşağıda belirir (Ögel, 2010, s. 432-436).

Bu anlatıda, dünya yaratıldığı gibi üç büyük balığın üzerine yerleştirilir. Düşerse tufana sebep olacağı gerekçesiyle kuzeye dönük olan baş zincirlerle ortadaki direğin etrafına bağlanmış ve onu düzeltme görevi Mandı-Şire'ye verilmiştir. Burada görüldüğü gibi dünya her an ekseninden saparak başlangıçtaki kaos durumuna dönebilecek kırılgan bir zeminde yer almaktadır. Su baskını ile metaforlaşan kozmik düzenin bozulması, kaotik bir başlangıca dönüş tehlikesi ile yaratılış yalnızca bir kez gerçekleşen bir olay değil, sürekli korunması gereken bir denge olarak kabul edilir. Başlangıçta ihlali yaratılışı tetikleyen tabu; artık varolan düzeni koruma işlevini üstlenmiştir.

Radloff'un derlediği Altay yaratılış destanında da başlangıçta her yer sularla kaplıdır. Tanrı ve insanoğlu uçar halde bulunur. İnsanoğlu kendini Tanrı'dan üstün sanınca suya düşer ve Tanrı tarafından kurtarılır. Daha sonra Tanrı “yaratılsın katı taş” der; denizlerin dibinden taş çıkar. Tanrı ve insan bu taşın üzerine çıkarlar. Tanrı, insana suyun dibinden toprak getirmesini buyurur. İnsan toprağı getirir; Tanrı onu sulara saçar ve yeryüzü oluşur. Fakat insan toprağın bir kısmını kendi payına saklamak için ağzına alır. Ağzındaki toprak büyüüp boğazını sıkınca, Tanrı ona tükürmesini söyler. İnsanın tükürdüğü topraktan dağlar, tepeler ve yeryüzündeki engebeler meydana gelir. Böylece yeryüzünün düz olmayan yapısı, insanın hırsı ve kendi payına alma arzusu ile açıklanır (Ögel, 2010, s. 451-465).

Radloff varyantında insanın kozmik düzen içindeki belirsiz bir statüdedir. İnsan her ne kadar başlangıçta Tanrı'nın safında yer alsa da, hırsa kapılarak kendine ait bir dünya

elde etme arzusu onu günaha sevk eder. Tanrı bu kötü düşüncesi sebebiyle ona Erlik adını verir. Böylece yaratılış anlatısı içinde kötülük, kozmik düzenin kuruluş sürecinde başat bir roldedir. Erlik'in Tanrı'ya öykünerek, kendi alanını yaratma çabası, sınır ihlalinin ilk biçimidir. Tanrı'nın dünyası ile Erlik'in alanı arasındaki ayırım, bu ihlal sonucunda belirginleşir. İyi-Kötü, Karanlık-Aydınlık, Düzen-Kaos ikiliği Erlik ve Ülgen suretinde biçim kazanır.

Yaratılış anlatılarında yalnız gök ve yerin ayrılması ile insan topluluğu ve soyunun oluşumu arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Radloff varyantında Tanrı dalsız budaksız bir ağaç görür ve ondan dokuz dal bitmesini buyurur. Bu dokuz dalın kökünden dokuz kişi yaratılır ve bunlardan dokuz oymak türer. Böylece ağaç üzerinden temsil edilen kozmik eksen yatay düzlemde toplumsal yapının da kaynağı olarak görülür.

Yaratılış anlatısı, toplumsal yasakların ortaya çıkmasıyla da bağlantılıdır: norm=düzen, normsuzluk=kaos. Erlik, ilk olarak Tanrı'nın ulusunu elde etmeyi amaçlar; başarısız olunca, yasak meyve aracılığıyla insanları kandırmaya çalışır. Bu amaçla yılanın içine girerek ağaca ulaşır, yasak meyveyi yer ve Eci ile Törünger'i de bu yasak eyleme teşvik eder. Yasak meyveyi yedikten sonra insanlar tüylerini doker, utanma duygusu ortaya çıkar ve çıplaklık hissi oluşur. Tanrı, yılanı insanlara düşmanlık etmekle cezalandırır; Eci'ye doğum sancısı verilir; Törünger ise Şeytan'ın sözünü yerine getirdiği için sorumlu tutulur. Burada, kozmik bir kuralın ihlali doğum ve insan soyunun devamı ile sonuçlanır (Ögel, 2010, 455-457).

Verbitskiy'in derlediği başka bir anlatıda, insanın Aruun-südün'den yeryüzüne gönderilmesinin ardından canlılar arasındaki beslenme düzenini belirlemeye yönelik yiyecek dağılımı konu edinilir. Ülgen insana yenilecek otlar ve meyveleri gösterir. İnsan yaz boyunca bitkilerle beslenir, fakat kış geldiğinde yiyecek kıtlığı yaşar ve gelecek yıl için yiyecek biriktirmeyi öğrenir. Hayvanlar, insanın biriktirdiği yiyeceklere yönelince, insan onları kovar ve döver. Bu durumda, hayvanlar Ülgen'e şikâyetle bulunur. Ülgen, balıkların ve kuşların dilediklerini yemelerine, hayvanların ot yemelerine ve insanın ise ekmek ve hayvan eti yemelerine karar verir. Bu karar sonrası, insan ile hayvan arasında düşmanlık başlar. Artık insan, hayvanı öldürüp derisini yüzerek, etini pişirip yiyecektir (Verbitskiy, 1893, s. 97).

Bu anlatıda, ilk bakışta basit gibi görülen yiyecek dağılımı ve beslenme düzeninin oluşumu, doğadan kültüre geçişin sembolü olarak belirlenmiştir. İnsan, yalnızca ot ve meyveyle beslendiğinde ateşi bilmez; bu beslenme biçiminde diğer hayvanlar ile arasında bir fark yoktur ne zamanki ateş öğrenilir ve yemek pişirilmeye başlanır ayrışmada orada başlar. Et yeme alışkanlığı ortaya çıktıktan sonra Ülgen, gökten biri beyaz, biri siyah olmak üzere iki taş indirir;. Bu taşlar kuru otlara tutuşturularak ilk ateş yakılır. Ateş için yapılan niteleme hayli ilginçtir, “*babamın gücünden taşla geçmiş olan*” olarak açıklanır. Böylece, ateş Tanrısal köken ile doğrudan ilişkilendirilir. Artık insan, sadece doğanın kaynaklarından yediğiyle sınırlı değildir; pişiren, saklayan, ayıran ve hayvanla arasına mesafe koyan kültürel bir varlık hâline gelir (Verbitskiy, 1893, s. 97).

Aynı anlatıda evlilik ve ölümün ortaya çıkışı, bazı katı normların dikte edilmesiyle bağlantılıdır. Yara-Çeçen, insanlara hayatın sonunu bildirmek için gönderilir. Onunla alay eden kızların aklı ve gönlü değişir; evlenmeye ve ana-babalarından ayrılmaya başlarlar. Önceden insanlar hayvanlar gibi çoğalmakta, akrabalık ayrımı yapmamakta ve evlilik kanunlarını bilmiyordu. Bu sahne, evliliğin toplumsal ayrışma ve aileden ayrılma olgularıyla birlikte doğuşunu açıklar. Yara-Çeçen'in tüm canlılara ömür biçmesi ve ölümü fiilen göstermesiyle, ölümün varlığı insanlar tarafından bilinir hale gelir; bunun sonucu olarak kin, düşmanlık, kavga ve öldürme gibi olgular ortaya çıkar (Verbitskiy, 1893, s. 98).

Erlik'in dünyası, üç katlı evrenin en alt sınırını belirler. Verbitskiy'in aktardığına göre, Erlik, güneş ve ayın parlamadığı iki deniz arasına sürülür. Daha sonra kendi göğünü ve yerini oluşturma arzusu vardır. Demir aletler yapar, demiri döver ve her vuruşta kendisine hizmet eden kötü ruhlar ortaya çıkar. Bu anlatı, Erlik'in yaratıcı gücünü taklit ettiğini, ancak yarattıklarının düzen kurucu değil, zarar verici varlıklar olduğunu gösterir. Ayrıca, Erlik'in ayı, porsuk ve köstebek gibi zararlı hayvanlar yaratması da bu bağlamda değerlendirilir (Verbitskiy, 1893, s. 99).

Mangdı-Şire'nin Erlik ile savaşı, kozmik düzenin yeniden kuruluşu açısından önemlidir. Erlik'in hizmetkârları gökten yere döner ve düştükleri yerlere göre su, taş, dağ, orman, ev, hayvan ve yer iyesi olurlar. Böylece, yeryüzündeki doğa unsurları yalnızca maddi varlıklar değil, aynı zamanda ruhların mülkiyetinde olan sahiplik alanlarıdır. Erlik'in hizmetkârları düştükleri yerleri hatırlar ve bu yerlerin sahibi gibi

insanlarla uğraşırlar. Bu nedenle, yer, su, dağ, orman, ev ve hayvan gibi alanlar, kozmik düşüşün ardından ruhsal olarak işaretlenmiş mekânlara dönüşür.

Anohin'in Altay Türkleri üzerine yaptığı derlemelerde, dünyanın katmanlı bir yapı olarak anlaşıldığı görülmektedir. Altaylılar, yaşadıkları yere “çın yer” ya da “gerçek yer” der. Bu yerin altında, sonsuz karanlığın hâkim olduğu “altıngı oroon” ya da “altıs yer” bulunur. Gerçek yerin ikinci aşaması, tufanla, yani “yayık”la başlar. Tufanı, demir boynuzlu ve gök tüylü bir teke haber verir. Tufan öncesinde yedi gün boyunca deprem olur, yedi gün boyunca dağlar ateş saçar, ardından yedi gün yağmur, fırtına, dolu ve kar gibi olaylar yaşanır. Bu felaketler, eski düzenin çözüldüğünü ve yeni dünyanın kurulmadan önceki kaotik sınırını temsil eder (Anohin, 2006, s. 19-20).

Anohin varyantında, yedi kutsal kardeş tufanı bilerek bir gemi inşa eder. Ülgen, hikmetli kitabı olan “nom” sayesinde insan yaratmaya başlar. Erlik ise gök çiçeğin bir parçasını çalarak kendi insanını oluşturur. Ülgen, kendi yarattığı ak kavmin güneşin doğduğu yere, Erlik'in yarattığı kara kavmin ise güneşin battığı yere gitmesini ister. Burada yaratılış, sadece insanın var oluşunu değil; aynı zamanda yönlerin, renklerin ve toplulukların ayrıştırılmasını da ifade eder. Doğu, ak kavim ve Ülgen; batı, kara kavim ve Erlik çizgisiyle belirlenir.

Anohin'deki başka dikkat çekici motif, ruhların iğne yapraklı ağaçlara dağılmasıdır. Ülgen, insan vücudunu yarattıktan sonra Kuday'dan ruh istemek üzere kuzgunu yollar. Kuzgun ruhları getirirken, inek leşinin mavi gözlerine aldanır ve gagasındaki ruhlar çam, sedir, akçam, ladin ve ardıç gibi ağaçların üzerine düşer. Bu yüzden bu ağaçlar yıl boyu yeşil kalır. Bu mitte ruh, ağaç ve sürekli yaşam arasında bağ kurulmuştur. Yıl boyunca yeşil kalan ağaçlar, canlılık ilkesine sahip kutsal varlıklar gibi görülür.

İsmail Taş'ın kozmoloji konusundaki değerlendirmeleri, evrenin yaratılışını anlatan anlatıların Türk düşüncesindeki ikili ve üçlü evren kavramlarını anlamada önemli bir rol oynar. Taş'a göre Türk düşüncesinde en eski evren tasviri, ikili evren anlayışına dayanır. İlk yazılı kaynaklar, gök ile yer arasındaki ayrımı net olarak gösterir. Göktürk Yazıtları'ndaki “üste mavi gök, altta yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında kişiöglü yaratılmış” ifadesi, evrenin dikey yapısını ortaya koyar. Ancak bu gök-yer ayrımı, iki ilkenin düşman olduğu anlamına gelmez. Gök ve yer, Türk kozmolojisinde birbirini tamamlayan iki seviyedir. Taş, Orhun metinlerinde “yukarı-aşağı” biçiminde ifade edilen ikili evren anlayışının birbirinden bağımsız ve mutlak karşıt iki alan olarak

anlaşılmaması gerektiğini belirtir. Çünkü aynı metinlerde insan, gök ile yer arasına yerleştirilir. Bu durumda insan, üst ve alt dünyalar arasında merkezi bir noktayı temsil eder. Orta Dünya, Yukarı Dünya'nın ve Aşağı Dünya'nın kesişiminde kurulur. Bu nedenle insanın bulunduğu orta dünya, iki zıt konumu birleştiren bir sentez alanı olarak görülebilir.

Eski Türk inancında, İran dualizminde olduğu gibi, yer ile gök arasında sürekli bir mücadele yoktur. Yer ve Gök, Türk halkına ve kağana yardım eden olumlu güçlerdir. Göktürklerin hem Gök'e hem de Yer'e ayinler yapmaları, bu iki alanın tamamlayıcı niteliğini gösterir. Taş'a göre Orhun Yazıtları'nda “gök-insan-yer” şeklinde kurulan üçlü evren anlayışı, daha sonraki dönemlerde “gök-yer-yeraltı” biçimine dönüşmüştür. Böylece Göktürklerde belirgin olmayan yeraltı tabakası, yabancı dinlerin ve özellikle Budist ve Şamanist katlı evren anlayışlarının etkisiyle daha belirgin hale gelmiştir. Yeraltı, kötülükler ülkesi ve cehennem olarak kavrandığında, Türk dünyasında kozmolojinin dini kavramlarla birlikte değiştiği anlaşılır (Taş, 2017, s. 169-175).

Şamanizm'de evren genellikle üç ana bölüme ayrılır: yukarı, orta ve aşağı. Bu bölümler, ortak bir orta eksenle birbirine bağlanmış üç katman şeklindedir, ve bu eksen, bu katlar arasında bağ ve iletişim sağlayan karmaşık bir sembolizasyon içerir (Eliade, 2018, s. 325). Her kat, kendi içinde daha küçük alt katlara bölünebilir. Bu da, üçlü yapının her zaman sabit ve tek biçimli olmadığı, farklı anlatımlar ve inanç çevrelerine göre çeşitli şekillerde ortaya çıkabileceği anlamına gelir. Ancak temel yapı değişmeden kalır: yukarıdaki dünya kutsal, parlak ve tanrısal güçlerle; orta dünya insanlara; aşağı dünya ise karanlık, tehlike ve kötü ruhlarla bağlantılıdır.

Kozmogonik mitlerde uzamsal sınırlar başlangıçta katı çizgilerle çevrelenmemiş, simgesel ve düşünsel ayrımlar olarak kendilerini gösterir; başlangıçtaki sınırsız su, yaratıcı sözle gök ve yere bölünür; bu mekânsal ikiliğin arasında kalan insan dünyası, balıklar, dağlar, ağaçlar ve merkez direkleriyle bir noktada sabitlenir; Erlik'in düşüşüyle yeraltı ve kötü ruhlar âlemi oluşur. Bu şekilde yaratılış yalnızca dünyanın oluşumunu anlatmakla kalmaz, aynı zamanda insanın evrendeki yerini, doğa unsurlarının konumunu, kutsal ve tehlikeli bölgelerin ayrımını ve üç katlı evren modelinin gelişimini de açıklar. Türk mitolojisindeki ikili, hatta üçlü sistem, zıtların ebedî mücadelesini temsil eden klasik dualist anlayıştan farklıdır. Yüzeyde üçlü bir

tasarım varmış gibi görünse de bu yapının altında yatan zıtların birbirini dengelemesi, resme aracı olarak dâhil olan üçüncü bir unsur üzerinden sağlanır.

