

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
GENEL TÜRK TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**GÜNÜMÜZDE TOKAT İLİNDE YAŞAYAN OĞUZ
BOYLARININ KÜLTÜREL HAYATLARI**

HAZIRLAYAN
ÇİĞDEM GÜLBAŞ
2501181802

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. MUALLÂ UYDU YÜCEL

İSTANBUL-2021

ÖZ
GÜNÜMÜZDE TOKAT İLİNDE YAŞAYAN OĞUZ BOYLARININ KÜLTÜREL
HAYATLARI
ÇİĞDEM GÜLBAŞ

Türk milletinin güçlü bir siyasî tarihe sahip olmasının yanı sıra kültürel zenginliğinin tarihin her devrinde dikkat çekici bir unsur halini alması hakimiyet altına alınan bölgelerin bu durumdan etkilenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Anadolu coğrafyasının Türk hakimiyeti altına alınması yerel unsurlar ile milli unsurların sentezini başlatmış ve böylece zengin bir kültürel yapı meydana gelmiştir.

Geleneksel yapının kökleri ve ortaya çıkan anlamsal zenginlik, Türk hakimiyeti altındaki Anadolu coğrafyasında özellikle sufi cereyanların etkisiyle bambaşka bir çehreye bürünmüştür. Bu noktada süregelen geleneksel yapı kültürel aidiyetin en temel ve önemli ögesi haline gelmiştir.

Bu çalışmada amacımız geleneğe sıkı sıkıya bağlı Anadolu insanının sözlü kültürle bezenmiş yapısını ve bunların eski Türk gelenekleriyle olan bağlantısını ortaya çıkarmak olmuştur. Bu amaç için Tokat ilinde üç ilçe seçilmiş ve özellikle Oğuz boy isimlerini taşıyan köylerle çalışmaya başlanmıştır. Sahadaki malzemenin eski Türk gelenekleri doğrultusunda şekillenmesi sonucu toplamda 9 köyde bir araştırma gerçekleştirilmiş ve kaynak kişilerin ifadesiyle çalışmanın ana eksenine ortaya çıkarılmıştır. Kültürel öğelerin önemli bir basamağını oluşturan mezar taşları ise Acısu köyü başta olmak üzere Anşa Bacılı Ocağı'na mensup 4 köydeki sembollerin değerlendirilmesi sonucu belirlenmiştir. Doğum, düğün, ölüm ekseninde gerçekleştirilen görüşmeler ve yapılan analizler, bölge insanının bakışını, maddî ve manevî öğelerin geleneğe etkilerini göstermeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Kültür, Gelenek, Anadolu, Anayurt, Oğuz.

ABSTRACT

THE CULTUREL LIVES OF THE OGHUZ TRIBES LIVING IN TOKAT TODAY

CİGDEM GULBAS

In addition to the strong political history of the Turkish nation, its cultural richness has become a remarkable element in every period of history, causing the regions under control to be affected by this fact. In this context, taking the Anatolian geography under Turkish domination initiated the synthesis of local and national elements, and thus a rich cultural structure has been formed.

The roots of the traditional structure and the resulting semantic richness have taken on a completely different face in the Anatolian geography under Turkish rule, especially with the influence of the Sufi orders. At this point, the ongoing traditional structure has become the most fundamental and important element of the cultural identify.

Our aim in this study was to reveal the structure of the Anatolian people, who are strictly bound to tradition, adorned with oral culture and their connection with ancient Turkish traditions.

For this purpose, three districts were selected in Tokat city and the work area was started especially with the villages bearing the Oğuz tribe names. As a result of the shaping of the material in the field in line with the old Turkish traditions, a research was carried out in 9 villages in total and the main axis of the study was revealed with the words of the source people. The gravestones, which constitute an important step of cultural elements, were determined as a result of the evaluation of the symbols in 4 villages belonging to Anşa Bacılı Ocağı, especially in Acısu village. The interviews and analyzes conducted on the axis of birth, wedding and death aimed to show the perspective of the people of the region and the effects of material and spiritual elements on the tradition.

Keywords: Tokat, Culture, Tradition, Anatolian, Homeland, Oghuz.

ÖNSÖZ

“Günümüzde Tokat İlinde Yaşayan Oğuz Boylarının Kültürel Hayatları” başlıklı bu çalışma genellikle Oğuz boy adlarını taşıyan köyler ekseninde planlanmış ancak boy adı ile anılmasa da Türk geleneklerini sürdüren köyler de kapsama dahil edilmiştir. Tokat iline bağlı Artova, Merkez ve Zile ilçelerinde seçilen bütün köyler eski Türk geleneklerini büyük ölçüde devam ettirmiş; geçimlerini de tarım ve hayvancılıkla sürdürmüşlerdir.

Çalışmanın çerçevesi kaynak kişilerin verdiği bilgilerle oluşturulmuş ve bilimsel kaynaklar ile desteklenmiştir. Bu noktada geleneğin köklerine temas edilmek istendiği için kaynak kişiler yaşı büyük insanlardan seçilmiştir. Doğum, düğün, ölüm olarak belirlenen geçiş törenlerindeki geleneksel uygulamaların ayrıntıları mümkün mertebe işlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca mezar taşları bölümündeki topluluğun yorumları ve gerek günlük hayat gerekse dinî törenlerde kullanılan semboller büyük bir titizlikle gözler önüne serilmiştir. Türkistan coğrafyasındaki geleneksel yapının Anadolu’daki durumu bahsi geçen ögelerle desteklenmeye çalışılmıştır.

Günümüzde yaşanan sosyo-kültürel ve ekonomik sebepler bahsi geçen geleneksel yapıda türlü değişiklikler meydana getirirse de yaşı büyük insanların hassasiyeti önemle üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu çalışma ile amaçladığımız ve üzerinde durduğumuz husus ise geleneğin köklerinin Anadolu’daki yansımalarını gözler önüne sermektir. Sözlü kültürün etkin ve yaygın bir şekilde görüldüğü bu coğrafyada geleneksel ögelerin Türk tarihinin ilk devirlerine dayandırılması mutlaka kayıt altına alınmasını gerekli kılmış ve çalışmanın ana eksenini bu amaçla belirlenmiştir. Geleneksel ögelerde ön plana çıkan inanışlara ait detaylar büyük bir titizlikle işlenmiştir. Araştırma yapılan köylerin büyük çoğunluğunun Alevî-Bektâşî inancına mensup olması bu durumun en net örneklerindedir.

Pandemi koşulları yüz yüze görüşmeye dayalı bu çalışmanın zor şartlarda gerçekleşmesine neden olmuştur. Kültürel sürekliliğin evrimini göstermesi açısından bilgisine ihtiyaç duyduğumuz yaşı büyük kişiler pandemi koşullarından ötürü haklı bir endişeye sahip olmuşlardır. Bu yola çıkarken her köyde kaynak kişi sayısının fazla olmasını planlanmış ancak pandemi koşulları çalışmanın seyrini ciddi oranda etkilemiştir. Buna ek olarak bölgenin ekonomik faaliyetlerinin yaz aylarının başlamasından ötürü de çeşitli sıkıntılar yaşanmıştır. Özellikle çalışmaya kaynak olabilecek kişilerin tarımsal faaliyetlerle ilgilenmesi halihazırda az olan kaynak kişi sayısını daha da azaltmıştır. Bu etkenlere bağlı bir süreçte gerçekleşen

çalışmada kaynak kişilerin başta sağlık olmak üzere her türlü hassasiyetlerine saygı gösterilmiştir.

Konunun içeriğinden bahsettiğimde dikkatle beni dinleyen, sahanın tespit edilmesinde büyük yardımlarını gördüğüm, yolumu aydınlatan kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. Muallâ UYDU YÜCEL'e yaşanan türlü aksaklıklarda her daim bana umut verdiği ve arkamda durduğu için çok teşekkür ederim. Özellikle Zile ilçesindeki köylerin belirlenmesi ve bölge insanının hassasiyeti noktasında beni uyaran ve desteklerini esirgemeyen Muhammed AVŞAR'a ayrıca teşekkürlerimi sunarım. Tokat Valiliği'nin konuyla ilgili yaptığı çalışmaları göstererek bilgi sahibi olmama yardımcı olan Hasan ERDEM'e, Sıraç Türkmenlerinin geleneklerini dikkatle aktaran ve çalışmanın her aşamasında bilgisini ortaya koyan Ahmet ÖZÇELİK'e, Mezar Taşlarının Dili ve Anşa Bacılı Ocağı'nın evren ve din algısı noktasındaki her bir ayrıntıyı büyük bir sabır ve titizlikle anlatan, vakit ayırarak sorularımı yanıtlayan ve bu bilgilerin akademik bir dille yazılmasında bana güvenen Aziz AKKURT'a teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın zenginleşerek ortaya çıkmasında en büyük paya sahip olan Anadolu insanına bana gönüllerini ve evlerini açtıkları için ayrıca müteşekkirim. Türk Halkbilimi noktasındaki bilgi ve tecrübelerini titizlikle aktaran kıymetli arkadaşım Ceren DEMİREL'e, özellikle metnin tashihinde büyük yardımlarını gördüğüm arkadaşım Samet ÖĞÜTLÜ'ye, aynı yolda yürümekten keyif aldığım yol arkadaşlarım Asya KARAGÜL ve Begüm ERDOĞAN'a çok teşekkür ederim.

Son olarak; sahada benimle köy köy dolaşan ve hayatım boyunca maddî, manevî desteklerini hep hissettiğim babam Ali Duran GÜLBAŞ ve annem Gülhanım GÜLBAŞ'a büyük bir minnetle teşekkürlerimi sunarım. Şanlı Türk Ordusu'na mensubiyetiyle daima gurur duyduğum, yanımda olamasa da varlığıyla bana güç veren ve inanan kardeşim Mehmet GÜLBAŞ'a ayrıca çok teşekkür ederim.

ÇİĞDEM GÜLBAŞ

İSTANBUL, 2021

İÇİNDEKİLER

Öz	ii
Abstract	iii
Önsöz	iv
Kısaltmalar Listesi	x
Giriş	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TOKAT İLİNİN COĞRAFI YAPISI VE TARİHİ SÜRECİ

1.1. Coğrafi Konum.....	11
1.2. Yer Şekilleri	11
1.3. İklim	13
1.4. Yollar.....	14
1.5. Tokat Adının Menşei.....	16
1.6. Tarihi Süreçte Tokat Şehri	18

İKİNCİ BÖLÜM

TOKAT İLİNDE GEÇİŞ TÖRENLERİ

2.1. Doğum	30
2.1.1. Gebe Kalma	30
2.1.2. Doğum Zamanı	33
2.1.3 Ad Verme Geleneği	33
2.1.4 Tuzlama	36
2.1.5 Göbek Bağının Gömülmesi	37
2.1.6. Höllük	38
2.1.7. Al Basması İnancı	39
2.1.8 Kırk Basması/ Kırklama	43

2.1.8. Diş Hediği	46
2.2. Düğün	47
2.2.1. Evlenme Niyetinin Belli Edilmesi	47
2.2.2. Düğün Öncesi: Dünür Olma/ Kız Beğenme/ Beşik Kertmesi	48
2.2.3. Kız İsteme/Söz Kesme/Kahve İçme/Şerbet İçme	51
2.2.4. Nişan	54
2.2.5. Düğün Görevlileri	58
2.2.5.1. Sağdıç	58
2.2.5.2. Düğün Kâhyası	59
2.2.5.3. Yiğitbaşı	60
2.2.5.4. Yozucu	61
2.2.5.5. Kahveci	61
2.2.5.6 Kınacı	62
2.2.5.7. Bayraktar	63
2.2.6. Düğünün Başlaması	63
2.2.6.1. Çeyiz Asma/Ağırlık Götürme	66
2.2.6.2. Bayrak Kaldırma	68
2.2.7. Düğünün sona ermesi	78
2.3. Ölüm	87

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOKAT İLİNDE SEMBOLLERİN YERİ VE ÖNEMİ

3.1. Doğa Menşeiili Semboller	96
3.1.1. Su	96
3.1.1.1. Türk Kültüründe Su	98
3.1.1.2. Geçiş Törenlerinde Su	99

3.1.1.3. Sağaltım Yöntemi Olarak Su	100
3.1.1.4. Edebi Metinlerde Su.....	101
3.1.1.5. Yağmur Dûası	102
3.1.1.6. Hayat Suyu/ Âb-ı Hayat.....	103
3.1.1.7. Alevî- Bektaşî İnancında Su	104
3.1.2. Toprak.....	106
3.1.2.1. Yaratılış Anlatılarında Toprak	107
3.1.2.2. Bereket Simgesi Olarak Toprak	107
3.1.2.3. Üreme Simgesi Olarak Kadın ve Toprak	108
3.1.2.4. Geçiş Törenlerinde Toprak	108
3.1.2.5. Alevî-Bektâşî İnancında Toprak	109
3.1.2.6. Alevî-Bektâşî Toplumunda Bereket Simgesi: Hızır Eli	111
3.1.3. Ateş Kültü	113
3.1.3.1. Türk Kültüründe Ateş	113
3.1.3.2. Ateşin Evi İfade Etmesi: Âile Ocağı.....	114
3.1.3.3. Ateşin Âile Ocağındaki Kutsallığı: Eşik	115
3.1.3.4. Geçiş Törenlerinde Ateş.....	116
3.1.3.5. Sağaltım Yöntemi Olarak Ateş	117
3.1.3.6. Alevî-Bektâşî İnancında Ocak Kültü	118
3.1.3.6.1. Ocak Anlayışının Kutsal Mimarisi: Evliya Kültü	120
3.1.3.6.2. Kutsal Mimaride Kutsal Taş.....	121
3.1.3.6.3. Kutsal Mimaride Kutsal Ritüel: Kurban Kesme	122
3.1.4. Gök.....	123
3.1.5. Ağaç	124
3.1.5.1 Türk Mitolojisinde Ağaç	125
3.1.5.2 Geçiş Törenlerinde Ağaç.....	125

3.1.5.3. Şamanizm İnancında Ağaç.....	126
3.1.5.4. Evren Tasavvurunda Sonsuzluk Simgesi: Hayat Ağacı.....	127
3.2. Din Menşei Semboller	129
3.2.1 Mezar Taşları	129
3.2.1.1. Çember.....	130
3.2.1.2. Üç/ Üçleme	135
3.2.1.2.1. Üçlemeden Güneşe.....	136
3.2.1.3. V/ Yarım Ay.....	137
3.2.1.4. Yedi Sayısı	139
3.2.1.5. Sekiz Sayısı	140
3.2.1.6. Lotus Çiçeği	142
3.2.1.7. Anâsır-ı Erbaa	143
3.2.1.8. Kazayağı	145
3.2.1.9. Kalem Sembolü	146
3.2.1.10. Çukur sembolü	147
SONUÇ	149
KAYNAKÇA	154
EKLER	169
Ek 1- KAYNAK KİŞİ LİSTESİ.....	169
Ek 2- HARİTALAR	171
Artova İlçesi Köy Yolları Hizmet Haritası	171
Merkez İlçesi Köy Yolları Hizmet Haritası	172
Zile İlçesi Köy Yolları Hizmet Haritası	173
Tokat İli Köy Yolları Hizmet Haritası	174
Ek 3- RESİMLER	175
Kısaltmalar Listesi	

a.g.e.:	Adı geçen eser
a.g.m.:	Adı geçen metin
a.g.t.:	Adı geçen tez
akt.:	Aktaran
a.y.:	Aynı yer
Bkz.:	Bakınız
C:	Cilt
ev.:	Çeviren
DİA:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
drl:	Derleyen
ed:	Editör
İ.Ü.:	İstanbul Üniversitesi
S:	Sayı
s:	Sayfa
TDK:	Türk Dil Kurumu
TTK:	Türk Tarihi Kurumu
Yay.:	Yayınları

GİRİŞ

Asya ile Avrupa gibi iki önemli kıtayı birbirine bağlayan Anadolu coğrafi konumu sebebiyle birçok devlete yurt olmuş, birden fazla kültür ve medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Bu yönüyle âdetâ bir kültür ocağı özelliği gösteren bu coğrafya Türk milletine yurt olmaya başladıktan sonra siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimini hızla arttırarak bambaşka bir çehreye bürünmüştür.

Anadolu'ya ilk Türk akınları 395-398 yıllarında Hunlar tarafından gerçekleştirilmiş, Kavimler Göçü'ne önemli oranda katkı sunan Hunlar; Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılma sebeplerinden biri olarak dünya tarihine damga vurduktan sonra Azerbaycan ve Erran hattı üzerinden 395-398 yıllarında kalıcı olmasa da Anadolu'ya girmişlerdir. Hunların devamında Anadolu akınları 518 yılında Sabar Türkleri tarafından devam ettirilmiştir. Bu Sabar akınları da Anadolu'da bir Türk yerleşmesinin önünü açmaktan ziyade keşif akını mahiyetinde olmuştur. Diğer taraftan Doğu Roma İmparatorluğu esir olarak aldığı Hazar, Peçenek, Uz ve Kuman/Kıpçak Türklerini gerek Balkan gerekse Anadolu coğrafyasına yerleştirmiştir. Bu şekilde başlayan Türk yerleşimleri Türk-İslâm tarihinde de devam etmiştir. Abbâsî Devleti ise savaşçı özelliklerinden yararlanan Türk kitlelerini Avasım¹ ve Suğur² adı verilen şehirlere yerleştirmiş; böylece Müslüman Arapların Anadolu akınları başlamıştır. Bu durum Anadolu için çok ciddi tahribatların, siyasî ve ekonomik bölünmelerin merkezi olmasının da yolunu açmıştır.³

Tarih Türkistan coğrafyasında Oğuz Yabgu Devleti'nden ayrılan Selçuk Bey'in beraberindeki kalabalık Türkmen⁴ kitleleriyle birlikte İran coğrafyasına gelişi ile farklı bir yönde ilerlemeye başlamış ve bu geliş bölgenin iki siyasî hâkimi olan Gazneli ve Karahanlı devletleri tarafından tehdit olarak algılanmıştır. Hem siyaseten hem de ekonomik olarak bu bölgeye yerleşemeyeceğini fark eden Tuğrul Bey, 1018 tarihinde 3000 kişilik bir Oğuz birliğini Anadolu'ya keşif yapmak amacıyla göndermiştir. Bu sırada Doğu Roma

¹ Avâsım sözlükte “korumak, engel olmak; sığınmak” anlamındaki asm (عصم) kökünden türeyen âsîmenin çoğulu olup “koruyanlar, müstahkem mevki” demektir. Bu müstahkem mevki, İslâm ordularının cihad maksadıyla sınırdan uzaklaştıkları zaman veya gazâdan dönerken ülkeye girmeden önce düşman saldırılarına karşı sığınıp korundukları bölgeler olduğu için bu adla anılmıştır. Hakkı Dursun Yıldız, “Avasım”, *DİA*, C.IV, s.111.

² “Geçit, düşman saldırısına açık yer, sınır” gibi anlamların karşılığı olan Suğur: sagr kökünden türemiştir. İslâm tarihinde adına geniş şekilde rastlanan bu kelime özellikle İslâm ülkeleriyle gayrimüslim ülke sınırlarını belirleyen noktanın adıdır. Anadolu coğrafyasında ise Arap-Doğu Roma savaşlarındaki sınır bölgelerini ifade etmek için de kullanılmıştır. Ayrıntı için bkz.: Câsim Avcı, “Suğûr”, *DİA*, C.37, s.473.

³ Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s.28-29.

⁴ Oğuz boylarının X.yüzyıldan itibaren İslamiyete geçmesi ile birlikte yerli müslümanlar Türkmen tabirini *müslüman Türk* şeklinde anlamlandırmıştır. Ayrıntı için bkz.: Faruk Sümer, “Türkmenler”, *DİA*, C.41, s.607.

İmparatorluğu'nun hâkimiyetindeki Anadolu coğrafyasının siyasî ve ekonomik buhranı; çadırlarıyla gelerek kendilerine yurt, hayvanlarına otlak arayan Türkmen kitleleri için eşsiz bir fırsat olmuştur. Türkmenlerin Anadolu'daki varlık savaşı ağır ağır başlarken Büyük Selçuklu Devleti de gerek cephedeki mücadeleler gerekse cephe gerisindeki entrikalardan başarıyla sıyrılarak 1040 tarihinde resmen kurulmuştur. Anadolu üzerine başlatılmış olan Türkmen akınları da devletin kuruluşuyla sistematik bir hâl almıştır. Büyük Selçuklu Devleti'nin, kuruluş aşamasında Gazneli Devleti ile yaptığı mücadelelere Doğu Roma İmparatorluğu da dâhil olmuş ve 1048 tarihinde Pasinler Ovasında ilk Türk-Doğu Roma karşılaşması yaşanmıştır. Bu ilk karşılaşmanın Türkler nazarında başarıyla sonuçlanması hâlihazırda devam eden Anadolu'daki Türkmen yerleşimine güçlü bir hız kazandırmıştır. Anadolu'ya gelen Oğuz boy beyleri başta iç kesimler olmak üzere Anadolu'nun muhtelif bölgelerine yerleşmişler ve bölgedeki Türk kimliğinin hızlı bir şekilde artmasını sağlamışlardır. Türkmen kitlelerinin nüfusu ve nüfûzu sonucu 1048 yılında Erzurum, 1057 yılında Malatya, 1079 yılında Sivas fethedilmiştir.⁵

Türklerin Anadolu'ya girdiği devirde Doğu Roma'nın içerisinde bulunduğu durum, yaşanan taht mücadeleleri, halkın, devletin zulmünden bıkkın oluşu, yüklenen ağır vergilerin yanı sıra Anadolu'nun yerli halklarından biri olan Ermenilerin Gregoryen mezhebine bağlılığı, Ortodoks Doğu Roma İmparatorluğu ile aralarında dinî bir çekişmenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum Anadolu coğrafyasına kitleler halinde gelen Türklere karşı ortak bir cephe oluşturulmasını engellemiştir. 1063 yılında Selçuklu tahtına oturan Alp Arslan'ın başarılı faaliyetleri Anadolu'ya yapılan Türk yerleşimlerine hız kazandırırken diğer taraftan imparatorluk tahtında yaşanan değişikliklerle asker menşeli Romanos Diogenes'in başa geçmesi stratejik ve sistematik olarak Türkleri Anadolu'dan çıkarma planları yapılmasına zemin hazırlamıştır. Peçenek, Uz, Kuman/Kıpçak, Slav (Rus), Got (Alman), Frank, Ermeni ve Gürcülerden oluşan büyük bir ordu hazırlanmıştır. İmparatorluğun buhranlı bir devrinde maddî ve manevî bütün kaynaklar seferber edilerek oluşturulan orduya olan güven, imparatorun İslâm ülkelerini ele geçirme umudunu yeşertmiş, hatta buralara kendi valilerinin atmasını yaparak zafere olan inancını perçinlemiştir.⁶ Böylece her iki devlette büyük ordularla karşı harekâta geçmiş ve Muş'un Malazgirt Ovası'nda yapılan savaş Romanos Diogenes'in esareti dâhil müthiş bir Türk galibiyetiyle sonuçlanmıştır. “Türk ve dünya tarihinin dönüm noktalarından birini oluşturan bu olay devamındaki süreçte Türk kuvvetlerinin hiçbir direnişle karşılaşmadan Anadolu içlerine akarak kısa zamanda Adalar

⁵ Mustafa Kafalı, *Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi*, Berikan Yayınevi, 2.baskı, Ankara 2015, s.28.

⁶ Sevim, *a.g.e.*, s.69.

Denizi ve Marmara kıyılarına kadar kolayca ilerlemelerine sebep olmuştur.”⁷ Böylece Hunlar tarafından başlatılan ancak daha ziyade keşif harekâtı olan bu Türk akınları, 1048’de yaşanan Pasinler Zaferi ile farklı bir boyuta taşınmış, Malazgirt Zaferi ile birlikte bambaşka bir çehreye bürünmüştür.

İbrahim Kafesoğlu’nun aktardığı gibi; “*Tarih boyunca, Türkler tarafından kazanılan yüzlerce meydan muharebesinden bugün elde ne kaldığı düşünülürse Malazgirt’in değeri iyice anlaşılacaktır. Malazgirt aynı zamanda Türk millî bünyesinde köklü değişikliklere yol açmış; zaferi tâkip eden yıllarda Anadolu’yu yurt edinen Türk boyları, İslâmî akideler ile birlikte eski bozkır yaşayış ve telakkilerinden büsbütün farklı tefekkürü, edebiyatı ve dünya görüşü ile, toprağa bağlı taze bir cemiyet haline inkılâp etmiştir ki, bundan sonra yerleşik medeniyet unsuru olarak cihan tarihinde çok verimli hamleler yapmak imkânını kazanmıştır.*”⁸ 1071 zaferi aslında daha önce başlayan Türk akınlarını sayıca daha fazla ve daha sistemli hale getirmiştir. Savaşın ardından Romanos Diogenes ile yapılan ittifakın tahta yeni çıkan imparator VII. Mikhail Dukas tarafından tanınmaması Sultan Alp Arslan’ın Malazgirt Savaşı’nda üstün başarılar sağlayan komutanlarını ve Türkmen beylerini Anadolu’nun fethiyle görevlendirmesine neden olmuş ve bu planlı fetih hareketi sayesinde Anadolu coğrafyasında birçok yerleşim yeri bahsi geçen Türkmen beylerinin isimleriyle veya bağlı buldukları Oğuz boyunun isim ve simgeleriyle anılmaya başlanmıştır. 1074 yılından başlayarak Artuk Bey Kelkit ve Yeşilırmak havzalarını; Mengücek Bey Divriği, Erzincan, Şebinkarahisar taraflarını; Emir Ebulkasım Saltuk da Erzurum ve Çoruh Irmağı yörelerini fethetmişlerdir. Bunlardan başka Süleyman Şah’ın dayısı Emir Dânişmendoğlu Gümüştegin Ahmet Gazi Kızılırmak ve Yeşilırmak havzalarının fethini tamamlayarak Sivas, Amasya, Niksar, Tokat, Çorum, Kayseri, Elbistan ve Malatya şehir ve yörelerinde hâkimiyet kurmayı başarmıştır.⁹ Bölgede Türk beyliklerinin resmen ortaya çıkışı siyasî ve dinî ortam nedeniyle buraya yerleşim noktasında imtina eden Türkmen kitlelerine rahat ve huzurlu bir ortam izlenimi vermiş ve akınların kesintisiz devam etmesine yol açmıştır. Bu vesileyle Beylikler Devri Anadolu’su Bilâd-ı Rûm¹⁰ veya Diyâr-ı Rûm nitelemelerinden zamanla sıyrılmış ve bu bölgeden artık “Turchia” olarak bahsedilmeye başlanmıştır. Yine aynı tarihlerde Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, Anadolu’da bir Türk Devleti kurulması gerektiğini fark ederek Kutalmışoğlu Süleyman Şah’ı buraya göndermiş ve 1075 yılında İznik merkezli olarak

⁷ Sevim, a.g.e., s.85.

⁸ İbrahim Kafesoğlu, “Malazgirt Muharebesi”, *DİA*, akt: Kafalı, a.g.e., s.29.

⁹ Sevim, a.g.e., s.91.

¹⁰ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1999, s.X.

Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurulmasını sağlamıştır. 1071 zaferini tâkip eden süreçte kurulan Türkiye Selçuklu Devleti ve Türk beyliklerinin ortak hedefleri Anadolu'nun büyük bir hızla Türk yurdu hâline getirilmesi olmuştur. Aynı devirde Doğu Roma İmparatorluğu'nun hem kendilerine yurt, hayvanlarına otlak ararken silaha çok kolay sarılabilen Türkmenlerle baş edebilmesi hem de neredeyse İstanbul surlarının yanına kurulmuş olan bu yeni Türk devleti ile mücadele etmesi gerekmiştir.

Anadolu, siyasî, sosyal ve kültürel alanlarda büyük bir hızla Türk vatani hâline getirilirken Sultan Alp Arslan'ın emriyle bu coğrafyaya gönderilen Türk beyleri arasında da maalesef bir mücadele başlamıştır. Özellikle 1075 tarihinde kurulan Türkiye Selçuklu Devleti'nin hükümdarı Sultan I. Kılıçarslan ile Orta Anadolu'da Sivas, Tokat, Çorum, Amasya merkezli varlık gösteren Gümüştegin Ahmet Gazi arasındaki egemenlik mücadelesi âdeta Anadolu'nun kaderini belirlemiştir. Bu esnada imparatorluk topraklarının büyük bir hızla fethedilmesi bölgedeki yerli halklar ve sair milletlerin de Türk hâkimiyeti altına girmesini sağlarken bahsi geçen Türk ilerleyişini durduramayan imparator Aleksios Komnenos Avrupa Hristiyan dünyasını ayağa kaldıran bir yardım çağrısında bulunmuştur.¹¹ Yapılan çağrıda vurgulanan noktalar Doğu Roma İmparatorluğu'nun Orta Doğu hâkimiyetini büyük ölçüde kaybetmesi ve bununla birlikte Batı Avrupa halkı için kutsal kabul edilen Kudüs'ün Müslümanların elinden kurtarılmasının zorunluluğu üzerinde olmuş ve bu zorunluluğun hem dinî hem de siyasî nedenlere bağlanması Orta Anadolu'yu tahrip ederek buradaki kültür varlıklarını yok edecek olan bir talan sürecini başlatmıştır.”¹² Bu süreç Türklere karşı başlatılacak olan Haçlı seferleri çağrısının din adamları tarafından kiliselerde çok hararetle ve istekli vaazlar icra etmelerine sebep olmuş; seferlerin siyasî ve dinî yönü böylece teşkil edilmiştir.

Anadolu, Türk beyleri arasındaki hâkimiyet mücadelesine sahne olurken bu siyasî bölünmüşlük de Türkleri Anadolu'dan çıkarmak isteyen Haçlı ordularına istedikleri fırsatı vermiştir. 1096 tarihinde Anadolu'ya gelen disiplin ve askerî eğitimden yoksun öncü Haçlı birliklerinin I. Kılıçarslan tarafından imha edilişi¹³ bahsi geçen orduların hafife alınmasına neden olmuş ve Türk beyleri arasındaki mücadele devam ettirilerek düşmana karşı ortak bir cephe oluşturulmamıştır. Selçuklu Devleti bünyesinde yapılan fetihlerle hem demografik hem

¹¹ Doğu Roma İmparatoru Batıdan kendisine yardım etmesini isteyen mektuplar gönderirken şöyle sesleniyordu: “Bırakalım İstanbul Türklere ve Peçeneklere kalacağına size kalsın daha iyi”. Muallâ Uydu Yücel, *Türkistan'dan Tuna'ya Peçenekler*, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul 2020, s.309.

¹² Sevim, *Anadolu'nun Fethi*. s.10.

¹³ Ebru Altan, “Anadolu'da Haçlılara Karşı Savaş”, *Tarih Dergisi*, İstanbul 2009, S.47, s.77.

de siyasî çehresi değiştirilmeye çalışılan Anadolu'da yerli unsur olan Ermeniler varlıklarını devam ettirmiş ve Malatya bölgesinin hâkimiyetini ellerinde bulundurmuşlardır. Bölgenin siyasî hâkimi olma arzusu sınırların genişletilmesiyle doğru orantılı bir seyir izlediğinden Orta Anadolu'nun mühim şehirlerinden biri olan ve Ermeni tahakkümü altında Gabriel'in türlü baskılarına maruz kalan Malatya şehrinin fethi, Dânişmendli beyliğinin lideri Gümüştegin Ahmet Gazi ile Sultan I.Kılıçarslan'ın mücadele sahası olmuştur.¹⁴ Dânişmendli Gümüştegin Ahmet Gazi ile Sultan I.Kılıçarslan arasındaki Anadolu Türk siyasî birliğinin liderliği mücadelesi Haçlı seferlerine karşı bir önlem alınmasını engellemiş ve sonucunda da I. Haçlı Seferi'nde Türkiye Selçuklu Devleti'nin başkenti İznik kaybedilmiştir.

Bu kaybın bir diğer sonucu olarak başkent İznik'ten Konya'ya taşınmıştır. Başkent in de iç kesimlere taşınması dağınık halde varlık gösteren Türk nüfusunu Orta Anadolu'da toplamıştır. Bu vesileyle hem Haçlı kuvvetlerine karşı planlanan harekâtın merkezi İç Anadolu bölgesi olmuş hem de bütün Anadolu coğrafyasına dağılmış olan Türkleşme ve İslâmlaşma hareketinin sadece iç bölgelerle sınırlı kalması sağlanarak asıl büyük Türkleşme burada başlatılmıştır. Arkasından 1101 yılında II. Haçlı Seferi ile karşılaşmış ama bu sefer birincisindeki hatalar yapılmamış ve Anadolu'ya gelen üç büyük Haçlı ordusu bertaraf edilmıştır.¹⁵

Anadolu'ya yapılan ilk akınlardan itibaren Türkmenler nazarında bölgenin sadece basit bir yağma sahası olarak görülmeyişi en başından beri Doğu Roma İmparatorluğu ile Selçuklu Devleti'ni savaş meydanlarında karşı karşıya getirmiştir Nihayetinde yapılan bu savaşların Türk zaferleriyle sonuçlanması imparatorluğa her seferinde yeni bir hezimet yaşattığı gibi Türkleri Anadolu'dan çıkarma umudunu da söndürmüştür. Haçlı seferlerinin, planlanan harekâta net bir başarı kazanamayarak Türkleri Anadolu'dan çıkarmaya gücü yetmeyişi imparatorluğun hem maddî hem de manevî anlamda buhran devirini perçinlemiştir. Bu gelişmelerin ardından Türkiye Selçuklu Devleti'nin bu coğrafyadaki tam hâkimiyeti Sultan I.Mesud devriyle birlikte başlamıştır. Onun devrinde, bölgeye hâkim olmak isteyen Dânişmendliler, Haçlılar, Ermeniler¹⁶ ve Doğu Roma İmparatorluğu ile önemli mücadeleler

¹⁴ Muharrem Kesik, *Dânişmendliler*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017, s.61.

¹⁵ Kesik, *Dânişmendliler*, s.67.

¹⁶ Sultan I. Mesud her ne kadar Selçuklu tahtına II.Kılıçarslan'ın çıkmasını sağlasa da ülkeyi 11 oğlu arasında paylaşırması ölümünden sonraki taht kavgalarına zemin hazırlamıştır. Ülkedeki mücadeleleri kendisi için bir fırsat olarak gören Ermeni Prensi Thoros, kardeşi Stefan'ı Maraş üzerine gönderip orayı yağmalamasını istemiştir. Dânişmendli lideri Yağıbasan tehlikesini bir sulh ile sonlandırdıktan sonra II.Kılıçarslan; Maraş üzerine yürümüştür. Direnemeyeceğini anlayan Ermeni Stefan (Ağustos 1157) kaçmak zorunda kalmıştır. Özellikle bu bölgeden sürülen ahalinin Maraş ve Göksun'da bulunan topraklarını geri veren Selçuklu Sultanı böylelikle bölgede siyasî hâkimiyetini tamamen sağlamıştır. Ayrıntı için bkz; Kesik, *a.g.e.*, s.68.

yapılarak buradaki Türkiye Selçuklu Devleti hâkimiyeti güçlendirilmiştir.¹⁷ Sultan I. Mesud'un ölmeden evvel tahta geçmesini işaret ettiği oğlu II.Kılıçarslan devri Türk tarihinin önemli dinamiklerinden biri kabul edilen müthiş bir zaferi beraberinde getirmiştir. Anadolu Türk siyasî birliğinin lideri olma meselesi sebebiyle tarihi süreç içerisinde defalarca kez mücadele edilen Dânişmendli Beyliğiyle bu devirde de mücadeleler devam etmiş ve 1175 tarihi bu beyliğin sonu olmuştur. Sultan II. Kılıçarslan Türkiye Selçuklu Devleti'nin lideri olarak hem içeride hem de dışarıda mücadele etmiş, onun devrinde Anadolu'daki Türkmen varlığı da gün geçtikçe artmış ve özellikle Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetindeki bölgelerde demografik yapı Türkler lehine değişmiştir. Bu şekilde savaş alanında kazanılan başarıların nüfusla desteklenmesi Anadolu'nun Türk vatanı haline gelmesinde önemli merhalelerden biri olmuştur. Roma İmparatoru Manuel Komnenos ile Sultan II. Kılıçarslan arasındaki hâkimiyet mücadelesi 1176 tarihinde sıcak çatışmaya dönüşmüş ve Anadolu'nun nihai kaderini Miryokefalon Savaşı belirlemiştir. Savaşın Türklerin lehine sonuçlanmasıyla birlikte Anadolu'daki Türk varlığı kesinleşmiştir. 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra imparatorluğun önünü alamadığı, varlığını bu coğrafyadan silebilmek adına Batı'dam yardım istemek mecburiyetinde kaldığı Türk yerleşimleri 1176 Miryokefalon Zaferi ile birlikte Doğu Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde Diyâr-ı Rûm'a yapılan akınlar olmaktan çıkıp Türk milletinin yeni vatanına yerleşme amacıyla yapılan hareketler olarak tarihe geçmiştir.

Doğu Roma İmparatorluğu, Türklerin Selçuklu Devleti himayesinde Anadolu'yu yurt tutma amacıyla başlattığı faaliyetleri durdurmak ve mümkünse sona erdirmek için hem devletin başta askerî olmak üzere mevcut bütün kuvvetlerini seferber etmiş hem de gayrî nizami harp taktikleriyle Anadolu'da Türk faaliyetlerini yıpratmaya çalışmıştır. Ancak Miryokefalon Zaferi'nin büyüklüğü bu tarihten itibaren yazılan kaynaklarda Anadolu'ya Turchia adının verilmesini sağlamış ve Rum diyarı nitelemesinden onu kurtararak 150 yıl evvel başlayan Türk'ün bu coğrafyada var olma sınavını bu kutlu zaferle nihayete erdirmiştir. Anadolu'daki Türk hâkimiyetinin artık kesin bir zaferle taçlandırılmış olması ve bu noktada özellikle iç siyasette II. Kılıçarslan tarafından başarıyla yürütülen Anadolu Türk siyasî birliğinin lideri olma durumu birbirini destekleyen iki önemli varlık sahası oluşturmuştur. Böylece Anadolu kesin olarak Türk yurdu haline gelmiştir.

¹⁷ Abdullah Bakır, "Myriokephalon (Miryokefalon) Savaşı Esnasında Anadolu'da Siyasî Durum ve Uluborlu Coğrafyasında Savaşın Yeri", *Isparta Bölgesinin Tarihi Coğrafyası ve Myriokephalon Savaşı Sempozyumu (19-20 Haziran 2014)*, SDÜ. Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayısı, Isparta 2014, s.73.

Türkiye Selçuklu Devleti'nde II. Kılıçarslan'dan sonra Alâeddin Keykubad başa geçmiş ve onun devrinde devlet en güçlü haline gelmiştir. Onun ardından başa geçen II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in basiretsiz ve başarısız yönetimi devleti günden güne buhranlara sürüklemiştir. Siyasî, sosyal ve ekonomik bunalımlara sultanın tepkisiz kalması konargöçer yaşamlarını Anadolu coğrafyasının izin verdiği ölçüde devam ettirmeye çalışan ve temel geçim kaynaklarını ağırlıklı olarak hayvan sürülerinin oluşturduğu Türkmen kitlelerini fazlasıyla etkilemiş ve özellikle de ekonomik kaynakları zarar görmeye başlamıştır. Bu durum Anadolu'da planlanan Türkleştirme hareketinin öncüsü olarak kabul edilen Türkmen kitlelerinin merkezi otoriteyle mücadelesini başlatmış ve aradaki uçurum da böylece günden güne derinleşmiştir. Türkmen kitleleri ve devlet arasında, yerleştirilmeleri hususu başta olmak üzere yaşanan sıkıntılar, devletin önceliğinin Anadolu'da bağımsız bir hâkimiyet tesis etmek olmasından ötürü ertelense de sorun büyüyerek devam etmiştir. Devletin bahsi geçen Türkmen kitlelerini vergi sistemiyle hâkimiyet altına almaya çalışmasının yanı sıra özellikle II. Kılıçarslan'ın devrinde Anadolu'daki Türk nüfusunu arttırmak üzere yeni bir Türkmen kitlesinin bölgeye gelişi birçok sıkıntıyı beraberinde getirmiştir.¹⁸ Anadolu'da vuku bulan bu demografik artış çok daha evvelden bu coğrafyaya gelerek eski Türk yaşayışını devam ettirmeye gayret eden Türkmen kitlelerinin sosyal ve ekonomik refahının bozulmasına sebep olmuştur. Toprak mülkiyetinden kaynaklanan sıkıntıların da baş göstermesiyle birlikte devlete ait olan mîrî arazinin de gün geçtikçe mülk topraklar haline gelmesi toprağa bağlı bir âyan kitlesi meydana getirerek köylü ile devletin bu noktadaki iletişimini azaltmış ve onları bahsi geçen *toprak aristokratları* ile mücadeleye sürüklemiştir.¹⁹ Nitekim Türkistan'daki anayurtlarında ortak bir ananeye sahîp olarak yaşayan Türkmenlerden bazılarının Anadolu'ya geldikten sonra yerleşik hayata geçmesi onları ırkdaşlarıyla karşı karşıya getirmiş ve aradaki *sosyal zıtlaşmayı* derinleştirmiştir.²⁰ Türkmenlerin ekonomik kaynaklarının hayvan sürülerinden ibaret olması otlak bulma sıkıntısını beraberinde getirmiş ve böylece hem birbirleriyle hem de devletle sıkıntı yaşamaları kaçınılmaz olmuştur. Bu sıkıntılar hayvanlar için mera bulma derdiyle başlamış gibi görünse de devletin içerisinde bulunduğu durumlardan en fazla zarar gören kitlenin Türkmenler olması onların, İslâmiyet'i öğrenmelerinde önemli bir mevki kabul edilen Türkmen baba, dede ve ozanları etrafında birleşmelerine imkân vermiştir. Türkmenler üzerindeki siyasî, sosyal ve ekonomik baskıya gün geçtikçe dış tahrikler de eklenince devlete karşı isyanın patlak vermesi kaçınılmaz olmuştur. Türkmen

¹⁸ Bakır, *a.g.m.*, s.75-76.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliği Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yayınları, 8.baskı, İstanbul 2017, s.59.

²⁰ Ocak, *a.g.e.*, s.62.

babalarının böyle bir isyanın odak noktası halini alması meselenin arka planında çok büyük bir tarihi süreci barındırmıştır. Türklerin, yaşadıkları hayatı İslâm dinî dairesine girdikten sonra yeniden şekillendirmeleri temelde iki farklı Türk-İslâm sentezi yorumunu karşımıza çıkarmıştır ki bunlardan ilki: medreselerde gösterilen kitâbî İslâm anlayışı; diğeri ise ağırlıklı olarak konargöçer Türk kitleleri arasında ortaya çıkan ve eski Türklerdeki gök, yer ve Tanrı telakkisiyle İslâmî akidelerin sentezlendiği *mistik bir müslümanlık* anlayışıdır.²¹ *Heteredoks İslâm* şeklinde de tanımlanan bu anlayış özellikle Türkmen babaları etrafında odaklanmış ve bu vesileyle kendilerine bağlı ve konargöçer hayat idame ettiren büyük bir kitlenin oluşmasını sağlamıştır.²² Türkmen babalarının sahip olduğu dinî hüviyet onları isyanın merkezinde konumlandırırken diğerk taraftan bu kişilerin birer Türkmen beyi olduğu gerçeği; XIII. yüzyıl Anadolu'sunda ciddi ekonomik sıkıntılarla karşı karşıya kalan Türkmenlerin faaliyetleriyle birlikte düşünüldüğünde isyanın, siyasî, sosyal ve ekonomik gerekçelerini ortaya çıkarmıştır. Devrin siyasî çehresi, II.Gıyâseddin Keyküsrev'in devletin yükselişini devam ettiremeyişi ve Harezmsahlr Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılışı sonucu bölgeden kaçan Harezmsahlrın Anadolu sınırlarına girişleri, bu bölgede zaten isyan etmeye hazır Türkmen kitlelerine aradıkları fırsatı vermiştir.²³ İran-Azerbaycan hattındaki Moğol tahakkümü hem Maveraünnehir'in hem de Anadolu coğrafyasının kaderini değiştirmiştir. Özellikle Horasan menşeililer, ilim ve fikir adamlarının Moğol baskısından kurtulmak amacıyla Anadolu'ya girmesi bölgede dinî ve kültürel manada büyük değişimleri başlatmıştır. Böylece XIII. yüzyılda kültürel bağlamda zengin bir çağ yaşanmış, İran'da yetişen birçok önemli bilim ve fikir adamı bu vesileyle Anadolu'nun kültürünü daha da renkli hale getirmiştir.

Anadolu'daki Selçuklu hâkimiyetinin zayıflamasında önemli eşiklerden biri olarak kabul edilen Babaîler İsyanı'nda devlet ile Türkmenler arasındaki mesafe gittikçe büyümüş ve bu durum Moğollar karşısında ortak bir duruş sergilenmesini engelleyerek Anadolu'da önemli bir nüfus ve nüfûza sahip olan Türkmen kitlelerinin desteğinin alınamamasına sebep olmuştur.²⁴

Türkiye Selçuklu Devleti Moğollar ile 1230 tarihinde yaptığı ve kaybettiği Kösedâğ Savaşı'nın sonrasında büyük bir tahribata uğrayarak zayıflamaya başlamıştır. Moğol istilâsı büyük bir hızla Anadolu'yu hedef alarak ilerlemiştir. Moğol noyanlarından Çormagon, bütün Anadolu'yu içerisine alan istilâ planını gerçekleştirmeye sınır tacizleri eşliğinde başlamıştır ki

²¹ Ocak, *a.g.e.*, s.66.

²² Ocak, *a.g.e.*, s.67.

²³ Ocak, *a.g.e.*, s.78.

²⁴ Ocak, *a.g.e.*, s.66-70.

bu da özellikle Doğu Anadolu’da varlık gösteren Türkmen beylerinin vereceği karşılığın boyutunu anlamak amacıyla yapılan askerî bir hamleden başka bir şey değildir.²⁵ Bu arada Türkistan, Maverâünnehir, İran ve Horasan coğrafyalarında görülen Moğol tahakkümünün korkunçluğu haberi Anadolu’ya çoktan ulaşmıştır.²⁶ Bundan böyle bu coğrafyada başlayacak olan önü alınmaz Moğol felaketi artık basit bir harekât olmaktan çıkarak Anadolu’daki Türk varlığı ve yerleşimini tehdit edebilecek kadar müthiş bir istilâya dönüşmüştür. Babaîler İsyanı ve Vezir Sadeddin Köpek’in faaliyetleri esnasında devletin hem siyasî hem de askerî anlamda büyük bir buhran devri içerisinde oluşunu Mugan’daki kışlağında²⁷ gözlemleyen Moğollar; Alâeddin Keykubad devrinin siyasî aklı ve askerî stratejisine erişemeyen II. Gıyaseddin Keyhüsrev devrinde bu coğrafyada cihan hâkimiyeti tasavvurlarını gerçekleştirebileceklerini görmüşlerdir. Moğolların bu coğrafyaya ilk girişi esnasında bölgenin idarî beylerinin bahsi geçen sınır ihlallerine tepkisiz kalması ve sultanın, toprak bütünlüğü noktasındaki hassasiyet eksikliği Moğollara, istilâcı tutumlarında büyük bir dayanak teşkil etmiştir. Bu durum Türkiye Selçuklu Devleti’nin idarî kadrosunun duruma müdahale etme ihtiyacını ortaya çıkararak tarafları Köseadağ mevkiinde karşı karşıya getirmiştir. Salim Koca’nın *Anadolu’nun kader tayini*²⁸ olarak nitelediği bu savaşta bozkır menşeli her iki devletin de bildiği savaş taktiklerinin Moğol ordusu tarafından etkin bir şekilde kullanılması Selçuklu ordusuna nihaî darbeyi vurmuştur. Bu yenilgi Anadolu’nun kötü kaderinin milâdı olarak tarihte yerini almış; özellikle Orta Anadolu’daki Türk varlığı, yerleşimi ve imarının hasar görmesine sebep olmuştur. Orta Anadolu’yu hedef alan Moğol istilâsından kaçmak isteyen Türkmenlerin maiyetleriyle birlikte uç bölgelere yerleşmeye başlaması ise beraberinde bambaşka bir tarihi süreci getirmiş ve buralarda Türkleşme had safhaya ulaşmıştır. Haçlı Seferlerinin Orta Anadolu’da başlattığı Türkleşme; Moğol mezaliminden kaçan Türkmenlerin yerleşimiyle birlikte uçlarda devam etmiş böylece üzerinde yaşadığımız Anadolu, siyasî manada doğu-batı; kuzey-güney eksenli Türkleşmesini büyük ölçüde tamamlamıştır. Anadolu’da kurulan

²⁵ Salim Koca, “Türkiye Selçuklu Tarihinin Akışını Değiştiren ve Anadolu’nun Kaderini Belirleyen Savaş: Köseadağ Bozgunu”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.37, s.40.

²⁶ H. Ahmet Özdemir, “Moğol İstilasından Öğrenilmiş Çaresizlik Örnekleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.29, s.25.

²⁷ Mugan, bölgenin iki önemli su kaynağı olan Kür ve Aras nehirlerinin çekilmesi sonucunda Hazar Denizi’ne kadar uzanan geniş bir arazidir. Ilıman iklimi sebebiyle özellikle Moğol ordusunun kışlak olarak benimsediği bu bölge bahar aylarında bereketli, yeşil bir alana dönüşmektedir. Ayrıntı için bkz; V. Minorsky, “Mugan”, *İA*, C.VIII, s.446-450. akt: Erol Keleş, “Moğollarda Kışlak Geleneği: İlhanlıların Arran ve Mugan Kışlakları Örneği”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 2020, C.3, S.1, s.50; Hamdullah Müstevfî, bölgeyi Azerbaycan, Ermenistan, Şirvan ve Hazar Denizi arasındaki alan olarak tanımlar. Ilıman bir iklime ve nemli bir havaya sahip olan bölgenin otları sonbaharda zehirli hale gelirken ilkbaharda bu durum azalmaktadır. Ayrıntı için bkz; Hamd-Allah Mustawfi Kazwini, *Nuzhat- Al- Qulub*, Çev. G.Le Strange, Cambridge Universty Press, London 1919, s.91.

²⁸ Koca, *a.g.m.*, s.50.

Osmanlı Devleti artık Türkleşmiş coğrafyanın kurduğu bir devlet olarak tarihteki yerini almıştır.

Oğuz boylarının Anadolu coğrafyasına yayılmasında iç Anadolu bölgesi büyük önem arz etmiştir. Anadolu üzerine yapılan bütün istilâ girişimlerinde görülmüştür ki Orta Anadolu coğrafyası Türkleşmenin merkezi hâline gelmiştir. Tezimizin ana konusunu oluşturan Oğuz boyları ise Tokat ilinde şu şekilde sıralanmıştır: Ala-Yund, Avşar, Bayındır²⁹, Çavundur, Döğer³⁰, Dodurga, İğdir, Karkın (Karkıncık)³¹, Kara-Evlu³², Kayı³³, Kayıcık³⁴, Kınık (Ak-Virân)³⁵, Kızık, Salur, Yüreğir (Üreğir)³⁶. Oğuz boylarının bu noktadaki yoğunluğu Tokat ilinin Türkleşmesine ciddi oranda katkı sağlamıştır.

²⁹ Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilâtı- Destanları*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1935, s.442.

³⁰ Sümer, *a.g.e.*, s.431.

³¹ Sümer, *a.g.e.*, s.440.

³² Sümer, *a.g.e.*, s.429.

³³ Sümer, *a.g.e.*, s.425.

³⁴ Sümer, *a.g.e.*, s.425.

³⁵ Sümer, *a.g.e.*, s.460.

³⁶ Sümer, *a.g.e.*, s.452.

BİRİNCİ BÖLÜM

TOKAT İLİNİN COĞRAFİ YAPISI VE TARİHİ SÜRECİ

1.1. COĞRAFİ KONUM

Tokat ilinin coğrafi konumu 39° 51'-40° 55' Kuzey enlemleri ile 35° 27' 37" 39' Doğu boylamları arasında olup il toprakları Orta Karadeniz bölgesinin iç kesimlerinde kalır. Yüzölçümü 10.072 km² ve nüfusu 620.722'dir. Rakımı ortalama 623 metre olan şehri³⁷ Kuzeyde Samsun ve Ordu; güneyde Sivas ve Yozgat, doğuda Sivas ve Ordu, batıda ise Amasya ili çevreler. Yeşilirmak nehrini oluşturan Tozanlı Çayı, Kelkit Çayı ve Çekerek Çayı arazinin sulanmasında önemli bir merhale teşkil ederken il topraklarının %15.4'lük bölümünü kapsayan Kazova, Turhal Ovası, Erbaa Ovası, Niksar Ovası, Omala Ovası, Artova Ovası ve Zile Ovası ise verimli tarım arazilerinin bulunduğu bölgeyi oluşturur.³⁸

1.2. YER ŞEKİLLERİ

Doğal bitki örtüsü ve yer şekilleri ilişkisi yerleşmeyi etkileyen en önemli faktörlerin başında gelir. Bu bağlamda Tokat ilinin yer şekilleri şu şekilde açıklanabilir: Akdağ ve Çamlıbel Dağları arasındaki bölge, yüksekliği 188 metre ile 2870 metre arasında değişen bir konumdadır. Kelkit Tozanlı Çekerek sularının debisiyle oluşan ovalar, aynı zamanda bahsi geçen su kaynakları tarafından beslenerek önemli tarım havzalarını meydana getirmiştir.

İl topraklarının %45 gibi önemli bir oranını kaplayan dağlık alanlar şehirde üç önemli dağ silsilesini meydana getirmektedir. Kuzey güney yönlü dağ silsilesi içerisinde önemli zirvelere sahip olan Canik Dağlarında batıdan-doğuya doğru Killik Tepesi (1526 m), Gölağa Tepesi (1502 m), Keltepe (1794 m), Somun Tepesi ve Erdembaba Tepesi (2181 m) bulunur. Dağ silsilesinde ikinci önemli kolu Kelkit ve Tozanlı vadilerini ayıran sulak bölüm teşkil eder. Buradaki önemli zirveler ise: Mercimek Tepesi (1203 m), Poyrazlık Tepesi (1535 m), Dikmen Tepesi (1620 m), Topçam Tepesi (1203 m), İmamgazi Tepesi (1779 m), Dönekse Dağı (1820 m)'dir. Tozanlı Vadisinin güneyini kapsayan bölge, il sınırları içerisindeki en yüksek dağlara sahip olduğu için üçüncü ve en önemli silsileyi meydana getirir çünkü bahsi

³⁷ 900 Adımda 900 Yıl Tokat, T.C Tokat Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Tokat 2018.

³⁸ Özlem Akyüz, *Şehir Coğrafyası Açısından Bir Araştırma: Geçmişten Günümüze Tokat*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2018, s.22.

geçen dağlar bu bölgededir. Bu dağlar: Akdağ (1900 m), Deveci Dağı (1892 m), Çamlıbel (1930 m), Toraç Dağı (2112 m), Asmalı Dağ (2116 m), Dumanlı Dağ (2374 m), ve 2385 rakımı ile en yüksek zirve olan Almus Barajı'nın güneyindeki Şehne Kayası'ndan oluşmaktadır.

Kelkit Tozanlı Çekerek sularından beslenerek oluşan ovalar il sınırlarında %5.4'lük bir paya sahiptir. Bu bağlamda Tokat ilindeki Kazova, Turhal Ovası, Erbaa Ovası, Niksar Ovası, Omala (Gözova), Artova Ovası ve Zile Ovası verimli tarım havzalarını oluşturur.

Tokat ilinin önemli bir kesiminin İç Anadolu havzasında kalması doğu-batı istikametinde üç önemli vadi ile çevrenmesini sağlar. Bu vadiler Kelkit Vadisi, Tozanlı Vadisi ve Çekerek Vadisidir. Bunlar dışında kalan bir diğer vadi ise bir kolunun şehir merkezinden geçtiği Behzat Deresi'dir.³⁹

Kelkit ve Tozanlı vadilerinin arasındaki bölgede akarsular tarafından oluşturulan düzlüklere rastlanmaktadır. Bu plato düzlüklerinin, zamanla yayla şekline dönüşmeleri ile bahsi geçen bölgeler verimli birer tarım arazisi özelliği kazanır. İldeki bazı önemli yaylalar: Topçam Yaylası, Çevreli (Muhat) Yaylası, Dumanlı Yaylası, Selemen Yaylası, Kızılören Yaylası, Bozcalı Yaylası, Batmantaş Yaylası, Buğalı Yaylası, Çamiçi Yaylası'dır.

Coğrafi konumunun sağladığı avantaj sayesinde il topraklarının büyük bölümünün su kaynaklarıyla beslenmesi akarsu varlığını da zenginleştirmiştir. Bu vesileyle şehirdeki en önemli akarsular şunlardır: Yeşil Irmak'ı besleyen Tozanlı Çayı, Kelkit Çayı ve Çekerek Çayı. Bunlar dışında şehir merkezini de içine alan Behzat Deresi güney kuzey uzantılı akmaktadır. Mevsimlik rol oynayan akarsuların değeri de büyüktür. Bu bağlamda Keten Deresi özellikle de ilkbahar mevsiminde karların erimesiyle oluşan bol su kaynağı sebebiyle toprağın verimine önemli katkıda bulunmaktadır.

İldeki tarım arazilerinin beslenmesi hususunda önemli kaynaklardan birini teşkil eden Tozanlı Çayı, bölgedeki en önemli su kaynağı olan Yeşilirmak'ın ana kolunu teşkil eder. Kaynağını Sivas iline bağlı Köse Dağı mevkiinden alan Tozanlı Çayı, 365. kilometrede Almus Barajıyla birleşir. İlin bir başka önemli ovası olan Omala (Gözova) Ovası'na dahil olduktan sonra şehir merkezindeki Behzat Deresi kanalıyla Turhal ilçesindeki Hotan ve Gülüt sularını da önüne katıp Amasya il sınırındaki Gendingel Ovasına ulaşır ve Çekerek Suyu havzasına dahil olur. Jeolojik, jeomorfolojik, stratejik ve iklimsel bağlamda hem Karadeniz hem de İç Anadolu bölgesinde olmasının sağladığı üstünlükle birlikte şehir çok önemli su

³⁹ Akyüz, *a.g.t.*, s.22.

kaynakları tarafından beslenme imkânı bulur. İl topraklarını besleyen bir başka önemli su kaynağı ise Kelkit Çayı'dır. Stratejik konumu itibariyle Anadolu'nun fethinde önemli bir yer tutan bölge, kaynağını Erzincan ilinin kuzeyinden alıp Sipikör, Pülür, Otlukbeli, Sarhan ve Balhan dağ hattını izler ve Gümüşhane ilinin Kelkit İlçesinde birleşir. Kelkit Çayı, Tokat ilinin Reşadiye ilçesine bağlı Umurca köyü vasıtasıyla ulaşır. Buradan sonra doğu-batı istikametini izleyerek Niksar Ovasına ulaşan Kelkit Çayı, Erbaa ovasını aştıktan sonra Tozanlı Çayı havalisine girerek onunla birleşir.

Tokat ilini çevreleyen Çamlıbel Dağ silsilesinde kaynağını bulan Çekerek Çayı ise Kızık, Çalı, Fineze hattını tâkip ederek Çamlıbel Kasabasına ulaşır. Çok geniş bir hatta sahîp olan Çekerek Çayı, kuzeydoğu güneybatı istikametiyle Artova, Sulusaray, Yeşilyurt ilçelerine dayanır. Yozgat iline Alanyurt köyünün batısı aracılığıyla ulaşır kuzey yönlü ilerledikten sonra tekrar Tokat ili sınırlarına girer ve ardından da Amasya iline bağlı Kayabaşı köyü civarında Tozanlı Çayı ile birleşir.

Tokat il sınırına dahil olan su kaynaklarının varlığı ve zenginliği toprağı daha da verimli hale getirmiş ve şehir verimli tarım arazisine sahîp olarak geçimini yıllardır bu şekilde sağlamıştır.

1.3. İKLİM

Coğrafi konumu sebebiyle Orta Karadeniz bölgesinde yer alan Tokat, hem ılıman özellikler gösteren Karadeniz iklim kuşağından hem de daha sert özellikler gösteren karasal iklim kuşağından etkilenir. Bu iklimsel değışim, il topraklarında rakımın dağılışıyla doğru orantılı bir seyir izlemiştir. Bu sebeple yükseltinin fazla olduğı bölgeler yaz mevsiminde Karadeniz ikliminin ılıman ve serin özelliklerini gösterirken kış mevsiminde şehir, sert karasal iklimin hâkimiyeti altındadır.

İklimsel özelliklerin doğal bitki örtüsü ve hayvan türleri üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, Tokat ilinde %48.8'lik orman ve fundalık ve %34.8'lik aktif tarım arazisi yüzdesi şehrin başlıca ekonomik kaynaklarını da gözler önüne serer.⁴⁰ Temel ekonomik kaynaklardan biri olan hayvancılık için %14.5'lik çayır ve meralar çok uygundur. %1.9'luk verimsiz arazi, başlıca ekonomik kaynağı tarım ve hayvancılık olan Tokat ili için küçük bir oran teşkil eder. İl topraklarındaki orman varlığı Almus, Reşadiye ve Niksar eksenli olup genellikle çamgiller

⁴⁰ Akyüz, *a.g.t.*, s.25.

familyasından olan karaçam, sarıçam, köknar, sedir ağaçlarını içerir. Bunlar dışında bölgeden bölgeye değişmek kaydıyla kızılcık, yabani erik, ahlat ve alıç bitkilerine de rastlanır.⁴¹

1.4. YOLLAR

İl topraklarının coğrafi konumu doğu batı ve kuzey güney menşeli yolların geçiş güzergâhında önemli bir merhaleyi teşkil etmiş ve ilk çağlardan itibaren siyasî, sosyal ve ekonomik menşeli birçok hususta söz sahibi olunmasını sağlamıştır. Tokat ilinin dahil olduğu Orta Karadeniz bölgesinin yol güzergâhı üç ana bölümde ele alınır.⁴² Yol güzergâhı Anadolu coğrafyasının topoğrafyasına uygun olarak belirlenmiş, kuzey güney ve doğu batı eksenli olarak uzanan iki ana kol ve onları destekleyen yan kollardan oluşmuştur.⁴³

Tokat ili ile Karadeniz sahil şeridi arasındaki bağlantıyı sağlayan kuzey-güney eksenli yollardan ilki Sulusaray (Sebastopolis)-Samsun (Amisos) bağlantılıdır.⁴⁴ Anadolu ticaretinin en önemli kavşak noktalarından birini oluşturan bu yolun ana güzergâhı Sivas, Yenihan, Bolus, Tokat, Turhal, Amaseia, Ladik, Ahmedsaray ve Amisos'tur.⁴⁵ Bu yolun önemli bir kolu Maşat Höyük dolaylarından Kayseri (Kaisareia)'ye uzanır. Bu yol güzergâhı Maşat, İsa Köy, Hanözü, Kadışehri, Çınçanlı Sultan Han, Karamağra, Sarıkaya, Boğazlayan, Çokgöz, Köprü Erkilet ve Kayseri gibi önemli şehir ve yerleşim alanlarını barındırır.⁴⁶ "Kayseri Yolu" adı verilen bu güzergâh, önceki devirlerde kuzey güney eksenli yolun önemli kavşak noktalarından birini oluşturmaktaydı.⁴⁷ Bu yolun devamı Maşat Höyük'ün güneydoğusundaki yolu izleyerek Deveci Dağları'ndan geçmekte ve böylece "Samsun-Kayseri Eski Yolu" meydana gelmektedir.⁴⁸ Bu yolun diğer bir güzergâhı da Sulusaray (Sebastopolis), Bolus (Verisa⁴⁹), Çamlıbel Geçidi, Yıldızeli (Yenihan=Siera), Sivas (Sebastia) üzerinden Kayseri (Kaisareia)'dir. Tokat ile Karadeniz sahil kesimi arasındaki bağlantıyı sağlayan ikinci yol ise küçük değişikliklere uğramış olsa da hâlihazırda kullanılan Niksar (Neokasareia) üzerinden

⁴¹ Akyüz, *a.g.t.*, s.26.

⁴² Mustafa Kemal Adatepe, *İ.Ö. II. Binyıl'da Orta Karadeniz Bölgesi*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988, s.39.

⁴³ Nuriye Karakaya, *Eskiçağ Tarihinde Tokat*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988, s.20.

⁴⁴ Karakaya, *a.g.t.*, s.20.

⁴⁵ W.M.Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, Çev. Mihri Pektaş, MEB Yayınları, İstanbul 1960, s.290.

⁴⁶ Tahsin Özgüç, *Maşat Höyük II Boğazköy'ün Kuzeydoğusunda Bir Hitit Merkezi*, TTK Basımevi, Ankara 1982, s.69-70.

⁴⁷ Serhat Uslu, *Tarih Öncesi Çağlarda Tokat'ın Tarihi Coğrafyası*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s.30.

⁴⁸ Tahsin Özgüç, *Maşat Höyük ve Çevresindeki Araştırmalar I*, TTK Basımevi, Ankara 1978, s.2.

⁴⁹ Anderson ve Ramsay'a göre burası eski Verisa'dır. Ayrıntı için bkz; Özgüç, *Maşat I*, s.3.

Canik (Paryadres) dağları vasıtasıyla Ünye (Oinoe)'ye ulaşan yoldur.⁵⁰ Bu yol aynı zamanda askerî harekâtlarda kullanırken ekonomik bağlamda ise en önemli işlevî ise tarihi İpek Yolu'nun güzergâhlarından önemli bir bölümünü oluşturmasıdır.⁵¹

Tokat il topraklarını besleyen iki önemli vadi olan Kelkit ve Yeşilirmak vadileri üzerinde Doğu-Batı eksenli olmak üzere dört ana yol güzergâhı kullanılmıştır.⁵² Bunlar şu şekildedir:

a) Eupatoria-Kaberia (Niksar Yolu):

Canik Dağları (Paryadres)'nin eteklerinden Kelkit Irmağı (Lykos)'nin yanındaki düzlükten geçen bu tarihi Niksar Yolu Eupatoria'dan yaklaşık 24; Kaberia'dan 19 km uzaklıktaki Phanaroia (Erbaa Ovası)'nın doruklarına tırmanılmasını zorunlu kılmıştır. Yol Mirones (Buzköy)'e gelmeden bir köprü vasıtasıyla aşılır ve Kabeira'ya ulaşıldıktan sonra Doğu Anadolu yönünde devam eder.⁵³

b) Amasia-Neokaesareia (Kaberia/Niksar):

Bölgedeki ikinci önemli yol güzergâhı ise mil taşları ve antik köprü kalıntılarının incelenmesi sonucu belirlenmiştir. Peutinger Tablosu'nda ve Ptolemaios'da Amaseia (Amasya), Coloe (Dereli), Pidis (Akça), Mirones (Buzköy), Neokaesareia (Niksar) olarak gösterilmiştir.⁵⁴

c) Amaseia-Komana-Neokaesareia Yolu

Doğu-batı eksenindeki üçüncü olan önemli güzergâh Amaseia (Amasya)'dan, Gaziura (Turhal), Stabulum (Yeşilyurt), Dazimon (Tokat), Komana (Gümenek), Seramisa (Gözova, Eski Omala), Boğazbaşı (Eski Dönekse)'yi geçerek Neokaesareia'ya ulaşır.⁵⁵ Bu yolda Seramisa'ya gelmeden önce dağlar arasında bir geçit vardır. Seramisa'da yol ikiye ayrılır. Diğer kol Armenia'ya uzanır.⁵⁶

d) Tavium-Zela-Dazimon-Komana Yolu:

⁵⁰ Karakaya, *a.g.t.*, s.21.

⁵¹ Hatice Uyanık, "Eskiçağ'da Niksar ve Çevresi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Kafdağı Dergisi*, C.5, S.1, Haziran 2020, s.89.

⁵² Karakaya, *a.g.t.*, s.22.

⁵³ Karakaya, *a.y.*

⁵⁴ Karakaya, *a.y.*

⁵⁵ Karakaya, *a.y.*

⁵⁶ Karakaya, *a.g.t.*, s.23.