Varmak istediğimiz nokta; Türk mitolojik tasavvurunda evren, yukarı, orta ve aşağı katlardan oluşan soyut bir mekân düzenlemesinden ibaret olmadığı; bu katlar arasında kimi zaman dağ, kimi zaman ağaç, mağara, oba, taş yığını, yurdun merkez direği, duman, alev ve kozmik kazık gibi çeşitli imgeler aracılığıyla temsil edilen, her ne kadar nesneler değişse de tek bir işlevsel amaca hizmet eden, geçişi, bağlantıyı ve iletişimi sağlayan birtakım aracı unsurların varlığından söz edilebileceğidir. Bunlar hem dikey düzlemde gök, yer ve yer altını birbirine bağlarken yatay düzlemde kutsal merkez, vatan, soy, ata ve toplumsal düzen gibi sosyal ve kültürel kodlar olarak konumlanır. Bu nedenle kozmik merkez, Türk mitolojik sisteminde salt mekân olmanın ötesinde, çift kutuplu yapısından dolayı kutsalın yoğunlaştığı bir alandır. Bu noktada bunu şu şekilde formüle edebiliriz: Gök : Yer = Yukarı : Aşağı = Göksel : Yersel = Yaşam : Ölüm = Doğa : Kültür

Esin'e göre Kutlu Dağ, yalnızca belli bir alanı kaplayan coğrafi bir yükselti değil; gök ile yer arasında, semavi ruhlar, hükümdarlar ve adil yöneticilerin hüküm sürdüğü gök kapısı olan ve ölümsüzlük otu ile yemişlerinin bittiği kutsal bir mekândır. Bu nedenle dağ, Türk ve İç Asya tasavvurunda hem kozmik merkez hem de hükümdarlık sembolü olarak değerlendirilir ki hükümdar soyu ve mezarlığı da bu dağla ilişkilidir (Esin, 2006, s. 199-200). Rásonyi, Türklerin eski inançlarında tabiata bağlı unsurların ikinci derecedeki tanrılar ve ruhlarla ilişkili olduğunu belirtir. İlkbahar şenliklerinde Hunlar ve eski Türk kavimleri at yarışları düzenler; at, gök ve dolayısıyla güneşin kutsal hayvanı olarak düşünülür. Bu nedenle baharın gelişi, yeni ot, taze kısırak sütü, at yarışı ve kurban gibi unsurlar her zaman Tek bir tanrı, Gök Tanrı şerefine sunulur ve onu onurlandıran tören düzeni içinde yer alır. Menander'in verdiği bilgiye göre Türkler toprağa, suya ve ateşe saygı göstermekle beraber kainatın yaratıcısı olan tek Tanrı'ya inanırlar. Bu ifade, ateş, su ve toprağın kutsal sayıldığını; fakat bunların tek başına yaratıcı Tanrı yerine konulmadığını gösterir (Rásonyi, 1993, s. 30). Gumilev, eski Türklerdeki gök ve ışık merkezli inanç sistemini bir tür “animist genotizm” olarak niteler. Göğün ruhuna tapınma, birtakım değişiklikler geçirirse de varlığını 20. yüzyılın başlarına kadar sürdürmüştür. Ayrıca Gök Tanrı inancının Yer-Su gibi tabiat unsurlarına duyulan saygıyı ortadan kaldırmadığını belirtir (Gumilev, 2003, s. 107-108).

Bayat ve Çama'ya (2023) göre Türklerin ateş, ağaç, toprak, su ve dağ gibi doğal varlıklara kutsallık yüklemesinin temelinde evrenin üç katmandan meydana geldiği ve bu katmanlarda çeşitli ruhların yaşadığı inancı bulunmaktadır. Bu anlayış içinde dağ yalnızca fiziksel bir tabiat unsuru olmayıp canlı ve kutlu bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Dağ kültüründe özellikle koruyuculuk ve atalık işlevi ön plana çıkmakta, Orta Asya'da dağlara "han" ve "ata", Anadolu'da ise "baba" ve "dede" gibi adların verilmesi dağın yalnız tabiat unsuru olarak değil soy ve koruma düşüncesi ile beraber değerlendirildiğini göstermektedir. Dağın kutsallığı yalnızca yüksekliği ile ilgili değildir. Aynı zamanda dünyanın merkezini temsil etmesi ve yeraltı, yeryüzü ile göğü birbirine bağlayan kozmik bir eksen olarak düşünülmesiyle de yakından ilişkilidir. Dağ kültü vatan düşüncesi ile de doğrudan bağlantılıdır. Ötüken'in Türkler için kutsal toprak olarak kabul edilmesi ve birçok kağanlığa merkez olması, dağ ve orman kültürünün siyasi merkez düşüncesi ile beraber ele alındığını göstermektedir. Dağın en küçük şekli olan taşın da bu kutsallıktan pay aldığı, taş atmanın ise o bölgenin ruhuna sunulan bir sunu olarak kabul edildiği görülmektedir (s. 129-131).

Abdülkadir İnan'ın (1986) oba kültü ile ilgili aktardığı bilgiler de bu düşüncayı desteklemektedir. Şamanist Türk ve Moğol boylarında yaygın olarak karşımıza çıkan obalar, steplerde topraktan, dağ geçitlerinde ise taşların üst üste yığılması ile meydana getirilen suni tepelerdir. Bu obalar gerek Yer-Su ve dağ ruhları gerekse yolculuğun güvenli bir şekilde tamamlanması ile yakından ilişkilidir. Obaya taş atılması, saç yapılması, kurban sunulması ya da dua edilmesi de insanın kutsal kabul edilen yerler ve bu yerlerin sahipleri ile ilişki kurma biçimidir. Doğal dağın daha küçük ve ritüel olarak meydana getirilmiş bir benzeri olan oba, bu yönü ile yatay olarak devam eden yolculuk içinde dikey bir kutsal merkez meydana getirmektedir (s. 59-62).

Eski Türklerin mitolojik inanç sistemi içinde önemli bir yere sahip olan dağ, orman, dere ve ağaç, mitolojik Yer-Ana kompleksi içinde yer almakla beraber zamanla iye kategorisi bağlamında da değer kazanmıştır. Dağ ve onunla ilişkilendirilen dağ iyesi aynı zamanda türeyiş mitlerinin sahip olduğu özellikleri yansıtmaktadır. Boyların, soyların ve kabilelerin kendilerine ait kutsal dağlarının bulunması ve her soyun kendi ecdadını bir dağ ruhu ile birleştirmesi, dağ iyesi ile ilk ecdat düşüncesinin ortak bir kültür etrafında birleştiğini göstermektedir. Dağın yalnızca soyun koruyucusu değil, aynı zamanda ilk ecdat olarak düşünülmesi de onun hayatın kaynağı ve yaşamın başladığı yer olarak kabul edilmesi ile ilgilidir. Bu bakımdan dağ, insan topluluklarının yalnızca

üzerinde yaşadığı bir tabiat unsuru olmayıp soyun meydana geldiği, korunduğu ve devamlılığını sağladığı kutsal bir merkez özelliği taşımaktadır (Bayat, 2006b, s. 49-55).

Ağaç da Türk mitolojik düşüncesinde en önemli arabulucu imgelerden biridir. Fuzuli Bayat'a göre evrendeki varoluşun tohumu ve bereketin sembolü olan ağaç; dünyevi âlem, uhrevi âlem, dirilme, canlılık, sonsuzluk, baht, doğurganlık ve ağaçtan türeme gibi birbirinden farklı anlamları kendi bünyesinde toplamaktadır. Şaman inancında evren gök, yer ve yer altı olmak üzere üç katmandan meydana gelmekte, ağaç da dalları ile göğe, gövdesi ile insanların yaşadığı yeryüzüne, kökleri ile yer altına bağlanmaktadır. Bu nedenle ağacın üç kozmik âlem arasında ilişki kuran kutsal bir motif olduğunu söylemek mümkündür. Ağacın köklerinin yer altında, gövdesinin yeryüzünde ve dallarının gökyüzünde bulunması, birbirinden ayrı düşünülen kozmik alanları aynı gövde üzerinde birleştirmekte ve insanın yaşadığı orta dünya ile diğer âlemler arasında geçişi mümkün hâle getirmektedir (Bayat ve Çama, 2023, s. 101-102).

Mağara da ağaç gibi Mitolojik Ana ile ilişkilendirilen kutsal imgelerden biridir. Ana rahmine benzetilen mağara bir taraftan doğum ve türemenin, diğer taraftan ölümün ve yeniden dönüşün sembolü olarak kabul edilmiştir. Yeryüzü ile uhrevi âlem arasında bulunan bir geçiş alanı olarak düşünülen mağara, zaman içinde ataların bulunduğu kutsal bir mekân ve çeşitli törenlerin gerçekleştirildiği bir tapınak özelliği kazanmıştır. Mağaraların çoğunlukla dağların içinde bulunması, mağara kültürünün dağın kutsal merkez, ilk ecdat ve türeyiş işlevleri ile birleşmesini sağlamıştır. Çocuğu olmayan kadınların kutsal mağaralara giderek çocuk dilemesi ile kutsal ağaçlardan çocuk istenmesi arasında da benzer bir ilişki bulunmaktadır. Her iki uygulamada da mağara ve ağaç, doğurganlığı sağlayan ve yeni bir hayatın meydana gelmesine aracılık eden Mitolojik Ana'nın farklı görünümleri olarak değerlendirilmektedir (Bayat ve Çama, 2023, s. 137-139).

Celal Beydili de ağacı Türk tanrıçılık sisteminde Gök-Tanrı'nın simgelerinden biri olarak açıklar. Ona göre Türklerdeki ağaç sevgisi ve saygısını basitçe tapınma olarak görmek doğru değildir; bu daha çok kutsallığa yönelmiş bir saygı biçimidir.

“Evliya Ağaç”, “Dünya Ağacı”, “Hayat Ağacı”, “Bay Terek” ve “Temir Kavak” gibi adlarla anılan kutsal ağaç, Türk mitolojik düşüncesinde Tanrı'ya ulaşmanın

yollarından biri olarak kabul edilmektedir. Başının göklere yükselerek cennet âlemine ulaştığı düşünülen Evliya Ulu Ağaç, Tanrı'nın ilahi özelliklerinin maddi dünyadaki sembolü hâline gelmiş, bunun yanında soy, canlılık ve atalar dünyası ile de yakından ilişkilendirilmiştir. Hakas yaşlılarının kayın ağacının yer altına uzanan köklerinde atalar âlemi ile bağlantılı güçlerin bulunduğu inanmaları ve ağacı “insan”, “insanın ruhu” ve “soy” anlamları ile beraber değerlendirmeleri de bu düşüncenin bir sonucudur. Özellikle şamanist Türk topluluklarında kutsal kabul edilen kayın ağacı, Beydili'ye göre bütün şaman ayinlerinde yer almakta, tekliği, benzersizliği, ölümsüzlüğü ve sığınılacak bir yer olması bakımından Gök-Tanrı'nın özelliklerini yansıtmaktadır. Bu nedenle kutsal ağaç kesilmemekte, dalları kırılmamakta ve ağaca zarar vermek günah kabul edilmektedir. Türk topluluklarında ulu ağaçların evliya adları ile anılması da ağacın Tanrı'nın kendisi olarak değil, Tanrı'ya ait özelliklerin maddi dünyada görülebilen bir sembolü olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Ağaçtan çocuk dilenmesi ise ağaç ile soy ve türeyiş arasında kurulan ilişkinin uygulamalar içindeki karşılığıdır. Kırgız ve Kazaklarda çocuğu olmayan kadınların gecelerini ağaç ya da su kenarında geçirerek kurban kesmeleri, Yakutlarda ise kutsal ağacın dibinde ak-boz at derisi üzerine oturarak Yer Sahibi'nden çocuk istemeleri, ağacın yalnızca kozmik âlemleri birbirine bağlayan kutsal bir unsur olmadığını, doğurganlık ve soyun devamı ile de ilişkilendirildiğini göstermektedir (Beydili, 2004, s. 25-28).

Bahaettin Uslu'nun aktardığı Uygur türeyiş efsanesi ile Yakutlara ait Er Sogotoh anlatısı, ağacın Türk mitolojik düşüncesinde yalnızca üç kozmik âlemi birbirine bağlayan kutsal bir unsur olarak değil, insanı doğuran, besleyen ve soyun devamını sağlayan bir ana olarak da düşünüldüğünü göstermektedir. Uygur türeyiş efsanesinde gökten inen kutsal bir ışığın iki nehir arasında bulunan ağacın üzerine düşmesiyle ağacın gövdesi gebe bir kadının karnı gibi şişmiş, dokuz ay on gün sonra bu şişkinliğin açılmasıyla içinden beş çocuk dünyaya gelmiştir. Bu çocuklardan en küçüğü olan Böğü Han'ın Uygurların atası ve hükümdarı olması, ağacın gerek doğum ve bereket gerekse soyun devamı, hükümdarlık ve siyasi meşruiyet ile yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Yakutlara ait Er Sogotoh anlatısında ise ilk insan, göğsünden süt akan Hayat Ağacı'nı kendisini doğuran Büyük Ana Kübey Hatun olarak kabul etmiş, böylece ağaç yalnızca kozmik bir eksen değil, insanı dünyaya getiren, besleyen ve büyüten bir ana özelliği de kazanmıştır (Uslu, 2014, s. 39-40).

Dağ, orman, su, ateş, ev, yol ve geçit gibi tabiat unsurları ile mekânların kendilerine ait koruyucu ruhlarının bulunduğu inancı, insanın doğa ile kurduğu ilişkinin sınırsız ve kuralsız olmadığını göstermektedir. Altay halklarında “e”, Yakutlarda “iççi”, Volga çevresinde yaşayan Türk topluluklarında ise “öye” olarak adlandırılan bu ruhlar, bulundukları alanların sahibi ve koruyucusu olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle dağ ve geçitlerde bulunan oba ya da obolara taş bırakılması, kutsal ağaçlara bez veya ip bağlanması, su ve dağ ruhlarına yiyecek, içecek, yağ ya da süt sunulması gibi uygulamalar yalnızca bereket istemek amacıyla gerçekleştirilen davranışlar değildir. İnsan bu uygulamalar aracılığıyla kendisine ait alan ile doğa ruhlarının alanı arasında bulunan sınırı kabul etmekte ve söz konusu sınıra zarar vermeden kutsal kabul edilen alana girmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla sunu ve saç uygulamalarının, insanın doğaya doğrudan ve karşılıksız biçimde müdahale edemeyeceğini gösterdiğini, aynı zamanda doğa ile insan arasında bulunan ilişkinin belirli kurallar içinde devam etmesini sağladığını söyleyebiliriz (Uslu, 2014, s. 115-117). Olufsen (1911) tarafından Pamir vadilerinde bazı yerlilerin, geçitte ruhların bulunduğu veya dağın karşı tarafında Şeytan'ın yaşadığına inanarak geçidi aşmayı reddettikleri belirtilmektedir (s. 428-429).

Bu doğrultuda kutsal ağaçlara zarar verilmez; bu ağaçlar kesilmez ve dalları kırılmaz. Kutsal kabul edilen ağaçlara çaput bağlanır ve bu ağaçların yanında dilekte bulunulur. Hazaralar'da Çihiltan Dağı/Kırklar Dağı eteklerindeki yabani ağaçların insanlara şifa verdiğine inanılır. Bu ağaçlar kimse tarafından kesilmez; doğal afetlerden korunmak veya dileklerde bulunmak amacıyla kutsal sayılır. Halk, bu ağaçların dallarına yeşil veya beyaz bezler bağlar. Kutsallık sıralamasında akçaağaç, çınar ve çam gibi ağaçlar önceliklidir. Bu tür ağaçlar kurumuş olsa bile kütüklerine dokunulmaz. Buhara gibi yörelerde, kutsal ağacın gövdesinden alınmış bir kıymık bile saygı gösterilerek okunur ve muhafaza edilir. Ziyaret yerlerinde kuru ağaç dalları bile izinsiz olarak alınmaz. Anadolu'da yıldırım çarpmış ağaçlara büyük saygı duyulur ve bunların kesilmediği kutsal korular bulunur (Kalafat, 2007a, s. 50-51).

Anadolu'da karağaç, iğde, ardıç, alıç, çalı, dağdağan ve pelit gibi bazı ağaçlara kutsallık atfedilmekte ve bu ağaçların kutsal kabul edilmesi beraberinde birtakım yasak ve uygulamaları da getirmektedir. Arık'ın Oymak ve Karaoğlan'dan aktardığına göre kutsal kabul edilen bu ağaçların kesilmesi, yakılması ve yapraklarından yararlanılması yasak olduğu gibi ağacın çevresinde av yapılması ve üzerine konan

hayvanın avlanması da sakıncalı görülmektedir. Bu yasaklara uymayan kişilerin rüyalarında uyarılacağına, korkutulacağına ve yapılan uyarılara rağmen davranışlarını devam ettirmeleri halinde bir musibet ile karşılaşacaklarına inanılmaktadır. Özellikle büyük ve ulu ağaçların kesilmesi ile ilgili inanışlara baktığımızda ağacı kesen kişinin genç yaşta öleceği düşüncesinin bulunduğunu görüyoruz. Bütün bu yasaklar ağaca zarar verilmesini önleyerek kutsal kabul edilen ağacın korunmasını sağlamaktadır (Arık, 2017, s. 78).

Ayrıca Tabasaranlarda pir olan Terek (Ağaç), Dörk (Mağara), Mecet (Mescit) ve Meşe (Orman) gibi yerler vardır. Dörk'e gelinerek gece burada yatılır ve kurban kesilir. Mecet meşe denilen yerlerin ağaçları kesilmez; kesenlerin çarpılacağına, felç olacağına veya öleceğine inanılır (Kalafat, 2007a, s. 120). Karay/Karaim inançlarında meşe kutsal kabul edilir; kutsal meşeden çöp bile alınmaz, meşeye çaput bağlanır, dilek dilenir ve meşeyi kesenin çarpılacağına inanılır. Meşenin kuruması ise topluluğun geleceği açısından uğursuz bir işaret olarak yorumlanır (Kalafat, 2007a, s. 172-173). Sahipli veya kutsal kabul edilen yerlerde ağaç kesilmez, su kirletilmez ve kötü niyetle herhangi bir şey alınmaz (Kalafat, 2006a, s. 295).

Su tasavvurunun kökeninde yalnızca hayat veren bir unsur olması yoktur; su aynı zamanda kolektif bilinçaltında taşma, sınırları aşma ve düzeni bozma potansiyeli özellikleri ile yer alır. Irmak, göl veya deniz belirli sınırlar içinde kaldığı sürece yaşamı mümkün kılar; fakat sınır aşıldığında yerleşik düzen ortadan kalkar. Bu nedenle tufan ile ilgili anlatılar, yalnızca büyük bir doğal felaketi değil, kozmik sınırların geçici olarak bozulmasının sembolüdür. *“Tufan olayıyla esas arzulanan, dünyanın ilk yaratılışının taklit edilerek, aynı şekilde saf ve temiz bir biçimde yeniden yaratılmasıdır. Büyüsel bir hareket söz konusudur, tufan bir taklittir ve umut edilen benzerin benzeri yaratması durumudur. Tufan sularının yeryüzünü kaplamasıyla varılan nokta, ilk yaratımdaki kaos halidir. Sonrasında suların çekilip, ortaya çıkan kara parçaları da ilk yaratılan kara parçasına benzetilmektedir. Dolayısıyla ilk yaratıldığında üzerinde hiçbir kötü an ve anı barındırmayan dünyanın, tufan sayesinde o saf hâline ulaşacağına inanılmaktadır”* (Baysal, 2022, s. 57-58). Tufan anlatıları dünyanın pek çok bölgesinde ortaya çıkmıştır. Frazer bunu *“benzerliklerin bir kısmı, halktan halka az çok bir değişikliğe uğrayarak basit bir iletim yoluyla geçmiştir ve bu anlatılardaki olayların çoğu ise benzer bir çevre karşısında insan zihninin benzer*

eylemlerin neticesinde bağımsız biçimde ortaya çıkma”sına bağlar (Frazer, 2020, s. 17).

Abdülkadir İnan'ın aktardığı Altay tufan anlatısında, Tanrı Ülgen, Nama'ya dünya tufanının yaklaşmakta olduğunu bildirir ve insanlarla hayvanları korumak amacıyla sandal ağacından bir gemi yapmalarını emreder. Nama, oğullarıyla birlikte dağda gemiyi inşa eder; ailesini, sevdiği kişileri, hayvanları ve kuşları gemiye alır. Yer altındaki damarlar çatlar ve sular fişkirir, gökyüzünden şiddetli yağmur yağıp bütün yeryüzü sularla kaplanır. Sular çekildikten sonra gemi dağlara oturur. Nama, önce kuzgunu, sonra kargayı ve saksağanı gönderir; bu kuşlar geri dönmez. En sonunda güvercin, bir dal parçasıyla geri döner. Tufandan sonra Nama, Yayaçı ve Yayık Han isimleriyle kutsal kabul edilen varlıklar hâline gelir (İnan, 1986, s. 22-23).

Verbitskiy tarafından kaydedilen varyantta da tufan, yeraltı sularının fişkırması ve gökten yağan suyun yeryüzünü kaplamasıyla başlar. Gemi seksen kulaç yükselir; dağların tepeleri görünmez hale gelir ve sonunda yalnızca gök ile su kalır. Gemi Çomgoday ve Tulutti dağlarına oturduktan sonra kuzgun, karga, saksağan ve güvercin sırasıyla dışarı gönderilir. Güvercinin kayın dalıyla geri dönmesi, suların çekildiğini ve yeniden yerleşilebilir bir dünyanın ortaya çıktığını gösterir (Verbitskiy, 1893, s. 102-103).

Bu anlatılarda Yayık Han figürü dikkat çeker. Nuray Bilgili'nin aktardığına göre Yayık Han'a Talay-Han da denir ve bu ad “çoşarak yayılmış su prensi” anlamını taşır. Yayık, coşup taşan suların, ulu denizin ve ulu ırmağın ruhu olarak düşünülür. Büyük denizler için “yayık su” ifadesinin kullanılması da bu ilişkiyi destekler. Yayık Han'ın tufanla bağlantısı, onu yalnızca suyun sahibi değil, sınır aşan suların da mitolojik görüngüsü hâline getirir. Altay Türklerinde ilkbaharda düzenlenen “Yayık kaldırma töreni” de bu bağlantının takvimsel yönünü gösterir. Tören, gökyüzünde Ejderha Takımyıldızı olarak değerlendirilen yapının yükselmeye başladığı dönemde yapılır. Yayık'ın büyük tufandan sonra gökyüzüne çıkarak Ak Yayık adını alması, su krizinin kozmik düzene yeniden dâhil edilmesi anlamına gelir. Böylece taşkın ve yıkıcı su, bütünüyle dışlanan bir güç olarak kalmaz; ritüel, takvim ve göksel hareket aracılığıyla düzenlenir (Bilgili, 2022, s. 44-46).

Vambery'nin seyahat notlarında su, çöl şartlarında yalnızca içilecek bir madde değil, hayatın kendisi gibi görünür. Türkmenlerin suyu kutsal kabul ettikleri ve onu harap

etmeyi günah saydıkları belirtilir. Yazar, çölde susuz kalmanın insanı nasıl çaresiz bıraktığını anlattıktan sonra, böyle bir yerde bir başkasının suyuna göz dikmenin onun hayatına kastetmek anlamına geldiğini söyler. Bu gözlem, suyun bozkır ve çöl hayatında neden kutsal bir değer kazandığını açık biçimde gösterir (Vambéry, 2009, s. 99).

Suyun kozmik bir güce sahip olduğuna inanılması, su ve su kaynakları çevresinde çeşitli inanç ve yasakların meydana gelmesine neden olmuştur. Özellikle akarsuların ve Yenisey Irmağı gibi büyük nehirlerin kaynaklarına dokunmak, buralarda yıkanmak ve suyu kirletmek yasak kabul edilmektedir. Su kutsal ve arındırıcı bir unsur olmakla beraber insanı cezalandırabilen bir güç özelliği de taşır. Anadolu ve Azerbaycan sözlü kültüründe bulunan “Su hakkı” ve “Suyun Ayşe’si Fatma’sı hakkı” gibi ifadeler de suyun yemin unsuru olarak kullanıldığını göstermektedir. Gelinin kötülüklerden temizlenmek amacıyla su kuyusundan geçirilmesi, Nevruz’da su üzerinden atlanması, akarsulara anahtar ya da sabun bırakılması ve kötü rüyaların suya anlatılması suyun koruyucu ve arındırıcı özelliği ile alakalıdır. Su kenarları, çeşmeler ve değirmenler yalnızca kutsal alanlar değildir. Aynı zamanda doğaüstü varlıkların bulunduğu tehlikeli yerler olarak karşımıza çıkar. Su iyesinin kendisine saygı göstermeyen insanları cezalandırdığına, Al Karısı ve su perileri gibi varlıkların ise insanlara zarar verdiğine inanılır. Şahmeran da su kaynaklarının koruyucularından biri olarak kabul edilmektedir. Suyun içinde bulunduğuna inanılan bu güçleri yatıştırmak ve azgın suları sakinleştirmek amacıyla kurbanlar sunulmuştur. Zap Suyu Efsanesi’nde genç bir kızın feda edilmesi ve Yedi Eşik Yedi Beşik Destanı’nda sel felaketini önlemek için toplu kurbanlar verilmesi de suyun gerek yaşatan gerekse cezalandıran bir güç olarak düşünüldüğünü göstermektedir (Kalafat, 2012, s. 112-127).

Su, tabiat unsurları arasında önemli bir yere sahiptir. Eski Kırım’daki Karay ve Tatar Türklerinde kutsal su kaynağının yanındaki ağaca bez bağlanır ve dilek dilenir; bu suyla yüz yıkanır ve su şifa amacıyla içilir (Kalafat, 2007a, s. 172-173). Ahıska Türklerinde su çömelerek veya el başa konularak içilir, su içene dokunulmaz ve “Akşam darı”nda su içilmez (Kalafat, 2007a, s. 216). Sahipli veya kutsal kabul edilen alanlarda suyun kirletilmesi uygun görülmez (Kalafat, 2006a, s. 295). Uygurlarda da su, hayat verici ve kutsal bir unsur olarak kabul edilir. Özellikle nehir ve kaynak sularına ulu-su anlayışıyla yaklaşılır. Bu yüzden suya karşı saygısızlık sayılan ve suyu kirletecek davranışlar yasaklanmıştır. Örneğin, suya tükürmek, suya büyük ya da

küçük abdest yapmak, suya bulaşık dökmek, ırmak ve nehri saç taramak, dere kenarında çamaşır yıkamak, kanal boyunca hacet yapmak, ya da ağır davranmak, göl etrafında büyük küçük abdest yapmak, göle yüzükoyun durup su içmek, suya atlayıp almak, yüzünü yıkamadan su almaya gitmek, suyun akışına bakarak su almak, sabah namazından önce su almaya çıkmak, akşam namazından sonra su almaya çıkmak, güneşe ılımış suyu kullanmak, yeni döngüde yuvarlanan suyu sorgusuz temiz saymak yasaktır. Bu yasakların bir kısmı suyun temizliğini korumaya, bir kısmı ise suya saygı göstermeye yöneliktir. Özellikle, yedi defa yuvarlanan suyun helal olduğu inancı halk arasında oldukça yaygındır (Korgan'dan akt. Türkeri, 2019, s. 738-739).

Suyun kutsallığı Dede Korkut anlatılarında da Oğuz kavmi ani bir düşman saldırısı nedeniyle göçe zorlanır. Bu karışıklık sırasında, Aruz Koca'nın küçük oğlu kaybolur ve bir arslan tarafından sahiplenilip doğada büyütülür. Yıllar sonra yurtlarına dönen halk, sazlıkta atları öldüren ve kanlarını emen yabani bir yaratıkla karşılaşır. Bu yaratık, defalarca yakalanıp topluma getirilmesine rağmen her seferinde arslan yuvasına geri döner. Sonunda, Dedem Korkut'un müdahalesiyle Basat adını alır; böylelikle Oğuz toplumuna katılımı sağlanır. Hikâyenin kırılma noktası olan Tepegöz'ün doğuşu, Aruz'un çobanı Konur Koca Saru Çoban'ın Uzun Pınar'da peri kızlarından biriyle kurduğu ilişkiyle başlar. Ertesi yıl peri kızı tarafından bırakılan tek gözlü bebek, Bayındır Han ve beyler tarafından bulunup Aruz Koca'nın evine getirilir. Fakat bu bebek, dadılarını öldürür ve büyüdükçe diğer çocukların kulaklarını, burunlarını yemeye başlar. Sonunda Aruz tarafından evden kovulur. Annesinin parmağına taktığı, ok ve kılıç işlememesini sağlayan sihirli yüzükle Tepegöz dağlara yerleşir ve Oğuz halkından insanları yemeye başlayarak toplum için büyük bir tehdit hâline gelir Kavmin bu canavarı durdurmak için bütün çabaları sonuçsuz kalır. Önemli kişiler yenilir, bazıları hayatını kaybeder ve Aruz Koca ağır yaralanır. Halk yurtlarından kaçmak ister, fakat Tepegöz yollarını keserek onları engeller. Bunun üzerine Dedem Korkut arabulucu olarak gönderilir ve yapılan pazarlık sonucunda Tepegöz'e günde iki adam, beş yüz koyun ve iki aşçı verilmesi kararlaştırılır. Akından dönen Basat, iki oğlundan birini feda etmiş ve sıra ikincisine gelmiş bir annenin acı sitemini işitir. Durumun farkına varan Basat, babası ve Kazan Bey'in uyarılarına rağmen Tepegöz'ün yaşadığı Salahana kayasına doğru yola çıkar (Ergin, 1989, s. 15-17).

Karakterlerin hikâyedeki konumlarına bakıldığında, Basat'ın Oğuz boyunda, yani kültürel bir ortamda doğduğu görülür. Ancak bir kaos sırasında kaybolup dışı bir aslan tarafından büyütülmesi, onu tamamen doğaya ait bir varlığa çevirir. Bu durum, kültürden doğaya dönüşün bir örneğidir. Buna karşılık, Tepegöz ise doğaüstü bir peri ile kültürü temsil eden bir çobanın birleşiminden, yani doğa ile kültür arasındaki sınırın yanlış şekilde aşılmasından doğmuştur. Sonradan beyler tarafından Oğuz toplumuna, yani kültürel alana getirilse de, yine de evcilleştirilemeyen bir yapısı vardır. Tepegöz'ün topluma uyum sağlayamayıp çocukların uzuvlarını çiğ yemesi, onun kültürel bir kimlik kazanamadığını ve doğanın yıkıcı bir temsilcisi olduğunu gösterir. Buna karşılık, aslanın büyüttüğü vahşi çocuğun tekrar kültürel bir varlık olması kendiliğinden gerçekleşmez. Dedem Korkut ona insan olduğunu hatırlatıp adını Basat koyunca bu dönüşüm gerçekleşir. Dil ve isimlendirme kültürün en temel göstergelerinden biri olduğu için, bu mitsel müdahale kahramanı doğadan çıkarıp ona toplumsal bir kimlik kazandırır ve onu doğa ile kültür arasındaki mücadelede kültür adına arabulucu yapar. Basat'ın dev canavarı yenerken kaba kuvvet yerine ocakta kızdırdığı bir demir süngüyü, yani ateşi kullanması, doğayı kültüre dönüştüren en önemli aracın ateş olduğunu gösterir (Deveci, 2017, s. 75-82).

Güneş, ay, yıldızlar, takımyıldızlar, gökkuşağı ve Samanyolu, mitolojik düşüncede tabiatın dışında kalan uzak varlıklar değildir. Bu unsurlar, yeryüzündeki doğal hareketlerle birlikte anlam kazanır. Mevsimlerin değişimi, yağmur ve kuraklık dönemleri, bolluk ve kıtlık, hayvanların belirli zamanlarda ortaya çıkması veya kaybolması göksel hareketlerle ilişkilendirilir. Bu nedenle gökyüzü yalnızca gözlemlenen bir alan değil, tabiatın periyodik düzeninin görünür hale geldiği temel katmanlardan biridir.

Lévi-Strauss'un incelediği, Orion ve Ülker gibi takımyıldızları ile ilgili anlatılar balıkların belli zamanlarda görünüp kaybolması ile takımyıldızlarının periyodik hareketlerini ilişkilendirir. Burada, takımyıldızlarının balıklar tarafından temsil edildiğinden bahsedilmez; asıl önemli olan, gökyüzündeki ortaya çıkma ve kaybolma hareketlerinin yeryüzündeki doğal döngülerle eşzamanlı olarak algılanmasıdır. Takımyıldızın görünmesi, belirli bir dönemin başlangıcını; kaybolması ise bu dönemin sonunu simgeler (Lévi-Strauss, 1973, s. 264-269)

Lévi-Strauss, farklı göksel unsurların farklı periyodik yapılarla ilişkilendiğini belirtir. Takım yıldızları mevsimsel ve yıllık hareketlerle bağlantılıdır. Ay, yeni ay ile dolunay arasındaki evreleriyle kısa süreli ve düzenli tekrarlanan bir döngüyü temsil eder. Güneş ise hem kısa süreli hem de uzun süreli döngülerle ilişkilidir. Yaz güneşi ile kış güneşi arasındaki fark, güneşin yalnızca günlük hareketle değil, aynı zamanda mevsimsel değişimlerle de bağlantılı olduğunu gösterir (Lévi-Strauss, 1973, s. 115)

Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşünde de ayın evreleri, güneşin hareketleri ve gökyüzündeki değişimler yalnızca gözlemlenen olaylar değildir. Bunlar, doğal döngülerin ve insan faaliyetlerinin zamanını belirleyen işaretler olarak kabul edilir. Ay'ın yenilenmesi, belirli başlangıçlara dayanırken, gök cisimlerinin düzenli hareketleri ise doğanın sürekli devam etmesiyle ilişkilendirilir.

Ay'ın, Güneş'in veya diğer göksel unsurların olağan hareketlerinin kesintiye uğraması, tabiat düzeninde bir kriz olarak kabul edilir. Tutulma sırasında gök cisminin geçici olarak görünmez hale gelmesi, normal döngünün dışına çıktığı için tehlikeli bir durum olarak değerlendirilir.

Güney Sibirya Türklerinde tutulma sırasında gürültü çıkarmak, demir nesnelere vurmak veya silah atmak, gök cismini tehdit eden gücü uzaklaştırmaya yöneliktir. İnsanlar, bu uygulamalarla tutulmanın kalıcı hale gelmesini engellemeye ve olağan hareketin yeniden başlamasını sağlamaya çalışır. Burada insan, tabiat düzenini yalnızca gözlemleyen edilgen bir varlık değildir. Düzen bozulduğunda, ritüel uygulamalar aracılığıyla onun yeniden kurulmasına katılır (Lvova, 2013a, s. 45-46).

Ay, güneş ve yıldızların düzenli şekilde görünmesi ve kaybolması, doğanın hâlâ kendi doğal ritmiyle belirgin bir düzen içinde ilerlediğini gösterir. Gök cismi kaybolduğunda veya döngü geçici olarak sekteye uğradığında, bu durum toplumsal düzen için bir tehdit oluşturan bir kriz olarak kabul edilir. Tutulmanın bu krizle eşdeğer sayılması, gök cisimlerinin neden bu kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koyar. Her iki durumda da, zihnin aradığı düzeni kavramsallaştırmaya yardımcı olan göstergelerdir.