Peutinger Tablosunda Tavium (Büyüknefesköy)'dan Tokat'a gelen iki yol gösterilir. İlki Tavium, Rogmor, Aegonne, Ptemari, Zela, Stabulum, Seramisa, Neokaesareia'dır. İkincisi ise Tavium, Tomba, Eugoni Ad Stabulum, Mesyla, Komana Pontika, Nikopolis'tir. Ramsay bu yolun yanlışlarla dolu olduğunu ifade eder.⁵⁷ Ptolemaios'da bu yol Tavium, Tomba, Eugonia, Pleuramis, Zela, Komana, Seramusa, Neokaesareia olarak işaretlenmiştir. E. Olshausen-J. Biller'in haritasına göre mil taşlarını izleyerek Tavium (Büyüknefesköy), Aigonne (Euagina=Sorgun), İzibüyük, Kesikköprüköy, Kabalı, Vastıbey, Sermusa (Kadışehri), Laodikeia (Gümüşsu), Güzelbeyli, Kurupınar, Zela (Zile), Sarin (Kırklar), Gaziura (Turhal) ve Sermusa (Kadışehri), Elmalı, Uylubağıköy, Sebastopolis (Sulusaray), Verisa (Bulus) güzergâhında ilerlemektedir.⁵⁸ Şehrin tarihi süreci içerisinde Pontus Krallığı devrinde kuzey-güney eksenli yolların ticaret yapma amaçlı; doğu-batı eksenli yolların ise ülke yönetimi ve askerî sefer ve stratejiler için kullanıldığı görülmüştür.⁵⁹

1.5. TOKAT ADININ MENŞEİ

Tokat adının menşei ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan ilk ikisi Tayyip Gökbilgin tarafından ortaya atılmıştır. İlk görüşü bir kavim olan *Togayıt Türklerinden* geldiği; ⁶⁰ diğeri ise kelimeyi Tok-kat şeklinde heceye ayırarak *surlu şehir* olarak anlamlandırmasıdır. *Tok-at* şeklindeki hece ayrımı ise *besili at*, doymuş at olarak tanımlanmıştır.⁶¹ William Mitchell Ramsay konuya dair görüş belirten bir başka ilim insanı olarak Tokat adının menşei Doğu Roma devirindeki kalelere atfederek *Dazimon* olduğunu öne sürmüştü⁶² de yapılan arkeolojik çalışmalar bu açıklamayı çürütmüş ve Henri Gregoire, 1935 tarihli çalışmasında Dazimon'u Turhal ilçesinin 10 km kuzeydoğusunda konumlandırmıştır.⁶³ Dazimon adıyla alakalı türlü görüşler bulunmakla birlikte Paul Wittek, İbn Bibi'nin bahsettiği Tazimon ile aynı olamayacağını söyleyerek Gregoire'yi desteklemiştir.⁶⁴

⁵⁷ Karakaya, *a.g.t.*, s.23-24; Ramsay, *a.g.e.*, s.287.

⁵⁸ Karakaya, *a.g.t.*, s.24.

⁵⁹ Karakaya, *a.g.t.*, s.25.

⁶⁰ Tayyip Gökbilgin, "Tokat", *İA*, C.12, S.1 s.401 akt: Sargon Erdem, "Tokat Kelimesi Üzerine Düşünceler", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz 1986*, Tokat Valiliği Şeyhülislâm İbn Kemal, Ankara 1987, s.11.

⁶¹ Erdem, *a.g.m.*, s.11.

⁶² Ramsay, *a.g.e.*, s.364; Ayrıntı için bkz; Erdem, *a.g.m.*, s.13-14.

⁶³ Henri Gregoire, "Dazimon est bien Dazimon" *Byzantion*, X, 1935, s.760-763 aktaran: Erdem, *a.g.m.*, s.11.

⁶⁴ Paul Wittek, *Doğu Romalılarından Türklere Geçen Yer Adları*, Çev. Mihin Eren, TTK Basımevi, Ankara 1970, s.232.

Dazimon adıyla bağlantılı olarak Hakkı Dursun Yıldız, Doğu Roma İmparatorluğu ile Abbâsîler arasındaki 838 tarihli savaşın yapıldığı yer olarak Kazova'yı işaret etmiştir.⁶⁵

Konuya dair bir başka görüş ise Hitit yazılı tabletler vasıtasıyla görüş bildiren Sedat Alp'e aittir; tabletlerde geçen Tahazzimuna adının Dazmana olduğunu savunmuştur.⁶⁶

Paul Wittek, Tokat için Dokeia teriminin uygunluğunu ifade ederek -ia ekinin yer adı belirtmek için kullanıldığını söyleyerek Grekçe olarak temellendirdiği bu ismin anlamının *kap-su kabı* olduğunu ileri sürüp bilim dünyasının kabulüne sunmuştur.⁶⁷ Bu görüşün doğru olduğunu düşünen Sargon Erdem konuyu arkeolog olarak ele aldığını dile getirmiş ve *doke, doga* adıyla Grekçe temellendirilen bu adı *çanak* şeklinde çevirmiştir. Bu tercümeyle destekleyecek bir şekilde *içine su doldurulan yer, havza, havuz* açıklamalarını dahil ederek Dokeia adını *çanak memleket* olarak açıklamıştır.⁶⁸ Yine o, coğrafi konumu itibarıyla etrafının yüksek dağlarla çevrili olmasının şehre çanak şeklinde bir görüntü verdiğini ifade etmiş; Türk dilinde tokat kelimesinin sözcükteki anlamının *sille, şamar* olduğuna dikkat çekerek bu durumu da Dokeia adını desteklemek için kullanıp *etrafına çift vurmak* şeklinde izah etmiştir. T sesi vasıtasıyla da kelimenin Türkçeleştirildiğini söylemiştir.⁶⁹

Sonuç olarak Erdem, bahsi geçen makalesinde yaptığı yorumlar ve karşılaştırmalı analizler sonucunda Dokeia adının *çanak memleket*; Tokat adının da bu bağlamda *etrafı tepelerle çevrili çukur yer* olduğunu belirtmiştir.⁷⁰

1.6. TARİHİ SÜREÇTE TOKAT ŞEHİRİ

Tokat ilini içine alan Anadolu coğrafyasında görülen iklim-yer şekilleri, bitki örtüsü ve toprak verimi dengesi ilk çağlardan itibaren bölgeyi medeniyetler yuvası haline getirmiştir.⁷¹ Bölgenin jeomorfolojik özellikleri göz önüne alındığında yüksek sıradağlarla çevrili olmasının verdiği üstünlük kuzey güney menşeli herhangi bir saldırıyı engellemiştir.⁷²

Anadolu'da ilk yerleşim Paleolitik devre tarihlendirilebilse de bu devir için bahse konu olan yerleşimlerin kapsamı oldukça sınırlıdır. Çünkü insanların teknik bilgisi ve eldeki malzemenin niteliği bu devirde doğanın karşısında durmaya yetmemiş dolayısıyla daha ilkel

⁶⁵ Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İlgî Kültür Sanat Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2019, s.135.

⁶⁶ Ayrıntı için bkz; Sedat Alp, "Maşat Höyük'te Keşfedilen Hitit Tabletlerinin Işığı Altında Yukarı Yeşilirmak Bölgesinin Coğrafyası Hakkında", *VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara 1979, s.187.

⁶⁷ Erdem, *a.g.m.*, s.14.

⁶⁸ Erdem, *a.y.*

⁶⁹ Erdem, *a.y.*

⁷⁰ Erdem, *a.g.m.*, s.16.

⁷¹ Ekrem Memiş, *Eskiçağ Türkiye Tarihi*, Çizgi Yayınları, Konya 2001, s.39.

⁷² Uslu, *a.g.t.*, s.8.

bir yaşam sürüldüğü görülmüştür. Bu devirde doğanın sunduğu imkânlar doğrultusunda mağaralar, kaya altı sığınakları gibi yerler basit ama ihtiyacı karşılayacak meskenler olarak görülmüştür.⁷³

Anadolu’da yapılan arkeolojik kazılar sonucunda yerleşim, Paleolitik devire tarihlendirilse de bu durum Tokat özelinde Kalkolitik devirle başlar.⁷⁴ Kalkolitik devir, M.Ö 5000-3000 yılları arasına tarihlendirilir.⁷⁵ Etimolojik olarak Helen dilinde “bakır” anlamına gelen “*khalkos*” ile “taş” anlamına gelen “*lithos*” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan bu devir, Anadolu’da “bakır taş” devri olarak da anılır. Çünkü bahsi geçen devir, tam anlamıyla bir maden devri olmaktan ziyade geçiş devri özelliği gösterir. Anadolu coğrafyasının bakır madeni açısından zengin olmasının yanı sıra çok kolay işlenebilen bir maden olması da herhangi bir teknolojik imkândan uzak olan antik devir insanının kullanımını kolaylaştırmıştır.⁷⁶ Anadolu’da maden devrine geçişte önemli eşiklerden biri kabul edilen Kalkolitik Çağ, Tokat ilinde önemli yerleşim merkezlerinin kurulmasını sağlamıştır.⁷⁷ Bu yerleşim merkezleri Maşat Höyük, Kayapınar, Horoztepe’dir.

Maşat Höyük: Yerli halk tarafından Höyük Tepe olarak bahsedilen Maşat Höyük, Zile ilçesinin 20 km güneyinde, Ankara’nın 312 km. Kuzeydoğusunda Maşat Ovası sınırları içerisinde, bugünkü Yalın yazı beldesinin 1500 km batısındadır.⁷⁸ Maşat Höyük yerleşimi bahsi geçen devirde Karadeniz bölgesinin işgal eden Kaşka kavmiyle Hititlerin asli yerleşim yeri arasında önemli bir sınır hattı oluşturmaktadır.⁷⁹

Kayapınar Höyük: Coğrafi konumu itibariyle Artova ilçesinin 17 km. Taşpınar köyünün 11 km kuzeyinde, Ayazmayeni köyünün 3 km güneyinde bulunur. Su kaynakları Akdağ silsilesi oluşturmuş, bahsi geçen höyük Bebek deresine dökülen yarıntılardan birinin üzerinde kurulmuştur. Bölgedeki orman varlığının zenginliği savunma hattının

⁷³ Uslu, *a.g.t.*, s.9.

⁷⁴ Uslu, *a.g.t.*, s.33.

⁷⁵ Memiş, *a.g.e.*, s.14.

⁷⁶ Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 17.Baskı, Ankara 2005, s.24.

⁷⁷ Tahsin Özgüç Maşat Höyük’te yaptığı araştırmalar sonucunda Kuzey Anadolu’nun büyük bölümünde ciddi bir gümüş ve bakır rezervi olduğunu söylemektedir. Tokat’ın 30 km kuzeybatısında, Erbaa yakınlarındaki Kozlu ilçesinde bulunan Eski Maden ocağı, Eski Tunç Çağından itibaren varlık göstermekle birlikte Anadolu’nun ana maden kaynaklarından bir kısmını da oluşturarak büyük atölyelerin toplandığı bölge özelliği göstermektedir. Ayrıntı için bkz; Özgüç, *Maşat Höyük I*, s.36.

⁷⁸ Özgüç, *Maşat Höyük I*, s.1-2.

⁷⁹ M.Ö II.Binyılda Hititler Boğazköy merkezli kurulduktan sonra Tokat ilini de içine alan bölüm Yukarı Ülke olarak zikredilmiş ve dönemin yağmacı kavimi olan Kaşkaların daimî saldırısına maruz kalmış hatta bu nedenle Hitit Devleti’nin kuzeydoğusunda bulunan Maşat Höyük/Tapigga (Zile)’da askerî bir garnizon kurularak bu saldırıların önlenmesi amaçlanmıştır. Özgüç, *Maşat Höyük I*, 1978, s.2; Alparslan Ceylan-Hatice Uyanık, “Kaşkalar ve Tokat’ın Eskiçağ Tarihinde Kaşkaların Rolü”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu*, Özyurt Matbaacılık, Tokat 2013, s.75; Uyanık, *a.g.m.*, s.89.

kuvvetlenmesini sağlamıştır.⁸⁰ Kayapınar'da yerleşimin ilk izleri Kalkolitik Çağ'a tarihlendirilirken M.Ö III. binde ve Hitit devrinde de yerleşim izlerine rastlanmıştır.⁸¹

Horoztepe: Yeşil Irmak vadisinin hâkim bir tepesinde kurulmuştur. Bu yerleşim Eski Bronz Çağı'nın son safhasına tarihlendirilmiş ve özellikle buradaki arkeolojik çalışmalar tepe ve mezarlık olarak iki yerde şekillenmiştir. Ayrıca bu bölgede çok önemli madeni bulgulara rastlanmıştır.⁸²

Kalkolitik Çağ'ın ardından Anadolu coğrafyası, M.Ö 3000-2000 yılları arasında Eski Tunç Çağı'nın ilk evresini yaşamış ancak bu devirle ilgili çok net bilgilere erişilememiştir.⁸³. Tunç çağında Anadolu hâlâ yazıyla tanışmamış olsa da Mısır ve Mezopotamya merkezli uygarlıklar tarafından yazının kullanılması ve devletlerarasındaki siyasî, sosyal ve kültürel etkileşim Anadolu'nun mevcut durumunu gözler önüne sermiştir.⁸⁴ İlk Tunç Çağı Anadolu'sunun siyasî çehresi merkezî otoriteden uzak, şehir devletleri şeklinde örgütlenmiş bir yapıdadır.⁸⁵ Mezopotamya uygarlıklarından olan Akad Krallığı devrindeki yazılı belgeler aynı tarihlerde Anadolu'da Hatti Krallığının varlığını destekler niteliktedir.⁸⁶

Kalkolitik Çağ'a ait Maşathöyük, Kayapınar ve Horoztepe yerleşimleri İlk Tunç Çağı'nda da kullanılmaya devam etmiştir.⁸⁷ Bahsi geçen yerleşim alanları dışında Bolus-Aktepe Höyüğü zikredilmelidir. Tokat il merkezinin 29 km güneyinde olan bu yerleşim yeri Sivas-Samsun anayolu üzerindeki Çamlıbel Belediyesinin 2300 m doğusundadır. Bolus-Aktepe Höyüğü'nün verimli ve düz bir arazide konumlandırılması ve kuzey güney yönlü ticaret ağının üzerinde olması ona bir Hitit şehri hüviyeti kazandırmıştır.⁸⁸ Yapılan çalışmalar sonucunda Bolus-Aktepe Höyüğü'nün Doğu Roma, Roma, Hellenistik, Hitit ve Eski Tunç Çağlarında ve M.Ö I. binin ilk yarısı olan Demir Çağının başında yerleşim yeri olarak kullanılmasının kanıtı olarak burada bir yerleşim ve şehrin olmaması gösterilir.⁸⁹

⁸⁰ Temizer, *a.g.m.*, s.31.

⁸¹ Mehmet Cem Söylemez, *Arkeolojik Buluntular ve Filolojik Belgeler Işığında M.Ö. I. Binin İlk Yarısında Orta Karadeniz Bölgesi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2015, s.23.

⁸² Füzün Kınal, *Eski Anadolu Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1991, s.43.

⁸³ Memiş, *a.g.e.*, s.16.

⁸⁴ Ali Dinçol, *Anadolu Uygarlıkları Hititler ve Urartular*, Görsel Yayınevi, İstanbul 1982, s.16; Uslu, *a.g.m.*, s.44.

⁸⁵ Kınal, *a.g.e.*, s.50-51.

⁸⁶ Kınal, *a.g.e.*, s.50-51.

⁸⁷ Osman Gümüşçü, *Tarihi Coğrafya*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2006; Uslu, *a.g.m.*, s.46.

⁸⁸ Özgüç, *a.g.e.*, s.38.

⁸⁹ Özgüç, *a.g.e.*, s.38.

Yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde yerleşmeye bu denli elverişli olan Tokat ilinin coğrafi özellikleri dışında zengin bakır yataklarına sahip olması İlk Tunç Çağı yerleşimlerinin fazla olmasını sağlamış⁹⁰ ve özellikle Zile hattında bulunan Zile Kalesi⁹¹ Kösele Tepe⁹², Gavurun Tepe⁹³, Kazıklı Höyük⁹⁴ en önemli örnekleri oluşturmuştur.⁹⁵ Bunlar dışında Erbaa ilçesinde Karakaya, Kömüşlük, Köyünü⁹⁶; Merkez ilçesindeki Kabatepe⁹⁷, Engüren Höyük⁹⁸ de önemli yerleşim merkezleri içinde yer almaktadır.

İlk Tunç Çağı içerisinde zikredilmesi gereken en önemli olaylardan biri de Anadolu'nun yerli halklarından olan ve özellikle Orta Anadolu merkezli faaliyet gösteren Hatti medeniyetinin varlığıdır. Bu yerleşim Orta Anadolu'nun en önemli yerleşimlerinden olan Kızılırmak hattında şekillenmiş ve bölge "Hatti Ülkesi" olarak anılmıştır.⁹⁹ Bahsi geçen ülkenin sınırları İç Anadolu merkezli iki plato hattında şekillenerek kuzeyde Sakarya Havzası ile Ankara hattının dahil olduğu ve Kızılırmak tarafından beslenen Çorum, Amasya, Yozgat illeri ile Tokat ve Sivas illerinin büyük kısmında hâkim olmuş, güneyinde ise Tuz Gölü

⁹⁰ Özgüç, *Maşat Höyük I*, s.36.

⁹¹ İlk çağ yerleşimleri de dahil olmak üzere birçok kültür ve medeniyete ev sahipliği yapmış Zile Kalesi Maşat Höyük tabletlerinde adı Anziliya olarak geçen aynı zamanda da Roma İmparatorluğu devirinin önemli Zela şehridir. Bölgede yerleşim İlk Tunç Çağı'na tarihlendirilmekle birlikte yapılan arkeolojik çalışmalarda elde edilen malzemeler buranın tiyatrosahnesi olarak kullanıldığını da gözler önüne sermiştir. Ayrıntı için bkz; Mehmet Özsait, "2005 Yılı Tokat İli Zile ve Turhal İlçeleri Yüze Araştırması", *XXIV. Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Araştırma Sonuçları Toplantıları*, C.II, İstanbul 2006, s.452.

⁹² Zile ilçesinin 7 km doğusunda ve Emirören köyünün 300 m güneybatısında, önemli bir dinî merkez kabul edilen Abdal Musa Türbesinin yanı başında doğal bir tepe üzerinde konumlandırılmıştır. Yerleşim hâlihazırda devam etmesi bu tarihi bölgenin tahribatını da beraberinde getirmiştir. Arkeolojik malzemeler doğrultusunda buradaki yerleşimin tarihi İlk Tunç Çağı 2'de başladığı görülmüş aynı zamanda da M.Ö II.binyıl ve Demir Çağında da aktif bir yerleşim kültürü yaşandığı tespit edilmiştir. Ayrıntı için bkz; Özsait, *a.g.e.*, s.453.

⁹³ Zile ilçesinin 12 km batısında, Kepez köyünün ise 1.5 km kuzeydoğusunda bölgedeki önemli su kaynaklarından biri olan Kalaycık Deresinin güneybatısında konumlandırılmıştır. Bölgede yapılan arkeolojik araştırmalarda İlk Tunç Çağı ve Roma devirine ait yerleşim izlerine rastlanmıştır. Ayrıntı için bkz; Özsait, *a.g.e.*, s.454.

⁹⁴ Zile ilçesinin 24 km güneybatısında Kazıklı köyünün 2 km bulunan bu yerleşim yeri düz bir alanda konumlanmıştır. Burada yerleşimin tarihi İlk Tunç devrine tarihlendirilirken köylünün yakın devirde ihtiyaçları olan bahçe ve tarım arazisi açma isteği yaklaşık 5 m'lik yüksekliğe sahip olan bu yerleşim yerinin tahrip olmasına neden olmuştur. Ayrıntı için bkz; Özsait, *a.g.e.*, s.454.

⁹⁵ Mehmet Özsait, "1997 ve 1998 Yılı Tokat-Zile ve Çevresi Yüze Araştırmaları", *T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, XVII. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1999, C.II, s.75-76.

⁹⁶ Mehmet Özsait, *1988 Yılı Tokat-Erbaa Çevresi Tarih Öncesi Araştırmaları*, TTK, Ankara 1994, s.115-116.

⁹⁷ Tokat merkeze bağlı olan bu yerleşim yeri ilin 15 km güneybatısında Kabatepe köyünün ise 1 km güneydoğusundadır. Tokat-Artova yolunun 500 m doğusundaki Tümbek mevkiinde bir höyük tespit edilmiştir. Mehmet Özsait, "1997 Yılı Tokat Çevresi Yüze Araştırmaları", *XVI. Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Araştırma Sonuçları Toplantıları*, İstanbul 1998, S.2, s.91.

⁹⁸ Tokat ilinin merkez ilçesine bağlı Yazıbağı köyünün 4 km güneydoğusunda, bölgedeki önemli su kaynağı olan Yeşilirmak'ın 500 m. Kuzeydoğusunda konumlandırılmıştır. Buradaki yerleşim Kalkolitik Çağ'da başlayıp İlk Tunç Çağı, M.Ö 2.binyıl, Frig ve Ortaçağ'da da görülmüştür. Ayrıntı için bkz. Özsait, *1997 Yılı*, s.94.

⁹⁹ Ekrem Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, Net Turistik Yayınları, 8.Baskı, İstanbul 2003, s.27; Ekrem Akurgal, *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, Net Turistik Yayınları, İstanbul 1995, s.1.

havzasındaki Afyon, Niğde, Nevşehir ve Konya ovasında etkili olmuştur.¹⁰⁰ Bu adlandırmaya ilk defa Mezopotamya uygarlıklarından olan Akad sülalesine (M.Ö 2350-2150) ait yazılı metinlerde rastlanmıştır.¹⁰¹ Şartamhari adı verilen bu metin Anadolu’da yazılan bir kaynak olmasa da Anadolu’yu anlatan en eski kaynak özelliğinde olup bahsi geçen devirde bölgenin merkezî bir otoriteden yoksun olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Hitit Devleti’nin başkenti olarak kabul edilen Hattuşa (Boğazköy)’da yapılan çalışmalar sonucu bulunan tabletlerde Hatti medeniyetine ait dilsel öğelerle karşılaşılması bu iki kültürün kuşkusuz birbirini etkilediğini gösterirken aralarındaki ırksal aynılık iddiasını da ortadan kaldırmıştır.¹⁰³

Orta Anadolu’da Hatti medeniyetinin varlığını Tokat özelinde değerlendirmek gerekirse; Hatti ülkesi teriminin etkin bir şekilde kullanıldığı Çorum Alacahöyük ve çevresinde yapılan çalışmalar sonucunda özellikle mezarlıklarda ortaya çıkan arkeolojik malzemenin yine İlk Tunç Çağı yerleşimlerinden olan Horoztepe yerleşimiyle benzerlik göstermesi¹⁰⁴ Tokat ilindeki Hatti varlığını desteklemiştir. Yine Anadolu’da maden devirlerinin yaşanmaya başlaması öncelikle kullanılan bakır rezervine yakın yerleşim hatlarının oluşmasını sağlayarak Hatti Medeniyetinin de Tokat’ta varlık göstermesine katkı sunmuştur.¹⁰⁵

M.Ö 2500-2000 tarihleri arasında Orta Tunç Çağı başlamış ve bakır alaşımı olan tunç etkin bir şekilde kullanılmıştır.¹⁰⁶ Tokat özelinde Orta Tunç Çağı değerlendirmesi yapmak gerekirse ilk yerleşimler için zikredilen Maşathöyük, Kayapınar, Aktepe-Bolus’a ek olarak Dönekse, Untepe, Hacıpazar, Tuğla Fabrika Höyüğü, Karayaka, Boğazkesen, Turhal Kale, Taşlıhöyük gibi yerleşimlere de rastlanmıştır.¹⁰⁷ Hitit Medeniyetiyle ilgili ortaya çıkan en önemli arkeolojik malzemenin bulunduğu Boğazköy arşivi ve Maşathöyük kazılarındaki Tapigga adı Maşathöyük olarak saptanan bölgedir.¹⁰⁸ Maşat Höyük’te ortaya çıkarılan çivi yazılı tabletlerde Anziliya adı verilen kentin günümüzdeki Zile; Tahazzimuna’nın da Klasik çağlardaki Dazimon yani Tokat olduğu araştırmacılar tarafından ileri sürülen görüşlerden

¹⁰⁰ Jak Yakar, *Anadolu’nun Etnoarkeolojisi Tunç ve Demir Çağlarında Kırsal Kesimin Sosyo-Ekonomik Yapısı*, Çev. Selen Hırçın Riegel, Homer Kitapevi, İstanbul 2007, s.196.

¹⁰¹ Akurgal, *Kültür Tarihi*, s.15; Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, s.30.

¹⁰² Memiş, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁰³ Memiş, *a.y.*

¹⁰⁴ Özgüç, *Kültepe ve Horoztepe Kazıları*, s.27.

¹⁰⁵ Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi Başlangıçtan Perslere Kadar*, Der Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2003 s.135; Özgüç, *Maşat Höyük I*, s.35-36.

¹⁰⁶ Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, s.27; Memiş, *Eskiçağ Türkiye Tarihi*, s.28.

¹⁰⁷ Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, s.27.

¹⁰⁸ Sedat Alp, “Maşat Höyük’te Keşfedilen Hitit Tabletlerinin Işığı Altında Yukarı Kızılırmak Bölgesinin Coğrafyası Hakkında”, *Belleten*, Ekim 1977, C.XLI, S.164, s.640; Özgüç, *Maşat Höyük I*, s.3.

biridir.¹⁰⁹ Tabletlerde Gaziura adıyla geçen yerleşimin günümüzdeki Turhal olduğu belirtilmiş aynı zamanda Hitit krallarında II.Murşili'nin bir seferinde adı geçen Takaşta ise Tokat-Turhal arasındaki bir güzergâha konumlandırılmıştır.

Anadolu coğrafyası Hitit medeniyetine bağlı olarak ciddi tarihi süreçlerden geçmiş ancak bu devletin siyaseten yok oluşu coğrafyada farklı bir siyasî oluşumu meydana getirmiştir. Frigler adıyla kurulan devlet, Gordion merkezli bir egemenlik tesis etmiştir. M.Ö 676'da Kimmer saldırılarıyla sona eren bu devletin Tokat özelinde doğrudan siyasî bir girişimi bulunmasa da İlk Tunç Çağı'ndan itibaren bölgede yerleşimin merkezi olarak kabul edilen Maşat Höyük, Bolus-Aktepe, Kayapınar, Tuğla Fabrika Höyüğü'ne ek olarak Sulusaray, Çerçi, Çavundur, Çayköy buluntuları bu bölgelerde Frig/Demirçağ yaşandığının göstergesi olmuştur.¹¹⁰

Tokat ve çevresinde varlık gösteren devletlerden bir diğeri de Kimmerlerdir. Kimmerler M.Ö 8. Yüzyılda Kırım merkezli bir Karadeniz hâkimiyetine sahipken bu yüzyıldan sonra İskit baskısına dayanamayıp yaşadıkları bölgeyi terk etmiş; Kafkaslar ve Boğazlar yoluyla Anadolu'ya girmişlerdir.¹¹¹ İlerleyen süreçte İskitler, Kimmerleri tâkip ederek Anadolu'ya girmişlerdir. Nitekim Tokat'taki Kimmer-İskit varlığı buluntularına Zela kenti ve çevresinde rastlanmış hatta bu kavimlerin varlığına Perslerin son verdiği kaydedilmiştir.¹¹² Strabon buradan hareketle Maşat Höyük'ün birinci katındaki araştırmalarda bazı madeni eserlerin İskit sanatı özellikleri gösterdiğinden bahsetmiştir.¹¹³ Anadolu'daki İskit varlığına son veren Medler olmuş ve Tokat'ta da 585 yıllarından itibaren Med varlığı kabul edilmiştir.¹¹⁴ Med idaresinde çok fazla kalmayan Anadolu toprakları, M.Ö. 550'de Pers hâkimiyetini kabul etmiş ve Persler Anadolu'yu eyaletlere ayırarak yönetmişlerdir. Tokat ise Daskyleion Satraplığı idaresinde kalmıştır.¹¹⁵ Perslerin Anadolu'daki yaklaşık 200 yıllık hâkimiyetleri Büyük İskender'in 332'de meydana gelen Anadolu işgaliyle sona ermiş ve Tokat ve çevresini içine alan Kuzey Kapadokya Satraplığı'nın merkezi Gaziura (Turhal) olmuştur.¹¹⁶ Bu devir Hellenistik Çağ olarak da adlandırılmıştır. Büyük İskender'in ölümünü

¹⁰⁹ Alp, *a.g.m.*, s.642.

¹¹⁰ Karayaka, *a.g.e.*, s.60.

¹¹¹ Taner Tarhan, "Kimmerler", *I. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1984, s.110; İlhami Durmuş, "Anadolu'da Kimmerler ve İskitler", *Bellekten*, C.LXI, S.18, s.273.

¹¹² Strabon, *Coğrafya, Geographika: Anadolu (Kitap XII, XIII, XIV)*, trc: Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1987, XI. 512.

¹¹³ Strabon, *XI. 513*; Özgüç, *Maşat Höyük I*, s.17.

¹¹⁴ Karakaya, *a.g.t.*, s.64.

¹¹⁵ Karakaya, *a.g.t.*, s.65; Ali Açık, "Tokat", *DİA*, C.41, İstanbul 2012, s.1.

¹¹⁶ Açık, *a.g.m.*, s.1; Nezahat Baydur, *Kültepe (Kaneş) ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970, s.89.

tâkip eden süreçte başa geçen Perdikkas M.Ö. 322'de Kuzey Kapadokya Satraplığı'na son vermiş ve böylece Makedonya Krallığı'nın Tokat hâkimiyeti çok uzun sürmeyerek yerini Pontus Krallığı hâkimiyetine bırakmıştır.¹¹⁷ Anadolu'daki Pontus hâkimiyeti M.Ö 337-340'a değin sürmüş ve sonrasında Roma hâkimiyeti (M.Ö 30- M.S 330) başlamıştır.¹¹⁸ Roma İmparatorluğu'nun Kavimler Göçü sebebiyle ikiye ayrılmasından sonra Anadolu coğrafyası, Doğu Roma İmparatorluğu hâkimiyetinde kalmıştır.

Doğu Roma İmparatorluğu'nun tarih sahnesine çıkışından bir süre sonra Anadolu topraklarına İslâm devleti akınları başlamıştır ki aslında bu tarihi süreç Emevilerin Anadolu üzerindeki akın ve istilâ emelleriyle ortaya çıkmıştır. Ancak Abbâsîler devrinde (750-1258) Türklere gösterilen hoşgörü ve onların yüksek askerî mevkilerde görevlendirilmeleri hem sugur ve avasım şehirlerinin oluşmasını sağlamış hem de Anadolu'daki Müslüman Türk nüfusunu arttırmıştır.¹¹⁹ Özellikle sugur şehirlerinde görev yapan komutanlar yaz ve kış ayları olmak üzere yılda iki kez anadolu üzerine sefere çıkmışlar ve bu seferler sonucunda Orta Anadolu merkez alınacak şekilde Sivas, Niksar, Şarkikarahîsar, Amasya, Zamantı, Ulukışla, Çankırı, Ankara, Eskişehir ve hatta Bergama'ya kadar uzanan hat üzerindeki Doğu Roma hâkimiyetine ciddi derecede zararlar vermişlerdir.¹²⁰ 920 tarihinden itibaren Abbâsî devletinin iç siyasetinde yaşanan gelişmeler, Anadolu üzerindeki baskıyı azaltırken aynı tarihlerde Doğu Roma İmparatorluğu'nun güç kazanması, İslâm akınlarının etkisini azaltmış ve Anadolu coğrafyasının Roma yurdu olarak kalmasına zemin hazırlamıştır.¹²¹ İslâm akınları Anadolu istilâları sürecinde net bir başarı kazanmamış gibi görünse de imparatorluğun savunma mekanizmasında ciddi boşluklara sebep olmuş, Anadolu coğrafyasındaki bir dizi tahribat da yine bu devirde kendini göstermiştir. Bu akınlar siyasî bir netice kazandırmamış olsa da imparatorluğu askerî ve ekonomik anlamda yıpratmaya yetmiştir. Bu durum Selçuklu devletinin teşekkülü ve Anadolu akınlarının başlamasında imparatorluğun mevcut durumunu ve akınların sonucunda kurulan Türkiye Selçuklu Devleti'nin teşekkülünü açıklar niteliktedir.¹²²

M.S 395'ten itibaren Doğu Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyet sahası içerisinde olan Tokat ili, Selçuklu Türklerinin tarih sahnesine çıkmasından nihaî zafer olan 1071'e kadarki

¹¹⁷ Açıkel, *a.g.m.*, s.1.

¹¹⁸ Baydur, *a.g.e.*, s.88.

¹¹⁹ Sefer Solmaz, *Dânişmendliler Devleti ve Kültürel Mirasları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2001, s.221.

¹²⁰ Solmaz, *a.g.t.*, s.222.

¹²¹ Solmaz, *a.g.t.*, s.224; Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, s.17.

¹²² Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi*, s.17.

süreçte Türk akınlarına sahne olmuştur. 1071 Malazgirt Zaferi'nin ardından Anadolu coğrafyasının Türk boylarına ev sahipliği yapma süreci burada Türk beyliklerinin kurulmasını sağlamış ve Türk fütûhatı böylece başlamıştır. Malazgirt'in zafer olarak anılmasına katkı sağlayan Türk emirlerine *ikta edilen*¹²³ Anadolu toprakları, gündün güne Türkleşmeye başlamıştır ki bunların başında tezimizin konusu gereği Sivas merkezli kurulan Dânişmendli Beyliği gelmektedir. Sivas merkezli kurulan bu beyliğin sınırları Tokat, Niksar, Amasya, Kayseri, Elbistan, Develi ve Çorum'u içine alacak şekilde genişlemiş ve hâkimiyet sahası böylece belirlenmiştir. Beyliğin kuruluşu 1085 tarihinde başlatılırken¹²⁴ kurucusu olan Dânişmend Gümüştegin Ahmet Gazi bölge siyasetinde etkin bir rol almış, beyliğin sınırlarını genişletmek amacıyla Malatya'yı muhasara etmiş ve Haçlı seferlerinin sembol isimlerinden biri olan I. Bohemund'u esir ederek Niksar kalesine götürmüştür.¹²⁵ Haçlı liderinin bir Türk beyinin elinde esir olması Hilal ile Haç'ın tekrar karşılaşmasına sebep olurken Haçlı orduları da Anadolu coğrafyasında yeni bir talan süreci başlatmıştır. Bahsi geçen mücadele ortak bir Türk birliğinin kurulması sonucu bertaraf edilirken Dânişmendli Beyliği'nin gün geçtikçe güçlenmesi iç siyasette özellikle Türkiye Selçuklu Devleti ile Türk siyasî birliğinin lideri olma rekâbetine neden olmuştur. Türkiye Selçuklu Devleti tahtına geçen II. Kılıçarslan'ın siyasî ve askerî başarısı karşısında daha fazla mukavemet gösteremeyen Dânişmendli Beyliği 1178 tarihinde tarih sahnesinden çekilmiştir.¹²⁶

Dânişmendli Beyliği'nin varlık gösterdiği 93 yıl boyunca devrin siyasetinde etkin bir rol oynadığı, özellikle dış siyasette Doğu Roma İmparatorluğu ve Haçlı ordularına karşı başarılı mücadeleler verdiği, aynı zamanda iç siyasette de Anadolu Türk siyasî birliğinin lideri olma arzusu sonucu Türk beyleriyle mücadele ettiği görülmüştür.¹²⁷ Özellikle Türkiye Selçuklu Sultanı II.Kılıçarslan ile yapılan mücadeleler beyliği bir sona sürüklerken neredeyse bir asır boyunca Orta Anadolu coğrafyasına hükmetmiş olan Dânişmendliler politik varlığının yanı sıra Anadolu'nun sosyal, kültürel birliğine önemli katkılar sağlamıştır.¹²⁸ Ayrıca Sivas, Kayseri, Kırşehir gibi şehirlerde oluşturulan kültürel ortam Anadolu'nun kültürel yapısına

¹²³ Abdülkerim Özaydın, "Dânişmendliler", *DİA*, İstanbul 1993, C.8, s.469.