Göksel unsurların görünmesi ve kaybolması, bu nedenle iki farklı biçimde ortaya çıkar. Birincisi, olağan ve döngüsel harekettir. Takım yıldızlarının belirli zamanlarda kaybolması ve yeniden görünmesi, mevsimsel düzenin bir parçasıdır. İkincisi ise tutulma gibi beklenmedik krizlerdir. Bu durumda kayboluş, doğanın olağan ritminden sapma anlamına gelir. Mitolojik düşünce, bu iki durumu ayırır: döngüsel kayboluş

doğanın yenilenmesini temsil ederken, kriz halinde kayboluş geçici düzen bozukluğunu gösterir.

Neticede, gök cisimleri doğadan kopuk ve mekândan bağımsız değildir. Aksine, doğa ve yaşamın kendisiyle iç içe geçmiş, canlı işaretler olarak görülür. Güneş, ay, yıldızlar, gökkuşağı ve Samanyolu, mevsimlerin değişimini, hayvanların göç zamanını, tarım döngülerini ve insanın doğayla kurduğu ilişkiyi, sosyal hayatta sembolik dilimler olarak gündelik hayatın sürekliliğini sağlama gibi pratik bir işleve sahip bir gökyüzü takvimi olarak kullanılmıştır. Orion ve Ülker'in belirli mevsimlerde ufukta görünüp kaybolması, yeryüzündeki büyük döngülerin bir yansıması olarak düşünüldüğünden, olağan akışın dışına çıkan her durumda sosyal düzenin de bozulacağı izlenimine kapılmış, düzenin bir anlığına durduğu bu gibi durumlarda, insanların korku mu yoksa beklenti mi hissedeceği muğlaktır. Bu yüzden tutulmaları sadece astronomik olaylar olarak değil, anlam taşıyan dönüm noktaları olarak görmek gerekir.

Gök cisimlerinin görünmesi ve kaybolması, takımyıldızlarının belirli mevsimlerde görünmemesi, her ne kadar doğanın döngüsünün doğal bir parçası olsa da, ay veya güneş tutulması önceden belirlenmiş hareketin geçici olarak bozulması olarak görülür. Ayın veya Güneş'in kararması yalnızca ışığın azalması anlamına gelmez. Bu olaylar, göksel cismin yerini ve fonksiyonunu kaybetmesi anlamına gelir ve tabiat düzenini tehdit eden yabancı bir gücün ortaya çıkışı ile mantığa bürünür

Ayı veya güneşi yutan varlığın adı ve şekli topluluklara göre değişiklik gösterir. Bu varlık genel olarak Yelmavuz/Jelmavuz olarak bilinir; Yalmavuz adı, Türk ve Moğol sahasında yalmavuz, yalmavız, celmoğuz, celmavuz, yelmavuz, yelmevüz, yalmağuz ve yalmagus gibi biçimlerle; aynı varlık tipine yakın olan mangus, mangıs, mogus, moğus, moos, munus, munguz ve müngüz gibi adlarla birlikte değerlendirilir. Bu adlar genellikle dev, kötü ruh, canavar, insan yiyen veya çocuk kaçıran tehlikeli varlık anlam çevresinde kullanılır (İnayet, 2007, s. 12-17).

Türk ve Moğol halklarının tutulma ile ilgili anlatılarında, ayın veya güneşin kötü bir varlık tarafından tutulduğu, yakalandığı ya da yutulduğu düşünülür. Uno Harva'nın aktardığına göre, Orman Tatarları ve Altaylılar, ay tutulmasını yedi başlı ve insan yiyen jälbägän adlı yaratığın aya saldırmasıyla açıklar. Tutulma sırasında “jälbägän yine ayı yedi” denir. İdil boyu Tatar ve Çuvaş anlatımlarında ise ayı veya güneşi yutan bir hayaletten bahsedilir. Ancak gök cisimleri çok sıcak olduğu için yaratığın ağzı

yanar ve bunları tekrar dışarı çıkarmak zorunda kalır. Altay ve Orman Tatarlarında jlbgn veya yelbegen terimleri kullanılırken, Kazak ve Tatar anlatılarında jlmavız, Tuva anlatılarında lbıgımoos, Hakaslarda ise lbigen adları ne çıkar. Bazı hikyelerde ayı yiyen varlık olarak kurt, ayı ya da köpek anlatılır. Goldeler ay tutulmasını Gök Tanrı'nın köpeğiyle, Gilyaklar ise ayda yaşıyan bir köpeğin ayı ısırmasıyla açıklar. Ortak nokta ise, gök cisminin kendi kendine kaybolmamasıdır. Tutulma, doğaüstü bir saldırganın göksel düzene müdahalesi olarak düşünülür Buryat ve Moğol efsanelerinde Ay ile Güneş'i takip ederek yutan kötü varlık Alkha, Arakha ya da Rahu adıyla anılır. Buryat anlatısında dünyayı karanlığa gmen Alkha'nın bedeni tanrılar tarafından ikiye ayrılır; alt kısmı yere düşerken başı yaşamaya devam eder ve kendisini ele veren Ay ile Güneş'ten intikam almak için onları takip eder. Tutulma anlatılarında karşıımıza çıkan Kirpi Şeşen ise bu bozulan düzeni yeniden kuran kahramandır. Kazak efsanelerinde Ay ile Güneş'i kötü ruhlardan ve perilerden korur, jlmavızın boğazını tıkayarak insanların ve hayvanların zarar görmesini engeller. Buryat anlatılarında sandığa kapatılan Ay ile Güneş'in yeniden gökyüzüne çıkarılmasını sağlar. Kirpi Şeşen yalnızca kuvveti ile hareket eden bir hayvan değildir. Aklı, hilesi ve söz söyleme gücü aracılığıyla kötü varlıkları etkisiz hale getirir. Bu nedenle onun gerçekleştirdiği mücadele yalnızca Ay ile Güneş'in kurtarılması anlamına gelmez. Karanlığın sona ermesini, insanların ve hayvanların yaşamının devam etmesini ve gökyüzünde bozulan düzenin yeniden meydana gelmesini de sağlar. Toyşanulı'nın belirttiği üzere yaratıcı kahramanın temel görevi dünyayı kaostan düzene çıkarmaktır. Kirpi Şeşen de gök ışıklarını yeniden ortaya çıkarak kaybolan kozmik dengeyi kuran yaratıcı bir kahraman olarak karşıımıza çıkar (Harva, 2015, s. 151-153; Toyşanulı, 2020, s. 129-134).

Gök cisimlerine ilişkin krizler yalnızca onların kaybolmasıyla sınırlı değildir. Bazı anlatılarda sorun, ay veya güneşin eksikliği değil, fazlalığıdır. Buryat, Torgut, Gold ve Gilyak anlatılarında başlangıçta birden fazla güneş olduğu ve aşırı sıcak yüzünden yeryüzünün yaşanamaz hale geldiği anlatılır. Fazla güneşler dünyayı yakar, insanları kr eder ve suları kaynatır. Bir kahraman, kutsal varlık veya avcı, fazla güneşleri okla vurur; geriye dünyayı aydınlatıp ısıtacak tek güneş kalır (Harva, 2015, s. 145-153).

Moğol anlatısında avcı Erhiy gökyüzündeki fazla güneşleri vurmak ister. Kazak anlatısında ise puhu kuşu yedi güneş düşürür. Puhu ilk başta karanlığı getiren olumsuz bir varlık gibi görünür. Ancak fazla güneşlerin ortadan kalkmasıyla dünya yaşanabilir

hale gelir. Bu nedenle onun eylemi, görünüşte yıkıcı olsa da kozmik düzenin kurulmasına hizmet eder. Fazlalığın giderilmesi, tıpkı tutulmada yutulan gök cisminin geri çıkarılması gibi tabiatın uygun ölçüsüne kavuşturulmasıdır (Toyşanulı,2020, s. 133).

Gök cisimleriyle ilgili mitlerde genellikle iki ana kriz türü öne çıkar: Birincisinde gök cismi kaybolur ya da gizlenir; Dünya karanlığa gömülür. İkincisinde ise Güneş'in aşırı parlaklığı ve sıcaklığı yeryüzünü yaşanmaz hale getirir. Sorunun içeriği ve öznesi ne olursa olsun, her iki durumda da öne çıkan ve tekrar eden tema dengenin bozulmasıdır. Gök cisimlerinin hareketlerinden sapması insanlar tarafından varoluşsal bir tehdit olarak görülmüş ve bu düzeni yeniden kurmak için çeşitli ritüeller yapılmıştır. Mitlerde ise bu krizlere bir kahraman müdahale eder. Göksel ışıklar karanlık güçlerin eline geçtiğinde veya Güneş yeryüzünü yakacak kadar güçlendiğinde, mitolojik kahramanlar, örneğin Kirpi Şeşen gibi, ortaya çıkar ve bu dengesizlikleri giderir. Bu yüzden gökyüzü, mitolojik düşüncede hem doğanın hassas düzenini hem de bu düzeni tehdit eden krizleri simgeleyen en önemli unsurlardan biri olarak kabul edilir.

Uygurlarda, eski şamanist inançların etkisiyle gökyüzü kutsal sayılmış ve bu inanç bazı yasaklı adetlere dönüşmüştür. Gök Tanrı inancı zayıflamış olsa da, gökyüzünün saygı gerektiren konumu tamamen kaybolmamıştır. Bu nedenle, gökyüzüne yönelik bazı davranışlar hakaret kabul edilip yasaklanmıştır; örneğin, gökyüzüne bakarken tükürmek veya büyük/küçük abdest almak yasaktır. “Gökyüzüne tükürürse yüzüne düşer” atasözü de bu inançların bir yansımasıdır. Eski şamanist ve dini inançlara göre Güneş de ilah sayılırdı; bu yüzden Güneş'e karşı bazı davranışlar da yasaktı. Örneğin, yüz yıkamadan güneşe bakmak, güneş altında hacet görmek veya cünüp halde güneşe bakmak sorun sayılır. Ay tutulması veya yanması gibi olaylar, kötü haber veya afet belirtisi olarak kabul edilir ve insanlar önceden dua ederek koruma arardı. Güneşin kutsallığı ve karanlık güçlerle mücadele inançları bu yasakların temelini oluşturur.

Ayrıca, Uygurlar ayı da büyük saygıyla anmış ve ayın tutulmasını veya kararmasını uğursuzluk işareti olarak kabul etmişlerdir. Aya bakarak tükürmek, büyük ve küçük abdest almak, el sallamak veya dolunay göstermek yasaktır. Kaşgarlı Mahmut, dolunayın parmakla gösterilmeyeceğini ve ay tutulmasının ya da yanmasının kötü haber sayıldığını kaydetmiştir. Güneş ve Ay'la selamlaşmak ve aya duyulan saygı eski inançların bir göstergesidir. Yıldızlara da büyük önem verilir; insanlar yıldızlar ve

kader arasında bir bağ kurar, her kişinin bir yıldızı olduğu ve yükselip padişah olmanın bunun işaretleri olduğuna inanılır. Bu inançlar, yasağı gerektiren davranışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur; örneğin, yıldızlara bakarak hacet görmek, gece yıldızlarını saymak, kendi yıldızını almak veya sol yıldızını kabul etmek gibi eylemler sakıncalıdır. Ayrıca, kuyruklu yıldız ve kayan yıldız bakmak uğursuzluk sayılır (Korgan'dan akt. Türkeri, 2019, s. 732-734).

Altay ve Teleüt inanışlarında ateş yalnızca ısıtma, aydınlatma ve yemek pişirme amacıyla kullanılan maddi bir unsur olmayıp iradesi, kişiliği ve koruyucu gücü bulunan canlı bir varlık olarak kabul edilmektedir. Direnkova'nın verdiği bilgilere göre ateşin iyesi ot-äzi olarak adlandırılmakta ve ateşin fiziksel hareketleri de insani davranışlar ile ilişkilendirilmektedir. Alev'in uzanması dile, yakıtı tüketmesi yemeye ve demir ile karıştırılması yaralanmaya benzetilmektedir. Bu benzetmelere baktığımızda ateşin doğanın cansız bir parçası olarak görülmediğini, gören, duyan, beslenen, öfkelenen ve insanların davranışlarına karşılık veren canlı bir ruh olarak düşünüldüğünü görüyoruz (Direnkova, 2014, s. 103).

Ateş ruhu yalnızca ev ocağında bulunan bir varlık olarak düşünülmemekte, daha yüksek tanrısal varlıklara kadar uzanan bir düzen içerisinde yer almaktadır. Her ocakta bulunduğu inanılan ateş anasının yanında "üç ocağın iyesi" Ürüm-Han ile daha uzak bir kozmik bölgede yaşadığı kabul edilen Oymok-arı bulunmaktadır. Sıradan insanların göremediği Oymok-arı'ya yalnızca kamın ulaşabilmesi kamı ev içerisindeki ocak ile yüksek ateş tanrıları arasında bağlantı kuran dinsel bir uzman durumuna getirmektedir. Kamın yolculuğuna ocaktan başlaması da ev ocağı ile kozmik düzeyde bulunan kutsal varlıkların birbirinden bağımsız olmadığını göstermektedir. Bu bilgilere baktığımızda gündelik hayatın merkezinde bulunan ocağın daha geniş kutsal düzenin yeryüzündeki karşılığı olduğunu söyleyebiliriz (Direnkova, 2014, s. 111).

Altay ve Teleütlerde ateşin kökeni ile ilgili anlatılarda ise ateş insana doğrudan ve hazır olarak verilmiş bir nimet değildir. Direnkova'nın verdiği örneklerde insanın ateş yakma bilgisini kuşlar, dağlar veya başka tabiatüstü araçlar sayesinde öğrendiğini görüyoruz. Korbolko adlı kuşun ağaç, taş ve demir gibi maddelerden yararlanılarak ateş yakılabileceğini öğretmesi, Yalmanku Dağı'nın ateş çıkarma bilgisini insanlara aktarması ve iki ağacın birbirine sürtülmesi ile ateşin elde edilmesi bu anlatıların

örnekleridir. Ateşin elde edilmesi insanı çiğ beslenme ve soğuktan korunamama durumundan çıkararak kültürel hayata geçirmektedir. Bu bakımdan ateşin kazanılması yalnızca teknik bir keşif olmayıp insanı diğer canlılardan ayıran kültürel düzenin başlangıcı olarak da değerlendirilmektedir (Direnkova, 2014, s. 105-106).

Ateş, birçok eski dinde tapınma konusu olmuştur. Saflığın ve kutsallığın sembolü olarak görüldüğü için ona saygı gösterilmiş ve bazı sakınma davranışları geliştirilmiştir. Türklerde de ateş kutsal kabul edilir ve bu nedenle tabuların odağı hâline gelmiştir. Uygurlarda ise ateşle ilgili yasaklar, eski ateş inancının ve aydınlık-karanlık ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ateş ve ödemiş vermek, bereketi götürmek ve fitne çıkarmakla eşdeğer sayılmıştır. Bu nedenle Uygurlarda ateşle ilgili birçok tabu vardı: ateşin içine tükürmek, ateşe büyük ya da küçük abdest yapmak, bıçak, kazma, balta gibi aletlerle ateşi kesmek, ateşe su serpmek, kirli şeyler atmak, akşam vakti ateşle oynamak, özellikle Çarşamba günü ateşi geçici olarak vermek veya ateşi söndürüp bırakmak yasaklanmıştır (Korgan'dan akt. Türkeri, 2019, s. 739-740). Altay ve Teleüt Türklerinde yurt ve evin sakinleri ocağa özel dikkat ve ihtimam gösterirdi; ateşe karşı ihmalkarlık yapılmaz, çöp ve pislik atılmaz, boşu boşuna üzerine su dökülmez, ateşle şakalaşılmaz ve ocağın külü genellikle insanların onu çiğneyemeyecekleri hayvan ağılı gibi yerlere dökülülürdü (Direnkova, 2014, s. 109)

Türk mitolojisinde ateş, yalnızca ısınmak ve yemek pişirmek için kullanılan bir araç değildir. Bazı anlatılarda Tanrı tarafından gönderilmiş, bazılarında atalar tarafından bulunmuş, bazı inançlarda ise ocak ruhu veya Ateş Ana olarak kutsal bir varlık şeklinde kişileştirilmiştir. Gökten gelen veya Tanrı tarafından verilen kutsal bir bilgi olarak olmasının yanı sıra Ülgen tarafından insanlara ulaştırılarak ocak düzeni üzerinden mikro düzeyde evrenin merkezi konumunu oluşturan ve toplum hayatını düzene sokan; Ateş Ana veya Ot-Ene gibi kişilik kazanmış ruhlar üzerinden de aile ve soyun devamının temsilini üstlenen ve saygı gösterilmesi gereken canlı ve dinamik bir varlık, kültür nesnesi olarak görülür. Ateşin sönmesi, kirlenmesi, suyla bastırılması veya ona kötü söz söylenmesi yalnızca günlük bir hata olarak değil, evin, ailenin ve kutsal düzenin zarar görmesi olarak kabul edilir.

Ögel'in aktardığı türeyiş mitlerinde ateşi bulan Göktürklerin atalarıdır. Bu atalar “yarı ilah” niteliği taşıyan varlıklardır; fakat ateşi bulma şerefini başkalarına vermek

istemezler. Anlatıda Göktürklerin ataları, Hunların kuzeyinde bulunan Sou ülkesinden çıkmış yedi kardeş olarak gösterilir. En küçük kardeş kurttan doğmuş, tabiatüstü güce sahip olmuş, rüzgârın esmesine ve yağmurun yağmasına emir verebilmiştir. Bu kardeşin iki karısı vardır; bunlar yaz ve kış tanrılarının kızlarıdır. Dört oğlundan en büyüğü ateşi bulur ve oymak halkını soğuktan kurtarır. Daha sonra diğer üç kardeş onu başkan seçer ve ona “Türk” adını verir. Bu anlatıda ateşin bulunması, yalnızca teknik bir keşif değildir; ateşi bulan kişi aynı zamanda oymağı soğuktan kurtaran ve başkanlık konumuna yükselen ata durumundadır (Ögel, 1995, s. 500-501).

Yakut ve Altay destanlarında ateşin keşfi doğrudan Tanrı Ülgen'e bağlanır. Altay destanlarına göre, ateşi bulan, ocağı kuran ve üç ayaklı sacayağını yapıp insanlara veren Ülgen'dir. Bu yüzden ateş, sadece bir alev olarak değil, ocak, sacayak ve pişirme düzeniyle birlikte düşünülür. Yakut Türklerinde ise ateş, göklerin üçüncü katında yaşayan Ulu Toyon tarafından “ateş kargası” aracılığıyla insanlara gönderilmiştir. Burada ateşin kaynağı yeryüzü değil, yukarı alem olarak kabul edilir. İnsanlar ateşe kendiliğinden ulaşamaz; ateş onlara Tanrı veya tanrısal araçlar aracılığıyla gelir (Ögel, 1995, s. 501-502).

Bayat ateşin ortaya çıkışı Ülgen'e bağlar. İlk zamanlarda insanlar ot ve meyveyle beslendikleri için ateşe ihtiyaç duymazlardı. Fakat et yenmeye başlayınca ateşe ihtiyaç duyulur. Bunun üzerine Ülgen gökten beyaz ve siyah iki taş getirir; kuru otu avucunun içine ezer, bir taşın üzerine koyar, diğer taşı ona vurur ve çıkan kıvılcımlardan kuru ot alev alır. Böylece ilk ateş ortaya çıkar. Bu anlatıda ateş, gökten getirilen taşlar, kuru ot ve tanrısal bilgiyle elde edilir. Ateşin kaynağı göğe, elde edilişi ise taş ve ota bağlıdır (Bayat, 2022, s. 131).

Ögel'in aktardığı ateş dualarında ateşin soyu da mitolojik bir kökene bağlanır. Ateşe “annem” diye seslenilir; babası sert çelik, annesi çakmaktaşı, ulu atası ise ak kavak ağacı olarak ifade edilir. Bu ifade, ateşi maden, taş ve ağaçla ilişkilendirir. Çelik ve çakmak taşı ateşin çıkarılmasını sağlayan unsurlar, ak kavak ise ateşin ana maddesi olan ağaçla ilgili kutsal bir köken gibi görünür. Aynı bağlamda Ögel, “ağaç ve ateş” motifinin önemine dikkat çeker. Ağaç, ateşin ana maddesidir; bu yüzden ateşin keşfiyle ilgili efsanelerde kayın, kara ağaç ve ak kavak gibi ağaçlar öne çıkar (Ögel, 1995, s. 498-499).

Ateşin kişileştirilmiş hali Ateş Ana veya Oymon-Kadın motifinde karşımıza çıkar. Ögel, Radloff'a dayanarak Oymon-Kadın'ın bazı masallarda dişleri dışarı sarkmış korkutucu bir tanrıça olarak anlatıldığını söyler. “İçleri pişir ve donları erit” gibi sözler, bu figürün ateşle bağlantısını açıkça gösterir. “Otuz başlı ateş anam”, “kırk başlı yaşlı anam”, “otuz dişli anam”, “kırk dişli kayın anam” gibi ifadeler de Ateş Ana bu geleneğinin uzantısıdır. Bu örneklerde ateş, hem anne hem de korkutucu bir güç olarak düşünülür; yani sadece ısıtan değil, aynı zamanda yakabilen ve zarar verebilen bir varlıktır (Ögel, 1995, s. 499).

Uslu (2014) da ateş ruhunun bazı Türk topluluklarında dişil bir unsur olarak düşünüldüğünü belirtir. Ailenin temelini annenin doğurganlığı ve yaratım gücü oluşturduğu gibi, evin ocağı da ailenin sürekliliğini temsil eder. Bu nedenle bazı topluluklarda ocak ruhunun veya ateş ruhunun dişil bir unsur olarak anlaşılması doğaldır. Altaylılarda ateş dişil bir ruh olarak kabul edilir. Şaman duasında ateşe “otuz dişli ateş anam” ve “kırk dişli kayın anam” diye seslenilir; ateşten karanlık gecelerde kötü ruhlardan koruması, ulusun ve sürülerin bekçisi olması istenir. Teleüt Türkleri ateş ruhuna Ot Ene, yani Ateş Ana derler. Çuvaşlara göre ise ateş ruhu erkek ve dişil olarak iki tanedir; biri Ateş Baba, diğeri Ateş Ana'dır (s. 49).

Bayat'ın (2022) aktarımına göre Ot-Ene, Altay kavimlerinin mitolojisinde kutsanmış, ışıklı ve hayırsever bir Tanrıça olarak kabul edilir. Beyaz kıyafetli bir kız veya anne olarak tasvir edilir ve kutsal ocağın sahibidir. Sayan-Altay Türkleri ondan çocuklarının ve hayvanlarının korunmasını isterler. Ona kansız kurban olarak yiyecekler saçılır. Ot-Ene'nin gökyüzünün dokuzuncu katında yaşaması ve Kögö Mönkö ile bağlantılı gösterilmesi, ateş ruhunun yalnızca ev içiyle sınırlı kalmadığını, yukarı alemle de ilişkili düşünüldüğünü gösterir. Bayat ayrıca Ot-Ene adının yalnız şamanizmle değil, atalar ve aile koruyucuları kültüyle de ilgili olduğunu belirtir (s. 131-132).

Ateş ve ocak, aile düzeninin merkezinde yer alır. Ögel'e göre eski Türk inanışlarında başlangıçta her ailenin bir ateşi veya ocağı bulunduğu düşünülmüştür. “Ata ocağı” ve “baba ocağı” gibi sözler bu eski inançların izleridir. Ocak ve yuva, ata ve baba ocaklarına dayanır. “Ocağın sönmesi” ailenin bitmesi demektir. Anadolu'daki “ya evlad bir, ya ocak kör” atasözünde de evladın yokluğu ile ocağın körleşmesi aynı çizgide düşünülür. “Odsuz, ocaksız” sözleri hem yoksulluğu hem de yuvasız ve ailesiz olmayı anlatır (Ögel, 1995, s. 502).

Eski evden yeni eve ateş götürme geleneği de aile ocağının devamını gösterir. Ögel'in aktardığına göre Altay Türkleri ile Buryat Moğolları, yanan bir odunu bir evin ocağından diğer evin ocağına götürme geleneğini sürdürmüşlerdir. Eski evdeki eski ateş yeni eve taşınır; ailenin en büyüğü eski ateşin korlarını bir kürek içine koyar ve yeni evin ocağını bununla yakar. Böylece yeni ocak eski ocağın devamı olur. Bazı geleneklerde eski ateşin sahibi küçük oğuldur. “Od-tegin”, yani ocağın prensi gibi unvanlar da bu ocak sahipliği fikriyle ilgilidir (Ögel, 1995, s. 504-505).

Ocağın sönmemesi, Türk inanışlarında ayrı bir önem taşır. Anadolu'da mangaldaki ateşin üzerine kül örtülerek sabaha kadar korunması, ateşin devamını sağlama düşüncesine dayanır. Yakutlar ateşin gece uyuduğunu söylerler. Ögel'e göre ocağın sönmesi uğursuzluk getirir; bu nedenle ocak canlı tutulur. Altay Türklerinde konuklar yeni gelinin evine odun veya yakacak getirir ve “ocağın hiç sönmessin” diye dua ederler. Harva'nın verdiği Buryat örneğinde de çocuksuz kalanların “benim ocağımın ateşi söndü” demeleri, ocak ile soy devamı arasındaki bağı açıkça gösterir (Ögel, 1995, s. 505).

Ev ile ocak ilişkisi, evin inşa sürecinde de belirleyici bir etken olarak görülür. Ögel'in aktardığı Yakut örneğinde ev için kutlu bir arsa aranır; uygun bir yer bulununca kurban kesilir. Ocak yapılırken de kurban kesilir, kurbanın kanı ocağa sürülür ve ateşe serpilir. Bu uygulama, ocağın yalnızca yemek pişirme yeri olmadığını; evin kutsal merkezi olarak kurulduğunu gösterir. Böylece evin kuruluşu, ocak ve ateş etrafında tamamlanır (Ögel, 1995, s. 505-506).

Beydili de “ocak-ateş” maddesinde ateşin Türk düşüncesinde eski çağlardan beri kutsal bilinen unsurlardan biri olduğunu belirtir. Ateş, yakıldığı yer kutsal bilinen, ondan hastalıklara karşı korunma ve gelecekte haber alma gücü beklenen bir unsur olarak değerlendirilir. Ocak, evin simgesidir; temiz tutulur ve üzerine su dökülmez. “Ocağın sönmessin” sözü Türklerin en büyük dualarından biridir. Ocak iyesi, eski inanışlarda ak saçlı bir kadın olarak da düşünülür. Mitolojik metinlerde insanların yaşadığı yeri karanlık alemden ayıran en önemli göstergelerden biri de ateştir. Altay mitolojik metinlerine göre ilk ateşi büyük Ülgen yakmış, sonra da ocağı kurup insanlara vermiştir. Türklerde ateş ve ocak sahibi hiçbir zaman Tanrı sayılmaz; fakat Ateş Ana'nın, gök ile yerden ayrıldığı zaman yaratıldığına inanılır. Yakut mitolojik metinlerinde ateş, Tanrı'nın küçük oğlu olarak geçer. Tuvalar bu ruha Kalçan,

Teleütler ve Kırgızlar Ateş Hamisi, Altaylılar ise Ot Ana derler (Beydili, 2004, s. 436-438).

Ateşe saygı, bu inançların en belirgin yönlerinden biridir. Ögel'in verdiği örneklerde ateşe tükürmek, ateşi suyla söndürmek, ateşle oynamak, ateşe ayak uzatmak ve ateşi keskin bir şeyle karıştırmak yasaktır. Yakutlarda ateşin insan dilinden anladığı düşünülür; bu nedenle ateşe kötü davranmak veya ateş hakkında kötü söz söylemek doğru görülmez. Anadolu'da “ateşe tükürme, yüzünde yara çıkar” denmesi de bu inançla ilgilidir. Teleüt Türklerinde anneler çocuklarını, boyunlarında ve başlarında yara çıkar diye ateşten korkuturlar; bu yaraya “ateş lekesi” derler. Ocağın kendiliğinden ve sebepsiz olarak sönmesi de kötü bir işaret sayılır (Ögel, 1995, s. 519-521).

Ayrıca, İran Karapapak Türklerinde gece eşikten dışarı sıcak su dökülmez; yanar hâldeki ocak soğuk su dökülerek söndürülmez, zorunlu kalındığında ise besmele çekilir (Kalafat, 2007b, s. 60). Aynımlı Türklerinde ateşe tükürmek ve ateşe su atmak günah sayılır (Kalafat, 2006b, s. 87). Hazaralarda ocağı suyla söndürmek, ocağa saygısızlık olarak kabul edilir (Kalafat, 2007a, s. 48-50). Anadolu Türklerinde akşamdan sonra evden ateş verilmez; bunun evin bereketini götüreceğine inanılır (Kalafat, 2007a, s. 54). Sarıkamış Çerkeslerinde güneş battıktan sonra eşikten dışarı sıcak su dökülmez (Kalafat, 2007c, s. 336). Keleki'de gece eşiğe kaynar su dökülmez; cinlerin sofrasına rastlanacağı, cin çocuklarının yanacağı ve cinlerin insanlara zarar vereceği düşünülür (Kalafat, 2007c, s. 360).

Aliyev'in masal çözümlemelerinde ateş, korunması gereken bir unsur olarak görünür. “Yedi Kardeş Bir Kız” masalında kardeşler ablalarına ateşi söndürmemesini ve kediye et vermemesini söylerler. Fakat kedi eti yediği için ateşi söndürür; olaylar bundan sonra başlar. Aliyev'in aktardığı “Oğlankale-Kızkale” efsanesinde ateş, iki sevgili arasında haberleşme ve sadakat işareti olarak kullanılır. Oğlan karşı kıyıda, kız kendi kıyısında ateş yakarak görüşür. Aralarında kim ahde vefasızlık ederse kendini ateşte yaksın diye söz keserler (Aliyev, 2020, s. 282-283; s. 307-308).

Kaskabasov'un aktardığı Altay anlatısında da ateş, gece ve tehlikeli varlıklar karşısında sınır belirleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. İki avcı ormanda ateş yakar; karşılıklarına çıkan kızlar ateşin etrafında dans eder, fakat ateşe fazla yaklaşmaz. Daha sonra bu kızlardan birinin Jeztırnak olduğu anlaşılır. Ateş, burada avcılarının bulunduğu

insan alanını belirleyen merkezdir. Tehlikeli varlıklar ateşin çevresinde dolaşabilir, ancak ateşe tam olarak yaklaşamazlar (Kaskabasov, 2022, s. 231-232).

Görüldüğü üzere, zamanla kültleştirilerek inanç unsuru hâline gelen her bir tabiat ve tabiat unsuru, evrenin yaratılış modeline göre düzenlenmiş ve yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Başlangıçta rastlantısal gibi görünen adet ve inanışlar, aslında yalnızca yaşanan çevrenin değil, toplumun dünyayı anlamlandırma sisteminin de bir tezahürüdür. Alışlagelmiş adetleri sürdüren insanoğlunun zihninde, bu davranışları arka planda yönlendiren bir mantık ağı gizlidir. Kültür; çevresinde bulunan hayvan, bitki, maden, gök cismi ve doğal olaylardan bazılarını seçer, bunları kendi tarihsel birikimi içinde sınıflandırdığı belirli kategorilere yerleştirerek aralarında mantıksal bağıntılar kurar.

Lévi-Strauss'un bir toplumun bildiği bitkiler, hayvanlar, mineraller, gök cisimleri ve doğal olaylar yalnızca dış dünyanın parçaları değildir. Bu yüzden bir kültürü anlamak için öncelikle o kültürün yaşadığı çevreye ve bu çevredeki somut verilere dikkat etmek gerekir. Aynı unsurlar farklı toplumlarda farklı nedenlerle açıklanabilir; buna karşın işlevleri aynıdır. Lévi-Strauss, “ilkel” olarak adlandırılan kültürlerin gerçekliğini yalnızca bilimsel bilgi düzeyinde değil, duyularla algılanan düzeyde de anlamlı olabileceğini gösterdiğini belirtir. Ona göre bitkiler ve hayvanlar, insana yalnızca besin sağlamamış; başlangıçtan itibaren insanın estetik duygularının, zihinsel düzenlemelerinin ve ahlaki düşüncelerinin de kaynağı olmuştur. Bu nedenle tabiat ile insan, duyulur olan ile anlaşılır olan, zihin ile dünya arasında kesin bir kopukluk kurmak doğru değildir. Tabiat, insanın yalnızca yaşadığı çevre değil, anlam kurduğu ve düşünce geliştirdiği alanlardan biridir (Lévi-Strauss, 1985, s. 102-104, 118-120).

SONUÇ

Bu tezde tabu ve kaçınma olgusu Türk kültürü bağlamında dinler tarihi, antropoloji ve sosyoloji alanlarının kesiştiği bir noktadan ele alınmıştır. Öncelikle tabu kavramının tarihsel kökenleri ve kavramla ilgili temel yaklaşımlar incelenmiş, daha sonra Türk kültürüne ait örnekler yapısalcı yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tabu ilk bakışta yalnızca yasak anlamına gelmekte olsa da gerek sahip olduğu farklı anlamlar gerekse dinî ve toplumsal hayat içinde yerine getirdiği işlevler bakımından çok daha geniş bir yapıya sahiptir. Bu nedenle çalışmanın temel amacı tabuyu yalnızca bir yasaklar sistemi olarak değerlendirmek değil, insan zihninde bulunan sınıflandırma biçimleri ile toplumsal düzenin işleyişini gösteren çok yönlü bir yapı olarak ele almak ve Türk kültüründeki tabu ve kaçınmaları bu bakış açısı içinde sınıflandırmaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde tabu kavramının tarihsel kökenleri üzerinde durulmuş ve literatürde bulunan temel eserler ele alınmıştır. Frazer ve Webster gibi klasik dönem araştırmacıları tabuyu büyü, animizm, mana ve totemizm ile ilişkili yasakların bütünü olarak değerlendirmiş, bu yasakların “ilkel” toplumlara ait, akıl dışı ve zamanla ortadan kalkması gereken kalıntılar olduğunu ileri sürmüştür. Durkheim ve onun yaklaşımını devam ettiren araştırmacılar ise tabuyu kutsal ile profan arasındaki sınırların korunmasını sağlayan negatif ibadetler içinde ele almıştır. Mary Douglas’ın saflık ve kirlilik üzerine yaptığı çözümlemelere baktığımızda ise tabunun yalnızca yasaklanan davranışlarla ilgili olmadığını, düzen ile düzensizlik ve sınıflandırılabilir olan ile sınıflandırılması güç olan arasında meydana gelen ilişkilerle de ilgili olduğunu görüyoruz. Bu bilgiler ışığında tabunun yalnızca belirli yasakların toplamı olmadığını, altında daha geniş bir sembolik ve toplumsal düzen bulunduğunu söyleyebiliriz.