¹²⁴ Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I Anadolu'nun Fethi*, TTK Basımevi, Ankara 1998, s.82.

¹²⁵ Abdülkerim Özaydın, *İbnü'l-Esir, el-Kâmil, fi't-Târih*, trc: Abdülkerim Özaydın, C.10, İstanbul 1987, s.248.

¹²⁶ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Neşriyat, 8.Baskı, İstanbul 2005, s.258.

¹²⁷ İsmail Turan, *Selçuklular Devrinde Tokat*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat 2016, s.28.

¹²⁸ Mikâil Bayram, "Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikrî Faaliyetler", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, Gelişim Matbaası, Ankara 1986, s.33-34.

katkı sağlamış; Türk, Arap ve İran kökenli alim, şair ve edipler buraya yerleştirilmiştir.¹²⁹ Selçuklu hâkimiyetindeki Anadolu'da her türlü ilmî ve fikrî faaliyetin devlet nazarında desteklenmesi özellikle Orta Anadolu odaklı iki önemli kültür ocağını ortaya çıkarmıştır. Farklı ekollerin temsilcisi olan Tokat ve Malatya şehirleri, şehzadelerin eğitiminde etkin rol almış ve ilerleyen süreçte devlet yönetiminde tefrikalara sebep olmuştur.

Ahî teşkilatının Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâsü'd-din Keyhüsrev ile başlayarak hızla devam etmesi, Dânişmend ilinin belli başlı merkezlerinden sayılan Tokat nezdinde bir gelişme yaşanmasını sağlamıştır. Ahî teşkilatının önemli simalarından biri olan Şeyh Evhadü'd-din Kirmânî'nin haleflerinin Anadolu'nun dört bir yanına dağılmasıyla birlikte Tokat nezdinde Nurü'd-din-i Tokadî'nin faaliyetleri çerçevesinde çeşitli imar ve kültür faaliyetleri yapıldığı tespit edilmiştir.¹³⁰ Anadolu'da bulunan vakfiyeler sayesinde ahî teşkilatının yapısı ve faaliyetleri açıklanmıştır. Bu noktada Tokat ilinde bulunan Ahî Ahmed Nahcevanî vakfiyesi Niksar ilçesinde iki adet zâviye yapıldığını ve bunlar aracılığıyla ilmî faaliyetlerin desteklendiğini ifade etmiş ve vakıf sistemi içerisindeki ekonomik devrimin ise Fidi köyünün tamamının bahsi geçen iki zâviyeye vakfedilmesiyle gerçekleştiği görülmüştür.¹³¹ Türkistan menşeli erenlerin Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde oluşturdukları tekke ve zâviyeler de Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında önemli olmuşlardır. Bu tekke ve zâviyeler Anadolu'da birer vakıf görevi üstlenerek halkın sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılamış, *avende ve ravende*'ye¹³² hizmet amacı güdülmüştür. Dânişmendli Beyliği, bünyesinde pek çok tekke ve zâviye bulundurmakla birlikte bunların önemli bir bölümü Turhal ilçesinde yer almıştır.¹³³

Selçuklular vasıtasıyla Türklerin Anadolu'yu yurt hâline getirme süreci bölgede nüfus üstünlüğünü zorunlu kılarak konargöçer hayat sürdüren Türkmen taifelerinin yerleştirilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Yeni gelen kitlenin iktisadi hayatının dengelenmesi görevini ahî teşkilatı üstlenmiş; verilen mesleki eğitim ve usta-çırak dengesi sayesinde Anadolu coğrafyası önemli bir ticari üs olmuştur.¹³⁴

¹²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, C.y, s.430.

¹³⁰ Özhan Bayram, *Türkiye Selçukluları Zamanında Dânişmend İli'nde Ahiliğin Teşkilatlanması*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2012, s.58.

¹³¹ M. Zeki Oral, "Selçuklu Devri Vesikaları Ahî Ahmed Nahcivanî Vakfiyesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1954, C.III, S.3-4, s.57-65.

¹³² Gelen-giden yolculara kervansarayda hizmet verilmektedir.

¹³³ Bayram, "Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikri Faaliyetler, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, Temmuz 1986, s.35.

¹³⁴ Bayram, *a.g.m.*, s.148.

Ahî teşkilatının kültürel etkileri dikkate alındığında özellikle Dânişmend ili topraklarından sayılan Tokat, Niksar, Amasya, Kayseri ve Sivas'ta kurulan medreseler aracılığıyla büyük bir ilmî atılım yaşanmıştır ki bu faaliyetler aşağıda belirtilmiştir.

Anadolu coğrafyasında Ulu Camii geleneği Dânişmendliler ile başlamış ve özellikle beyliğin hâkimiyet sahası olan Tokat, Niksar, Sivas, Amasya ve Malatya şehirlerinde bu gelenek sürdürülmüş üstelik şehir planlaması da bu minvâlde yapılmıştır.¹³⁵ Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması noktasında etkisi yadsınamayacak olan Dânişmendliler devri; siyasî, sosyal, ekonomik anlamda kayda değer bir refah devri olmakla birlikte hâlihazırda varlığı devam eden kurumların oluşturulması açısından da önemli bir kültürel zenginliğin temellerini atmıştır.¹³⁶ Aynı zamanda İslâm dünyasının başlıca kültür merkezleri olan Maveraünnehir, Harezm, Herat bölgelerinden yetişen birçok bilim insanı Anadolu'ya davet edilmiş ve bu durum çeşitli imar faaliyetleriyle kalıcı hâle getirilmiştir.¹³⁷

İlmî faaliyetlerin gerçekleştirildiği önemli mekânlardan olan medreselerin teşekkülü yine Dânişmendli devrine tarihlendirilmekle birlikte Niksar, Tokat, Kayseri hattında bir oluşum gözlemlenmiş ve devrin ortaöğretim kurumu ihtiyacı medreseler vasıtasıyla karşılanmıştır.¹³⁸

Anadolu'daki eğitim faaliyetlerini özellikle medreseler minvâlinde başlatan Dânişmendli Beyliği biri Tokat merkezde, diğeri ise Niksar ilçesinde olmak üzere iki medrese inşa ettirmiş ve mimari açıdan bu medreseleri merkezi-kubbeli bir şekilde planlayarak devrin mimari anlayışına da yeni bir soluk getirmiştir.¹³⁹ Anadolu'nun fethedilmesinde alperenlerin bilgisi, becerisi ve cesareti çok önemli bir merhaleyi teşkil ederken fethin gerçekleşmesinden sonraki süreçte bu şahısların özelliklerinin abartılı anlatılarla desteklenmesi destanî bir geleneğin oluşmasını sağlamış ve bu durum mimariye de yansıtılarak türbe kültürü oluşturulmuştur.¹⁴⁰ Dânişmendli ili toprakları da bu kültür dairesinde bulunarak içerisinde birçok türbe barındırmıştır.¹⁴¹ Bunlar içerisinde en önemlilerden biri beyliğin kurucusu Dânişmend Gazi'ye atfedilen ve Niksar ilçesinde bulunan Niksar Melik Ahmed Dânişmend

¹³⁵ Osman Turan, "Selçuklular Zamanında Sivas Şehri", *DTCF*, C.9, S.4, s.449.

¹³⁶ Solmaz, *a.g.t.*, s.238.

¹³⁷ Solmaz, *a.y.*

¹³⁸ Solmaz, *a.g.t.*, s.360.

¹³⁹ Aptullah Kuran, "Tokat ve Niksar'da Yağlıbasan Medreseleri", *Vakıflar Dergisi*, 1968, C.7, s.39.

¹⁴⁰ Kafalı, *a.g.e.*, s.33-34.

¹⁴¹ Solmaz, *a.g.t.*, s.315; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, 30. Baskı, İstanbul 2019, s.124.

Gazi türbesidir. Yine Niksar sınırları içerisinde bulunan Sungur Bey Türbesi ve Kayseri’de bulunan Pınarbaşı/Melik Gazi Türbesi de Dânişmendli devrine dayandırılmıştır.¹⁴²

Anadolu bünyesinde oluşturulan bir başka önemli kurum ise imaretlerdir. Bu kurumlarda yolcuların, medrese öğrencilerinin, fakir fukaranın yemek ihtiyacı hiçbir karşılık beklemezsizin karşılanmış¹⁴³ aynı zamanda tekke ve zâviyeler bünyesinde hizmet verdiği de görülmüştür. Turhal’da hizmet veren tekke ve zâviyelerde yemek verilmesi bu görüşü desteklemektedir.¹⁴⁴ Bu kurumlar sayesinde sosyal dayanışma sağlanarak zengin-fakir arasındaki uçurum azaltılmıştır.¹⁴⁵

Bir taraftan Dânişmendli Beyliği’nin diğer taraftan Türkiye Selçuklu Devleti’nin Moğol işgali sonucu yıkılmalarıyla Anadolu fiilen İlhanlı hâkimiyetine girmiştir.¹⁴⁶ Anadolu’da Moğol tahakkümünün başlamasının ardından Tokat ve Sivas savaş yapılmaksızın ele geçirilirken önemli bir ticaret şehri olan Kayseri’de Ahî direnişiyle karşılaşmışsa da beklenen sonucu vermemiştir.¹⁴⁷

Moğol tahakkümü Anadolu’yu yalnız siyasî olarak değil aynı zamanda sosyal, kültürel ve ekonomik olarak da etkilemiştir. Selçuklu Devleti sınırları içerisinde ticarî hayat başta olmak üzere bütün ekonomik faaliyetlerin devlet garantörlüğünde yapılması devrin ekonomik düstûrunu görmek açısından iyi bir örnek oluştururken Moğol hâkimiyetiyle birlikte bu durum sekteye uğramıştır. Tarımsal faaliyet bakımından büyük verim vadeden Anadolu toprağı, Moğol istilâsının ardından yeni gelen Türkmen kitleleri nazarında aynı önem derecesine sahip olmayınca verimini kaybetmiş, çiftçi ise toprağı terk ederek göç etmek zorunda bırakılmıştır. Moğol etkisi sonucu ticarî hayatın yabancı tüccarların tekeline geçişi, Osmanlı Devleti’nin kuruluş devrine dahî tesir eden yabancı ekonomi sürecini başlatmıştır.¹⁴⁸ Bu arada Moğol istilâsıyla birlikte Anadolu’nun değişen çehresi mimari yapıya düşünülenin aksine olumlu bir etki bırakarak sanat anlayışını iyi yönde etkilemiştir.¹⁴⁹ Özellikle Anadolu’daki türbe inşası da Moğollarla birlikte manevî çehresi değişen mimari unsurlardan biri olmuştur. XII. ve XIII.

¹⁴² Solmaz, *a.g.t.*, s.317.

¹⁴³ Solmaz, *a.y.*

¹⁴⁴ *A.y.*

¹⁴⁵ *A.y.*

¹⁴⁶ Kadir Özköse, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2003, C.VII, S.1, s.251.

¹⁴⁷ Solmaz, *a.g.t.*, s.262.

¹⁴⁸ Elif Karadağ, *XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Moğolların Anadolu’ya Etkileri*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2019, s.75.

¹⁴⁹ Karadağ, *a.g.t.*, s.79-81; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*, E Yayınları Tarih Dizisi, İstanbul 1979, s.348.

Yüzyıllarda türbe inşasında sekizgen bir yapı göze çarpmıştır.¹⁵⁰ Moğolların İslâmiyet'i benimsediği Gazan Han devrinden itibaren özellikle Tokat, Amasya, Niğde, Erzurum hattında Büyük Selçuklu üslûbunu devam ettiren, ayrıntı ve süslemelerde bu geleneğin izinden giden önemli mimari eserler oluşturulmuştur.¹⁵¹ Örneğin çift minareli medrese mimarisinin en başarılı örneklerinden biri Tokat ilindeki Gökmedrese'dir.¹⁵²

Moğol istilâsının beraberinde getirdiği *öğrenilmiş çaresizlik*¹⁵³ duygusu İran, Azerbaycan ve en nihayetinde de Anadolu'ya ulaşmış, özellikle Horasan Erenleri adıyla bilinen derviş zümrenin bu coğrafyada varlık göstermeye başlaması bahsi geçen buhranın dinî telkinlerle yatıştırılması durumunu destekleyerek farklı inançları bünyesinde barındıran tarikat gruplarının oluşmasına neden olmuştur.¹⁵⁴ Bu bağlamda Tokat ilinin jeostratejik konumu ve tarımsal verimliliği, önemli bir göç kitlesine ev sahipliği yapılmasını sağlayarak zâviyelerin kuruluşunu desteklemiştir.¹⁵⁵

Moğolların Anadolu'da güç kaybetmesi, Türkmen beyleri merkezli, bölgesel, yeni bir idarî yapılanmayı beraberinde getirmiş böylece Ankara, Niğde, Aksaray, Kayseri, Sivas, Tokat, Gümüşhane, Bayburt ve Erzincan gibi şehirlerin dahil olduğu hatta Anadolu eyaletinde ve Amasya eyaletine bağlı olan Sinop, Samsun, Karahîsar, Çorum ve Tokat şehirlerinde Emîr Eratna; Diyarbakir, Ahlat, Erzurum ve çevresinde Sutaylılardan Hacı Togay b. Sutay; Azerbaycan, Karabağ ve Gürcistan bölgelerinde Ebu Said'in kız kardeşi Satı Beg Hatun ve Çobanlı Şeyh Hasan; Irak-ı Acem'in bir kısmı ile Sultaniye'de Celâyirli Büyük Şeyh Hasan; Doğu Anadolu'da Şarkî Karahîsar kalesi ve civarında Çobanlı Küçük Şeyh Hasan'ın kardeşi Melik Eşref b. Timurtaş'ın hâkimiyeti altına girmiştir.¹⁵⁶

XIV. Yüzyılın ilk yarısında Moğol emirlerinden Alaüddin Eretna tarafından *Memalik-i Rûm* diye adlandırılan Orta Anadolu'da Sivas merkezli Eretnaoğulları Beyliği kurulmuştur.¹⁵⁷ İlhanlı Devleti Noyanlarından olan Emir Eretna, İlhanlıların Anadolu valisi Demirtaş'ın 1327'da Memlûklere sığınması ve Ebu Said Bahadır Han'ın 1335'deki ölümü üzerine ortaya

¹⁵⁰ Patricia Blessing, *Moğol Fethinden Sonra Anadolu'nun Yeniden İnşası Rum Diyarında İslâmî Mimari*, Çev. Merve Özkılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018, s.30.

¹⁵¹ A. Engin Beksaç-Ahmet Vefa Çobanoğlu, "İlhanlılar (Sanat)", *DİA*, 2000, C.22, s.105.

¹⁵² Doğan Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, YKY, İstanbul 2008, s.202-203.

¹⁵³ Anadolu'nun merkezî bir otoriteden yoksun oluşu Moğol ordusunun hızla ilerlemesine neden olurken yıkımın kuvveti halkın olaylara tepkisiz kalmasına yol açmıştır. Bu nedenle H. Ahmet Özdemir, bu tanımlamayı yapmıştır. Ayrıntı için bkz.: Özdemir, a.g.m., s.26.

¹⁵⁴ Karadağ, a.g.t., s. 81; Özköse, a.g.m., s.254-255.

¹⁵⁵ Karadağ, a.g.t., s.81.

¹⁵⁶ Hasan Geyiklioğlu, "Moğollar'ın Selçuklular'dan Sonra Anadolu'ya Hâkim Olma Faaliyetleri ve Karanbük Savaşı", *Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran 2014, C.0, S.52, s.102-103.

¹⁵⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sivas-Kayseri Dolaylarında Eretna Devleti", *Belleten*, C.XXXII, S.11, s.161; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s.157.

çıkan siyasî boşluktan faydalanarak Kadı Eretna Devleti'ni kurmuş ve Sivas'ı başkent yapmıştır.¹⁵⁸ İlerleyen süreçte ise Sivas, Kayseri, Tokat, Amasya, Samsun, Sinop, Niğde ve Ankara'yı içine alan bu beylik 1381 yılına kadar hüküm sürmüştür. Bu beylikten sonra bölgede Osmanlı varlığı söz konusu olmuştur. Yerel beyler arasındaki çekişmelerden olumsuz etkilenen halk 1392 tarihinde Yıldırım Bayezid saltanatındaki Osmanlı Devleti'ne tabii olma isteğini bildirmiştir.¹⁵⁹ Bu tarihten itibaren Dar'ün- Nasr unvanına sahîp olan Tokat, Yıldırım Bayezid hâkimiyetindeki topraklarda varlığını sürdürmüştür.¹⁶⁰ Bu arada Osmanlı Devleti'nde idari koordinasyonun eyaletler vasıtasıyla sağlanması; Rûm eyaleti kapsamına alınan Tokat, Amasya ve Sivas'ın öneminin artmasına neden olmuştur.¹⁶¹

¹⁵⁸ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.165.

¹⁵⁹ Açıkel, *a.g.m.*, s.220.

¹⁶⁰ Açıkel, *a.y.*

¹⁶¹ Tayyip Gökbilgin, "15.ve 16.Yüzyıllarda Eyalet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi*, C.y, S.6, s.51.

İKİNCİ BÖLÜM

TOKAT İLİNDE GEÇİŞ TÖRENLERİ

İnsanın bir toplumun içerisine doğmuş olması hem bireysel hem de toplumsal kimliğinde kültürel aidiyetin rolü çok büyüktür. Birey kendi iç dünyasını oluştururken ait olduğu toplumsal yapının normlarını da göz önüne almak mecburiyetindedir. Bir topluma, zümreye olan aidiyet kültürel yapının mevcut uygulamalarının günlük hayata uyum mecburiyetini de gerekli kılmıştır. Bu minvalde insan hayatının başlıca geçiş noktaları kabul edilen doğum, evlenme ve ölüm üçgeni çalışmanın bu bölümünün konusunu kapsamaktadır.

2.1 DOĞUM

İnsan hayatının en önemli geçiş törenlerinden birini oluşturan doğum, aidiyet hissedilen toplumun kültürüyle harmanlanmış; bu minvâlde önemli ve çeşitli uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Bu bölümde biz bahsi geçen uygulamalar ve ritüellerden bahsedip sahada tespit ettiğimiz malzeminin imkân verdiği ölçüde derinlemesine değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

2.1.1 Gebe Kalma

Kadının en önemli toplumsal rollerinden kabul edilen annelik; dolayısıyla doğurganlık olgusunun eksikliği onu ait olduğu toplumun dışına itmiştir. Bu noktada toplum baskısı olarak nitelendirilen hor görme, aşağılama gibi davranışlara maruz kalan kadın bir taraftan da psikolojik bir savaşın eşiğine gelmiştir. Merkez ilçesinin Avşarağzı¹⁶² köyünde ikamet eden Tütüye Kapucu 12 yıl çocuğu olmadığını belirttikten sonra o süreçte yaşadıklarını şu dörtlülle ifade etmiştir:

*“Tütüyeyim tütüyim,
Taş dibinde biteyim.
Eller yavrum dedikçe
Boynuma büker tutarım.”¹⁶³*

Bu dörtlük, anneliğin bir kadın için önemini ve kutsiyetini ifade ederken yaşanan psikolojik bunalıma da örnek teşkil etmektedir.

Tokat ilinde yapılan alan araştırması sonucunda gebe kalmak isteyen kadınların civardaki tekke, türbe gibi kutsiyet atfedilen ulu, keramet sahibi kişilerden yardım istedikleri ve onlara adaklar adadıkları, kurban sundukları görülmüştür. Bu gelenek, insanlık tarihiyle

¹⁶² 24 Oğuz boylarından biri olarak kabul edilen Avşar, Tokat ilinde yalnızca Merkez ilçesinde bulunmaktadır.

¹⁶³ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

eşdeğer bir seyir izlemiştir. Bu noktada Mircae Eliade, *can katma* amacıyla yapılan bu uygulamanın mitolojik temellerine dikkat çekmiştir ki hakikaten çocuğu olmayan kadınların ulu kişilerin inayetiyle Tanrı'ya kurban sunarak kendilerine bir *can* bahşetmesini istemelerini desteklemiştir.¹⁶⁴ Bu bağlamda çeşitli dergâh ve türbelere örnek vermek gerekirse; Hasan Baba Evliyası¹⁶⁵, Efendimin Kef¹⁶⁶, Ahmed-i Duran Tekkesi¹⁶⁷, Şıh (Şeyh) Ali Baba Tekkesi¹⁶⁸ zikredilebilir. Bu durumun örneğini Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyündeki kaynak kişi şu sözlerle ifade etmiştir:

“Türbe başına geldikten sonra bir inek getirdim satmaya, yanına kulun katmaya”
denir ve adak kesilir, yıkanır, hak edilip dağıtılır.”¹⁶⁹

Ulu bir kişi sayesinde evlat sahibi olan kadın çocuğuna kız ise Sati¹⁷⁰; erkek ise Satılmış ismini verir.¹⁷¹ Özellikle bu türbe ve ağaç minvâlinde atfedilen kutsiyet bölgedeki ağaçların da kutsal sayılmasına sebep olarak çaput bağlama geleneğini oluşturmuştur. Ağaçlara çaput bağlama geleneği İslâm öncesi Türk kültürünün bir getirisidir. Gök Tanrı dinî sistemi içerisinde yer-su kültlerine¹⁷² duyulan saygı ve Şamanizm inancında görülen ulu bir dağa, ağaca, göl veya kayaya duyulan hayranlık, her birinin ruh sahibi olduğu düşüncesini ortaya çıkararak yer-su kültlerini meydana getirmiştir.¹⁷³ Hikmet Tanyu ağaçların sürekli

¹⁶⁴ Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara 1994, s.33.

¹⁶⁵ Karacaören, Zile, Tokat. Karacaören köyü Oğuz boy adı taşımamasına rağmen Sıraç Türkmenlerinin Türk geleneklerini yaşatarak yerleştiği bölge olma özelliğine sahiptir. Tokat iline bağlı Yeşilyurt ilçesinde de Karacaören köyü bulunmaktadır ancak köy halkının Türk geleneklerini bütünüyle devam ettirdiği tespit edilememiştir.

¹⁶⁶ Hz. Hüseyin'in ordan geçerken taş attığına inanılan yer, Karkıncık, Merkez, Tokat.

¹⁶⁷ Sivas.

¹⁶⁸ Ağcakeçili, Zile, Tokat

¹⁶⁹ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili; Ağcakeçili köyü Tokat ilinin Zile ilçesine bağlıdır. Köy, Oğuz boy adı taşımaya da Türk geleneklerini büyük ölçüde sürdürmektedir.

¹⁷⁰ Aliosman Abdurazak-Yaşar Kalafat, “Halk Kültüründe “Satmak-Satıp Almak” İnancının Mitolojik Boyutu”, 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek ve İnançlar, C.y, T.y, s.16-17; Deniz Karakurt, *Türk Söylence Sözlüğü*, E-kitap, Türkiye 2011, s.178.

¹⁷¹ Orhan Acıpayamlı, “Türk Kültüründe Ad Koyma Folkoru'nun Morfolojik Fonksiyonel Yönlerde İncelenmesi”, *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Ankara 1994, C.4, S.37, s.9.

¹⁷² İslâm Öncesi Türk kültüründe sıklıkla kullanılan bu kavram Fransızca *culte* kökünden gelmektedir. Türkçe sözlükte ise *tapma*, *tapınma*, *din ve dini tören* anlamında kullanılmaktadır. Ayrıntı için bkz; Pervin Ergun, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2004, s.15.

¹⁷³ Ayrıntı için bkz.: Abdülkadir İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*, Nur Matbaası, Ankara 1962, s.39-40; Aynı zamanda Hacı Bektâş-ı Velî Velayetnâmesini esas alan çalışmalar ağaçlara İslâm öncesinde atfedilen saygı ve kutsiyeti, Türkistan Erenleri vasıtasıyla İslâmlaşmaya başlayan Anadoluda'da gördüklerinden bahsetmişlerdir. Ancak bölgede varlık gösteren türbe mimarisinin ağaçlar sayesinde kutsallık kazandığı düşüncesi dikkate değerdir. Ayrıntı için bkz.: Hamiye Duran-Emin Baş, “Hacı Bektâş Veli'nin Velayetname'sinde Ağaç ve Orman Kültü”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara 2018, s.425; Aynı zamanda İslâmî kisve altında Tanrının sıfatlarda ağaç dallarında temsil edilmesi inancı bahsi geçen saygı ve ulûhiyete önemli bir dayanak oluşturmuştur. Ayrıntı için bkz.: Duran-Baş, *a.g.m.*, s.427.

kendini yenilemesinin insanoğlu nazarında uluhiyet simgesi olarak görüldüğünden bahsederek atfedilen saygıyı böyle temellendirmiştir.¹⁷⁴

İslâm öncesinde Türklere ait olan yaratılış efsanelerinde sıklıkla görülen *ataların ağaçtan türemesi* anlayışı kutsal atalar ruhunun ağaç kültüründe yaşandığının önemli örneklerinden birini oluşturmuştur.¹⁷⁵ Konuya dair bir başka örnek ise yine Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde görülmüştür. Yerleşimi eskiçağa tarihlenen Göz Mevkii'nde bulunan ardıç ağacı yöre insanı tarafından kutsal kabul edilmektedir.¹⁷⁶ Gebe kalmak isteyen kadınların buradaki ağaca çaput bağladıkları kaydedilmiştir.

Gebe kalma çerçevesinde uygulanan bir başka önemli gelenek ise Artova ilçesine bağlı Salur köyünde sürdürülmektedir. Çeşitli otların kaynatılmasıyla oluşturulan bu halk hekimliği uygulamasının ayrıntıları kaynak kişi tarafından şu şekilde tarif edilmiştir:

“Yavşan otu, koyun gözü ve kekik otları dağdan toplanır ve büyük bir kazanın içerisinde kaynatılır. Bu işlem bittikten sonra kadın ılık hâle getirilmiş suyun içerisinde bir süre oturtulur ve sonrasında hemen yatağına yatırılır. Bu yöntemle çok kısa bir süre sonra müjdeli haber alınır.”¹⁷⁷

Anadolu coğrafyasının kırsal kesiminin kentlere kıyasla tıp ilminden yoksun oluşu çocuğun cinsiyetini öğrenme sürecini de geciktirmiştir. Ancak bu durum halk arasında belirli ölçütlere bakılarak tahmin yapılmasına neden olmuştur. Bu noktada gebe kadının karnı sivri ise erkek; daha yayvan ise kız çocuk olacağı tahmin edilmiş veya gebe kadının yüz güzelliğiyle doğru orantılı bir yorum yapılarak güzelleşmesi erkek; çirkinleşmesi ise kız çocuk olarak yorumlanmıştır.¹⁷⁸

Yapılan alan araştırmasında çocuğun cinsiyetinin tayininde herhangi bir âdet veya ritüel olmadığı görülmüşse de sağlıklı olması temennisiyle ilk çocuğun erkek olması istenmiştir zira erkek olması ocağın devamlılığı açısından önem arz etmiştir. Soyun erkekten devam edeceği düşüncesine atfedilen *ocak tüttürme* kavramı da bu anlayışla önem kazanmıştır.¹⁷⁹ Aynı zamanda bu durum anne ve babanın toplum nazarında yücelmesini sağlayarak sosyal

¹⁷⁴ Ayrıntı için bkz.: Hikmet Tanyu, “Ağaç”, *DİA*, C.1, s.456.

¹⁷⁵ Zeynep Korkmaz, “Eski Türklerdeki Ağaç Kültürünün İslâmi Devirlerdeki Devamı” *Belleten*, 2003, C.51, S.1, s.100.

¹⁷⁶ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi II*, , TTK, 5.Baskı, Ankara 2014, s.601.

¹⁷⁷ Bkz.: Ek 1- 6 Salur; 24 Oğuz boylarından biri olan Salur, Türk geleneklerinin devam ettirilmesi yönüyle çalışılan sahaya dahil edilmiştir. Bunun yanı sıra Zile ilçesine bağlı olan bir Salur köyü daha bilinmektedir.

¹⁷⁸ Ayrıntı için bkz.: Selçuk Kürşad Koca, “Türk Kültürünün Gelecek Kuşaklara Aktarılmasında Sembollerin Önemi (Doğum Geçiş Dönemi Örneği)”, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2017, S.11, s.546; Orhan Acıpayamlı, *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Atatürk Üniversitesi Yayınları Sevinç Matbaası, Ankara 1974, s.36.

¹⁷⁹ Ayrıntı için bkz.: Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2014, s.184; Acıpayamlı, *a.g.m.*, s.59.

statüsünü yükseltmiştir. Bu durumlara ek olarak erkek, evin ekonomik geçimini sağlaması; güç ve kuvveti yönüyle de kadından daha üstün görüldüğünden erkek çocuk sayısının o âileyi ihya ettiği düşünülmüştür. Bu konuyla ilgili örnek Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde şu şekilde ifade edilmiştir:

“Çocuğun cinsiyetinin erkek olması bizim için önemlidir. Kız çocuk da tabii sevilir ama ikisinin de sorumlulukları farklıdır ve erkek daha fazla yük taşır. Bu yüzden erkek evlada kurban kesilip, mevlit okutulmuştur.”¹⁸⁰

Kaynak kişinin verdiği bilgiler yapılan alan araştırması için genellenebilir durumda olmakla birlikte kız ve erkek evlat arasında büyük bir fark olmadığı, cinsiyetçi bir yaklaşımla üstünlük durumuna izin verilmediği de tespit edilmiştir.

2.1.2. Doğum Zamanı

Kadının müjdeli haberinin alınması hem kendisi hem de çevresi için büyük bir sevinç kaynağıdır. Gebelik süresi boyunca çocuğun sağlıklı doğabilmesi için dikkatli davranan kadın için dokuz ay on günlük sürecin ardından doğum vakti gelmiştir. Bu noktada Tokat ilinde halk hekimliği uygulamasının türlü şekillerine rastlanılmaktadır. Geleneksel yöntemlerle kontrol edilmeye çalışılan doğum sürecinde öncelikli amaç anne ve bebeğin sağlıklı olmasıdır. Bu minvâlde köylerde alaylı bir şekilde yetişen, herhangi bir ilmî bilgisi bulunmayan köy ebeleri etkin bir şekilde görülmektedir.

Çocuk doğduktan sonraki süreci Merkez ilçesine bağlı Karkın köyündeki kaynak kişi şu şekilde dile getirmiştir:

“Gebe kadının sancısı tutunca köydeki doğumları yaptıran Yeter Nene çağrılır, bebek dünyaya geldikten sonra üzeri tuzlu suyla silinir ve öncelikle dedesinin kucağına verilir. Dedesi tekbir getirerek dâasını okur. Kulağına ezan okuyup verilen ad üç kez söylenir ve devamında “İslâm çocuğusun” dindikten sonra “Allah-Muhammed-Ali yolundan ayrılmasın” diye dâa edilir.”¹⁸¹

Çocuğun doğumuyla birlikte yapılan ve hâlihazırda sürdürülen gelenekler şu şekilde sıralanabilir:

2.1.3 Ad Verme Geleneği

¹⁸⁰ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın; 24 Oğuz boyundan biri olan Karkın, çeşitli adlarla Tokat ilinde varlık göstermektedir. Bunun yanı sıra Artova ilçesinde Devecikarkın isimli bir köy bulunmaktadır.

¹⁸¹ Bkz.: Ek 1- 9 Karkın; Bkz.: Ek 1- 10 Dodurga; 24 Oğuz boyundan biri olan Dodurga, Tokat ilinde yalnızca Merkez ilçesinde bulunmaktadır ve Türk gelenekleri büyük ölçüde sürdürülmektedir.

Doğumla birlikte bireye kimlik kazandırma ihtiyacının temel dayanaklarından birini teşkil eden ad verme geleneği hem yeni bir kimlik beyanını hem de toplumsal aidiyet mefhûmunu ortaya çıkarmış, bu sebeple de basit bir ritüel olmanın çok ötesine geçmiştir.¹⁸² Nitekim bireyin kimliğinin hem anayasal düzeyde hem de toplumsal aidiyet bağlamında oluşturulmasına büyük etkisi olan ad vermenin basite indirgenmemesi gerektiğini dile getiren Orhan Acıpayamlı durumun *dev bir folklor olayı* olarak addedilmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir.¹⁸³ Ad ve ruh arasında bir ilişki bulunduğu dair inanç Anadolu’da *adı gibi yaşasın* dâmasıyla temellendirilir.¹⁸⁴

İslâm öncesi Türk kültüründe atalara duyulan saygının Anadolu coğrafyasında ad verme geleneği olarak tecelli etmesi; meselenin saygı ve korku harmanından ileri geldiği görüşünü desteklemektedir.¹⁸⁵ Korkunun ana kaynağı ise yine ruhun ölmezliği düşüncesidir.¹⁸⁶ Böylece ölen kişinin ruhunun zaman ve mekândan bağımsız olarak ev halkını rahatsız edeceğine dair inanç her ne kadar Şamanizm menşeli olup Sibiryaya hattında etkin bir şekilde yaşatılsa da Anadolu’da da farklı şekillerde etkisine rastlanır. Bu ve benzeri bir çok açıklama atalar kültürünü meydana getirmiştir.¹⁸⁷ Şamanizm inancında ise ruhun kutsallığı ve Şaman olmanın ön koşulunun atalar ruhuyla da bağlantı kurmak olması atalara atfedilen kültü açıklar niteliktedir.¹⁸⁸ Aynı zamanda geleneği, genetik mirasla harmanlayarak bunu uygulamaya dökme işi yine yaşlı insanlara yani atalara aittir.¹⁸⁹ Bu durumun Anadolu’daki tecellisi niteliğinde olan ad verme geleneği ataerkil toplum yapısı doğrultusunda baba tarafına mensup büyüklerin adının verilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde kaynak kişi ad verme geleneğini şu şekilde anlatmaktadır:

¹⁸² Celalettin Çelik, “Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, C.6, S.2, s.39-40.

¹⁸³ Acıpayamlı, *Ad Koyma Folkloru*, s.1.

¹⁸⁴ Semra Şen, “Türklerde Ad Verme Törenleri, Adların Önemi, Ad Verme ile İlgili Gelenek ve İnançlar”, *Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2006, S.6, s.158.