Tabu ile ilgili literatür üç temel noktayı ortaya koymaktadır. Birincisi tabu yalnızca soyut bir yasak değildir. Davranışları, kişileri, nesneleri, mekânları, zamanları ve toplumsal ilişkileri içine alan geniş bir alana yayılmaktadır. İkincisi tabu bireysel ahlakla sınırlı değildir. Toplumsal hiyerarşinin korunması, otorite ilişkilerinin devam etmesi ve kolektif kimliğin meydana gelmesi bakımından da önemli bir unsurdur. Üçüncüsü ise tabu yalnızca “ilkel” toplumlara ait ve zamanla ortadan kalkmış bir inanç kalıntısı değildir. Modern toplumlarda da farklı biçimlere dönüşerek varlığını sürdürmektedir. Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmalara baktığımızda da bu üç

özelliğın bir arada bulunduğunu, modernleşme sürecine rağmen söz konusu uygulamaların tamamen ortadan kalkmadığını, değişerek devam ettiğini görüyoruz.

Tezin kuramsal çerçevesini Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı meydana getirmektedir. Lévi-Strauss'un yaban düşünce kavramı ile mit, akrabalık, yemek pişirme ve doğa ile kültür arasındaki ilişki üzerine yaptığı çözümlemeler, tabuların yalnız sahip oldukları açık anlamlarla değil, aralarında bulunan ilişkiler ve karşıtlıklar aracılığıyla değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu bakımdan tabu belirli davranışları yasaklayan basit bir kurallar bütünü değildir. Kutsal/profan, temiz/kirli, içerisi/dışarısı, doğa/kültür, düzen/kaos gibi karşıtlıklar arasında bulunan sınırları belirleyen ve bu sınırların ihlal edildiği durumları düzenleyen bir sınıflandırma biçimidir.

Çalışmada elde edilen önemli sonuçlardan biri Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmaların özellikle sınırların ve kategoriler arasında meydana gelen geçişlerin bulunduğu alanlarda yoğunlaşmasıdır. Kişilerle ilgili tabularda beden ile ruh, temiz ile kirli, üst ile alt ve olağan kişi ile geçici statüde bulunan kişi arasındaki ilişkiler ön plana çıkmaktadır. Mekân ve zamanla ilgili tabularda içerisi ile dışarısı, güvenli ile tehlikeli, aydınlık ile karanlık ve uygun zaman ile uygunsuz zaman arasında bulunan karşıtlıklar görülmektedir. Doğa ve avcılıkla ilgili tabular ise insan ile hayvan, kültür ile vahşi alan ve kontrollü ilişki ile sınırsız kullanım arasındaki sınırları düzenlemektedir. İlk bakışta birbirinden farklı görünen bu uygulamaların temelinde benzer bir sınıflandırma anlayışı bulunmaktadır.

Kişilerle ilgili tabu ve kaçınmalar özellikle doğum, evlilik, ölüm ve yas gibi geçiş dönemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Gebe, lohusa, yeni doğan, ölü, yaşlı kişi ve belirli bir süre toplumdan uzak tutulan kişiler ne tamamen eski statülerinde bulunmakta ne de yeni statülerine bütünüyle ulaşmış durumdadır. Bu nedenle söz konusu kişilerle kurulacak temas, kullanılacak eşyalar, girilecek mekânlar ve gerçekleştirilecek davranışlar belirli kurallara bağlanmıştır. Burada yasakların amacı yalnızca kişiyi dışlamak değildir. Geçiş tamamlanıncaya kadar kişi ile toplum arasında bulunan ilişkiyi düzenlemektir.

Mekân ve zamanla ilgili tabu ve kaçınmalarda da aynı yapı görülmektedir. Ev, eşik, yol, mezarlık, pınar, dağ, ağaç ve kutsal kabul edilen diğer alanlar yalnız fiziksel mekânlar değildir. Yaşayanlarla ölümler, insanlar ile ruhlar, gündelik hayat ile kutsal

alan arasında bulunan sınırların kurulduğu yerlerdir. Aynı şekilde gece, gün batımı, cuma gecesi, kırk günlük dönem veya belirli anma günleri de yalnızca zamanın ölçülmesini sağlayan birimler değildir. Belirli ilişkilerin kurulmasına izin verilen ya da bu ilişkilerin sınırlandırıldığı zamanlardır. Bu nedenle mekân ve zamanın sahip olduğu anlam sabit değildir. Kişinin statüsüne, yapılan davranışa ve ritüelin amacına göre değişmektedir.

Doğa ve avcılıkla ilgili uygulamalarda ise insanın hayvanlar, bitkiler, su, ateş, toprak ve göksel varlıklarla kurduğu ilişkiler ele alınmıştır. Bu uygulamalarda doğa yalnızca insanın kullandığı ve üzerinde denetim kurduğu bir alan değildir. Kendine ait düzeni, gücü ve sınırları bulunan canlı bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Hayvanların belirli zamanlarda avlanmaması, bazı hayvanların öldürülmesinin veya adlarının söylenmesinin yasaklanması, ağaç, su ve dağ gibi tabiat unsurlarına karşı belirli davranışların sınırlandırılması insan ile doğa arasındaki ilişkinin sınırsız olmadığını göstermektedir. Bu bakımdan tabu, insanın doğa üzerindeki kullanımını engelleyen basit bir yasak olmaktan çok, bu kullanımın sınırlarını belirleyen bir düzenleme biçimidir.

Çalışmanın başka bir sonucu, Türk kültüründeki tabu ve kaçınımların yalnızca İslâmî döneme ait olmadığıdır. İslâm öncesi inançlara ait unsurlar ile İslâmî sembolizm birçok uygulama içinde bir arada bulunmaktadır. Dağ, pınar, ağaç ve ateş gibi tabiat unsurlarına ilişkin inanışlarda eski Türk inançlarının izleri görülmekle beraber bu inanışlar zamanla İslâmî kavramlar ve kişiler aracılığıyla yeniden anlamlandırılmıştır. Doğum, evlilik, ölüm ve yasla ilgili uygulamalarda da dua, Kur'an okuma, besmele ve sadaka gibi İslâmî unsurlarla daha eski dönemlere ait kaçınımlar yan yana bulunmaktadır. Unutulmamalıdır ki kültürel değişim her zaman eski olanın tamamen ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. Eski inanç ve uygulamalar yeni dinî yapı içinde farklı anlamlar kazanarak varlığını devam ettirebilmektedir.

Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınımların iki yönlü bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Bir taraftan kişiyi tehlikeden korumakta, toplum içinde bulunan düzenin devamını sağlamakta ve belirsizlik meydana getiren durumları kontrol altına almaktadır. Diğer taraftan beden, cinsellik, toplumsal cinsiyet, otorite ve itaat gibi alanlarda kişiyi çevreleyen bir yapıya dönüşebilmektedir. Dolayısıyla tabunun yalnızca olumlu veya yalnızca olumsuz bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkün

değildir. Tabu korumakta, sınırlandırmakta ve aynı zamanda içinde bulunduğu kültürel dünya ile ilgili anlamlar meydana getirmektedir.

Bu nedenle tabu ve kaçınmaların geçmişten kalmış anlamsız davranışlar olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Bununla beraber bütün uygulamaları kültürel farklılık adı altında eleştirmeden kabul etmek de mümkün değildir. Her uygulama içinde bulunduğu dinî, toplumsal ve tarihsel şartlarla beraber ele alınmalıdır. Bu çalışma söz konusu uygulamaları ne tamamen akıl dışı davranışlar olarak değerlendirmekte ne de değişmez kültürel değerler olarak kabul etmektedir. Tabu ve kaçınmaların hangi ilişkileri düzenlediği, hangi sınırları koruduğu ve kişiler ile toplum üzerinde ne tür sonuçlar meydana getirdiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Lévi-Strauss'un "somutun bilimi" olarak tanımladığı yaban düşünce kavramı bu çalışmada yalnızca kuramsal bir bilgi olarak kullanılmamıştır. Türk kültürüne ait tabu ve kaçınma örneklerinin değerlendirilmesinde kullanılan temel yaklaşımlardan biri olmuştur. Hayvanlar, bitkiler, renkler, yönler, sayılar, mekânlar ve zamanlarla ilgili uygulamaların rastgele meydana gelmediği, belirli benzerlikler, karşıtlıklar ve tekrar eden ilişkiler çevresinde düzenlendiği görülmüştür. Yaban düşünce bu bakımdan gelişmemiş veya mantıktan uzak bir düşünce biçimi değildir. İnsan zihninin çevresinde bulunan varlıkları somut özellikleri aracılığıyla sınıflandırma ve aralarında ilişki kurma biçimidir.

Modern düşünce ile yaban düşünce arasındaki fark da birinin gelişmiş, diğerinin geri kalmış olması değildir. Her ikisi dünyayı anlama ve sınıflandırma amacı taşımaktadır. Ancak bunu farklı araçlarla gerçekleştirmektedir. Modern düşünce soyut kavramlar ve bilimsel sınıflandırmalar aracılığıyla hareket ederken yaban düşünce hayvanlar, bitkiler, renkler, yönler, kokular, tatlar ve başka somut unsurlar arasında bulunan benzerliklerden yararlanmaktadır. Bu nedenle Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmaların yalnızca bilgisizlikten meydana geldiğini ileri sürmek doğru olmayacaktır. Bu uygulamalar insanın çevresini anlamlandırma, karşılaştığı belirsizlikleri sınıflandırma ve meydana gelebilecek tehlikeleri kontrol etme çabasının bir sonucudur.

Bununla beraber çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Tez büyük ölçüde yazılı kaynaklardan elde edilen bilgiler ile literatür taramasına dayanmaktadır. Saha çalışması bu araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu nedenle tabu ve

kaçınmaların günümüzde şehirlerde, farklı toplumsal sınıflarda, kadınlar ve erkekler arasında ya da farklı kuşaklar tarafından ne şekilde algılandığı ayrıntılı olarak değerlendirilememiştir. Türk kültür coğrafyasının geniş olması da kullanılan örneklerin bütün Türk topluluklarını temsil etmesini güçleştirmektedir. Bu çalışma tamamlanmış ve değişmez bir sınıflandırma değildir. Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmaların yapısalcı yaklaşım içinde değerlendirilmesine yönelik bir tasnif denemesidir.

Çalışmanın bir başka sınırlılığı, yazılı kaynaklarda bulunan bilgilerin her zaman aynı ayrıntıya sahip olmamasıdır. Bazı uygulamalarda yasağın nedeni, ihlalin sonucu ve kullanılan ritüel unsur açık olarak verilmişken bazı örneklerde yalnızca yapılması veya yapılmaması gereken davranış belirtilmiştir. Bu nedenle kaynaklarda doğrudan bulunan açıklamalar ile örneklerden hareketle geliştirilen yapısal yorumların birbirinden ayrılmasına dikkat edilmiştir. Kaynakta bulunmayan anlamların doğrudan yerel inanç gibi sunulmaması, çalışmanın yöntemsel açıdan üzerinde durduğu temel konulardan biri olmuştur.

Sonuç olarak bu tez üç temel katkı meydana getirmeyi amaçlamıştır. İlk olarak tabu ile ilgili klasik evrimci ve indirgemeci yaklaşımlar eleştirel bir biçimde değerlendirilmiş, dinler tarihi, antropoloji ve sosyoloji alanlarında bulunan bilgiler bir araya getirilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımından hareketle Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmaların altında yer alan karşıtlıklar, sınıflandırma biçimleri ve dönüşüm ilişkileri açıklanmıştır. Üçüncü olarak yazılı kaynaklardan elde edilen örnekler kişiler, mekân ve zaman ile doğa ve avcılık olmak üzere temel başlıklar altında sınıflandırılmıştır.

Bu çalışma tabu ve kaçınmalarla sınırlı olmakla beraber Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı ile yaban düşünce kavramının Türk halk inançlarına uygulanması bakımından bir deneme niteliğindedir. Tabu ve kaçınmalarda bulunan ikili karşıtlıklar, sınıflandırma biçimleri ve farklı kodlar arasında meydana gelen dönüşümler, aynı yaklaşımın ritüeller, anlatılar, halk inanışları ve diğer folklor ürünleri üzerinde de kullanılabileceğini göstermektedir. Bu nedenle çalışmanın ileride yapılacak araştırmalar için gerek kuramsal gerekse yöntemsel bir başlangıç noktası meydana getirebileceği düşünülmektedir.

Bu bilgiler doğrultusunda Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmaların “ilkel” ya da geçmişten kalmış anlamsız davranışlar olmadığını söyleyebiliriz. Bunlar insan zihninde bulunan evrensel sınıflandırma biçimlerinin yerel ve kültürel unsurlar aracılığıyla dünyayı anlamlandırma çabasının bir sonucudur. Tabular bir taraftan kutsal olanın sınırlarını belirlerken diğer taraftan toplum içinde bulunan ilişkilerin, kuralların ve davranışların düzenlenmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda kategoriler arasında meydana gelen geçişleri kontrol ederek gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın devamını mümkün hâle getirmektedir. Dolayısıyla Türk kültüründe bulunan tabu ve kaçınmaların bir araya getirilerek yapısalcı bir yaklaşım içinde değerlendirilmesi, Türk halk inançlarının altında bulunan sınıflandırma mantığının anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Abalı, N. (2009). Türk halk hikâyelerinde “ilk görüşte aşk” motifi, ensest yasağı ve egzogami. *Millî Folklor*, 21(83), 97-102.

Abramzon, S. M. (2021). *Kırgız ve Kırgızistan tarihine ilişkin seçme eserler* (A. Ünal, Çev.). Phoenix Yayınevi.

Ak, T. (2022). Hayatın geçiş dönemleri bağlamında doğum: Manavgat örneği. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Akdeniz Üniversitesi.

Akçay, E. (2021). *Veli kültü bağlamında İstanbul'da bulunan ziyaret yerleri ve türbeler üzerine bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Trakya Üniversitesi.

Akın, B. (Ed.). (2020). *Ritüelleri ve anlatılarıyla kutsal mekânlar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi örneği* (Cilt 1). Paradigma Akademi.

Akman, A. (2018). Karaman ve Ermenek'te yerel takvim uygulamaları ve takvime bağlı gelenekler üzerine bir değerlendirme. *Ermenek Araştırmaları II* içinde (ss. 69-106). Palet Yayınları.

Aksan, D. (1990). Her yönüyle dil: Ana çizgileriyle dilbilim (Cilt 3). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Alekseyev, N. A. (1992). *Traditsionnye religioznye verovaniya tyurkoyazychnykh narodov Sibiri*. Nauka.

Alekseyev, N. A., Kuular, D. S., Samdan, Z. B., & Yusha, Zh. M. (2010). *Mify, legendy, predaniya tuvintsev*. Nauka.

Alfeel, Z. S. (2024). *Anadolu halk takvimi anlatıları üzerine bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi.

Aliyev, R. (2020). *Türk mitolojisi*. Astana Yayınları.

Alkay, B. (2026). *Niğde'de geçiş dönemleri: Doğum, evlenme, ölüm* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi.

- Amato, K. R., Mallott, E. K., D'Almeida Maia, P., & Sardaro, M. L. S. (2021). Predigestion as an evolutionary impetus for human use of fermented food. *Current Anthropology*, 62(S24), S207-S219. <https://doi.org/10.1086/715238>
- Anohin, A. V. (2006). *Altay Şamanlığına ait materyaller* (Z. Karadavut & J. Meyermanova, Çev.). Kömen Yayınları.
- Arık, D. (2017). Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni, (Arık, D., & Eroğlu, A. H. Eds.). Halk inanışları el kitabı içinde . Grafiker Yayınları.
- Arslan, M. (2012). Montesquieu'nun siyaset sosyolojisi. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(1), 263-288.
- Aydoğan, H. A. (2012). *Türk kültüründe bereketi arttırmaya yönelik inanış ve uygulamalar* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Balıkesir Üniversitesi.
- Azatkhan, M. (2019). *Duha Türklerinde geçiş dönemleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Bapaeva, J. M. (2013). *Tuva Şamanizmi*. Kömen Yayınları.
- Bayat, F. (2006a). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*. Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2006b). Türk mitolojisinde dağ kültü. *Folklor/Edebiyat*, 12(46), 47-60.
- Bayat, F. (2008). Sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamda Yengi Kün (Nevruz): Mitolojik olgudan mitolojik kurguya. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 139-148.
- Bayat, F. (2012). *Türk kültüründe kadın şaman*. Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2018). *Türk mitolojik sistemi 2: Kutsal dışı-mitolojik ana, Umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler-iyeler ve demonoloji*. Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2019). *Kadim Türklerin mitolojik hikâyeleri* (Yeniden işlenmiş 4. bs.). Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2022). *Türk şaman mitolojisinin teonimleri*. Ötüken Neşriyat
- Bayat, F., & Çama, Ç. (2023). *Türk inanç paradigmasında kültler*. Ötüken Neşriyat.
- Bayatlı, N. Y. (2012). *Irak Türkmen folklorunda halk inançları*. Atatürk Kültür Merkezi.

- Baysal, N. (2022). Türk halk kültüründe su. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Houghton Mifflin.
- Beydili, C. (2004). *Türk mitolojisi: Ansiklopedik sözlük* (E. Ercan, Çev.). Yurt Kitap-Yayın.
- Bilgili, N. (2022). *Türk mitolojisi: Türklerde yaratılış ve evren tasarımı*. Kripto.
- Bird-David, N. (1999). “Animism” revisited: Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40(S1), S67-S91.
- Bloch, M. (2014). Ritüel, tarih, iktidar (Ü. H. Yolsal, Çev.). Dipnot Yayınları.
- Blust, R. (2007). Proto-Oceanic mana revisited. *Oceanic Linguistics*, 46(2), 404-423.
- Boas, F. (1916). The origin of totemism. *American Anthropologist*, 18(3), 319-326.
- Bock, P. K. (2001). *İnsan davranışının kültürel temelleri* (N. S. Altuntek, Çev.). İmge Kitabevi.
- Boratav, P. N. (1973). *100 soruda Türk folkloru: İnanışlar, töre ve törenler, oyunlar*. Gerçek Yayınevi.
- Bryant, K. L., Hansen, C., & Hecht, E. E. (2023). Fermentation technology as a driver of human brain expansion. *Communications Biology*, 6, Article 1190. <https://doi.org/10.1038/s42003-023-05517-3>
- Butanayeva, V. (2007). *Yenisey Kırgızları* (Y. Gümüş, Çev.). Ötüken Neşriyat.
- Caferoğlu, A. (1972). Türklerde av kültü ve müessesesi. *VII. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 25-29 Eylül 1970): Kongreye sunulan bildiriler* (Cilt 1, ss. 169-175). Türk Tarih Kurumu.
- Carruthers, D. (1914). *Unknown Mongolia: A record of travel and exploration in North-West Mongolia and Dzungaria* (C. 1, 2. bs.). Hutchinson & Co.
- Challaye, F. (1969). *Mülkiyetin tarihi* (T. Aytuğ, Çev.). Remzi Kitabevi.

- Codrington, R. H. (1891). *The Melanesians: Studies in their anthropology and folklore*. Clarendon Press.
- Cook, J. (1811). *The three voyages of Captain James Cook round the world* (Cilt 1-7). Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
- Crosby, O. T. (1905). *Tibet and Turkestan: A journey through old lands and a study of new conditions*. G. P. Putnam's Sons.
- Czaplicka, M. (2024). *Şamanizm: Sosyal antropoloji üzerine bir çalışma*. Dorlion Yayınları.
- Çakıcı, E. (2023). Kırgız kültüründe tabu (Yayımlanmamış Doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi.
- Çam, E. (2022). Harezmi bölgesi kadınlarının sembolik ve ritüelistik giyim-kuşam unsurlarına bir örnek: Leçek. *Karadeniz Araştırmaları*, 19(75), 823-846. <https://doi.org/10.56694/karadearas.1173603>
- Çelik, A. (2020). *Kırgız arkaik destanları ve mitoloji*. Paradigma Akademi.
- Çelik, F., & Demir, E. (2024). Kırgız ve Kazak Türklerinde kız kaçırma geleneği. *Uluslararası İdil-Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 264-278. <https://doi.org/10.59305/ijvuts.1470876>
- Çetin, H. (2021). *Türkiye ve Kazakistan'da geçiş dönemlerinin (doğum-evlenme-ölüm) karşılaştırmalı incelemesi* (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi.
- Çifcibaşı, S. (2018). *Nevşehir ili Derinkuyu ilçesi halk kültüründe geçiş dönemleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bülent Ecevit Üniversitesi.
- Çoban, I. (2019). Muğla ili Menteşe ilçesinde doğum (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Celal Bayar Üniversitesi.
- Davies, D. J. (2017). *Death, ritual and belief: The rhetoric of funerary rites* (3rd ed.). Bloomsbury.
- Delaney, C. (2014). *Tohum ve toprak: Türk köy toplumunda cinsiyet ve kozmoloji* (S. Somuncuoğlu & A. Bora, Çev.). İletişim Yayınları.
- Demir, N. (2012). Trabzon yöresinde zaman, halk takvimi ve sayılı günler. *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks*, 4(1), 5-21.

- Demirci, K. (1997). Haram. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 16, ss. 97-100). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Deniz, T., Diker, O., & Çetinkaya, A. (2017). Somut olmayan kültür ögesi olarak yerel iklim bilgisi ve halk takvimi: Safranbolu'da (Karabük) bir saha araştırması. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 22(38), 205-226. <https://doi.org/10.17295/ataunidcd.295044>
- Descola, P. (1996). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. In P. Descola & G. Palsson (Eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives* (pp. 82-102). Routledge.
- Deveci, Ü. (2017). *Dede Korkut anlatılarında doğa ve kültür*. Atatürk Kültür Merkezi.
- Direnkova, N. P. (2014). *Altay ve Teleüt Türklerinde şamanizm* (A. Bağcı, Çev.). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Doniger, W. (2009). Claude Lévi-Strauss's theoretical and actual approaches to myth. In B. Wiseman (Ed.), *The Cambridge companion to Lévi-Strauss* (pp. 196-216). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521846301.011>
- Dosse, F. (1997). *History of structuralism* (Vols. 1-2). University of Minnesota Press.
- Douglas, M. (2001). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo* (2nd ed.). Routledge.
- Douglas, M. (2017). *Saflık ve tehlike: Kirlilik ve tabu kavramlarının bir çözümlemesi* (E. Ayhan, Çev.). Metis Yayınları. (Orijinal eser 1966'da yayımlandı.)
- Duman, A. Z. (2019). *Aydın Yılmazköy yöresi Tahtacılarında geçiş dönemleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Uşak Üniversitesi.
- Durand, G. (1999). *The anthropological structures of the imaginary*. Boombana Publications.
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Félix Alcan.
- Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press.
- Durkheim, É. (2018). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (F. Aydın, Çev.). EskiYeni.

- Düzen, B. N. (2021). *Artvin doğaüstü anlatılarda Cazi/Cazi memoratları ve motifsel incelemesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Artvin Çoruh Üniversitesi.
- Düzgün, Ü. K. (2014). Giresun halk takvimi, sayılı günler ve bunlara bağlı inanış ve uygulamalar. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, 233-256.
- Ebulgazi Bahadır Han. (2020). *Şecere-i Türk: Türklerin soy kütüğü*. Ötüken.
- Ecer, A. V. (1987). İslamiyetin doğuşu sırasında Araplarda ve Türklerde totemcilik var mıydı? *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 103-112.
- Ekici, M. (2002). Kutsanma ve kutlama anlayışında Nevruz. *Türk kültüründe Nevruz V. Uluslararası Bilgi Şöleni bildirileri içinde* (ss. 61-70). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Ekici, M. (2016). Türk kültüründe 'al' renk. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16(2), 103-107.
- Ekrem, N. H. (2016). Çin kaynaklarına göre Türklerde Nevruz. *Current Research in Social Sciences*, 2(2), 67-78.
- Eliade, M. (2000). *Demirciler ve simyacılar* (M. E. Özcan, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2015). *Dinler tarihine giriş* (L. Arslan, Çev.; 3. bs.). Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2017a). *İmgeler ve simgeler* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Orijinal eser 1952'de yayımlandı.)
- Eliade, M. (2017b). *Kutsal ve kutsal-dışı: Dinin doğası* (A. Berktaş, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eser 1957'de yayımlandı.)
- Eliade, M. (2018). *Şamanizm: İlkel esrime teknikleri* (İ. Birkan, Çev.). İmge Kitabevi.
- Elias, N. (1990). *The civilizing process: The history of manners* (E. Jephcott, Çev.). Urizen Books.
- Ellwood, R. S., & Alles, G. D. (Eds.). (2007). *The encyclopedia of world religions* (Rev. ed.). Facts on File.
- Emiroğlu, K., & Aydın, S. (2003). *Antropoloji sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ercan, E. H. (2006). Balkanlarda gökyüzü ile ilgili inanışlar ve halk takvimi. *Milli Folklor*, 18(69), 72-82.

- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut kitabı I: Giriş, metin, faksimile*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergun, M. (1997). *Türk dünyası efsanelerinde değişme motifi* (Cilt 1: İnceleme). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eröz, M. (1973). Türk içtimai hayatında totemizmin izleri. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 5(1-4), 289-300.
- Esin, E. (2001). *Türk kozmolojisine giriş* (Gözden geçirilmiş 2. bs.). Kabalcı Yayınevi.
- Esin, E. (2006). *Türklerde maddi kültürün oluşumu*. Kabalcı Yayınevi.
- Eşmeli, İ. (2015). Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri Ve Tabiatla İlgili İnanış Ve Uygulamalar (Muğla -Yatağan Örneği). *Dini Araştırmalar*, 18(46 (15-06-2015)), 195-208. <https://doi.org/10.15745/da.92104>
- Fedorova, L. V. (2012). *Evrasiystvo: Stremlenie k drevneyshey ili novoy religioznosti universal'nykh idey (Avrasyacılık: Evrensel fikirlerin kadim veya yeni dinselliğine yöneliş)*. Izdatel'skiy dom SVFU im. M. K. Ammosova.
- Frazer, J. G. (1910). *Totemism and exogamy* (Vols. 1-4). Macmillan.
- Frazer, J. G. (1911). *The golden bough: A study in magic and religion: Part II. Taboo and the perils of the soul* (3rd ed.). Macmillan.
- Frazer, J. G. (2011). *Totemism and exogamy: A treatise on certain early forms of superstition and society*. Severus Verlag.
- Frazer, J. G. (2017a). *Altın dal: Dinin ve folklorun kökleri* (M. H. Doğan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Frazer, J. G. (2017b). *Batıl inançlar: Kurumlarımızın gelişimini nasıl etkiledi?* (İ. H. Yılmaz, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Frazer, J. G. (2019). *Ruhun tehlikeleri ve tabu* (İ. H. Yılmaz, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Frazer, J. G. (2020). *Büyük tufan: Dünyadaki tufan mitleri üzerine bir başvuru kitabı* (S. Müller, Çev.). Kanon Kitap.
- Freud, S. (2015). *Totem ve tabu: Büyü, gelenek, korku ve yasak* (C. Karakaya, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

Gell, A. (2001). *The anthropology of time: Cultural constructions of temporal maps and images*. Routledge.

Goetz, H.-W. (2015). Discourses on purity in Western Christianity in the Early and High Middle Ages. İçinde M. Bley, N. Jaspert, & S. Köck (Eds.), *Discourses of purity in transcultural perspective (300-1600)* (ss. 116-149). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004289758_007

Goldenweiser, A. A. (1910). Totemism: An analytical study. *The Journal of American Folklore*, 23(88), 179-293.

Gottlieb, A. (1988). Menstrual cosmology among the Beng of Ivory Coast. In T. Buckley & A. Gottlieb (Eds.), *Blood magic: The anthropology of menstruation* (pp. 55-74). University of California Press.

Gökalp, Z. (1991). *Türk uygarlığı tarihi* (Y. Çotuksöken, Haz.). İnkılap Kitabevi.

Guichard, M., & Marti, L. (2013). Purity in ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian periods. In C. Frevel & C. Nihan (Eds.), *Purity and the forming of religious traditions in the ancient Mediterranean world and ancient Judaism* (pp. 47-113). Brill.

Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü* (Cilt 1-2). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gumilev, L. N. (2003). *Eski Türkler* (A. D. Batur, Çev., 4. bs.). Selenge Yayınları.

Gündüz, Ş. (1998). *Din ve inanç sözlüğü*. Vadi Yayınları.

Güzel, Ö. (2021). Hıdırellez: Ledün ilminden türeyen yeni başlangıç inancı ve ritüelleri. İçinde Ö. Güzel (Ed.), *Anadolu halk kültüründe inanış ve ritüeller: Teoriden pratiğe köken ve yansımalar* (ss. 63-90). Nobel Akademik Yayıncılık.

Güzey, G. Z. (2020). *İzmir'deki kutsal ziyaret yerleri etrafında oluşan inanç ve uygulamalar* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi.

Hacak, H. (2020). Mülkiyet. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mulkiyet>

Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya inançları sözlüğü*. Remzi Kitabevi.

Handy, E. S. C. (1927). *Polynesian religion*. Bernice P. Bishop Museum.

- Harris, M. (1974). *Cows, pigs, wars, and witches: The riddles of culture*. Random House.
- Harva, U. (2015). *Altay panteonu: Mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar* (Ö. Suveren, Çev.). Doğu Kütüphanesi.
- Hatun, H (2023). *Kemalpaşa ve çevresindeki ziyaret yerleri üzerine bir din sosyolojisi araştırması*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Uşak Üniversitesi.
- Hawkes, T. (1986). *Structuralism and semiotics* (2nd ed.). Routledge.
- Hénaff, M. (2009). Lévi-Strauss and the question of symbolism. In B. Wiseman (Ed.), *The Cambridge companion to Lévi-Strauss* (pp. 177-195). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521846301.010>
- Herskovits, M. J. (1948). *Man and his works: The science of cultural anthropology*. Alfred A. Knopf.
- Hertz, R. (2004). *Death and the right hand* (Reprint ed.). Routledge.
- Hoebel, E. A. (1954). *The law of primitive man: A study in comparative legal dynamics*. Harvard University Press.
- Hoppál, M. (2001). Sibiry şamanizminde doğa tapınımı (G. Erginer, Çev.). *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 41(1-2), 209-225. <https://izlik.org/JA86JB76AC>
- Houston, W. J. (1993). *Purity and monotheism: Clean and unclean animals in biblical law*. JSOT Press.
- Hüseyin, S. (2016). *Makedonya Türklerinin geçiş dönemleri etrafında oluşan inanç ve pratikler* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi.
- İnan, A. (1948). Göçebe Türk boylarında evlâtlık müesseseleriyle ilgili gelenekler. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 6(3), 127-137.
- İnan, A. (1968). *Makaleler ve incelemeler*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm: Materyaller ve araştırmalar*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- İnayet, A. (2007). *Türk dünyası efsane ve masallarında bir dev tipi: Yalmavuz/Celmoğuz*. Mert Kitabevi.
- İncil. (2003). *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma içinde*. Kitabı Mukaddes Şirketi.
- İpek, Y. (2011). Kuzey Van Gölü Havzası'ndaki halk inanışları ve uygulamaları. İçinde O. Belli (Ed.), VI. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu Bildirileri (ss. 521-531). Erciş Belediyesi Kültür Yayınları.
- Jones, L. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of religion* (2. bs., Cilt 1-15). Macmillan Reference USA.
- Kabataş Çetin, Ş. (2017). *Antalya ve Samsun'da yaşayan Yörüklerin geçiş dönemleri âdet ve uygulamaları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Kadagan, B. (2025). *Geçiş dönemleri inanış ve uygulamalarında mitolojik unsurlar: Armutlu Köyü (Antalya-Elmalı) örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi.
- Kaderli, Z. (2004). *Deliorman (Bulgaristan) Türk sözel kültüründe geçiş törenleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi.
- Kalafat, Y. (1995). *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kalafat, Y. (2004). Altaylar'dan Anadolu'ya kamizm-şamanizm: Sosyal antropoloji araştırmaları. Yeditepe Yayınları.
- Kalafat, Y. (2006a). *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk halk inançları* (Cilt 3-4). Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2006b). *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk halk inançları* (Cilt 5-6). Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2007a). *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk halk inançları* (Cilt 1). Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2007b). *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk halk inançları* (Cilt 2). Berikan Yayınevi.

- Kalafat, Y. (2007c). *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk halk inançları* (Cilt 7). Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2012). *Türk halk inançlarında tabu*. Berikan Yayınevi.
- Kardiner, A. (1945). *The psychological frontiers of society*. Columbia University Press.
- Kaskabasov, S. (2022). İye-ruh mitolojisi. H. Çetin (Ed.), *Kazak mitolojisi araştırmaları* içinde. Akçağ.
- Katz, M. H. (2002). *Body of text: The emergence of the Sunni law of ritual purity*. SUNY Press.
- Kaya, M. (2010). Dede Korkut Kitabı ve Manas Destanı'nda av kültürünün izleri. MSGSÜ Sosyal Bilimler, 1, 114-121.
- Kayalı, N. (2010). *Mersin halk kültüründe geçiş dönemleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mersin Üniversitesi.
- Kenin-Lopsan, M. B. (1997). *Shamanic songs and myths of Tuva*. Akadémiai Kiadó.
- Knight, C. (1991). *Blood relations: Menstruation and the origins of culture*. Yale University Press.
- Koç, A. (2016). Eşikteki mücadele: Anadolu düğünlerinde kaynana-kaynata güreşi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42), 252-274. <https://doi.org/10.17719/jisr.20164216144>
- Korkusuz, G. (2019). Alaşehir yöresi doğum gelenekleri ve çocuk folkloru ürünleri. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uşak.
- Kottak, C. P. (2002). *Antropoloji: İnsan çeşitliliğine bir bakış* (G. Ç. Güven, Çev.). Ütopya Yayınevi.
- Köse, N. (Haz.). (2013). *Kococaş destanı: Üsönbayev, Konokbayev ve Ceentayev varyantları*. Milli Folklor Yayınları.
- Kösemihal, N. Ş. (2014). Büyü ve din probleminin bugünkü durumu. *İstanbul University Journal of Sociology*, 2(7), 122-147.