¹⁸⁵ Ünsal Yılmaz Yeşildal, “Atalar Kültüne Dair İnanmaların Türklerin Ad Verme İnanç ve Gelenekleri Üzerindeki Tesiri”, *Milli Folklor Dergisi*, 2018, C.15, S.119, s.48.

¹⁸⁶ Yeşildal, *a.g.m.*, s.49.

¹⁸⁷ Ayrıntı için bkz.: Viktoroviç Andrey Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Çev. Zekeriya Karadavut-J.Meyermanova, Kömen Yayınları, Konya 2006, s.24.

¹⁸⁸ Ayrıntı için bkz.: Mihaly Hoppal, *Avrasya’da Şamanlar*, Çev. Bülent Bayram-Hüseyin Şevket-Çağatay Çapraz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012, s.21.

¹⁸⁹ Kudret Emirdoğlu, “Ata Kültü”, *Antropoloji Sözlüğü*, ed. Kudret Emirdoğlu-Suavi Aydın, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, s.80.

“Çocuk doğduktan sonra dedesi sağ kulağına ezan okur, kâmet getirir ve kucağına alır. Üç kez “Allah hayırlı uğurlu etsin” denir. “Ömrü uzun olsun, sağlıklı olsun, dinine, devletine, milletine bağlı olsun.” dâasıyla tören bitirilir.”¹⁹⁰

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi çocuğun kulağına okunan ezanın üç kez tekrarlandığı görülür ki bu durum alan araştırması sonuçlarına göre genellenebilir bir durumdur. Bu noktada üç sayısının kutsallığından da bahsedilmesi gerekmektedir. Konunun İslâm öncesi Türk kültürü bağlamındaki karşılığı dinî inanç ekseninde şekillenmektedir. Türklerin dinî sisteminde Tanrı, yer ve su kutsallığı üç sayısının önemini belirtmektedir.¹⁹¹ Bu noktada Şamanizm inancının da etkisi büyüktür. Bu inanca göre; evren üç bölümden oluşmaktadır ki bunlar yeryüzü, yeraltı (karanlık dünya) ve nur âlemdir.¹⁹² Konuya dair önemli bir örnek Oğuz boyunun sağ kolu üç oktan meydana gelmesidir. Bu durum evrenin üç bölümden oluştuğu inancından kaynaklanmaktadır.¹⁹³ Alevî-Bektâşî inancında ise üç sayısı Allah-Muhammed-Ali üçlemesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹⁴ Bunun yanı sıra Alevî-Bektâşîlerde görülen eline-beline-diline sahip olma şiarı üç sayısının önemli örneklerini oluşturmaktadır.¹⁹⁵ Dünya mitolojisinde ise üç sayısı “kapsayıcı sentez” ve “kutsal bir birleşim” olarak tanımlanır. Tasavvufi manada ise beden-ruh-can ifadesi olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte baş, orta ve sonu ifade eder. Bu sebeple “mükemmellik ve bütünlük sayısı” olarak tanımlanır.¹⁹⁶

Ad verme geleneğiyle ilgili önemli tespitleri bulunan O. Acıpayamlı belli başlı durumlarda çocuğun adının değiştirildiğini belirtmiştir.¹⁹⁷ Bu tarz bir örnek Merkez ilçesine bağlı Kızık köyünde karşımıza çıkmıştır:

“Ben daha önce 4 kez hamile kaldım ve her seferinde de eşimin babasının adını verdik ancak ömürleri kısa sürdü. Beşinci hamileliğimde artık kayınvalidem -

¹⁹⁰ Bkz.: Ek 1- 13 İğdir; 24 Oğuz boyundan biri olan İğdir, Zile ve Artova ilçelerinde bulunmaktadır. Bu çalışmada Zile ilçesine bağlı olan Türk kültürünü büyük ölçüde devam ettirirken tarihî kalıntıların varlığı nedeniyle sit alanı olan İğdir köyü kullanılmıştır.

¹⁹¹ H. Avni Yüksel, “Türk Folklorunda Sayılar”, *Milli Folklor*, Ankara 1981, s.y akt: Mehmet Yardımcı, “Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar”, *Çukurova Halk Edebiyatı Sempozyumu*, Adana 1998, s.637.

¹⁹² Yüksel, *a.g.m.*, s.637.

¹⁹³ Ziya Gökalp, *Türk Töresi*, Bilge Oğuz Yayınları, İstanbul 2013, s.106-107.

¹⁹⁴ Cem törenlerinde her eylemin üç kez yapılmasına önem gösterilmesinin sebebi bu düşüncedir ki bu durum tevhid inancının da bir göstergesidir. Ayrıntı için bkz.: Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik: Bektâşîlik ve Bektâşîlik Ahlâkı*, Ardiç Yayınları, Ankara 2006, s.341.

¹⁹⁵ Mevhibe Coşar, “Alevî-Bektâşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2011, S.60, s.124.

¹⁹⁶ Ayrıntı için bkz.: Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s.69, 85.

¹⁹⁷ Acıpayamlı, *Ad Koyma Folkloru*, s.12-13.

rahmetli belli ki ismini vermek istemiyor, başka bir isim koyun- dedi. Allahın hikmeti bu ya, o oğlan da yaşadı.”¹⁹⁸

Atalar kültürünün Anadolu coğrafyasındaki tecellisine örnek oluşturabilecek bu uygulama alan araştırmasına dahil edilen bütün köylerde görüldüğü gibi günlük hayata da yansımıştır. Anne ve babanın büyüklerin yanında çocuğunu sevmemesi, kucağına almaması bunun en önemli örneklerindendir. Merkez ilçesinin Kızık köyünde bu duruma rastlanmış, kaynak kişi durumu şu sözlerle dile getirmiştir:

*“Bizim uzun süre çocuğumuz olmadı, sonra Sivas’ta Ahmed-i Duran Tekkesi var dediler, oraya gittik, adak adadık ve bir erkek evladımız oldu. Eskiden aile büyükleriyle birlikte yaşadık ve onların yanında çocuğumuzu sevemedik, saygı duyardık. 4 tane çocuğumuz var ve ben kocamın çocukları kucağına alıp sevdiğini görmedim bunca yıldır.”*¹⁹⁹

Bu alıntı atalara duyulan saygıyı göstermesi açısından önemlidir. Aynı şekilde çocuklara büyük dedelerinin isminin verilmesi yine ataerkil bir yapı gösteren Türk kültürünün önemli bir basamağını teşkil etmektedir.

2.1.4 Tuzlama

Çocuk doğduktan sonra *tuzlama* adı verilen bir işlem yapılır.²⁰⁰ Böylece çocuğun herhangi bir suretle, hayatının ileri dönemleri de göz önüne alınarak terlemesi, pişmesi ve kötü kokması engellenmek istenir.²⁰¹ Türk kültüründe tuzun nazar, bereket ve uğuru simgelemesi dünyaya yeni gelen bebeğin de bunlardan üzerine düşeni alması adına böyle bir uygulamayı beraberinde getirmiştir.²⁰² Uygulamanın ince tuz kullanılarak yapılması öngörülse de Anadolu’da yaygın olarak kaya tuzunun da kullanıldığı görülmüştür. Bu gelenekle ilgili bir örnek Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde tespit edilmiş, yenidoğan bebeğin üzerinin tuzlu suyla silindiği kaydedilmiştir.²⁰³ Bu konuya dair değişik bir başka ritüel ise Artova ilçesine bağlı Salur köyünde şu şekilde dile getirilmiştir:

¹⁹⁸ Bkz.: Ek 1- 15 Kızık; 24 Oğuz boyundan biri olan Kızık, Tokat ilinde yalnızca Merkez ilçesinde bulunmaktadır. Köy halkı Türk geleneklerine sıkı sıkıya bağlıdır.

¹⁹⁹ Bkz.: Ek 1- 15 Kızık.

²⁰⁰ Mehmet Aça, “Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama”, *Milli Folklor*, 2001, C.7, S.52, s.94; Eva Csaki, “Türk Kültüründe Ayrıntılar Tuz”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2001, S.20, s.4; Pertev Nâili Boratav, *100 soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yayınevi, 2.baskı, İstanbul 1984, s.152.

²⁰¹ Acıpayamlı, *Doğumla İlgili Âdet ve İnanmalar*, s.56.

²⁰² Boratav, *a.g.e.*, s.152.

²⁰³ Bkz.: Ek 1- 9 Karkın.

“Çocuk doğduktan sonra tuza yatırılır. Eskiden akşamdan sabaha kadar bu şekilde bekletilirdi. Tuzlu şerbet yapıp başından dökme âdeti de vardı, bunun da amacı çocuk ileride kilolu bile olsa ter kokmasını önlemek içindi.”²⁰⁴

Bu noktada ritüellerin uygulanış şekli bazen farklılık gösterse de menşeyinin ve amacının aynı olması Anadolu kültürünü geliştirmiş ve genişletmiştir.

Eskiden kışların çok sert ve çetin geçmesiyle birlikte uzun sürmesi bu zaman dilimi içerisinde doğum yapan kadın ve çocuğun üşümesini engellemek amacıyla bir dizi uygulamanın yapılmasını da beraberinde getirmiştir. Salur köyünde çocuğun soğuk almaması için alnına havlu konduğu ifade edilirken²⁰⁵; Kızık köyünde aynı uygulamanın lohusa kadına yapıldığı kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır.²⁰⁶

Salur köyünde bebeğin doğumunu müteakiben gerçekleştirilen önemli geleneklerden biri ise bebeğin başının sarılmasıdır ki bu uygulamanın alındaki herhangi bir şekil bozukluğunu düzelterek inandırılmıştır.²⁰⁷ Doğumdan sonra gerçekleştirilen ritüellerin bir diğeri ise bebeğin doğumunu takiben kırk gün boyunca yıkanmasıdır. Bunun da sebebi bebeğin daha hızlı büyüyeceğine dair olan inançtır.

2.1.5 Göbek Bağının Gömülmesi

Göbek bağının bireyin ilerideki kişiliği ve karakterinden seçeceği mesleğe kadar yaşamın her alanına etki edeceği inancı, ona özel bir önem gösterilmesine sebep olmuş; nerede, ne şekilde saklanacağı da bir sorun olarak âilesini meşgul etmiştir. Yaygın inanış göbek bağı toprağın altına gömmektir ki Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde bu duruma rastlanmış ve çocuğun bereket sahibi olması için yapıldığı ifade edilmiştir.²⁰⁸ Göbek bağı gömme işlemi çocuğa bir çeşit meslek belirleme işlemine dönüşmüştür. Eğer ileride din ve fıkıh ilmî öğrenmesi ve böyle yetişmesi isteniyorsa camii bahçesine; ilim öğrensin ve öğretsin isteniyorsa okul bahçesine; hayatını hayvancılıkla idame ettirsin isteniyorsa ahıra gömülmüştür.²⁰⁹ Bunlar dışında özellikle kız çocuk için gerçekleştirilen ritüel göbek bağının ev içerisinde kalmasıdır.²¹⁰ Bu konuya örnek olarak Merkez ilçesine bağlı Kızık köyünde kaynak kişi durumun açıklamasını şu şekilde yapmaktadır:

²⁰⁴ Bkz.: Ek 1- 6 Salur.

²⁰⁵ Bkz.: Ek 1- 6 Salur.

²⁰⁶ Bkz.: Ek 1- 15 Kızık.

²⁰⁷ Bkz.: Ek 1- 6 Salur.

²⁰⁸ Bkz.: Ek 1- 10 Dodurga.

²⁰⁹ Örnek, a.g.e., s.197.

²¹⁰ Örnek, a.g.e., s.197.

“Kız evladımın göbek bağıni gözü dışarda olmasın, evine bağlı olsun düşüncesiyle beşiğine bağladım.”²¹¹

Yeni doğum yapmış kadına verilen lohusalık sıfatı beraberinde birçok ritüel ve inancı getirmiştir ki bu noktada geleneksel yöntemlere etkin bir şekilde başvurulmuştur. Doğumdan sonraki lohusalık sürecinin sancılı geçmesi kadına belli süre dinlenme hakkı tanısa da günlük hayatın işleyişi ve sorumluluklar buna engel teşkil etmektedir. Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde bu durum:

“Eğer gelinin önünde dolaşacak, işleri görecektir sağlık ve kuvvette bir kayınvalidesi varsa gelinin yatıp dinlenmesine müsaade edilir, eğer yoksa lohusa kadın ertesi gün kalkar ve günlük işlerini yapmaya devam eder.”²¹² şeklinde ifade edilmiştir.

Dünyaya yeni bir can gelmesinin mutluluğu çeşitli hediyeler eşliğinde köy kadınlarının göz aydınlığına gelmesi ile kutlanır ki bu kutlamaya genellikle ilk günden itibaren başlanır ve gelen kişiler genellikle çocuğun ihtiyacı olan eşyaları getirirler.²¹³

2.1.6. Höllük

Eski Türk dinî sisteminde yer-su kültlerinin kutsallığına olan inancın içerisinde yer alan toprağın, evrenin temellendiği dört ana unsurdan biri olarak görülmesi; hem Altay-Sibirya bölgesinde hem de Anadolu’daki Türklerin yaşamında çok önemli olmasını sağlamıştır. Toprağın bolluk ve bereketi simgelemesi; yer altında birçok canlıyı beslemesi hatta bir nevi onları koruyup kollaması *ana* olarak anılmasına sebep olmuş ve kutsal görülmüştür.²¹⁴

Anadolu coğrafyasında maddi yetersizlik, güçlü gelenek olgusuyla harmanlanarak günlük hayata yansıtılmış ve insan hayatının her önemli evresinde bu durumun sayısız örneği görülmüştür. Bu bağlamda höllük uygulamasıyla maddi yetersizlikler, gelenek ve kutsala olan bağ ile harmanlanmıştır. Böylece hem toprağın kutsallığı, bereketi ve iyileştirici gücünden faydalanmak hem de soğuşun yakıcı etkisinden kurtulmak amaçlanmıştır.

²¹¹ Bkz.: Ek 1- 15 Kızılk; Bkz.: Ek 1- 19 Çayır; Köy, Oğuz boy adı taşımasa da Sıraç Türkmenlerinin yerleşim alanıdır ve Türk gelenekleri büyük oranda sürdürülmektedir. Bunun dışında Çayır köyü çeşitli adlarla Tokat ilinde varlık göstermektedir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Niksar ilçesine bağlı Beyçayırı Köyü; Reşadiye ilçesine bağlı Çayırpınar Köyü; Turhal ilçesine bağlı Çayıraltı Köyü; Zile ilçesine bağlı Çayıroluğu Köyüdür. Ancak bu köylerin Sıraç Türkmenlerine ait olduğuna dair bilgi elimizde mevcut değildir.

²¹² Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık; 24 Oğuz boyuna mensup olan Karkın, Tokat ilinin yerleşiminde Karkıncık hâlini almıştır. Yapılan araştırmalarda Türk geleneklerindeki devamlılığın tespit edilmesi çalışmanın sahasına dahil edilmesine neden olmuştur.

²¹³ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

²¹⁴ Recep Tek, “Anadolu Türk Hekimliğinde Toprak”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2018, S.39, s.191.

Türk dünyası ve Anadolu coğrafyasında görülen bu uygulamanın etimolojik kökeni Kaşgarlı Mahmud'un tanımlamasıyla "öl" köküne dayanır ki bu da yaş nesne anlamına gelmektedir.²¹⁵ Höllük uygulamasında toprağın ısıtılarak kullanılmasıyla birlikte çocuğun dışkısının bulunduğu yaş kısmın dışarı çıkarılması bu tanımlamanın haklılığını ortaya koymaktadır.

Doğum yapan kadını ve çocuğu soğuktan koruma ihtiyacı eldeki malzeme doğrultusunda toprağın ısıtılarak kullanılmasına sebep olmuştur. Toprağın içerisinde bulunan kil miktarının emici gücünden faydalanılarak dışkının emilmesi sonucu elde edilmiştir. Bu yöntemle hem kadın ve çocuğu soğuğun yakıcı etkisinden ve muhtelif hastalıklardan kurtarmak amaçlanmış hem de bez ihtiyacı höllük yardımıyla karşılanmıştır. Bu şekilde dışkının bulunduğu alan atılarak tekrar kullanılması sağlanmıştır.²¹⁶

Tokat ilindeki alan araştırmasında kaynak kişiler höllüğün kullanımını noktasında ortak bir görüş bildirmişlerdir. Her biri höllük uygulamasının faydalarını anlatırken yetiştirdiği her çocuğa bunu uyguladığını da belirtmiştir. Konunun ayrıntıları Merkez ilçesine bağlı Kızık köyündeki kaynak kişiden alınmıştır:

*"Eskiden höllük yapılacak toprak gözerle elenir, kürek üstünde veya tenekeye konarak sobada ısıtırdı. En alt katmanda beşiğin üzerine büyük bir bez konur, onun üzerinde de daha önceden ısıtılmış toprağın konduğu höllük bezi bulunurdu. Höllük olan bezin çocuğun tenine temas etmesi ve sıcaklığının çocuğa geçmesi istenir ve bu şekilde kundak yapılırdı."*²¹⁷

Konuya dair bir başka örnek ise Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde kaydedilmiştir:

*"Höllük uygulaması burada sürekli kullanıldığı için bahara kadar 3-4 çuval höllük toprağı toplanır. Sonra bu topraklar geniş bir halburla elenir tozu gitsin, çamur olmasın diye. Aynı zamanda höllük toprağının rengi kırmızıdır. Başka topraktan olmaz. Toprak, höllük tavası adı verilen yerde veya içerisine bir demir parçası konarak ısıtılır. Çocuk höllük toprağına kundak yapılırdı ve dışkısını yaptığında bu içinden atılır ve defalarca kez ısıtılarak kullanılır."*²¹⁸

Yine Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyündeki uygulama şu şekilde aktarılmıştır:

²¹⁵ Kaşgarlı Mahmud, Divânü Lûgat-it-Türk Tercümesi I, Çev. Besim Atalay, TDK Yay., Ankara 1998, s.48.

²¹⁶ Metehan Özen-Bilge Özgör, "Höllük; Bir Anadolu Gerçeği", *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 2006, C.y, S.13, s.132-133.

²¹⁷ Bkz.: Ek 1- 15 Kızık.

²¹⁸ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

“Bebek doğduğundan itibaren ona ve lohusa annesinin altına toprak koyarız. Bu şekilde ikisinin de sıcak tutularak türlü hastalıklardan korunacağına inanırız.”²¹⁹

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi höllük uygulamasının lohusa kadına da uygulandığı ve kısa sürede iyileşip ayağa kalktığı görülmüştür.

Tokat ilinde yapılan höllük uygulamasının Türk halk hekimliği minvâlindeki sağaltım yöntemleriyle doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. Toprağın kutsallığına, değerine olan inanç onun bir tedavi yöntemi olarak kullanılmasına neden olsa da modern tıbbın gelişme göstermesi höllük kullanımını azaltmıştır. Özellikle son dönemlerde yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen veriler toprakta bulunan mikroorganizmaların doğrudan tene temas etmesi sonucu türlü hastalıklara sebep olduğunu göstermiş ve bu durum uygulamanın azalmasında etkili olmuştur.²²⁰ Yine modern tıbbın gelişmesi ve ulaşım imkânlarının artması çarenin geleneksel uygulamalardan ziyade bilimle aranmasını gerekli kılmıştır.

2.1.7. Al Basması İnancı

Türk kültür tarihi, hatta dünya mitolojisinde²²¹ türlü şekilleri görülen; doğum sonrası kadınlarda fiziksel ve psikolojik olaylara sebep olduğuna inanılan bu kötü ruh, Anadolu terminolojisinde albasması, alkarısı, al kızı; Türk dünyasında ise alvastı, albarstı, hâl henesi gibi adlarla ifade edilmektedir.²²² Alkarısı, doğumdan sonra kadın ve çocuğa ilk kırk günlük süre zarfında zararı dokunacağına inanılan *kara iye*²²³; albasması ise bahsedilen kötü ruhla temasın ardından ortaya çıkacağına inanılan psikolojik ve fiziksel rahatsızlıklar bütünü olarak tanımlanabilir.²²⁴

İslâm öncesi Türk kültür tarihinde evrendeki her şeyin bir ruhu bulunduğuna olan inanç kara ve ak iye kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Bu ruh tasarımları sadece iyi olarak değil aynı zamanda insanlara zararı dokunan kötü ruhlar olarak da gündelik hayata yansımıştır. Günümüzde Türkiye'nin her yerinde türlü şekillerde görülen bu kara iye inancının fizikî yapısının şu şekilde olduğuna inanılmaktadır: Al karısının genellikle boyu ve tırnakları

²¹⁹ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

²²⁰ Özen-Özgör, *a.g.m.*, s.133.

²²¹ Dünya mitolojisinde ilk olarak Sümerler devrinde görülen yine lohusa kadınları rahatsız ettiğine inanılan ruh *Lilith* olarak adlandırılmıştır. Ayrıntı için bkz.: Yusuf Kılı, Elvan Eser, “Lohusalık Sendromu (al ana/alkarısı/albastı)’nun Eskiçağ Yakınoğu Toplumlarının Kültürlerindeki İzleri: Lilith Gerçeği”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, Prof Dr. Hüseyin Sever Armağan Özel Sayısı, 2018, S.5, s.34.

²²² Yılmaz Yeşil, *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum Evlenme Ölüm Gelenekleri)*, Grafiker Yayınevi, Ankara 2014, s.99.

²²³ Meral Ozan, “Dünden Bugüne Türk Halk Kültüründe Kara İyeler”, *Kültür Evreni*, 2015, S.23, s.45; Bahsi geçen al, bir rengi temsil etmekten ziyade kötü bir ruhu temsil etmekteydi. Ayrıntı için bkz.: Lucien Bruly, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, s.147.

²²⁴ Özlem Demren, “Türk Kültüründe Bir Korku Kültü Olarak Sivas’ta Alkarısı ve Albasması İnanışı”, *Antropoloji*, Aralık 2018, S.36, s.1.

uzundur,²²⁵ yüzü çirkin ve iri kemikli, saçları siyah ve darmadağınık; dişleri ise seyrek ve ileride duran bir görüntüye sahiptir. Ayrıca ayaklarının da ters yapıda olduğuna inanılmaktadır.²²⁶

Türk halkbiliminde genel kabul gören inanışa göre; bu kötü ruh, loğusa kadınlarla olumsuz manada daha çok ilgilenip onların ciğerleri ile beslenir; lohusa kadının nefessiz kalma hâli ise alkarısının elindeki ciğeri suya atması sonucunda gerçekleşir ve kişinin ölümüne sebep olur.²²⁷ Lohusa kadınlara bulaşmasının altında yatan sebebin genç bir kızdan türemiş olduğu inancının yatmakta olduğunu da ifade edelim.²²⁸

Türk halkı tarafından kabul edilen al ruhuyla alâkalı bir değerlendirme yapan Altay Eren, insanların ölüm olgusunu bilerek doğmasından ötürü varoluşsal bir korku yaşadığını söyleyerek bunun ancak kültürle harmanlandığında denge unsuru hâlini alacağından bahsetmiş ve korku ile din ilişkisini bu şekilde açıklamaya çalışmıştır.²²⁹ Bu açıklamadan yola çıkılarak bakıldığında yapılan alan araştırmasıyla elde edilen malzemenin sosyolojik boyutu aydınlatılmıştır.

Anadolu coğrafyasında etkin olarak görülen al inancının getirdiği korku, kültürel uygulamalar ve geleneksel sağaltım yöntemleriyle giderilmeye çalışılmıştır. Alan araştırması kapsamında Tokat ilinde gerçekleştirilen görüşmeler sonucu ulaşılan sonuçlar şu şekildedir: Lohusa kadına geldiği düşünülen bu kötü ruhu engellemek için bir dizi uygulama yapıldığı görülmektedir. Merkez ilçesinin Dodurga köyünde kaynak kişi durumla ilgili şu bilgiyi vermektedir:

“Evvelden, çocuk doğduğunda al basar derlerdi. O yüzden lohusanın başucuna süpürge; çocuğun yastığının altına da En'em (Kurân-ı Kerim) koyardık.”²³⁰

Alan araştırması sonuçları al inancıyla ilgili aynı sonuçları verse de süpürge kutsallığına Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde rastlanmıştır. Türk kültüründe süpürgeye atfedilen kutsiyet *rahmet ve bereket* temelli şekillenmiştir.²³¹

Al inancıyla ilgili bir anı Artova ilçesinin Salur köyünde karşımıza çıkmıştır:

²²⁵ Karakurt, *a.g.e.*, s.22; Adil Çelik, “Türk Toplumunun Sözel Belleğindeki Al Karısı Tasarımları Üzerine”, *Doğüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler*, Kesit Yayınları, İstanbul 2018, s.72-73.

²²⁶ Esmâ Şimşek, “Türk Kültüründe “Alkarısı” İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler”, *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2017, C.5, S.12, s.99; Acıpayamlı, *Doğumla İlgili İnanmalar*, s.75.

²²⁷ Abdülkadir İnan, “Al Ruhu Hakkında”, *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Basımevi, 2. Baskı, Ankara 1987, s.261; Demrem, *a.g.m.*, s.3.

²²⁸ Muallâ Türköne, *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ark Yayınevi, Ankara 1995, s.172.

²²⁹ Altay Eren, “Korku Kültürü Değerler Kültürü ve Şiddet”, *Aile ve Toplum*, C.2, S.9, s.2.

²³⁰ Bkz.: Ek 1- 10 Dodurga.

²³¹ Yaşar Kalafat, “Antalya Yöresi Örnekleri ile Türk Kültür Coğrafyasında Süpürge İnancı”, *20. yüzyılda Antalya Sempozyumu*, Akdeniz Üniversitesi Basımevi, Antalya 2008, s.259-260.

“Eskiden lohusa kadına al basar inancı vardı, ben doğum yaptıktan sonra çağlıkta²³² gördüm. Hemen eşimi uyandırdım sonra da gitti. Çünkü alkarısı erkekten korkardı. Alkarısının oğlan çocuğunun olduğu evden korkup kız çocuğun olduğu eve geldiğini de söylerlerdi.”²³³

Alkarısının ahırlara girip atları, kısırakları da rahatsız ettiğine inanılmıştır.²³⁴ Bu konuya örnek olarak Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişinin anlattıklarını verebiliriz. Şöyle ki:

“Ahırlara girip atların saçlarını örenler alkarılarıymış, kimin ördüğü bilinmez. Hayvanların sahibi ahıra girer ve atları o hâlde bulur, bu duruma anlam veremez.”²³⁵

Günümüzde yaşamaya devam eden albasması inancı halk nazarında belirli sağaltım yöntemlerini de beraberinde getirmiştir ki bu noktada en çok dile getirilen öge alkarısının göğsüne iğne batırılmasıdır. Böylece alkarısı artık o eve hizmet edecektir. Bu iğneden kurtulana kadar hizmet ettiği o eve ise al ocağı özelliği kazandırır. Albasması yaşayan kişilerin bahsi geçen ocağa başvurarak bu durumdan kurtulmak istediği görülür. Yapılan alan araştırmasında Zile ilçesine bağlı Karacaören köyünde böyle bir anıya rastlanmıştır:

“Köyde biri alkarısını yakalamış ve at sırtında o eve getirip hizmetine almış sonra da bu ev, köydeki al ocağı olarak belirlenmiş. Her kim al basmasından muzdarip olursa o kapıyı çalarmış”²³⁶

Yukarıdaki örnek al ocağı inancının varlığını kuvvetlendirirken, Anadolu insanı tarafından bulunan çareyi de gözler önüne sermiştir. İnancın temelinde duygusal ve psikolojik sebeplerin bulunduğunu düşünen bilim insanları yaptıkları son araştırmalarla meselenin bilimsel köklerle değerlendirilmesi gerektiğini belirterek bunun özellikle lohusa psikolojisiyle açıklanabileceğini ifade etmişlerdir.²³⁷

Tıp biliminin gelişmesiyle birlikte insanın bu noktadaki bilgi ve becerisinin artması Türk kültürü coğrafyası olan Altay-Sibirya’dan başlayıp Anadolu’da etkin bir şekilde görülen “al” inancına çeşitli açıklamalar getirilmesine neden olmuştur. Bu bilgilere göre albasması veya al karası denilen inanç aslında doğum olayının zorluğu ve çok fazla kan kaybedilmesine bağlı olarak hayal görülmesi veya bilinçaltında bastırılan korkunç duyguların etkisinden

²³² Eskiden mutfak olarak kullanılan yer.

²³³ Bkz.: Ek 1- 6 Salur.

²³⁴ Şimşek, a.g.m., s.106.

²³⁵ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

²³⁶ Bkz.: Ek 1- 25 Karacaören.

²³⁷ Şimşek, a.g.m., s.112.

kaynaklanmaktadır.²³⁸ Yine bu inancın altında psikolojik etkenler çok fazla yer almış ve yaşanan zorlu süreç zaman içerisinde efsanevi olayları ve halk hikâyelerini ortaya çıkarmıştır.²³⁹ Nitekim Laura Griffith, iptidaî Anadolu'nun müspet bir tıp ilminden yoksun oluşu sonucu meydana gelen anne ve bebek ölümlerinin kötü ruhlara atfedildiğini söylemektedir.²⁴⁰ Son yıllarda yaptığı özellikle de saha çalışmaları ile Türk halk kültürüne önemli katkılar yapan Yaşar Kalafat bu konu hakkında aşağıdaki yorumu yapmıştır:

“...Bu ruh/ iye “ak” ile “kara” iye özelliğini farklı nispette bir arada içeriyordu, diğer ruhlar gibi her iki özelliğin de sahibi idi. Sergilediği kontrolsüz gücü ile genelde zararlı idi. Sonra, pan-zehrin de, serumun da oluşması misali ona karşı koruyucu da olabilen al ocakları oluştu. “Negatif” i “Pozitif” yaparak O’nu O’na karşı kullanma, al basmasına karşı kullanılmakla kalınmadı, bu keşiften sonra al bayrak oluştu, al börk oluştu”²⁴¹

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere Kalafat’ın *negatifi pozitif yapmak* cümlesiyle kastettiği durum al ocağı inancına karşılık gelmektedir. Yakalanan al karısının ev halkının hizmetine alınması ve bahsi geçen evin bir tedavi merkezi hâline gelmesi bunun en güzel örneğidir.

Al ruhunun lohusa kadın ve çocuğa verdiği zarar kapsamında kara iye olarak tanımlanmasının yanı sıra ak iye olarak kabul eden bir dizi görüş mevcuttur. Bu konuya dair Özkul Çobanoğlu *al dinî* tanımlaması yaparak ataerkil dönemden önce Umay inancı ve dini etrafında şekillenen bir anaerkil yapı olduğunu savunmuş hatta bu konuda albasmasıyla ilgili genel kabul gören görüşlerin aksine ataerkil yapının etkinliğinden sonra albasması inancının kötü olarak tasvir edildiğinden bahsetmiştir.²⁴²

2.1.8 Kırk Basması/ Kırklama

Kırk sayısına Türk kültüründe atfedilen önem bunun çevresinde inanmaların oluşmasına neden olmuştur. Kırk meselesinin kutsallık olarak karşımıza çıktığı ilk geçiş töreni ise doğumdur. Özellikle *kırklı kadın* veya *kırk çıkarmak* etrafında şekillenen bu süreç doğaüstü güçlerle de bağdaştırılarak ortaya çıkarılmıştır. Konuya dair Ziya Gökalp, her insanın bir

²³⁸ Demrem, *a.g.m.*, s.4.

²³⁹ Hülya Çevirme-Ayşe Sayan, “Alkarısı İnanmaları ve Bilim”, *Milli Folklor*, 2005, S.65, s.67-68.

²⁴⁰ Laura Griffith, “Practitioners, Postnatal Depression, and Translation: An Investigation into the Representation”, *Anthropology and Medicine*, 2009, s.270.

²⁴¹ Yaşar Kalafat, “Kızıl/Al-Kızılbaş/Alevî ve Al Ruhü/Al Karısı/Al Basması/Al Ocağı Bağlantılarına Dair” *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektâşilik Sempozyumu Bildirileri*, C.1, s.731.

²⁴² Özkul Çobanoğlu, “Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi”, *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Tarih ve Medeniyetler Tarihi*, 2012, C.y, s.983-985.

perisi olduğunu ifade ederek insan hayatının geçiş dönemlerinde bu perinin coştüğünü ve bu sürenin kırk gün sürdüğünü ifade etmiştir.²⁴³

Doğum sonrası ritüellerin önemli bir halkasını da kırk basması oluşturmaktadır. Bu durum aslında modern tıbbın tanımladığı şekliyle doğumdan sonra anne ve bebekte meydana gelen rahatsızlıklar ve ölümlerdir.²⁴⁴ Gelenek harmanıyla yetişen ve bir kültürün içerisine doğan Türk insanı ise bu durumu kırk basması olarak niteleyip meseleye sihirsel/büyüsel bir şekilde yaklaşmıştır. Yine halk nazarında bu durumlar belirli sağaltım yöntemleri aracılığıyla çözülmeye çalışılmıştır.

Yapılan alan araştırması sonucunda kırk basmasının önlenmesine yönelik bir dizi tedbirler alındığı tespit edilmiştir. Bu tedbirlerin ortak özelliği lohusa kadının ve yenidoğan bebeğin ilk kırk gün dışarı çıkarılmamasıdır. Bu noktada Artova ilçesine bağlı Salur köyündeki kaynak kişinin anlattıkları şu şekildedir:

*“Biz yeni doğan çocuğu da annesini de kırk gün geçmeden dışarı çıkarmayız, kırk basar deriz. Aynı zamanda kırklı iki kadın ve çocuğun karşılaşmasını da uğursuz sayarız. Çocukların büyüemeyeceğine ve gelişemeyeceğine inanırız”*²⁴⁵

İlk kırk günlük sürenin anne ve bebek için normal geçmesinin ardından *kırklama* âdeti yapılır.²⁴⁶ Yapılan alan araştırmasında bu kırklama âdetinin iki farklı zamanda yapıldığı kaydedilmiştir. Asıl kırk günün öncesinde yirmilik kırk adı verilen bir uygulama yapıldığından Merkez ilçesine bağlı Kızık köyündeki kaynak kişi şu sözlerle bahseder:

*“Anne ve bebeğin ilk yirmi günü geçtikten sonra yirmilik kırk adı verilen bir uygulama yaparız. Burada etraftan toplanan 20 tane taşı alıp ilistirin üzerine koyarız, bebeği leğenin içerisinde tutup ilistirin”*²⁴⁷ *üzerinden suyu dökeriz, böylece çocuğun yirmilik kırkı çıkmış olur.*²⁴⁸

Yirmilik kırk uygulamasına dair bir başka uygulama Artova ilçesine bağlı Salur köyünde görülmektedir:

“Kırk çıkarma işleminin yirmi gün öncesinde yirmilik kırkını çıkarırız. Bunu yaparken orada bulunan büyüklerden biri, genellikle babaannesi, çocuğun

²⁴³ Gökalp, *Türk Töresi*, s.40-41.