- Kristeva, J. (1982). *Powers of horror: An essay on abjection* (L. S. Roudiez, Çev.). Columbia University Press.
- Ksenofontov, G. V. (2011). *Yakut şamanlığı* (A. Bağcı, Çev.). Kömen Yayınları.
- Kuper, A. (1995). *İlkel toplumun icadı: Bir illüzyonun dönüşümleri* (İ. Türkmen, Çev.). İnsan Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim. (2020). (H. B. Çantay, Çev.). Timaş Yayınları.
- Lang, A. (1905). *The secret of the totem*. Longmans, Green, and Co.
- Leach, E. R. (1958). Magical hair. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88(2), 147-164.
- Leach, E. R. (1964). Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse. In E. H. Lenneberg (Ed.), *New directions in the study of language* (pp. 23-63). MIT Press.
- Leach, E. (1985). *Lévi-Strauss* (A. Ortaç, Çev.). Afa Yayınları.
- Leach, E. (1989). Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse. *Anthrozoös*, 2(3), 151-165. <https://doi.org/10.2752/089279389787058055>
- Lévi-Strauss, C. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1966). The culinary triangle. *Partisan Review*, 33(4), 586-595.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship*. Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1973). *From honey to ashes* (J. Weightman & D. Weightman, Çev.). Harper & Row.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology* (Cilt 1). University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *The view from afar* (J. Neugroschel & P. Hoss, Trans.). Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1990a). *The naked man*. University of Chicago Press

- Lévi-Strauss, C. (1990b). *The origin of table manners* (J. Weightman & D. Weightman, Çev.). University of Chicago Press
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Yapısal antropoloji* (A. Kahiloğulları, Çev.). İmge Kitabevi.
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve anlam* (G. Ayvaz & S. Aylar, Ed.; G. Y. Demir, Çev.). İthaki Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2018). *Günümüzde totemizm* (K. Akbaş, Çev.). Nora Kitap.
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, I. V., Sagalayev, A. M., & Usmanova, M. S. (2013a). *Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşleri: Kainat ve zaman, nesneler dünyası* (M. Ergun, Çev.). Kömen Yayınları.
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, I. V., Sagalayev, A. M., & Usmanova, M. S. (2013b). *Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşleri: İnsan ve toplum* (M. Ergun, Çev.). Kömen Yayınları.
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, I. V., Sagalayev, A. M., & Usmanova, M. S. (2013c). *Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşleri: Simge ve ritüel* (M. Ergun, Çev.). Kömen Yayınları.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, science and religion and other essays*. Free Press.
- Marett, R. R. (1914). *The threshold of religion* (2nd ed.). Macmillan.
- Marett, R. R. (1929). Law (Primitive). In *Encyclopaedia Britannica* (14th ed.).
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mateo Dieste, J. L. (2013). *Health and ritual in Morocco: Conceptions of the body and healing practices* (M. Beagles, Trans.). Brill.
- Mauss, M. (2005). *Sosyoloji ve antropoloji* (Ö. Doğan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Mauss, M. (2013). *Sosyoloji ve antropoloji* (Ö. Doğan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- McLennan, J. F. (1865). *Primitive marriage*. Adam and Charles Black.
- McLennan, J. F. (1869). The worship of animals and plants. *The Fortnightly Review*, 6, 407-427, 562-582.

- Mead, M. (1934). Tabu. İçinde E. R. A. Seligman & A. Johnson (Eds.), *Encyclopaedia of the social sciences* (Vol. 14, pp. 502-505). Macmillan.
- Meyer, M. L. (2005). *Thicker than water: The origins of blood as symbol and ritual*. Routledge.
- Morgan, L. H. (2021). *Eski toplum* (Cilt 2, Ü. Oskay, Çev.). İnkılâp Kitabevi. (Orijinal eser 1877'de yayımlandı.)
- Nauanova, G. (2020). *Kazak Türklerinin halk kültüründe geçiş dönemleri* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ardahan Üniversitesi.
- Navrızbay, Z. (2022). Kazak mitolojisinde Büyük Ana Saba sembolü ve gelenekleri. H. Çetin (Ed.), *Kazak mitolojisi araştırmaları* içinde. Akçağ.
- Nida, E. A. (1954). *Customs and cultures: Anthropology for Christian missions*. Harper.
- Nihan, C. (2013). Forms and functions of purity in Leviticus. In C. Frevel & C. Nihan (Eds.), *Purity and the forming of religious traditions in the ancient Mediterranean world and ancient Judaism* (pp. 311-367). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004232297_012
- Nilsson, M. P. (1920). *Primitive time-reckoning: A study in the origins and first development of the art of counting time among primitive and early culture peoples*. C. W. K. Gleerup.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi: Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar* (Cilt 2). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2001). *Dünden bugüne Türk kültürünün gelişme çağları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi: Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar* (Cilt 1). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Olufsen, O. (1911). *The Emir of Bokhara and his country: Journeys and studies in Bokhara*. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Öncül, K. (2009). Türk kültüründe av-ceza ilişkisi. *Turkish Studies*, 4(3), 1680-1688. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.749>

- Örnek, S. V. (2017a). *Anadolu folklorunda ölüm*. BilgeSu Yayıncılık.
- Örnek, S. V. (2017b). *Etnoloji sözlüğü*. BilgeSu Yayıncılık.
- Özbaş, M. (2010). Kurtarıcı kargadan burnu pislikten çıkmayan kargaya: Türk halk anlatılarında karganın dönüşümü. *Millî Folklor*, 22(88), 57-65.
- Pehlivan, G. (2010). Anadolu'da tabu ile ilgili bir tâbir: Düşmez. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 10(1), 123-135.
- Piaget, J. (2007). *Yapısalcılık* (A. Ş. Okyavuz Yener, Çev.). Doruk Yayıncılık.
- Potapov, L. P. (2012). Altay türklerinde avcı inançları ve gelenekleri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1(15). <https://izlik.org/JA86WH37FM>
- Radcliffe-Brown, A. R. (1929). The sociological theory of totemism. İçinde *Proceedings of the Fourth Pacific Science Congress* (Cilt 3, ss. 295-309).
- Radcliffe-Brown, A. R. (1939). *Taboo (The Frazer lecture 1939)*. Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and function in primitive society: Essays and addresses*. Cohen & West.
- Radin, P. (1937). *Primitive religion: Its nature and origin*. Viking Press.
- Radloff, V. V. (2008). *Türklük ve şamanlık*. Örgün Yayınevi.
- Rásonyi, L. (1993). *Tarihte Türklük* (3. bs.). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Raum, O. F. (2019). *The social functions of avoidances and taboos among the Zulu*. De Gruyter. (Orijinal eser 1973'te yayımlandı.)
- Reed, E. (1994). *Kadının evrimi: Anaerkil klandan ataerkil aileye* (Ş. Yeğin, Çev.). Payel Yayınları.
- Reed, E. (1995). *Kadının evrimi: Anaerkil klandan ataerkil aileye* (Cilt 2; Ş. Yeğin, Çev.). Payel Yayınları.
- Roux, J.-P. (2005). *Orta Asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar* (A. Kazancıgil & L. Arslan, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

- Rysbaeva, G. K. (2009). Türk halklarında ay ve güneşe tapma. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 2, 141-144.
- Sagalayev, A. M. (2017). *Ural-Altay mitolojisinde arketipler ve semboller* (A. Toraman, Çev.). Bilge Kültür Sanat.
- Sardarinia, E. (2016). *Doğu Azerbaycan halk kültüründe geçiş dönemleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi.
- Saussure, F. de. (1985). *Genel dilbilim dersleri* (B. Vardar, Çev.). Birey ve Toplum Yayınları.
- Savaş, H. (2021). Tabu ve mülkiyet ilişkisi bağlamında Anadolu sahası Türk masalları (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Schimmel, A. (2017). *Sayıların gizemi* (M. Küpüşoğlu, Çev.). Alfa Yayınları.
- Schlatter, R. (1951). *Private property: The history of an idea*. Rutgers University Press.
- Sharpe, E. J. (2005). Manism. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* (2nd ed., Vol. 8, pp. 5670-5673). Macmillan Reference USA.
- Shepherd, G. (2007). Cults: Social psychological aspects. In G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell encyclopedia of sociology*. Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosc168>
- Smart, N. (1971). *The religious experience of mankind*. Collins.
- Smith, W. R. (1995). *Lectures on the religion of the Semites: Second and third series* (J. Day, Ed.). Sheffield Academic Press.
- Soysal, İ. (2021). *Mersin halk kültüründe av ve avcılık* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Spencer, H. (2009). *First principles*. Cambridge University Press. (Original work published 1862).
- Steiner, F. (1956). *Taboo*. Cohen & West.
- Steiner, F. (1967). *Taboo*. Penguin Books.
- Sturrock, J. (2003). *Structuralism* (2nd ed.). Blackwell Publishing.

- Sykes, E., & Sykes, P. M. (1920). *Through deserts and oases of Central Asia*. Macmillan and Co.
- Şalgam, M. (2023). Türk bozkır kültüründe sosyal ve ekonomik hayat. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 21, 50-66.
- Şenesen, İ. (2017). Adana halk kültüründe gökyüzü ile ilgili halk inanışları üzerine karşılaştırmalı bir inceleme. *Asia Minor Studies*, 5(9), 64-92. <https://izlik.org/JA79UL88JL>
- Tanyu, H. (1983). Totem, totemizm ve tabu üzerine araştırmalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(1-4), 155-172.
- Tanyu, H. (1992). Büyü. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6, ss. 501-506). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taş, İ. (2017). *İslâm öncesi Türk düşüncesinde kozmogoni-kozmoloji*. Palet Yayınları.
- Tatlıcan, N. (2020). *Türk halk anlatılarında tabu ve kaçınmalar* (Doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi).
- Tavkul, U. (2001). Karaçay-Malkar kültüründe avcılık ve av tanrısı Apsatı. *Kırım Dergisi*, 9(34), 36-41.
- Tevrat. (2003). *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma içinde*. Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Thomas, N. W. (1911). Totemism. In *Encyclopaedia Britannica* (11th ed., Vol. 27, pp. 79-96). Cambridge University Press.
- Torobekova, Z. (2025). Kırgızların takvim anlayışı ve halk ağzından derlenen efsane ve inanışlara göre ay kavramı. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRK LAD)*, 9(2), 467-486. <https://doi.org/10.30563/turklad.1733254>
- Toyşanulı, A. (2020). *Türk-Moğol mitolojisi* (B. Bayram, Çev.). Bengü Yayınları.
- Tryjarski, E. (2012). *Türkler ve ölüm: Geçmişten bugüne Türklerde ölüm kültürü* (H. Er, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Turan, S. (2020). Giriş yerine: Kutsal ve profan dikotomisinde hayvanlar. İçinde S. Turan (Ed.), *Kutsal ve hayvan*. Nobel Akademik Yayıncılık.

Turner, V. (1977). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornell University Press.

Tüdeş, G. (2024). *Yenice (Mersin) halk kültüründe geçiş dönemleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mersin Üniversitesi.

Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük* (Ş. H. Akalın vd., haz., 11. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türk, G. (2024). *Geçmişten günümüze Türk kültüründe av ve avcılık* (Doktora tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi).

Türkan, K. (2008). Azeri masallarında av kültü ve av anlayışı. *Milli Folklor*, 20(80), 70-76.

Türker, F. (2018). Altay Türklerinde avcılıkla ilgili pratikler ve efsanelerdeki yeri. *Türk Dünyası Dergisi*, 45, 255-267.

Türkeri, Z. (2019). *Enver Samed Korgan'ın Uygurlarda yasaklar (Yasaklar, âdetler, ırımlar) eseri (Metin-inceleme)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.

Türkmen, F. (2011). Oğuzların idari yapı ve boy teşkilatlarında dikotomik özellik. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 11(1), 11-14. <https://izlik.org/JA87SD59RS>

Tylor, E. B. (1899). Remarks on totemism, with especial reference to some modern theories respecting it. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 28(1-2), 138-148.

Tylor, E. B. (1920). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* (Vols. 1-2). John Murray; G. P. Putnam's Sons.

Uslu, B. (2014). *Türk mitolojisi*. Kamer Yayıncılık.

Vainshtein, S. I. (1980). *Nomads of South Siberia: The pastoral economies of Tuva*. Cambridge University Press.

Valeri, V. (2000). *The forest of taboos: Morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas*. University of Wisconsin Press.

Vambery, A. (2009). *Bir sahte dervişin Orta Asya gezisi*. Dorlion.

- Van Gennep, A. (1904). *Tabou et totémisme à Madagascar: Étude descriptive et théorique*. Ernest Leroux.
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Trans.). University of Chicago Press.
- Vargün, B. (2021). Menstrüasyon ve tabu. *Antropoloji*, (42), 1-10. <https://doi.org/10.33613/antropolojidergisi.554017>
- Vaynşteyn, S. İ., & Moskalenko, N. P. (2008). Material'naya kul'tura [Maddi kültür]. D. A. Funk & N. A. Alekseev (Ed.), *Tyurkskie narody Vostochnoy Sibiri içinde* (ss. 51-119). Nauka.
- Verbitskiy, V. I. (1893). *Altayskie inorodtsy: Sbornik etnograficheskikh statey i issledovaniy*. Tipografiya A. I. Mamontova.
- Webster, H. (1942). *Taboo: A sociological study*. Stanford University Press.
- Westermarck, E. (1901). *The history of human marriage* (Vols. 1-3). Macmillan.
- Wilson, E. J. (1994). "Holiness" and "purity" in Mesopotamia. Verlag Butzon & Bercker; Neukirchener Verlag.
- Winick, C. (1970). *Dictionary of anthropology*. Littlefield.
- Wundt, W. (1916). *Elements of folk psychology: Outlines of a psychological history of the development of mankind*. George Allen & Unwin.
- Yaman, D. (2023). *Balıkesir ve çevresinde ziyaret yerleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Balıkesir Üniversitesi.
- Yıldırım, Z. (2019). *Dünden bugüne Samsun-Çarşamba ilçesinde geçiş dönemleri: Doğum, evlenme, ölüm, sünnet, askerlik, hac* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi.
- Yıldız Altın, K. (2018). *Türk kültüründe atalar kültü* (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi). Hacettepe Üniversitesi Açık Erişim Sistemi.
- Yolcu, M. A. (2014). *Türk kültüründe evliliğe bağlı tabu ve kaçınmalar*. Kömen Yayınları.
- Yücel, T. (2005). *Yapısalcılık*. Can Yayınları.

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasının ortaya çıkmasında akademik bilgi ve birikimiyle yol gösteren, manevi desteğini ve değerli katkılarını benden esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Alimcan İNAYET'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Doktora eğitimim boyunca bilimsel katkıları, kıymetli görüşleri ve yol göstericiliğiyle akademik gelişimime katkıda bulunan Sayın Prof. Dr. Metin EKİCİ'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Tez savunma jürimde yer alarak değerli görüş, eleştiri ve önerileriyle çalışmama katkı sağlayan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Selami FEDAKÂR'a, Doç. Dr. Bülent AKIN'a ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZBAŞ'a ayrı ayrı teşekkür ederim.

Bu uzun ve yoğun süreç boyunca varlıklarıyla bana güç veren aileme de gönülden teşekkür etmek isterim. Hayatım boyunca sevgisi ve hatırasıyla bana güç veren merhum babamı sonsuz özlem, sevgi ve saygıyla anıyorum. Her zaman yanımda olan kıymetli anneme ve kardeşime, ayrıca manevi desteklerini esirgemeyen değerli dostlarım Dr. Esra ÇAM'a ve İlyana COLDOŞOVA'ya ve tez konumu seçmeme vesile olan Gökçe EMEÇ YÜCESOY'A içtenlikle teşekkür ederim.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Dicle CİCA

Eğitimi

İlk ve Orta Öğretim: Zafer İlköğretim okulu (1997-2005)

Lise: Vali Vecdi Gönül Anadolu Lisesi (2005-2009)

Lisans: Celal Bayar Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Yüksek Lisans: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Edebiyatları Programı

Doktora: Ege Üniversitesi Türk Halk Bilimi Doktora Programı

Eserleri

Kitap Bölümü: Cica, D. (2022). Kemeraltı aktarları: Geleneksel bir mesleğin dünden bugüne gelişim ve dönüşüm dinamikleri

Çeviri: Young, N. (2024). “Önce Git Bi' Muhtarı Gör” ve Türk Köylerine Dair Diğer Gözlemler