²⁴⁴ Özlem Demirel Bozkurt-Aytül Hadımlı-Ümran Sevil, “Günümüzde Lohusalıkta Devam Eden Albasması ve Kırklama Uygulamaları”, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 2014, S.30, s.116.

²⁴⁵ Bkz.: Ek 1- 6 Salur.

²⁴⁶ Bozkurt-Hadımlı-Sevil, *a.g.m.*, s.118.

²⁴⁷ Yörede süzgeç, ilistir olarak adlandırılmaktadır.

²⁴⁸ Bkz.: Ek 1- 15 Kızık.

*yıkanacağı suyun içine elinin yarısını batırır ve bildiği dâuaları okur. Böylece çocuğun yirmilik kırkı çıkarılmış olur.*²⁴⁹

Konuya dair bir başka örnek Merkez ilçesinin Avşarağzı köyünde görülmektedir:

*“Çocuk doğduktan sonra geçen ilk yirmi günlük sürede yirmilik kırkı çıkarırız. Bunun için 40 tane küçük taş toplayıp her birine dâua okuruz. Bu taşları çocuğun yıkanacağı suyun içerisine atıp başta çocuk olmak üzere evdeki herkesi bu suyla yıkarız. Hatta kayınvalidem nazar önleyici olarak gördüğü bu suyu evdeki bütün yataklara döktüğünden o şekilde uyumak zorunda kaldık.*²⁵⁰

Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere Türk halkı yaşadığı veya karşılaştığı her olayı manevî olarak temellendirme ihtiyacı hissettiğinden sürekli bir nazar telâkkisi görülür ki bunun etrafında da çare amaçlı çeşitli uygulamalar şekillenir. Kırk suyunun çocuğu rahatsız edebilecek herhangi bir kara iyeden veya hastalıktan koruyacağına dair inanç ev halkının da bundan faydalanması sonucunu beraberinde getirmiştir.

Yirmilik kırk çıkarma geleneğine rastlanan köylerde durum bu şekilde izah edilmiştir. Asıl kırklama geleneğine daha yaygın bir şekilde rastlanmaktadır. Kritik bir süreç olan bu kırk günün sağlıklı bir şekilde geçirilmesinin ardından yapılan uygulama daha teferruatlı olmuştur. Bu konuya örnek olarak tam kırk gün dolduktan sonra bir kez daha kırklama yapan Salur köyü tekrar belirtilmelidir:

*“Yirmilik kırkı çıkarırken elimizin yarısını suyun içine batırırız, tamam kırkı çıkarırken de elin tamamını suyun içine dört kez batırırız. Suyu, çocuğun başından ilistirden geçirerek aktarırız çünkü onun kırk tane deliği vardır. Bu sırada elini kim suya batırdıysa bildiği bütün dâuaları okumalıdır.*²⁵¹

Konuya dair bir başka örnek Kızık köyünde görülür:

*“Yirmilik kırkı çıkarırken yerden yirmi taş toplarız tamam kırkı çıkarırken de yerden kırk tane taş toplarız. Bu taşlar yine ilistire koyularak üzerinden çocuğun başına su aktarılır. Böylece tamam kırkı da çıkarırız.*²⁵²

Konuya dair uygulama şeklini Merkez ilçesine bağlı Karkın köyündeki kaynak kişi şu sözlerle dile getirmiştir:

“Kırkı çıkarılacak çocuk boş bir tepsiye konur. Çocuğun ilerideki mesleğini tayin etmek için tepsinin içine buğday, bıçak, makas gibi malzemeler konur. Çocuğun

²⁴⁹ Bkz.: Ek 1- 6 Salur.

²⁵⁰ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

²⁵¹ Bkz.: Ek 1- 6 Salur.

²⁵² Bkz.: Ek 1- 6 Salur.

kırk suyu dökülmeden önce tepsideki malzemeler ilistire konur ve üzerinden su dökülür. Böylece çocuk çok bilinen ve iş gören mesleklerden birine sahip olur."²⁵³

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere kırklama geleneğinin kültürel bağlamda birçok açıdan faydası bulunmaktadır. Yine kırklamaya dair bir başka örnek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyüne aittir:

"Yeni doğan çocuğun üzerinden kırk gün sayarız. Bu sürenin sağlıklı ve huzurla bitmesi sonucu mutlaka kırklama yaparız. Çocuğu yıkayacağımız suyun içine ayna ve para koyma âdetimiz vardır. Bunu da çocuk ayna gibi parlсын, yüzü güzel olsun; nasibi bol olsun diye düşünerek yaparız."²⁵⁴

Kırklama âdetine dair bir başka gelenek ise Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde kaydedilmiştir:

"Kırklama yapmak için çocuğun banyo yapacağı su kaynatılır. Bu sırada âile büyüklerinden biri hediye olarak çeyrek altın verir. Bu altın ilistirin üzerine konur ve başından kırk tas su aktarılır. Çocuğun kırkı böylece çıkarılmış olur."²⁵⁵

Konuya dair bir başka örnek Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde kaydedilmiştir:

"Çocuğun banyo yapacağı su kaynatılır, içerisine kırk tane taş 1 tane yüzük konur. Su, çocuğun başından aktarılır. Aynı zamanda kırk çıkarma âdeti çocuğun evinde yapılmaz, kırkı mutlaka yüksek katlı bir akraba evinde çıkarılır. Bu duruma da kırk uçurma denir."²⁵⁶

Doğum ritüelinin önemli bir halkasını oluşturan kırk sayısı *formülistik* yapısının yanı sıra Türk, İslâm ve Dünya mitolojisinde yeri yadsınamaz bir öneme sahiptir. Dünya mitolojisindeki yeri Annemarie Schimmel tarafından değerlendirilerek astronomik temellere dayandırılan kırk sayısı *ayın geçtiği 28 nokta ile 12 burcun birleşimi* olarak tanımlanır.²⁵⁷ İslâmî gelenekle birlikte daha da önem kazanan kırk sayısı, özellikle Hz. Peygambere ilk vahyin gelişiyle daha da anlamlanır. Bununla birlikte Hz. Muhammed adı onomastik olarak değerlendirildiğinde ismin başı ve ortasında bulunan mim harfi sayısal olarak kırk rakamını ifade etmektedir.²⁵⁸ Bu duruma ek olarak Yahudi-Hristiyan temelli anlatılarda kırk sayısı; yas tutulan vakit ve sabırla doğru orantılı bir seyir izlediğinden kutsal kabul edilir. İlk insan olan Hz. Adem'in yaratılışında Tanrı'nın kırk gün onun hamurunu yoğurduğuna inanılır; Alevî-Bektâşî inancında şekillenen anlatılar ise dünyanın sonuyla birlikte ortaya çıkacağı düşünülen

²⁵³ Bkz.: Ek 1- 9 Karkın.

²⁵⁴ Bkz.: Ek 1- 10 Dodurga.

²⁵⁵ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

²⁵⁶ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

²⁵⁷ Schimmel, *a.g.e.*, s.265.

²⁵⁸ Schimmel, *a.g.e.*, s.270.

Mehdi'nin dünyada kırk yıl kalacağı şeklindedir.²⁵⁹ Ayrıca İslâmiyet ve Yahudilik'te kırk sayısının arınmayla da bağlantısı kurulmuştur.

2.1.9. Diş Hediği

Çocuğun ilk dişinin çıkması, durumun geleneksel yöntemlerle kutlanmasını sağlamıştır ki bu yöntemlerin başında *diş hediği* uygulaması gelmektedir. Geçimini büyük oranda tarıma dayandıran Anadolu insanı bu uygulamada buğdayı ana madde olarak kullanmıştır. Ayrıca buğday bolluk ve bereket sembolü olarak Türk beslenme kültüründe yerini almıştır.²⁶⁰ Diş hediği uygulamasında bolluk simgesi olarak kullanılan buğday haşlanmış ve çocuğun çıkan ilk dişi üzerinden bir geleneğin oluşması sağlanmıştır. Geleneğin etkin bir şekilde sürdürülmesiyle birlikte Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyündeki kaynak kişi durumu şu sözlerle özetlemiştir:

*“Bebeğin ilk dişi çıktığında buğday kaynatılır ve içine mısır ile şeker katılır. Hazırlanan bu ikram komşulara dağıtılır. Komşu da gelen tabağı boş göndermez, içine mutlaka çocuk için hediye koyar.”*²⁶¹

Diş hediği, Anadolu coğrafyasında sıklıkla rastlanan bir gelenek olmasının yanı sıra sosyal ve ekonomik hayatın birlikteliğini de gözler önüne sermiştir. Tarım ürünlerinin ekonomik faaliyetlerdeki katkısına ek olarak inanç noktasında kullanılması aralarındaki ilişkiyi açıklarken diş hediği uygulaması da bunun başarılı bir örneği olmuştur.

2.2. DÜĞÜN

İnsan hayatının en önemli dönüm noktalarından biri de evlenmedir. Geleneğin ve köklere olan bağlılığın en net görüldüğü yerlerden biri ise bu bağlamda gerçekleştirilen düğün törenleridir. Toplumun en temel kurumu olan âilenin oluşabilmesi; kadın ve erkeğin ortak aldığı kararın toplum nazarında kabul görmesi bir dizi tören yapılmasını gerekli kılmıştır. Toplumun sosyo-kültürel yapısı ve ekonomik durumu temel alınarak gerçekleştirilen bu törenler bazı farklılıklar taşımakla birlikte birçok ortak ritüeli de içinde barındırmıştır.

Tokat ilinde yapılan alan araştırmasında kızların evlenme yaşı ortalama 15-16; erkeklerin ise 18-20 olarak saptanmıştır. Bu yaşa gelen *cahillerin* yuva kurması büyükleri aracılığıyla sağlanmıştır. Bu konuya dair bir örnek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde kaynak kişi tarafından şu sözlerle aktarılmıştır:

²⁵⁹ Schimmel, *a.g.e.*, s.268.

²⁶⁰ Burhan Oğuz, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri: Giriş, Beslenme Teknikleri*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1976, s.406.

²⁶¹ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı; Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili; Bkz.: Ek 1- 19 Çayır.

“Eskiden kızlar çok küçük yaşta evlendirilirdi. Kız çocukları sandalyeye oturtulur ve ayaklarına bakılırdı. Ayakları yere değiyorsa evlenme vaktinin geldiğine karar verilirdi.”²⁶²

Yukarıdaki örnek özellikle kız çocuklarının çok erken yaşta evlendirildiğinin kanıtıdır. Toplumun sosyo-kültürel yapısı, ekonomik durumu gibi sebepler bu düşüncelerin oluşmasında temel etkindir. Özellikle *evini, yurdunu bilsin* düşüncesi kız çocuklarının erkenden evlendirilmesinin altında yatan temel toplumsal sebeptir.

2.2.1. Evlenme Niyetinin Belli Edilmesi

Evlenme niyeti olan gençlerin bunu doğrudan dile getirmeye çekinmesi, kültürel unsurlar vasıtasıyla dolaylı bir anlatıma ihtiyaç duyulmasını sağlamıştır. Ataerkil toplum yapısının bir sonucu olarak kızlar, bu isteklerini anneleri vasıtasıyla dillendirirken erkek kapı eşiğine çivi çakmıştır. Bu bağlamda en sık rastlanan örnek eşiğe çivi çakılmasıdır. Yine gençler evlenme niyetiyle masaya bıçak saplamaktadırlar.

Tokat halkının evlenmeye bakışı ve uygulanan ritüeller alan araştırmasının verileri doğrultusunda değerlendirilecektir. Bu değerlendirmenin daha iyi olabilmesi için düğün öncesi, sırası ve sonrası şeklinde bir tasnif yapmak konunun ayrıntılarının daha sağlıklı işlenmesine yol açacaktır.

2.2.2. Düğün Öncesi: Dünür Olma/ Kız Beğenme/ Beşik Kertmesi

Kaynak kişilerin verdiği bilgiler evlenme olayında genellikle büyüklerin sözünün geçtiğini doğrular niteliktedir. Anadolu coğrafyasında büyük bir saygı değeri etrafında şekillenen toplumsal yapı, kadın ve erkeğin ortak kararına bağlı bir şekilde alınan evlilik kararının farklı bir seyir izlemesine neden olmuştur. Bu minvâlde kadın ve erkeğin birbirlerine uygunluğu âile büyükleri tarafından onanmıştır. Konuya dair bir açıklama Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde şu şekilde yapılmıştır:

“Eskiden kızla erkeğin birbirini görmesi çok mümkün değildi. Köy ortamında ayıp karşılanır, kabulü olmazdı. Fakat evlenme çağına gelmiş kız ve erkek birbirlerine meher görülürdü. Bu bir nevi münasip görmeydi. Eğer âile büyükleri kızla oğlanı birbirine layık görürse gerekli uygulamalar başlardı.”²⁶³

Konuya dair bir başka örnek Zile ilçesine bağlı Karacaören köyündeki kaynak kişi tarafından aktarılmıştır:

²⁶² Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

²⁶³ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

“Evvelden oğlan ve kız birbirini görmez, tanımaz. Büyükler kız istemeye gider. Bu sırada -ben kızımı deneyeyim, sen oğlunu dene, vaktini yenile- denir ve kız evinin karar vermesi beklenir. Eğer kız evi kabul ederse aradan zaman geçtikten sonra kız istemeye gidilir ancak kız tek seferde verilmez.”²⁶⁴

Bu örnekler, araştırma yapılan köylerdeki toplumun evlenme olayına bakışını anlatır niteliktedir. Büyüklere olan saygı ve toplumsal dışlanma korkusunun çok fazla yaşanması hem günlük hayatın hem de insan hayatının dönüm noktası olan geçiş törenlerinin toplumsal normlar baz alınarak uygulanmasına yol açmıştır.

Eski zamanlarda görülen evlenme geleneği görücü²⁶⁵ usulü ekseninde şekillenmekle birlikte akraba evliliği de yaygındır. En çok yaşanan evlenme şekli egzogamidir.²⁶⁶ Bu noktada evlenmek için öncelikle köy sınırlarındaki hısım, akrabalar tercih edilir. Bu durumun amacı temelde öz kültürü korumaktır. Ziya Gökalp de eserinde bu konuyu incelerken Türklerde endogamik evliliğin yaygınlığına işaret etmiş ve bu durumun kadın ve erkek eşitliğini meydana getirdiğini söylemiştir.²⁶⁷ Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi ise durumu şu şekilde açıklamaktadır:

“Ben amcamın kızıyla evlendim, zaten köy hayatı gereği bir arada yaşıyorduk. İkimizde evlenme çağına gelince büyüklerimiz bizi münâsîp gördü, biz de evlendik.”²⁶⁸

Örnekten de anlaşılacağı gibi akraba evliliği tıbben sakıncalı olmasına rağmen yaşanmasının bir sebebi de aralarında kan bağı bulunan kişilerin ortak bir kültüre olan aidiyetleri sonucu birbirlerine yakıştırılmasıdır.

Toplum nazarında söz vermenin kutsallığı ve kıymeti, verilen sözün mutlaka tutulmasını zorunlu kılmış ve bunun etrafında da bir evlenme tipi oluşmuştur. Beşik kertmesi olarak adlandırılan bu gelenek temelde akrabalık yoluyla birbirlerine yakın olmak isteyen âilelerin, eşleri hamileyken birbirlerine verdikleri söz ekseninde şekillenir.²⁶⁹ Merkez ilçesine bağlı Karkın köyündeki kayıt bu açıklamalara örnek teşkil edecek niteliktedir.

“Eskiden oğlan ve kız birbirlerini görmeden âileler dünür olurdu. Beşik kertmesi yaygındı. Eş zamanlı doğan çocukların babaları birbirini tanıyorsa veya

²⁶⁴ Bkz.: Ek 1- 25 Karacaören.

²⁶⁵ Anadolu coğrafyasında gelin ve damat âileleri arasındaki etkileşimi sağlayan bu kişiler, Başkurt, Kazak ve Altay lehçelerinde *yavçı* (*yüçü*) olarak zikredilmektedir. Ayrıntı için bkz.: İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, s.347.

²⁶⁶ Evliliğin dışarıdan yapılmasını öngören evlilik şeklidir.

²⁶⁷ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Türk Kültür Yayını, İstanbul 1974, s.142.

²⁶⁸ Bkz.: Ek 1- 24 Karkıncık.

²⁶⁹ İsmail Zeyneş, *Kazak Türkleri*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s.190.

aralarında akrabalık bağı varsa -benim kızım sana gelin olsun, benim oğlum sana damat olsun- düşüncesiyle beşik kertmesi yapılırdı.”²⁷⁰

Konuya dair bir başka örnek ise Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde kaydedilmiştir:

“İki âilenin çocukları aynı zamanda doğarsa özellikle de babaları arkadaşsa beşik kertmesi yapılır. “Senin kızın bana, benim oğlum sana beşik kertmesi olsun” denir. Büyüklerin verdiği bu karara uyulmaması veya sorgulanması mümkün değildir. Büyüklerin kararı kanun niteliğindedir.”²⁷¹

Tokat ilindeki evlenme geleneklerinden biri de kız kaçırmadır. Bu durum genellikle kızın birkaç defa istenmesine rağmen verilmemesi sebebiyle yaşanmıştır. Bunun dışında ise kızın âilesinin erkeğin âilesiyle husumetinin olması veya erkeğin âilesinde görülen bazı geleneklerin kızın âilevi düzenine uymaması gibi sosyal, kültürel, ekonomik ve psikolojik temelli sebepler de görülmüştür. Bu gelenek çok yaygın olmamakla birlikte çeşitli örneklerine rastlanmıştır. Konuyla ilgili olarak Merkez ilçesine bağlı Kızık köyünde şu örnek verilmiştir:

“Biz kız kaçırmayı yaşadık, bizim oğlanın istediği bir kız vardı, asker olduğu yerde tanışmışlar. Biz baba evine kızı istemeye gittik ancak annesinin gönlü olmadı, Tokat çok uzak veremem kızımı dedi. Kızın babası da evinizi, yurdunuzu görmek için ziyaretinize geleceğim dedi. Ama bizim oğlan terhis olacağı gün kızı da almış köye geldi. Bizde geleneklerimize uygun olarak düğün yapmak için kızı eltimin evine götürdük, nikâh kıyılana kadar orada bekledi sonra gelinimiz oldu.”²⁷²

Örnekte de görüldüğü gibi kız kaçırma âdetinin toplum tarafından kabul görmemesi durumun toplumsal geleneklerle tekrar edilmesine ve bu şekilde onay alınmasına neden olmuştur. Konuya dair bir örnek de Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde dile getirilmiştir:

“Ben kaçarak evlendim, eşim âilesiyle birlikte birkaç kez istemeye geldi ama babam razı olmadı sonra bende yanıma hiçbir şey almadan evden kaçtım. Kayınvalidem ve kayınpederim sonra araya girdiler, annemle babamla görüştüler. Bu görüşmenin ardından annem, bana bir bohça hazırlamış içine eşyalarımı koymuş.”²⁷³

Konunun İslâm Öncesi Türk Tarihi merkezli şekillenme biçimini Abdülkadir İnan, evlenme yasağının çok geniş bir alana yayılmasının bir sonucu olarak değerlendirmiş ve Yakutlar ile Altay Türklerinde çokça rastlanan bu geleneğin hâlihazırda âilelerin rızası olduğu

²⁷⁰ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

²⁷¹ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

²⁷² Bkz.: Ek 1- 16 Kızık.

²⁷³ Bkz.: Ek 1- 19 Çayır.

hâlde devam ettirildiğini dile getirmiştir.²⁷⁴ Aynı zamanda Türk milletinde özel bir öneme sahip olan kahramanlık olgusunun aşk duygusu ile bağdaşmasından kaynaklı olarak bu geleneğin yaşandığı söylenebilir.²⁷⁵

Yapılan alan araştırması sonucunda kız kaçırma olayıyla ilgili kabul gören görüş özellikle bahsi geçen çiftin çocuk sahibi olmasıyla birlikte konunun yatışacağı yönündedir. Konuya dair bir görüş Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

*“Kız kaçırma olayının ardından sözü geçen büyükler araya girer, durumu yumuşatırlar ve gençlerin özür dilemesini sağlarlar. Kızın âilesi torun olana kadar bu durumu çok hazmedemez ancak torun olduktan sonra o âilenin kızı benimsediğini düşünürler. Aynı zamanda da torun sevgisi durumu normale döndürür.”*²⁷⁶

2.2.3. Kız İsteme/Söz Kesme/Kahve İçme/Şerbet İçme

Söz kesme işlemi eski devir Türk tarihinden günümüze kadar etkin bir şekilde yapılan evlenme merasiminin ilk resmi aşamasıdır. Bu töreni *andlaşma* olarak açıklayan Bahaeddin Ögel, evlenmeye karar vermiş çiftlerin sürece bu şekilde başladıklarından bahsetmiştir.²⁷⁷

Genellikle âilelerin onayıyla gerçekleştirilen kız beğenme süresinin ardından kız isteme sürecine geçilir. Yine âile büyüklerinin etkin bir şekilde rol aldığı bu geleneğe dair açıklama Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde şu şekilde yapılmıştır:

*“Eskiden kız ve oğlanın fikri alınmadan âilelerin onayıyla evliliğe karar verilirdi. Damat tarafındaki âile büyükleri kız istemeye giderler, bu merasime gelin veya damat katılamazdı. Taraflar arasında kız isteme merasimi olur ve söz kesilirdi. Söz yüzükleri ise gıyâbî olarak takılırdı.”*²⁷⁸

Örnekten de anlaşılacağı üzere kız beğenme, münâsip görme gibi alanlarda söz sahibi olamayan gelin ve damat söz merasiminde de söz sahibi olamamaktadır. Bu noktada özellikle düğün törenlerindeki uygulamalarda kullanılan kesmek fillinin etimolojik olarak *ad* köküne

²⁷⁴ Abdülkadir İnan, “Altay Yenisey Şamanlığında Eski Unsurlar” *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Yay., Ankara 1987, s.341; Türköne, *a.g.m.*, s.176.

²⁷⁵ Mahmut Tezcan, “Türk Kültüründe Kız Kaçırma Geleneklerinin Antropolojik Çözümlemesi”, *Aile ve Toplum Dergisi*, Aralık 2003, C.2, S.6, s.2.

²⁷⁶ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

²⁷⁷ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, Genişletilmiş 3. Baskı, İstanbul 1988, s.265.

²⁷⁸ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

dayandığı ve yapılan bu uygulamaların da *işin adını koymak* amacıyla yapıldığı belirtilmelidir.²⁷⁹ Konuya dair bir başka örnek Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyüne aittir:

*“Oğlum, filanın kızını sana alacağız senin görmene gerek yok biz gördük diyorlar, sonra istemeye gidiyorlar. Kız istemeye damat gitmiyor. İsteme merasimi için de gelin kız acı kahve yaptıktan sonra merasime başlanıyor ve eğer kızın babası kabul ederse süreç başlatılıyor”*²⁸⁰

Kız isteme merasimine dair ayrıntılı bir başka örnek Artova ilçesine bağlı Salur köyünde kaydedilmiştir:

*“Kız isteme işlemini köyün en yaşlısı yapar, istemeye gitmeden önce âileler gün belirler filanca gün gelin şerbet içelim denir. Eskiden kahve yerine şerbet içilirdi. İsteme merasimine katılmayan damada kızın yakın arkadaşlarından biri şerbet götürür ve bahşişini alır.”*²⁸¹

Şerbet içme geleneğinin devam ettirildiği bir başka köy olan Avşarağzı’nda ise merasim şu şekilde gerçekleşmektedir:

*“Kız isteme merasimi esnasında kahve yapılmaz onun yerine şerbet yapılır. Merasimde damadın hemen hemen bütün akrabaları bulunur ancak damat bulunmaz. Şerbet getirilince kız tarafı şerbet buz tuttu diyerek töresini alır.”*²⁸²

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi kız isteme merasimi *şerbet içme* olarak nitelendirilmiştir. Pertev Naili Boratav, şerbeti iki taraf yakınlarının okuntu ile çağrıldıkları ilk tören olarak kabul etmektedir çünkü bu bir rıza göstergesidir.²⁸³ Kız isteme törenindeki farklılık açısından Zile ilçesinin Ağcakeçili köyü kayda değerdir:

*“Burada kız istendikten sonra tek seferde verilmez, damadın âilesi mutlaka 2-3 kez daha gelmek zorundadır. Bu isteme sürecinde damat tarafı kız tarafına poğaçaya yapıp götürür. Kız tarafının gönlü varsa poğaçayı yer; yoksa yemez. Buna göre nişan hazırlığı yapılır.”*²⁸⁴

Kız isteme geleneğiyle ilgili bir farklılık Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Kız istemeye üç kez gidilir asla tek seferde alınmazdı. İsteme merasimi esnasında taraflar anlaştıktan sonra -ala ala aldın mı? Vere vere verdin mi?- Denir ve

²⁷⁹ Bilgehan Atsız Gökdağ, “Bir Yemin Olarak Evlilik Törenleri ve Evlenmeyle İlgili Pratikleri İfade Ederken Kullanılan Kelimelere Dair: Beşik Kertmek, Söz Kesmek, Nikâh Kıymak”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 2012, C.9, S.33, s.114.

²⁸⁰ Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

²⁸¹ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

²⁸² Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

²⁸³ Ayrıntı için bkz.: Boratav, *a.g.e.*, s.175.

²⁸⁴ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

âileler birbirinden razı olurdu sonrasında yere bir cecim serilir, ocaklı dede bu esnada kızın beline yeşil; erkeğin beline de kırmızı kuşak bağlar ve nikâhı kıyardı."²⁸⁵

Kız isteme merasimini *kahve içmek* şeklinde adlandıran Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde konunun ayrıntıları tarafımıza şu şekilde aktarılmıştır:

*"Köyün ileri gelenleri başka bir köye kız istemeye gider. âile büyükleri kız isteme merasimi esnasında küs olsalar da -bizim senle küsümüz küsük, kahvemizi içek gelek, küsümüz devam etsin denir ve merasime eksiksiz devam edilir."*²⁸⁶

Bu bilgilere ek olarak Dodurga köyünde kaydedilen bilgiye göre:

"Kanatlı kapısı olmayana zenginler kız vermez, ayrıca kızın varacağı adamın ahbunluğunun"²⁸⁷ büyük olması gerekir."²⁸⁸

Kız isteme töreni beraberinde *başlık parası* konusunu gündeme getirmiştir.²⁸⁹ Geleneğin Türk kültür hayatı boyunca uygulanmış olması toplumsal hayattaki önemini ifade ederken işlevsellik boyutunu da gözler önüne sermiştir.

Yapılan alan araştırması sonucunda kaynak kişilerin verdiği bilgilerden bunun bir *süt hakkı* olarak algılandığı tespit edilmiştir. Gelin kızın o yaşa gelmesinde âilesinin büyük katkısının olması başlık parası geleneğinin en önemli sebebidir. Konunun İslâm öncesi Türk kültürü bağlamındaki değerlendirmesini yapan Ögel, bu meseleyi *kalın* olarak tanımlamış ve bunun gelin fiyatı olarak görülmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Türk töresinde kadının kutsallığı ve ona verilen önem zaten bu görüşü haksız çıkarmaktadır. Bu duruma ek olarak kalının bir nevi süt hakkı veya hibe olarak adlandırılabilirliğinden bahsetmiştir²⁹⁰ ki bu noktada öncelikli olan yeni kurulacak aile ocağına katkı sağlamaktadır.

Araştırmalar sonucunda başlık parasının gelin ve damadın babasının ortak fikriyle belirlendiği görülmüştür. Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde konuya dair ayrıntılar şu şekilde dile getirilmiştir:

"Söz kesme işleminin ardından gelin ve damadın babası başlık parasının miktarına karar verir. Bu para süt hakkı niyetiyle verilir. Gelin kız zaten

²⁸⁵ Bkz.: Ek 1- 20 Çayır.

²⁸⁶ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

²⁸⁷ Büyükbaş hayvan pisliğinin döküldüğü yerdir. Bu düşünceye göre ailenin ne kadar çok büyükbaş hayvanı varsa o kadar dışkı ortaya çıkar bu da bir zenginlik ölçüsüdür.

²⁸⁸ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

²⁸⁹ Ayrıntı için bkz; Orhan Türkdoğan, "Evlenmede Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması", *I. Uluslararası Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1976, s.321.

²⁹⁰ Ayrıntı için bkz.: Ögel, *Gelişme Çağları*, s.259-260.

annesinden, âilesinden, evinden ayrılacaktır. Başlık parası bir nevi onların hakkını ödemek maksadıyla verilir."²⁹¹

Konuya dair miktar, Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi tarafından belirtilmiştir:

"Bizim âdetlerimizde söz kesme merasimi yapıldıktan sonra gelin ve damadın babası başlık parası konuşmaz onların yerine kızın amcası veya dayısı; damadın da yanında gelen en büyüğü aralarında anlaşır. -Aldın mı aldım, verdin mi verdim- dedikten sonra başlık parası konuşulurdu. Benim başlığım dokuz yüz bin lira idi o zaman. Sonrasında da soranlara -kızı sattık- derlerdi. Söz kesme yapıldıktan sonra cemaatten destur alınır, dede nikâh kıyar ve mezhebimiz İmam Cafer-i Sadık üzerine nikâhlısınız denirdi."²⁹²

Başlık parası geleneğinin alınma amacına uygun olarak yapılan anlayışa Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde rastlanmıştır:

"Söz kesildikten sonra başlık parası bizde konuşulmaz. Buna süt hakkı denir o da zaten annenin hakkıdır. Damat tarafı maddi durumuna bağlı olarak gelinin annesine altın veya kıyafet alır."²⁹³

Tokat ilinde geniş bir sahada yapılan çalışma başlık parası geleneğinin bölgesel olarak farklılıklarını göstermişse de ana eksen aynı kalmıştır. Anadolu insanının başlık parası geleneğine bakışı kızın âilesinde burukluk anlayışı üzerinden şekillenmiştir. Âilesi tarafından yetiştirilen genç kızın hayatının değişmesi ve baba ocağından ayrılmasının yükü küçük hediyelerle hafifletilmeye çalışılmıştır.

2.2.4. Nişan

Evlenme ritüelinin ikinci halkasını nişan töreni oluşturur. Geleneğin temelleri İslâm öncesi Türk tarihine dayanmaktadır. Boy sistemine dayalı yaşam sürdüren Türk milletinde kız kaçırma geleneğinin fazlaca görülmesi nişan merasiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kaçan çiftin toplum düzenini bozmaması, boy sistemine zarar getirmemesi için kızın ait olduğu boydan birinin onayının alınmasını gerektirmiştir ki bu da nişan alma şeklinde gerçekleşmiş ve gelenek bu şekilde devam ettirilmiştir.²⁹⁴ Yapılan alan araştırması sonucunda nişan töreninin çok yaygın olmadığı saptanmıştır. Konuya dair bir görüş Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde kaydedilmiştir:

²⁹¹ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

²⁹² Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

²⁹³ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

²⁹⁴ Ayrıntı için bkz.: İnan, a.g.e., s.348

“Eskiden nişan için ayrı tören yapma âdetimiz yoktu. Herkes garibandı ve durumu kötüydü. Kahve içildikten sonra düğün telaşı başlardı. Ancak söz kesildikten sonra o çift zaten nişanlı kabul edilirdi. Düğün vaktine kadar damat evinden kızın yanına kaç kez gidilirse o kadar hediye götürülürdü ki bu duruma çıkı götürmek denirdi. Bu bir nevi nişanlı görme âdeti idi. Damat kız evine eli boş gitmez; içinde ağırlıklı olarak kuruyemiş (boyalı şeker ve kırık leblebi) olan bir bohça götürürdü. Gelin kız sonrasında bu çıkıları arkadaşlarıyla birlikte yerdi.
„295

Nişan töreninin içeriğiyle ilgili en net bilgilerden biri Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünden alınmıştır:

*“Nişan törenleri genellikle yaz mevsiminde yapılır. Pide ve üzüm ikram edilir. Törene gelen insanlar takı niyetiyle bazen para verirken bazen de yazma, patik, havlu hediye edebilir. Nişan pazar günü olacaksa cumartesi günü ikindi vakti köy bekçisi veya çocuklar köye üzüm, şeker dağıtır ve bu şekilde köylü davet edilirdi.”*²⁹⁶

Nişan töreni yapma âdeti bulunan Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde konunun ayrıntıları şu şekilde verilmiştir:

*“Nişan töreni için taraflar karşılıklı birbirlerine bir takım elbise ve hediyeler alırdı. Bizim zamanımızda bir saat, bir yüzük, beş tane de kırmis²⁹⁷ vardı. Tören esnasında gelini ortaya sorutturup, şu kişiden şu kadar para veya hediye diye bir nevi takı töreni yapılırdı. Bu tören bittikten sonra şerbet yapılırdı, buna şerbet ezme de denirdi. İçine kırmızı koç boyası atılırdı. Nişan olan eve yabancı erkek giremeyeceği için delikanlılar evin bacasından bakraç sallayıp şerbet isterlerdi. Ayrıca oradaki misafirlerin hepsine bir bardak şerbet ikram edilir, hayırlı uğurlu olsun denir ve nişan biterdi.”*²⁹⁸

Araştırma sonuçlarına göre yörede nişanın bir tören olarak yapılması âdetinden çok nişan bohçası götürme âdetinin yaygın olduğu tespit edilmiştir. Bohçanın içerisinde ne olduğuna dair bilgi Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde verilmiştir:

“Nişan bohçasının içinde genellikle ayakkabı, terlik, hamam takımı bulunurdu. Gelin kıza entari, şalvar ve çorap alınır. -Gelin yatağı- olarak hazırlanan yün

²⁹⁵ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

²⁹⁶ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

²⁹⁷ Tokat ağzında yarım altına verilen isimdir.

²⁹⁸ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

yatak, pulba²⁹⁹ verilirdi. Aynı zamanda -bu da kına tasın olsun- denilerek bakır bir sahan verilirdi.”³⁰⁰

Konuya dair bir başka gelenek Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde sürdürülmektedir: “Damat tarafı bir bohça hazırlar; içine fındık, fıstık gibi kuruyemiş malzemeleri koyar ve geline yüzük, kolye gibi hediyeler alır. Buna nişanlı nevalesi denir. Eğer evde gelinin yengeleri varsa damat gizlice eve alınır ve gelin kızı görmesine yardım edilirdi. Kızı ne kadar görürse kâr olarak bakılırdı çünkü düğüne kadar kızı görmesine izin verilmezdi.”³⁰¹

Nişan âdetine dair farklı bir takım gelenekler Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde görülmüştür:

“Söz kesme töreninde sadece gelin kıza yüzük takılır, o işlem bittikten sonra kız tarafı bir bohça hazırlar: içerisinde kayınvalidesine de hediye konur, sürahi takımı alınır ve damadın yüzüğü bulunur. Bu bir nevi nişan yerine geçer, bunun üzerine kız tarafı nişan isterse tekrar yapılabilir. Aynı zamanda eskiden nişanlı kalma süresi uzundu. Bu durum küçük yaştaki çocukların büyümesi için yapılırdı.”³⁰²

Nişanın bozulması gibi olağanüstü hâllerde hediyelerin karşılıklı iadesi söz konusu olmuştur. Konuyla ilgili açıklama Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde yapılmıştır:

“Söz kesmeden düğüne kadarki süreçte hediyeleşme görülür. Nişanın bozulması hâlinde ise bu hediyeler karşılıklı bir şekilde iade edilir.”³⁰³

Nişanı hangi tarafın bozduğu meselesinin önemli olduğu Artova ilçesine bağlı Salur köyünde durum şu şekilde ifade edilmiştir:

“Nişanı bozan taraf kim ise hediyeleri o iade eder. Yani kız tarafı nişanı bozdıysa hediyeleri geri vermek zorunda kalır ama erkek tarafında böyle bir zorunluluk yoktur.”³⁰⁴

Araştırma sonuçlarına göre söz kesme ve düğün arasındaki nişanlılık sürecinde çeşitli gelenekler görülmektedir. Bu geleneklerden biri nişanlı kıza ilk kurban bayramında koç gönderme âdetidir ki bu durum bütün köylerde saptanmıştır. Konuya dair bir örnek Merkez ilçesine bağlı Karkın köyüne aittir:

²⁹⁹ Tokat ağzında pulba yastık anlamında kullanılmaktadır.

³⁰⁰ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

³⁰¹ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

³⁰² Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

³⁰³ Bkz.: Ek 1- 13 İğdir.

³⁰⁴ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

“Kurban bayramında kız tarafına koç gönderilir. Alnuna kırmızı boya sürülür, üzeri rengârenk boyanır. Üzerini süslemek için tül koyarlar. Eğer damadın babası köy ağası ise koçun üzerine altın takılır ve kız tarafına hediye gönderilir.”³⁰⁵

Konuya dair şaşırtıcı bir ritüel Artova ilçesine bağlı Salur köyünde yaşatılmaktadır: *“Nişandan sonraki ilk kurban bayramında kız evine mutlaka koç gönderilir. Koç süslenir, üzerine ayna takılır, rengârek boyanır. Alabildiğine boyanır ve süslenir amaç gelin koçu olduğunu belli etmektir.”³⁰⁶*

Nişan töreninin ardından sonraki süreç *düzgüne gitme* geleneğiyle devam eder. Düzgün geleneği hem gelinin eksik eşyalarının tedarik edilmesi hem de düğün davetiyelerinin alınması için yapılmaktadır. Konuya dair bir açıklama Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde şu şekilde ifade edilmiştir:

“Gelin, damat, gelin annesi, babası, damadın annesi babası hep birlikte düzğüne gidilir. Hatta eskiden düzğünde kumaş alınır, yatak yorgan bile bu şekilde dikilirdi.”³⁰⁷

Konuya dair bir başka örnek Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde aktarılmıştır: *“Nişandan sonra düzğüne gidip kızın çeyizi için gerekli eşyaları alırdık. Bu sırada gelinin annesi, babası ve kardeşine hediye alınır. Alınan hediyeler kardeşine kardeş yolu; babasına baba yolu şeklinde adlandırılırdı. Duruma göre ceket, pantolon alınır. Kızın anasına da ana yolu, süt hakkı niyetiyle hediyeler alınır.”³⁰⁸*

Düzğüne dair bir başka önemli adım ise *okuyuntu dağıtma*'dır. Konunun İslâm öncesi bağlantısı Osman Turan tarafından kurulmuştur. Ok kelimesinin bir anlamının da davet etmek olduğundan bahseden Turan, Orhun Yazıtlarında; Divân-ı Lügatit Türk'te *“Ol meni oqıdı: O, beni çağırdı”* şeklinde ifade edilen bu fiilin; Kutadgu Bilig'de *“okııcı: davetçi; okıqçı, okıtıcı: davetçi”* anlamları olduğunu ifade etmektedir. Osmanlı Türkçesine kadar bütün dil *“metinlerinde ok-“* fiilinin *çağırmaq, davet etmek* anlamında da kullanıldığını belirtmektedir.³⁰⁹

Yapılan alan araştırmasında kaynak kişilerin verdiği bilgiler düğüne davet etme geleneğinin bu şekilde ifade edildiğini göstermiştir. Kızın eksiklerinin giderildiği düzğüne

³⁰⁵ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

³⁰⁶ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

³⁰⁷ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

³⁰⁸ Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

³⁰⁹ Ayrıntı için bkz.: Osman Turan, "Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması", *Belleten*, 1945, C.IX, S.35, s.312-313; Aynı zamanda gerdek yerinin belirlenmesi için ok atılması ve okun düştüğü yere otağ kurulması geleneğinin eski Türklerde yaygın olması okumak fiilinin anlamına karşılık olarak değerlendirilebilir. Dede Korkut Hikayeleri, aktaran: Ögel, *Gelişme Çağları*, s.270.

gitme faaliyeti bir nevi okuyuntu olarak addedilen küçük hediyelerin alınmasını da içerir. Bu bağlamda en çok kullanılan malzemeler şeker³¹⁰ ve çay bardağıdır. Konuya dair ayrıntılı bilgi Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Düğün başlamadan birkaç gün önce okuyuntu dağıtılır ki bu bir nevi davetiyedir. Bunun için genellikle şeker ve bardak kullanılır. Yakınlık derecesine göre havlu, terlik, basma da gönderilebilir.”³¹¹

Dağıtılan okuyuntuların içeriğine dair bir açıklama Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde yapılmıştır:

“Kız tarafı kendi köylülerini davet ederken kesme şeker; erkek tarafı davet ederken ise bir âdet çay bardağı verir. Aynı zamanda erkek tarafının yakın arkrabalarına kumaş parçası da dağıtılabilir.”³¹²

Konuya dair ayrıntılar Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde ise şu şekildedir:

“Düğüne davet etme amacıyla okuyucular seçilir. Seçilen bu kişi genellikle köydeki mazlum ve maddi durumu kötü insanlardan biri olur. Bu kişi heybeye okuyucu şekerlerini doldurup ev ev dolaşarak düğüne davet edip şeker verir, komşular da bunun karşılığında bulgur verir. Çünkü evde en çok bulgur vardır o yüzden hediye edilir. Gelen okuyucu asla boş gönderilmez. Okuma işleminin ardından özellikle yiyecek malzemeleri toplayan kişiye bu malzemeler verilir böylece bir nebze de olsa yardım etmek amaçlanır.”³¹³

2.2.5. Düğün Görevlileri

Söz ve nişan törenlerinin ardından asıl düğün süreci başlar. Düğün meselesinin karmaşık, yorucu ve uzun bir süreç olması önemli işlerle ilgilenen bir dizi görevlinin varlığını zorunlu kılmıştır. Bu zorunlulukla birlikte ortaya çıkan sorumluluk bilinci çeşitli köylerde birçok ortak ritüeli barındırmakla birlikte farklı bir takım ayrıntılar etrafında da şekillenmiştir.

Düğünün başında gelin ve damat tarafında görevli kişiler belirlenir. Türk insanı ataerkil anlayışına göre düğün törenini maddi ve manevî olarak erkeğin sorumluluğuna yüklemektedir. Bu sebeple erkek tarafının düğün görevlileri daha büyük bir sorumlulukla hareket etmektedir. Gelin ve damat tarafındaki görevliler şu şekilde sıralanabilir:

³¹⁰ Anadolu’da buna *düğüncü şekeri* veya *okuyuntu şekeri* adı verilmektedir.

³¹¹ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

³¹² Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

³¹³ Bkz.: Ek 1- 20 Çayır.

2.2.5.1. Sağdıç

Gelin ve damadın düğün boyunca eksiklerini gideren çok yakın arkadaşları sağdıç olarak tanımlanır. Kelimenin Türk tarihinin her devresinde kullanıldığına dikkat çeken Abdülkadir İnan, etimolojik olarak adaş kelimesinden türediğinden bahsetmiş ve yakın *arkadaş, dost* tanımlaması yapmıştır.³¹⁴ Yine sağdıç kelimesinin etimolojik tespitinde zorlandığını belirterek, Oğuz boylarında kelimenin adaş anlamıyla kullanıldığından bahsetmiştir.³¹⁵

Düğünün başında sağdıçlar belirlenir ki bu kişiler genellikle evli olur ve çok yakın arkadaşlar arasından seçilir. Bu kişinin görevleri ve yaşadığı sıkıntılarla ilgili bilgiler Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde verilmiştir:

“Düğün boyunca damat sağdıça emanettir ve onun evinde kalır, kendi evinde kalmaz. Damadın arkadaşları, ona yârenlik yapmak, düğüne eğlence katmak için damadın ayakkabısını, mendilini hatta bazen kendini çalmaya çalışırlar. Sağdıç damadın her şeyinden sorumlu olduğu için ona sahip çıkamazsa maddî-manevî ceza öder ki buna da oradaki gençler karar verir. Bu ceza genellikle -bir sivri, bir tüylüdür-. Tüylü horoz; sivri rakı olarak kabul edilir. Bunu ödemeyen sağdıç kürüne³¹⁶ basılır.”³¹⁷

Yapılan alan araştırmasında düğünlerde gelin ve damadın baş yardımcıları olarak tanımlanan sağdıç terimi Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde farklı bir adlandırmaya tabi tutulmuştur:

“Düğünün başında gelin ve damat yakın arkadaşlarından birini seçer ve düğün boyunca yanlarında kalır. Gelinin seçtiği yakın arkadaşına kızbaşı; damadın seçtiğine ise yiğitbaşı denir.”³¹⁸

Sağdıç, Anadolu coğrafyasında günlerce süren düğünlerin temel görevlilerinden biridir. Bu kişiler gelin ve damadın en yakın arkadaşlarından seçildiği için onlarla rahatça iletişim kurar ve isteklerini yerine getirir.

2.2.5.2. Düğün Kâhyası

³¹⁴ İnan, *a.g.e.*, s.299.

³¹⁵ İnan, *a.g.e.*, s.301.

³¹⁶ Köy meydanında bulunan çeşmeye kürün adı verilir.

³¹⁷ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

³¹⁸ Bkz.: Ek 1- 21 Çayır.

Damadın birinci derecedeki akrabalarından seçilen bu görevli düğünün bütün koordinasyonunu sağlamakla yükümlüdür. Konuya dair bir açıklama Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyündeki kaynak kişi tarafından yapılmıştır.

“Düğün başladığı andan itibaren bütün koordinasyon düğün kâhyasına aittir. Kimse damadın babasına bir şey sormaz, ondan bir şey istemez. Düğün kâhyası, düğüne dair bütün meselelerde maddî-manevî olarak tam yetkiyle donatılmış kişidir. Bu kişiler genellikle damadın amcası veya dayısından seçilir.”³¹⁹

Düğünün başlangıcında seçilen düğün kâhyasının temel amacı uzun ve yorucu bir sürece dayanan evlenme töreninin sorunsuz tamamlanmasını sağlamaktır. Damadın babası durumun stresi doğrultusunda sağlıklı karar veremez veya misafirlerle tam anlamıyla ilgilenemez. Düğün kâhyası tam da bu noktada devreye girerek evlenme olayının hem gelin ve damat bölümünü hem de misafirler ve görevliler bölümünü sorunsuz bir şekilde kontrol ve koordine eder. Konuya dair bir başka örnek Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyüne aittir:

“Bizde düğün kâhyası bir düğünün en önemli görevlisi kabul edilir. Bizim burada düğünler uzun sürer ve bu süre içinde düğün törenlerinin gidişatını en iyi bilen, yaşı kemâle ermiş yakın bir akraba seçilir. Damadın yakın akrabası olduğu için maddi gücünün yerinde olması da önemlidir.”³²⁰

Konunun ayrıntıları Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Düğünün başında kâhya belirlenir. Damadın babası -artık düğün sahibi ben değilim- der. Düğünün bütün gidişatı bu kişiye aittir. Gelen giden misafirlerin yemeği, içkisi hep düğün kâhyası tarafından kontrol edilir. Damadın babası bu saatten sonra sadece misafirlere -hoşgeldiniz- der. Düğün artık babanın sorumluluğundan çıkar.”³²¹

Örneklerle de desteklendiği üzere düğün kâhyası Tokat ilindeki düğünlerin baş görevlisi olarak kabul edilir. Düğünün uzun ve yorucu olması maddî ve manevî anlamda kuvvetli bir kişinin süreci üstlenmesini gerekli kılmıştır. Bu noktada sorumluluğu ele alan düğün kâhyası bilgisi ve tecrübesiyle düğünün en iyi şekilde sonuçlandırılmasını amaçlamaktadır.

2.2.5.3. Yiğitbaşı

³¹⁹ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga; Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

³²⁰ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

³²¹ Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

Düğün törenlerinin vazgeçilmez bir başka görevlisi ise yiğitbaşdır. Bu kişi de düğünün koordinasyonu ile ilgilenir. Özellikle misafirlerin karşılanması görevi ona aittir. Konuya dair bir örneğe Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde rastlanmıştır:

“Düğünün başında seçilen görevlilerden biri de yiğitbaşdır. Bu kişi geleneklere hâkim olsun diye nispeten orta yaşlı ve evli birinden seçilir. Köy ahalisi içerisinde seçildiği için hem düğünün iç koordinasyonunu sağlamada yardımcı olur hem de dışarıdan gelen misafirleri davul-zurna eşliğinde karşılar ve hoşgeldiniz der. Aynı zamanda davulcu ve zurnacı düğün bitene kadar yiğitbaşının evinde misafir edilir ve bir nevi ona zimmetlenir.”³²²

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi yiğitbaşının en temel görevlerinden biri misafirleri karşılamaktır. Konuya dair bir başka gelenek Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu şekilde yaşatılmaktadır:

“Perşembe günü düğün başladığında yiğitbaşı seçilir. Davulcu-zurnacıdan sorumludur. Düğünün başından itibaren elindeki değnekle misafirleri karşılamakla görevlidir. Elindeki değneğin sebebi hem dışarıdan gelen misafirlere düğün görevlisi olduğunu belli etmek hem de köyün içine girecek yabancı insanlara karşı otorite sağlamaktır.”³²³

Alandaki yaygın örneklerin aksine yiğitbaşı teriminin sağdıç yerine kullanıldığı da görülmüştür. Bu duruma örnek olarak Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünü verebiliriz:

“Düğünün başında gelin ve erkeğe birer yiğitbaşı seçilir. En yakın arkadaşlarından seçilir, bütün işlere onlar koşturur.”³²⁴

Kaynak kişilerin ifadesinden de anlaşılacağı üzere yiğitbaşı düğün koordinasyonunun misafirlerle ilgili olan bölümünde yetkilidir. Genellikle üç, dört gün süren köy düğünlerinde misafir akışının sürekliliği, onlarla ilgilenecek ayrı bir görevlinin varlığına ihtiyaç duyulmasını sağlayarak yiğitbaşı düşüncesini oluşturmuştur. Bu önemli görevli Tokat ilindeki düğünlerde hâlihazırda varlığını sürdürmektedir.

2.2.5.4. Yozucu

Düğünün başında seçilen görevlilerden biri de yozucudur. Yapılan alan araştırması sonucunda yozucunun görevleri bazı noktalarda yiğitbaşı ile paylaşılsa da bu görevliye ayrı bir anlam ve görev yükleyen köyler bulunmaktadır. Bahsi geçen görevlinin sorumluluklarıyla

³²² Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

³²³ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

³²⁴ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

ilgili ayrıntılar Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Bizim köyde yozucunun görevi ağırdır. Kız evinden damat evine hediyeler gönderilir. Heybenin içerisine tavuk, kuruyemiş gibi yiyecekler konur. Yozucunun görevi bu yiyecekleri gizlice damat evine sokmaktır. Eğer yakalanırsa hem heybe elinden alınır hem de ona ceza verilir. Yakasına kedi veya köpek ölüsü koyup adamı ağaca bağlarlar.”³²⁵

Yukarıdaki örnekten anlaşıldığı üzere yozucu, düğün esnasında iki taraf arasındaki etkileşimi sağlayan üstelik bunu da çok ağır cezaları göze alarak yapan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.5.5. Kahveci

Düğünün başında seçilen bir diğer görevli ise kahvecidir. Kahvenin misafirperverlik tarafı, arkadaşlık ve saygı simgesi oluşu düğünlerde gelen misafirlere ikram edilme sebeplerini ortaya koymaktadır.³²⁶ Konuya dair açıklama Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyündeki kaynak kişi tarafından yapılmıştır:

“Eskiden düğün başladığında bir kahveci seçilirdi. Bu kişi damadın akrabalarından maddi durumu kötü olan kişi olurdu. Çevre köylerden göz aydınlığına gelen her misafire öncelikle kahve ikram edilir ve bunun sonucunda bahşiş alınır. Alınan bu bahşiş kahveciye ait olurdu.”³²⁷

Kahvecinin görevlerine dair ritüeller Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Kahveci düğünün önemli görevlilerindendir. Düğünün başından itibaren kahveci, her gelen misafire, düğüncüye³²⁸ kahve ikram eder. Köyde büyük bir demlik bulunur, o demlik ev ev gezer. Demlikle kahve yapılır ve misafirlere ikram edilir. Kahveci fincandan sorumludur, çaldırırsa cezasını çeker. Gelen düğüncü bunu bildiği için bazen fincanı saklar ve eğlenirler. Kahve bitince düğüncü bahşiş verir.”³²⁹

Kahvecinin düğün töreni esnasındaki önemine dair bir başka anlayış ise Merkez ilçesine bağlı Kızık köyünde şu şekilde yaşatılmaktadır:

³²⁵ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

³²⁶ *Türk Kahvesi ve Kültürü Geleneği*, aregem.ktb.gov.tr. Erişim Tarihi: 25.11.2020.

³²⁷ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

³²⁸ Düğüne gelen kişilere düğüncü denir. Yörede düğüne gelen misafirlere düğüncü olarak adlandırılmaktadır.

³²⁹ Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

“Düğünün başında dışarıdan gelen misafir davul-zurna eşliğinde yiğitbaşı tarafından karşılandıktan sonra -hoşgeldiniz- denir ve kahve ikramına başlanır. Kahve bittikten sonra düğüncü fincana bahşiş bırakır.”³³⁰

Kahve vasıtasıyla kurulan muhabbet, günlük hayatın yanı sıra düğün törenlerinde de sürdürülmektedir. Bu geleneğin bir yandan da maddi durumu yetersiz insanlara yardım etme amacı güttüğü kaynak kişi ifadelerinden anlaşılmakta ve toplumsal dayanışma örneği geçiş törenlerinde göz ardı edilmeyen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.5.6 Kınacı

Düğüne dair bahsedilmesi gereken bir başka önemli görevli ise kınacıdır. Damat tarafından kız tarafına elçi bağlamında gönderilen bu görevliye dair uygulama Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu şekilde gerçekleştirilir:

“Perşembe günü düğün başladığında erkek tarafından kız tarafına damadın akrabalarından evli, yaşı büyük bir çift gönderilmektedir. Bu çift bir nevi vekildir. Gelin evindeki eksikleri ve ihtiyaçları damat adına karşılamakla görevlidirler. Bu sebeple maddî-manevî anlamda tam yetkilidirler. Kınacıyla birlikte gelin tarafına bohça gönderilir. Kına bohçasının içinde mum, kına ve rengarenk mendil³³¹ ve kuruyemiş bulunur.³³²

Ataerkil bir yaşam sürdüren Türklerin manevî hayatında babanın rolü çok önemli olmakla birlikte sınırsız velayet hakkının bulunması evlenme töreni esnasında da bu durumla karşılaşılmasına sebep olmuştur. Evlenme töreninin ilk basamağı olan söz kesme’de babanın rızasını alma işlemini mendil temsil etmiştir. Bu nedenle düğün sahipleri arasında gönderilen bohçaların vazgeçilmez bir ayrıntısı mendil olmuştur. Maddi imkânların daha kısıtlı olduğu dönemlerde yapılan düğünlerde eğer gelin ve damat aynı köyden değilse ulaşımın zorluğu sebebiyle eksiklerin giderilmesi noktasında sıkıntı yaşanmıştır. Kınacı bu bağlamda aradaki etkileşimi en iyi sağlayacak görevli olarak kabul edilirken aynı zamanda maddî-manevî anlamda tam yetkili oluşu da düğün süresince yaşanacak aksaklıkların daha kısa bir sürede çözüme ulaştırılmasını sağlamıştır.

³³⁰ Bkz.: Ek 1- 17 Kızık.

³³¹ Ayrıntı için bkz.: Ögel, *Gelişme Çağları*, s.266.

³³² Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

2.2.5.7. Bayraktar

Uzun süren düğün sürecinin son aşamasındaki görevliler bayraktarlardır. Bu kişiler düğünün son günü gelin almaya gidildiği vakit konvoyun en önünde giderler. Gelinin köyünde de var olan bayraktar ile karşı karşıya gelerek birbirlerine çeşitli mâniler söylerler.

2.2.6. Düğünün Başlaması

Alan araştırması sonucunda elde edilen bilgiye göre genellikle kız düğünü üç; erkek düğünü dört gün yapılır ve düğün genellikle Perşembe³³³ günü başlamaktadır. Alevî-Bektâşî geleneğinde Perşembe gününe özel bir önem atfedildiği görülmüştür. Bu durum temelde Hz. Muhammed'in miraçtan dönerken kırklar ile karşılaştığı ve kırklar cemine katıldığı günün perşembe olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Düğünün başında görevlilerin belirlenmesinin ardından danışık yemeği/ekmeği³³⁴ denilen ve dışarıdan gelen düğüncünün bütün köyün misafiri olduğunu gösteren bir uygulama yapılmaktadır. Konuya dair bilgi Merkez ilçesine bağlı Karkın köyündeki kaynak kişi tarafından aktarılmıştır:

*“Düğün yapılacağı kesinleştikten sonra bütün köylü damat evine çağrılır ve onlara bir yemek hazırlanır. Düğüne davet edilecek çevre köyler belirlenir ve onların hangi evde misafir edileceğine dair karar alınır. Düğün için hazırlanan okuyuntular bu ev sahiplerine verilir. Böylece ev sahipleri hem daveti bizzat yapar hem de misafirlerine -düğün boyunca benim misafirimsiniz- diyerek bilgi verir.”*³³⁵

Danışık ekmeği geleneğinde dışarıdan gelen misafirleri kusursuz ağırlama düşüncesi yatmakta ve bu sebeple de misafirler evlere dağıtılmaktadır. Merkez ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde *danışık dökmek* olarak adlandırılan bu geleneğin ayrıntıları şu şekildedir:

*“Düğünün en önemli meselelerinden biri de misafirlerin ağırlanmasıdır. Damat evi çevre köylerden gelen bütün misafirleri ağırlamakta sıkıntı çekmesin diye düğünün başında köylü düğün evine çağrılır ve dışarıdan gelen misafirlerin hangi evlerde, ne şekilde ağırlanacağına karar verilir.”*³³⁶

Danışık ekmeği geleneğine dair önemli bir örnek de Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde kaydedilmiştir:

³³³ Ayrıntı için bkz.: Bekir Şişman-Mehmet Şahin, "Alevî-Bektâşî Kültürünün Türk Halk İnanışları ve Uygulamalarına Yansımaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2019, S.92, s.51.

³³⁴ Danışık Ekmeği, düğün yapacak olan âilenin danışmak için komşularını davet ettiği toplantıdır. Ayrıntı için bkz.: Kürşat Efe, "Derleme Sözlüğü'nde Amasya'ya Ait Kelimelerin Dağılımı", *Uluslararası Amasya Sempozyumu*, 4-7 Ekim 2017, s.963.

³³⁵ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

³³⁶ Bkz.: Ek 1- 4 Ağcakeçili.

“Düğün başlamadan evvel köyün büyükleri düğün evine davet edilir. Düğüne hangi köylerin okunacağına karar verilir hatta düğünün koordinasyonundan sorumlu düğün kâhyası da bu esnada belirlenir.”³³⁷

Danışık ekmeği geleneğini *köy alma* olarak adlandıran Dodurga köyünde ayrıntılar şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Damat evinde bütün köylü toplanır, diğer köylerden davet edilecek misafirler köy köy her bir eve dağıtılır. Düğün sahibinin yakınları, kadınlar kadınları; erkekler de erkekleri ağırlayacak şekilde ayarlanır. Buna köy alma veya gün kesme denir.”³³⁸

Yukarıdaki örnekler danışık ekmeği geleneğine verilen önemi göstermektedir. Danışık ekmeği yapılıp, düğüncülerin hangi evlerde ağırlanacağı netleştirildikten sonra bahsi geçen ev sahiplerine okuyuntuları verilmektedir. Ev sahipleri düğün boyunca ağırlamakla yükümlü oldukları köye gidip hem okuyuntuları vermek suretiyle düğüne davet etmekte hem de köye geldiklerinde konak evi olarak kendi evinde kalınacağını belirtmektedirler. Konuya dair açıklama Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyündeki kaynak kişi tarafından yapılmıştır:

“Okuyuntuyu düğün sahibi dağıtmazdı. Köy alma meselesi netleştirildikten sonra bu ev sahiplerine okuyuntular teslim edilir ve onlar tarafından dağıtılırdı.”³³⁹

Gelen misafirlerin hangi evlerde ne şekilde ağırlanacağı hususu o köydeki herkesi ilgilendirmektedir. Bu noktada köy halkının birlik ve beraberlik içerisinde hareket ettiği görülmektedir. Bununla birlikte bahsi geçen ev sahiplerinin damatla herhangi bir kan bağı aranmaksızın gelecek olan herkesle kendi misafiri gibi ilgileceği garanti edilmektedir. Bir topluma ait olma düşüncesinin taşrada veya köyde daha derinden hissedilmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilecek olan bu gelenek Anadolu’da uzun yıllar varlığını korumuştur.

Düğün başlamadan yapılan âdetlerden biri de gelin evinde yufka açılması veya yemek yapılmasıdır. Bu durum hem düğüncülerin yiyeceğini hazırlamak hem de evlerinde misafir ağırlayacak olan köylülerin üzerindeki yükü hafifletmek amacıyla yapılmıştır. Bu geleneğin uygulanış şekli Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu şekilde dile getirilmiştir:

“Düğünün başlangıcında köyün kadınları damat evine gelip börek içi hazırlarlar. Buna sini bağlama denir. Böylece cumartesi günü konak evlerinde kalacak

³³⁷ Bkz.: Ek 1- 14 İğdir.

³³⁸ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

³³⁹ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

misafirlerin yemek işi bir nebze de olsa karşılanmış olur. Börekler cumartesi günü pişirilir ve konak evlerine gönderilir.”³⁴⁰

Bir nevi düğün yemeğinin hazırlanması olarak kabul edilebilecek olan bu gelenek Türklerin ilk devirlerinden itibaren özen gösterdikleri bir konu olmuştur.³⁴¹ Toy aşısı, açları doyurma kavramı Türkistan coğrafyasından Anadolu’ya kadar getirilen önemli bir gelenektir.³⁴² Geleneğe dair örnek Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde şu şekilde gerçekleştirilmektedir:

*“Düğün başlamadan önce üç gün yufka pişer, damadın yakın akrabaları köyü dolaşarak yufkamız var buyrun diyerek kadınları davet eder. Eline çay, şeker, yağ gibi hediyelerini alan buraya gelir. Değişimli olarak dört kişi sürekli yufka açar.”*³⁴³

Düğün yemeğinin hazırlanması geleneğinin ayrıntıları Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde şu şekilde aktarılmaktadır:

*“Kız evinde pazartesi veya salı günü çeyiz asılmasından sonra yuha sacı adı verilen ekme yapma işlemi başlar; damat evinde de üç gün boyunca ekme yapılır. Bu hazırlık perşembe günü bayrak kaldırma işleminden sonra gelecek düğüncü için yapılır. Bazı kişiler bu işleme işkefe de derler.”*³⁴⁴

Yapılan alan araştırmasında birçok geleneğin ortak amaçlarla yapıldığı görülürken bunların yapılma zamanı ve adlandırmaları farklılık göstermektedir. Düğün yemeği geleneğine dair bir örnek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde kaynak kişi tarafından şöyle anlatılmıştır:

*“Cuma günü un evi yapılır. Bu esnada köyün kadınlarına yemek verilir. Kadınlarda düğün evine gelirken un, süt, yağ gibi temel tüketim maddeleri getirir. Amaç düğün eviyle yardımlaşma yapmaktır.”*³⁴⁵

Geleneği kalın ekmeği³⁴⁶ olarak adlandıran Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde konunun ayrıntıları şu şekilde aktarılmıştır:

“Düğün günü âileler arasında belirlendikten sonra kalın ekmeği dökülür ve köylü eve davet edilirdi. Davet edilen köyler hanelere paylaştırılırdı ve damat evi bahsi

³⁴⁰ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

³⁴¹ Ögel, *Gelişme Çağları*, s.269.

³⁴² Ögel, *a.g.e.*, s.269.

³⁴³ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

³⁴⁴ Bkz.: Ek 1- 14 İğdir.

³⁴⁵ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

³⁴⁶ Danışık ekmeği geleneği bazı böylerde kalın ekmeği şeklinde adlandırılmıştır. Günümüzdeki araştırmalar kalın’ı baba evinden kıza düşen pay olarak nitelemiştir ancak halk nazarında bu kavram, danışma yemeği yerine kullanılmıştır.

geçen köylerin okuyuntusunu bu ev sahiplerine verirdi. 20 tane misafir çağrılacaksa düğün sahibi 20 bardak verir ev sahibi de o köye giderek hem düğüne davet eder hem de -benim misafirimsiniz- derdi.”³⁴⁷

Bu geleneğe dair bir başka tanımlama ise Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde görülür:

“Cumartesi günü öğleden sonra köyün kadınları damat evine yağ, peynir gibi önemli yiyecekler götürür. Amaç düğün evine yardım etmektir ki bu geleneğe saç/saçı³⁴⁸ denir.”³⁴⁹

2.2.6.1. Çeyiz Asma/Ağırlık Götürme

Düğünün başlama haftasında gerçekleştirilen bir başka önemli gelenek de *ağırlık götürme/çeyiz asma* olarak bilinir.³⁵⁰ Konuya dair açıklama Merkez ilçesine bağlı Karkın köyündeki kaynak kişi tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“Kızın çeyizi asılmadan önce damat tarafı alınan bütün eşyaları, yatak, yorgan, kapacak, ne varsa hepsini gelin evine gönderir. Buna ağırlık götürme denir.”³⁵¹

Konuya dair bir diğer örnek Artova ilçesine bağlı Salur köyünde kaydedilmiştir:

“Çeyiz asmadan önce kızın çeyiz eksikleri belirlenir ve bunlar damat tarafından karşılanır. Bu eşyaların kız tarafına teslimine de ağırlık verme denir.”³⁵²

Genç kızın o yaşa gelene kadar işlediği el emeklerini içeren çeyiz, aslında onun duygu ve düşüncelerini ifade etmekle birlikte ait olduğu topluma dair çok özel simgeler de içermektedir.³⁵³ Konu Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle detaylandırılmıştır:

“Kız tarafında çeyiz, düğünden 1 hafta önce asılır, genç kızın o yaşa kadar el emeği yaptıkları burada sergilenir ve köy halkı çeyize davet edilir. Bu davette genellikle şeker, bardak, havlu, gömlek kullanılır ki bu da önem sırasını gösterir. Yani eğer gelen hediye gömlek ise o âileden çeyiz görmeye gelen kişi yakın

³⁴⁷ Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

³⁴⁸ Saçı, İslâm öncesi Türk geleneklerinden biri olmakla birlikte kutsal kabul edilen ruhlara ithafen verilen canlı, cansız eşya ve yiyeceklerin genel adıdır. Ayrıntı için bkz.: Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1995, s.111; Günümüz araştırmalarında saç kavramı bahsi geçen şekilde açıklanmasına rağmen halk nazarında bu kavram bohça götürmek terimiyle eşdeğer bir şekilde kullanılmıştır.

³⁴⁹ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

³⁵⁰ Hamit Zübeyr Koşay, *Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme*, Maarif Vekaleti, Ankara 1944, s.106.

³⁵¹ Bkz.: Ek 1- 9 Karkın.

³⁵² Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

³⁵³ Ayşegül Karakelle-Tevhide Özbağı, “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Bağlamında Çeyiz Geleneği “Erzurum Örneği”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Aralık, 2019, S.24, s.669; Osman Kademoğlu, *Çeyiz Sandığı* yay. haz. Ali Pasinler, Duran Ofset, İstanbul 1999, s.11; Hamit Zübeyr Koşay, *Türkiye'de Evlenme Gelenekleri*, Maârif Vekaleti, Ankara 1944, s.106.

*akrabadır ve ona göre töre³⁵⁴ vermek zorundadır. Çeyiz görmeye hem kendi köyünden hem de çevre köylerden gelenler olur.*³⁵⁵

Çeyiz asma geleneği ve sürecin devamı Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Düğünden iki gün önce pazartesi veya salı günü kızın çeyizi asılır. O köyden veya çevre köylerden çeyiz bakmaya gelinir ama sadece kadınlar içeri alınır ve töre bırakırlar. Çeyiz asılmasından kına gecesi yapılan kadarki vakitte kız köydeki her eve misafir edilir ve mutlaka bir lokma yemek yedirilir. Buna kız eve alma denir.”*³⁵⁶

Çeyiz yapmaya uzun yıllar boyunca emek verilmiş olması durumun önemini daha da arttırmakla birlikte meseleye maddi bir boyut da eklemiştir. Konuyla ilgili gelenek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu sözlerle anlatılmıştır:

*“Çeyiz asma geleneği burada cuma günü yapılır ve gelinin çeyizine maddi bir değer biçilirdi. İçerisinde köy muhtarı, imam, erkek evinden yaşı büyük biri olan heyet gelinin çeyizini maddi olarak değerlendirirdi. Bu biçilen değere kalın³⁵⁷ adı verilirdi.”*³⁵⁸

Çeyiz görmeye gelen misafirlerin getirdikleri hediyelerle ilgili bir anı Merkez ilçesinin Karkın köyünde aktarılmıştır:

*“Annemin çeyiz görme törenine gelen misafirlerden biri hediye olarak iki âdet kesme şeker getirmiş.”*³⁵⁹

Çeyiz geleneğiyle ilgili Anadolu’da rastlanan örnekler geleneğin İslâm öncesine kadar uzandığının en büyük göstergesidir. Konuya dair görüş belirten Ögel, kız evlenirken âile malından kızın payına düşen miktarı çeyiz olarak tanımlamıştır.³⁶⁰ Aynı zamanda bunun zorlama bir durum olmasından ziyade babanın sorumlulukları içerisine dahil olduğunu söylemiştir.³⁶¹ Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere Tokat ilinde çeyiz merkezli şekillenen gelenek aracılığıyla maddi bir garanti sağlanmaya çalışılmıştır. *Mehir* olarak addedilen bu gelenekte temel amaç olası bir boşanma durumunu engellemektir. Ziya Gökalp

³⁵⁴ Düğünde takılan takıların tümü töre olarak adlandırılır.

³⁵⁵ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

³⁵⁶ Bkz.: Ek 1- 9 Karkın.

³⁵⁷ Kalın, eski bir terim olmasına rağmen alan araştırmasında kaynak kişiler tarafından farklı anlamları karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Bu noktada kullanılan anlam ise yapılan güncel araştırmalara en fazla yaklaşan hâlidir.

³⁵⁸ Bkz.: Ek 1- 10 Dodurga.

³⁵⁹ Bkz.: Ek 1- 9 Karkın.

³⁶⁰ Ögel, *Gelişme Çağları*, s.263-264.

³⁶¹ Ögel, *a.g.e.*, s.263-265.

Türklerde evlenme âdetinin 3 farklı şekilde yapıldığını dile getirerek bunları: nikâh, kız kaçırma ve ganimet olarak sıralamış; nikâh noktasında ise İslâmî akidelerin ön plana çıktığından bahsederek *mehr-i muaccel*'den bahsetmiş ve bunu nikâh töreni için verilen ağırlık olarak açıklamıştır.³⁶² Konuya dair açıklama Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde yapılmıştır:

“Gelinin çeyiz bedelinin yazılmasına mehir denir. Mehir yazılırken köy muhtarı, imam, iki şahit ve düğün sahiplerinden iki kişi olur ki bunlar genelde gelin ve damadın babasıdır. Çeyiz bedeli belirlenirken çok uçuk rakamlar ifade edilir. Bunun amacı da olası bir boşanma durumunda caydırıcılık sağlamaktır. Resmiyette de bir değeri vardır. Gelin kız havlunun kenarına el emeği işleme yapmıştır dolayısıyla olduğundan daha değerlidir. Çeyizin toplam bedeli on bin tl ise yüz bin gibi uçuk rakamlar belirlenir.”³⁶³

Çeyiz ve mehir geleneği Anadolu’da önemle sürdürülen gelenekler bütünüdür.³⁶⁴ Önemle üzerinde durulması gereken konu ise çeyizi maddileştirme durumudur. Daha net bir ifadeyle gelinin çeyizinde olan eşyaların maddi yönü belirlenirken ifade edilen uçuk rakamlar nafaka uygulamasının Anadolu yüzü olarak kabul edilebilir.

2.2.6.2. Bayrak Kaldırma

Düğünün başladığını gösteren simge ise damat evine *Türk bayrağı* asılmasıdır.³⁶⁵ Bayrak asıldıktan sonra tepesine elma veya soğan konur ki bunun etrafında da bir dizi gelenek şekillenmiştir. Türk kültüründe elmaya atfedilen kutsiyet bayrak direğinin tepesine dikildiğinde gelinin iyi huylu, tatlı dilli mizacını; soğan ise damatta bulunması gereken otoriter kişiliği temsil etmektedir.³⁶⁶ Bununla birlikte Türk kültüründe elma zürriyet ve hâkimiyeti temsil etmiştir. Bunun yanı sıra bolluk ve bereket simgesi olması itibarı ile de önemli bir yiyecektir.³⁶⁷ Bunun dışında elmanın doğurganlığı temsil etmesi de düğünün baş

³⁶² Ayrıntı için bkz.: Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s.290.

³⁶³ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

³⁶⁴ Araştırmaya dahil edilen Salur köyünde kaynak kişilerden biri bu belgenin varlığından bahsetti fakat görsel malzeme kullanmamıza izin vermedi.

³⁶⁵ Bahaeddin Ögel, düğünü başlatmanın kız evinin hakkı; düğünü bitirmenin ise erkeğin hakkı olduğundan bahsetmişse de gelenek zamanla değişimine uğramış ve erkek evine asılan bayrak düğünü başlatan simge olmuştur. Ayrıntı için bkz.: Ögel, *a.g.e.*, s.269.

³⁶⁶ Yaşar Kalafat, *Türk Halk İnançlarında Beslenme*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012, s.192.

³⁶⁷ Rediye Okuşluk Şenesen, “Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri”, *Folklor/Edebiyat*, C.17, S.66, s.223; Alevî-Bektâşilerde elma çok ayrı bir kutsiyete sahiptir. İnanışa göre, “bir gün Cebrail, cennetten bir elma, bir nar, bir ayva getirir. Hz. Muhammed, bunları Hasan ile Hüseyin’e verir. Bunları yemeden önce bir parçasını saklamalarını söyler. Onlar da birazını saklarlar. Fatma öldüğü zaman narın, Ali şehit olduğu zaman ayvanın, Hüseyin şehit olduğu zaman elmanın saklanan parçaları kaybolur. Hz. Hüseyin, Kerbelâ’da bu elma yarısı ile susuzluğunu gidermiştir. Bugün bile Hz. Hüseyin’in türbesi

simgelerinden biri olmasını durumunu desteklemektedir.³⁶⁸ Bu minvâlde elma evlenen çiftin çok çocuk sahibi olma isteği olarak değerlendirilir. Konuya dair geleneğin uygulanış şekli Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyündeki kaynak kişi tarafından şu şekilde aktarılmıştır:

“Erkek tarafında perşembe günü Türk bayrağı asılır. Bayrağın tepesine elma takılır, dibine de kurban kesilerek kan akıtılır. Damat tarafının durumu iyiye tohlu³⁶⁹; durumu orta ise horoz kesilir. Hatta bazen gelin horoz gibi ötmesin inancına bağlı olarak tavuk kesilir. Buna bayrak kalkma denir. Bu şekilde düğün yemeği de belirlenmiş olur.”³⁷⁰

Konuya dair bir başka örnek de Artova ilçesine bağlı Salur köyünde şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Düğün perşembe günü bayrak kaldırma işlemiyle başlar. Damat evine Türk bayrağı asılır. Bayrak direğinin tepesine tavuk teleği takılır. Köyün gençleri soğanı düşürmek için silah atarlar çünkü onu düşürebilen töresini damattan alır.”³⁷¹

Düğünün başlangıç gününe dair bir başka gelenek Merkez ilçesine bağlı Kızık köyünde kaydedilmiştir:

“Eğer gelin perşembe günü incekse³⁷² düğün pazar günü başlar; pazar günü incekse de perşembe günü başlar ve bayrak kaldırılır.”³⁷³

Düğünlerin genellikle perşembe günü başladığı görülmüşse de yukarıdaki örnekte kaydedildiği gibi farklı bir günde de başlatıldığı olmuştur. Konuya dair ayrıntı Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde kaynak kişi tarafından aktarılmıştır:

“Bizde düğünler bir hafta sürer. Düğünün hangi gün başladığı çok önemli değildir ama kültürümüzde perşembe kutsal gün olduğu için genelde perşembe başlar. Ancak düğün günüyle ilgili çok net bir kural yoktur.”³⁷⁴

Düğünün resmen başlamasıyla birlikte çevre köylerden misafirler gelmeye başlar. Bu durum Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde şu şekilde anlatılmıştır:

elma kokar” Ayrıntı için bkz.: İsmail Özmen, *Alevî-Bektâşî Şiir Antolojisi 17-18.yy*, Saypa Yayın Dağıtım, Ankara 1995, s.120.

³⁶⁸ Sami Kılıç-Ali Albayrak, “İslâmiyetten Önce Türklerde Yiyecek ve İçecekler” *Turkish Studies*, Ankara 2012, S.7/2, s.713.

³⁶⁹ Yörede erkek koyun tohlu olarak adlandırılmaktadır.

³⁷⁰ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

³⁷¹ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

³⁷² Yapılan alan araştırması sırasında *gelinin inmesi* tabirine sıklıkla rastlanmıştır. Bu ifadeyle anlatılmak istenen gelinin damat evine gelişi yani düğünün bitişidir.

³⁷³ Bkz.: Ek 1- 16 Kızık.

³⁷⁴ Bkz.: Ek 1- 20 Çayır.

“Köyün kaç tane girişi varsa o kadar davulcu-zurnacı tutulur. Her bir yandan gelen düğüncüler davul-zurnayla karşılanmalıdır. Daha sonra hangi konak evinde misafir kalacaksa o eve götürülür. Düğüncü konak evine ulaşınca davulcuya bahşiş verir.”³⁷⁵

Düğüncü karşılama geleneğine dair bir başka örnek de Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyüne aittir:

“Gelen düğüncü davul-zurna eşliğinde yiğitbaşı tarafından karşılanır ve onlara töre verilir. Aynı zamanda düğüncünün konaklayacağı ev önceden belirlendiğinden yiğitbaşı misafirleri karşılayıp o evlere -misafirin geldi- diye haber yollamak zorundadır. Eğer yiğitbaşı misafirlerden birini görmedi veya karşılayamadıysa cezalandırılır ki düğün boyunca en çok cezayı da bu kişiler yer. Hatta ceza olsun diye bir düğünde 5-6 kez kürüne basıldığı görülmüştür.”³⁷⁶

Düğünün başlamasının ardından cuma günü eğlenceler devam eder, misafirler ağırlanır. Aynı zamanda diğer köylerden farklı olarak cuma günü gelin kinasını yakan köyler de vardır. Bu geleneği devam ettiren Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde açıklama şu sözlerle yapılmıştır:

“Kızın kinası cuma günü evinde yakılır. Kına zamanı genellikle akşam vaktidir. Gelinin başı kırmızı bir örtüyle veya tülbentle kapatılır. Bu sırada kına türküleri söylenerek gelin ağılatılır ki bunlardan biri şöyledir:

*Annemin hayali geldi karşıma
Söylediği sözler geldi aklıma
Giydiği gömleği aldım koynuma
Özledim anne doymadım sana”³⁷⁷*

Yine cuma günü kına yakma geleneğini sürdüren Artova ilçesine bağlı Salur köyünde ayrıntılar şu şekilde ifade edilmiştir:

“Gelinin kinası bizde cuma günü yakılır. Cumartesi de damadın kinası olur. İkisi çakışmaz.”³⁷⁸

Tokat ilindeki düğün törenlerinde çeşitli gelenekler perşembe gününden itibaren sürdürülmüşse de asıl önemli gün *gelin/güvey hamamı* ve *kına yakma* işleminin gerçekleştiği cumartesi günüdür. Alan araştırması sonuçları kına işleminin birkaç örnek haricinde

³⁷⁵ Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

³⁷⁶ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

³⁷⁷ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

³⁷⁸ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

genellikle cumartesi günü gelin ve damada yakıldığını göstermiştir. Geleneğin sürdürülme şekli Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde şu şekilde aktarılmıştır:

“Cumartesi günü güya³⁷⁹ hamamı yapılır. Hamamın yapılacağı yere damat ve arkadaşları at üstünde eğlenerek gider. Bu sırada şu mâni söylenir:

Havada uçar turnalar, kazlar

Kanatları sızlar

Seyrimize çıkmış gelinler kızlar

Peygamber Canına Salavat Salli Alâ Muhammed

denir ve güvey attan indirilir.”³⁸⁰

Yukarıdaki mânide adı geçen ve yapılan alan araştırmasında da rastlanan güvey kelimesi Türk tarihi boyunca kullanılmıştır. Kelimenin etimolojik kökeni hakkında bilgi veren İnan, *küdegü* şeklinde olan ilk hâlini *küd* gütmek, korumak, çobanlık etmek manasında kullanırken *e gü* ekiyle birlikte çoban anlamına geldiğini ifade etmiştir.³⁸¹ Aynı kaynak kişi cumartesi günü yapılan gelin hamamı hakkında da şu bilgileri vermiştir:

“Gelinde hamama atla götürülür, gelin banyo yaparken arkadaşlarından her biri saçını bir kere yıkar ki buradaki amaç ‘kısmeti bana da geçsin, ben de tez zamanda evleneyim’dir. Hamam esnasında köyün kadınlarından yaşlı ve sesi güzel biri gelini ağlatmak için ‘baş övme’ yapar. Çünkü gelin artık baba ocağından ayrılacak ve rahatlığını kaybedecek diye düşünülür. Hamam çıkışında da gelin doğrudan sağdıçın evine gider.”³⁸²

Gelinin banyo yapma geleneğiyle ilgili bir başka örnekte Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu şekilde yaşatılmaktadır:

“Cumartesi sabahtan gelin dolandırma yapılır. Davul-zurna eşliğinde gelin, sağdıç, yakın akrabaları bütün köyü dolaşır yunnağa getirirler ve burada gelin çimdirmesi yapılır. Bu işlem yapılırken köyün bütün kadınları içerdedir ve gelini izlerler. Özellikle de damat tarafından vekil olarak gönderilen kınacı, kızı herhangi bir yerinde hasar var mı? Diye inceler.”³⁸³

Geleneğin yaşatılma şekli Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde şu şekildedir:

³⁷⁹ Tokat ağzında güya kelimesi güvey anlamına gelmekte ve damat için kullanılmaktadır.

³⁸⁰ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

³⁸¹ İnan, *Güvey*, s.355.

³⁸² Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

³⁸³ Bkz.: Ek 1- 10 Dodurga.

“Üçüncü gün damat yıkaması yapılır. O gün aynı zamanda asıl düğün günü olduğundan çevre köylerden misafirler de gelir. Gelin ve damat aynı köyden ise önce gelin yıkanır, sonra damat yıkanır. Damat yıkamaya at ile götürülür; gelin yürüyerek gider. Kızlar hamama giderken gelinin koluna girip şu mâniyi söylerler:

“Aprak geliyor aprak

Ağzında yeşil yaprak

Sana diyom bayrak kaldıran

Dünya kaç kilo toprak?

Denir, eğer karşı taraf ustaysa cevabını verir:

Çorap ördüm düzleme

Oldu ciğer közleme

Gittigelin kız

Gelir diye gözleme.”

Banyodan sonra kız kendi evine değil sağdıçın evine getirilir orada bir öğün yemek yer akşamda davul-zurnayla baba evine getirilir.”³⁸⁴

Karkıncık köyünde damat yıkanması geleneği de şu şekilde sürdürülmektedir:

“Damat hamamı yapılmadan bir gün önce kız tarafından bir sini getirilir. İçinde damatlık, iç çamaşırı, çorap, saat, cüzdan bulunur. Bu siniyi gelinin erkek kardeşi veya amcasının oğlu getirir ve bahşişini alır. Ertesi gün damat köyün gençleriyle birlikte oynaya oynaya yunnak’a gider. O sırada delikanlının biri tepsiyi kaçıtır. Sonrasında damadı arkadaşları ve sağdıç yıkar. Damat, hamam yapılan yere günlük kıyafetle gider, dönerken sinideki kıyafetleri giyer.”³⁸⁵

Hamam geleneği bu şekilde sürdürülmüştür ancak damat hamamı yapılmayan bir örneğe de rastlanmıştır. Konuya dair gelenek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu şekilde aktarılmıştır:

“Cumartesi günü sabah düğüncüler gelir ve saat 11’e doğru güya yemeği verilir. Yemek işlemi akşam 5-6’ya kadar devam eder. Daha sonra damat, sağdıç ve arkadaşlarıyla birlikte davul-zurna eşliğinde köyü dolaşır. Aşağı pınarda elini yüzünü yıkar. Bu köyde gelin çimer, damat çimmez. Damat dolanırken orada bir

³⁸⁴ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

³⁸⁵ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

halay çekilir ve bu sırada çıkı atma yapılır. Büyük bir bezin içine kuruyemiş ve demir para konur. Bu bezi kim kaparsa köyün gençleriyle birlikte yer."³⁸⁶

Yukarıdaki örnekler gelin ve damat hamamının içeriğini gözler önüne sermektedir. Bundan sonraki gelenek ise takı töreni yani *güya oturması*dır ve genellikle damada yapılır. Bu tören farklı köylerde farklı adlarla anılmaktadır. Konuya dair bir örnek Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde şu şekilde gerçekleştirilmektedir:

"Damat hamamdan döndükten sonra akşamında güya oturması yapılır. Sağdıç orada bulunan kişilere 'eşi, dostu, güya oturmasına ne veriyonuz' Diye bağırır.

Oradaki herkes sırayla;

-Oy nesinden nesinden şu tarla 'nden- diye mâni söyleyerek hediye verir. Bu bir nevi takı törenidir. Tören esnasında herhangi bir yazılı belgeye ihtiyaç duyulmaz çünkü söz kanun niteliğindedir."³⁸⁷

Güya oturması geleneğine dair bilgi Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde verilmiştir:

"Emmisi, dayısı, yâreni, yoldaşı Efendi damat oldu güya oturmuyor diye bağırılır. Sonra yakınlık derecesine göre herkes bir hediye verir. O dönemdeki hediyeler genelde tarla ve hayvandır. Hatta bu güya oturması bir yarış hâline dönüşür çünkü pahada en ağır olanı kim verirse güya ona oturur. Aynı zamanda yakın akrabalar dışındaki herkes bir töre verir ve bunlar ordakilerin duyacağı şekilde bağırılır buna da töre bağırması denir."³⁸⁸

Dodurga köyünde güya oturması yapıldıktan sonra damat tıraşı geleneği şu şekilde devam ettirilmiştir:

"Güya oturduktan sonra damat evine berber gelir ve damat tıraşı yapılır. Tıraştan önce sandalyeye bir çocuk oturur ve sağdıç töresini verip çocuğu kaldırır. Tıraş bittikten sonra davul-zurna eşliğinde eğlence başlar."³⁸⁹

Geleneği *döküm* olarak ifade eden Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde süreç şu şekilde yaşatılmaktadır:

"Cumartesi sabahı damat tıraşa götürülür. Köyün bütün gençleri damada eşlik eder ve tıraş ya sağdıçın evinde veya bir komşunun evinde gerçekleşir. İkinci vakti damat bütün köyü davul-zurna eşliğinde dolaştıktan sonra evinin önüne getirilir ve damat attan inmiyor diye bağırılır. Oradaki herkes dökünür. En sona yakın

³⁸⁶ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

³⁸⁷ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

³⁸⁸ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

³⁸⁹ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

akrabaları kaldığında 'güya attan inmiyor anası babası ne veriyon' denir ve bu sırada en fazla parayı veren kişi içingüyayı attan indirdi denir."³⁹⁰

Töreni *damat donatma* olarak addeden Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde ayrıntılar şu şekilde aktarılmıştır:

*"Cumartesi günü kahveci bütün köyü ve konak evlerini damat donatmamız var demek için dolaşır. Bu sırada damat köyün gençleri tarafından kaçırılır ve bir eve saklanır. Yiğitbaşı ve sağdıç davul zurna eşliğinde onu bulup herkesin göreceği yerde ayakta bekletirler. Gelen misafirlerin hepsi yiğitbaşına damadın takısını verir sonra yiğitbaşı bağırır:köylü....'dan....kadar. Allah bereket versin, darısı çocuklarına olsun diyerek bütün töreyi ahaliye söyler. Buna damat donatma denir. Sonra damadın oturma vakti gelir ve yiğitbaşı başlar; emmisi, dayısı, yâreni, yoldaşıağanın oğlu damat oluyor ne veriyonuz? Orada damadı kim oturtmak, ağalık yapmak isterse en pahalı hediye o verir. Damat....ağanın koyununa oturdu denir ve tören biter."*³⁹¹

Takı törenindeki farklılık açısından Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyü de kayda değerdir:

*"Damat yıkandıktan sonra davul zurnayla kapıya getirilir. Damat attan inmiyor ne veriyorsunuz diye bağırılır ve ortaya bir sele konur herkes adının yazılı olduğu bir zarf içinde töresini verir. Ardından kimse dağılmasın dúa döküyoruz denir ve yere önce kilim ardından da sofraya bezi serilerek yemek yenir ki bu yemek genellikle pilav ve kompostodur."*³⁹²

Aynı kaynak kişi gelinin takı törenini de şu sözlerle ifade etmiştir:

*"Cumartesi günü gelin yıkandıktan sonra akşamına kına gecesi olur. Ortamın dağılmasına yakın takısı toplanır ancak burada genellikle takı olarak elbise, çorap, parga gibi hediyeler verilir."*³⁹³

Takı işleminin ardından sıra *kına yakma* törenine gelir. Kına âdetinin menşeiğiyle ilgili olarak Muharrem Ergin, bunun bir tür adanmışlık olduğundan bahseder.³⁹⁴ Bu durum evlenerek baba evinden ayrılan kızın yeni dahil olacağı âileye kendini adayacağını; bu evin

³⁹⁰ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

³⁹¹ Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

³⁹² Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili; Bkz.: Ek 1- 14 İğdir.

³⁹³ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

³⁹⁴ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1969, s.24-96 akt: Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, s.106.

ocağı tütsün, töresi devam etsin diye uğraşacağını bir ifadesi olarak görülmüştür.³⁹⁵ Konuya dair ayrıntılar Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Gelin ortada bir sandalyeye oturtulur. Etrafına yakın arkadaşları toplanır ve baş övme yapılır, amaç gelini ağlatmaktır. Bu mâni şu şekildedir:

Tepeler tepeler yüksek tepeler,

Burda yağmur yağar orda sepeler,

Anasının bir tanesini nere verdiler.

Atladım geçtim eşiği,

Sofrada koydum kaşığı,

Büyük evin yakışığı

İşte koydum da gidiyorum,

Sılayı sılaya terkediyom.³⁹⁶

Kına gecesi hüzünlü bir törendir, köydeki kadınlar gelinin boynuna sarılarak ağlar ve çeşitli mâniler söylerler:

“Balalar içinde yiğit balası,

Kınalar içinde gelin kınası,

Çağırın gelsin bu gelinin anası”

Gelinin kına gecesini Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi şu sözlerle anlatmaktadır:

“Akşam gelinin kına gecesinde annesini ağlatmak için baş övme yapılır. Mânisi şöyledir:

“Yıldızlara derler

Anam bir dağ ışılar

Geyik kuzusunu almış mışılar

Deperim deperim depe delinmez

Çıkarım bakarım sılam görünmez”

Gelinin baba evinden ayrılacağını ve her istediği vakitte de göremeyip sıla özlemi çekeceğini belirten bu mâni ağıt ve türkü harmanı gibi söylenir ve oradaki herkes ağlar. Bir diğer mâni de şudur:

“Anam beneğini alsın avluya

İnek meledikçe anam ağlıya

³⁹⁵ Mehtap Demir, “Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Kınalı Kadın ve Müziği”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2017, S.71, s.203.

³⁹⁶ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

Küçük oğluyla da göynünü eyliye”³⁹⁷

Kına gecesinin yapılma şekline dair gelenek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu şekilde anlatılmaktadır:

*“Kına vakti geldiğinde ortaya bir sandalye konur ve gelin -verelim Muhammed’e Salavat Salli Alâ Muhammed- cümlesi söylenerek üç tur döndürülür ve sandalyeye oturtulur. Kına yakarken gelin elini açmaz ve para verilir. Gelin de daha sonra bu parayı öksüz, yetim bir çocuğa verir. Kına yakıldıktan sonra gelinin boynuna ilk annesi sarılıp ağlar. Ayrıca düğün yapan âilenin durumu iyiyse düğüncülere kırık leblebi ikram edilir.”*³⁹⁸

Damadın kına gecesinin ayrıntıları ise Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu şekilde anlatılmıştır:

*“Güvey attan indikten sonra damat ve sağdıç tek tek alandaki bütün misafirlere - hoşgeldiniz- der. Yatsı namazı vaktine kadar davul-zurna çalınır ve eğlence devam eder. Yatsı namazında damada kına yakma işlemine başlanır. Kına yakmak için masa konur ve kibleye çevrilir. Küçük çocuklardan biri o sırada sandalyeye oturur ve sağdıç töresini verir, kaldırır sonra sağdıç bütün misafirlerden izin alarak damadı oturtur bu saatten sonra damadın konuşması yasaktır. Bir isteği varsa sağdıca söyleyebilir ama eğer kuralı bozup konuşursa cemaat ceza verir ki bu ceza da ya koyun kesmektir veya kürüne basmaktır. O sırada sağdıç kendini feda eder onu değil beni basın diye ve cezayı o çeker. Ağzı laf yapan biri o sırada dūalayararak kınayı getirtir. Ancak kına buz tuttu denir ve töre istenir sonrasında üç kez Allahümme Salli Alâ Seyyidina Muhammed, verelim Peygamber canına Salavat Salli Alâ Muhammed denir ve kına yakılır.”*³⁹⁹

Konuya dair bir örnekte Merkez ilçesindeki Karkıncık köyünden alınmıştır:

*“Kınayı dedekarlardan biri yakar yani kına yakacak insanın dede soyundan gelmesi gerekir. Kınayı yakmadan evvel -kına ezilmiyor- denir ve damadın annesi cebine bahşiş koyar. Kızı oturtunca da gelin elini açmıyor deriz, kaynanası altın koyar ve kına yakılır.”*⁴⁰⁰

Kına yakma geleneği her iki taraf için de birden çok ritüel barındıran uzun bir süreç olmakla birlikte gece sonrasında da çeşitli eğlenceler devam etmektedir. Konuya dair bir örnek Merkez ilçesine bağlı Kızık köyünde gerçekleşmiştir:

³⁹⁷ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

³⁹⁸ Bkz.: Ek 1- 10 Dodurga.

³⁹⁹ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

⁴⁰⁰ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

“Düğün esnasında köyde bir ev düğün odası olarak belirlenirdi. Oraya genelde gençler, damadın yakın arkadaşları gelir, eğlenirlerdi. Aynı zamanda eğlence olsun diye damadın yakın akrabalarının kümeslerinden tavuk çalıp, pişirip yerlerdi.”⁴⁰¹

Düğün odası geleneğine dair bir başka gelenek Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde sürdürülmektedir:

“Kına bittikten sonra düğün odası kurulur. Kınanın yapıldığı yere en yakın ev veya sağdıçın evi seçilir. Bu sırada köyün gençleri damadı yalnız bırakmaz ve eğlence çıkarırlardı. Bunlardan biri de damadın oturduğu yerin sağ tarafını boş bırakıp orayı nispeten daha güzel bir hâle getirirler, orası bir nevi baş köşe olur. Dışarıdan gelen birini ilk oraya buyur ederler, oturana da ceza verirler. Çıkarılan oyunlardan bir diğeri ise yüzük oyunudur. Oradakilerden birinin yüzüğü alınır, birinin de belindeki kayış çıkarılır ve yüzük saklanır, kimde olduğu sorulur; bilemeyen kişiye de kayışla vurulur. Düğün odasında bulunanlar on beş yaşından büyüktür; küçükler de bu sırada köyde haramîlik peşindedirler. Damadın amcası, dayısı, eniştesi gibi yakın akrabalarının kümeslerine girip tavuk çalarlar, onları pişirtip düğün odasındakilere ikram ederler. Sağdıç damattan sorumludur. Eğer kına esnasında herhangi bir eşyası çalındıysa cezası o ortamda kesilir; koyun kesmesi istenir veya kürüne basılır. Hatta bazen sağdıç organla merdivene bağlayıp havuza atarlar.”⁴⁰²

Köyün gençleri ve damadın kendi aralarında eğlenmeleriyle ilgili bir görüşte Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde anlatılmıştır:

“Damat ve yakın arkadaşları kına yakılıp herkes dağıldıktan sonra sağdıçın evinde eğlenceye devam ederlerdi. Burada post oyunu oynanırdı: bir tane koyun postu alıp eğlencesine birbirlerine vururlardı.”⁴⁰³

Kına gecesinin yapıldığı yerle ilgili olarak bir görüş Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde yapılmıştır:

“Kınanın yapılacağı yere kına damı denir ve genelde bu işlem için köy okulu kullanılırdı. Eskiden aydınlatma için elektrik olmadığından -lüküs- veya -şinanay- adı verilen lambalar kullanılırdı.”⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Bkz.: Ek 1- 17 Kızık.

⁴⁰² Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

⁴⁰³ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

⁴⁰⁴ Bkz.: Ek 1- 9 Karkın.

Yapılan alan araştırmasında görölmüştür ki nikâh genellikle cumartesi günü veya düğünden sonra kıyılmaktadır. Konuyla ilgili bir örnek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu şekilde anlatılmıştır:

“İmam nikâhı cumartesi akşam kıyılırdı. Gelin ve damat vekil olarak iki kişi belirler ve nikâh kıyılırdı ki nikâh kıyılırken kimseye haber verilmezdi ve ortam mümkün olduğu kadar sessiz olmalıydı. Aynı zamanda iki bayram arası (Ramazan- Kurban bayramı) arası nikâh kıyılmazdı. Eğer nikâh bu vakitlere geliyorsa düğünden önce yapılırdı.”⁴⁰⁵

Nikâh kıyma töreniyle ilgili bir başka açıklama Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde yapılmıştır:

“Resmi nikâh genellikle düğünden sonra kıyılır; imam nikâhı ise gelin ve damadın vekaletiyle cuma veya cumartesi günü kıyılır.”⁴⁰⁶

Anadolu coğrafyasındaki imkânsızlıklar nikâhın imam, hoca veya dede tarafından kıyılmasına neden olmuştur. Bu noktada inançsal farklılıklar göz çarpmaktadır. Sünnî inanca mensup köylerde nikâh imam tarafından kıyılırken Alevî-Bektâşî inancındaki köylerde nikâh kıyan kişinin dede soyundan gelmesi şartı aranmıştır.

2.2.7. Düğünün sona ermesi

Erkek evinde perşembe; kız evinde cuma günü başlatılan düğünün son aşaması pazar günü sabah gerçekleştirilen *gelin alma* törenidir. Eğer gelin ve damat aynı köyden ise bu işlem daha kısa sürer ama faklı bir köyden kız alınacaksa gelenek daha teferruatlı bir şekilde yaşanmaktadır. Sürecin nasıl işlediğine dair ayrıntılar Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu şekilde dile getirilmiştir:

“Pazar günü saat 9 gibi gelin almaya gidilir. Damat evinde sabah davul-zurna ağlatma havası vurur. Bu da gelin almaya gidileceğinin göstergesidir. Düğün konvoyu hazırlanır ve elinde Türk bayrağı olan biri konvoyun önünde gider. Gelinin köyüne varıldığında yozucu bayraktarın yüz metre önüne geçer. Yanında bir şişe rakı ve kuruyemiş bulunur. Buradaki amaç kız tarafındaki gençlerin zorluk çıkarmasını engellemektir. Bu sırada kızın köyünün gençleri bu düğün alayını köyün girişinde karşılar. Kız tarafının da bayraktarı olur. Bayraktarlar

⁴⁰⁵ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

⁴⁰⁶ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

karşılaştığında mâni söylerler ve küçük bir atışma yapılır. Buna sival sorma⁴⁰⁷ denir. İlk olarak kız evinin bayraktarı sorar:

Nerden gelip nereye gidiyorsunuz?

.....Köyden gelip sizin köye gidiyoruz diye karşılık verilir. Aralarında küçük bir mâni söylenir:

“Bayraktar bayraktara karşı

Akıttı gözü kanlı yaşı....”

Şeklindedir.

Sürecin devamı şu şekilde aktarılmıştır:

“Damat tarafı gelin almaya geldiğinde kınacıdan bilgi alınır. Eğer gelin ve âilesi kınacıya iyi hizmet ettiyse atın yüzü gelin evine döndürülür; eğer kınacı hizmetten, hürmetten memnun kalmadıysa atın arkası gelin evine doğru döndürülürdü. Bu şekilde gelinin huyu suyu hakkında bilgi edinilirdi. Eskiden düğünlerde çok silah atılmasına rağmen gelin kız evden çıkarken silah atılmazdı çünkü bu bir bekâret göstergesiydi. Gelin ata bindiği zaman şu mâni söylenirdi:

Aşağıdan gelir dayı

Yiğidin ayağına gelir payı

Allah’a ismarladık(kızın babasının adı söylenir) dayı.

Verelim Muhammed’e Salavat Salli Alâ Muhammed denirdi ve damadın köyüne doğru yola çıkılırdı.”⁴⁰⁸

Gelin alma töreniyle ilgili ayrıntılar Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde şu şekildedir:

“Gelin ata bindirilip baba evinden çıkarılınca üç dört adet bayraktar atın önünden ilerler. Bu kişilerin bir elinde Türk bayrağı diğer elinde ise al-yeşil bir bayrak olur ve bu bayrağın tepesine de elma konur.”⁴⁰⁹

Gelin alma töreniyle ilgili ayrıntılar Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde şu şekildedir:

“Gelin almaya gidilirken içlerinden bir grup yenge biner⁴¹⁰. Bu düğüne neşe katmak amacıyla yapılan yarıştır. Gelin almaya atla gidilirken kız erkek karışık bir grup genç bu yarıştı yapar. Önde gelene damat hediye verir.”⁴¹¹

Gelin alma törenine dair bilgi verirken eskiden gelinliğin olmadığından bahseden Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyündeki kaynak kişinin verdiği bilgiler şu şekildedir:

⁴⁰⁷ Kelimenin özü aslında sual sormaktır. Ancak Tokat ağzında bu şekilde söylenmektedir.

⁴⁰⁸ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

⁴⁰⁹ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁴¹⁰ Yenge binmek, at binmek anlamında kullanılmaktadır.

⁴¹¹ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

“Eskiden gelinlik yoktu, eldeki malzemeye en pullu ve en süslü kıyafet giyilirdi. Pazar günü sabah saat 09.00 gibi konak evlerinin kapısında davul-zurna fasıl yapardı. Bu, gelin almaya gidileceğinin göstergesi idi. Düğün konvoyunun önünde yozucu gider ve yanında mutlaka kuruyemiş, sigara gibi hediyeler bulunur. Gelin tarafı köyün girişinde yozucuyu karşılar amaç düğün konvoyu geldiğinde zorluk çıkarılmasını önlemektir. Aynı zamanda konvoy eskiden traktörlerden veya atlardan oluşurdu.”⁴¹²

Konuya dair bir başka örnek de Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde verilmiştir:

“Sabah 09.00-10.00 gibi gelin almaya gidilir. Kaynana ve damat hariç oğlan evi hep gider. Gelin gelecek, misafirler olacak diye hazırlık yapmak için kaynana evde kalır, gitmez.”⁴¹³

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi gelin alma törenine genellikle kayınvalide ve damat gitmeyip evde beklemişlerdir. Konuya dair bir inanç Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Damat, sağdıç ve kaynana gelin almaya gitmezdi, gelin eve girmeden önce kaynanasının yüzünü görürse tiksiniymiş, öyle derlerdi.”⁴¹⁴

Gelenek Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde şöyle anlatılmıştır:

“Gelin almaya varıldığında kız tarafı kapıyı kilitler, sonra taraflar anlaşma yapar. İçeri girildiğinde gelinin erkek kardeşi sandığa oturmuştur töresi verilir ve kaldırılır. Gelin evden çıkarken bir koluna yiğitbaşı bir koluna da düğün kâhyası girer. Önce baba ocağına niyaz ettirirler: ocağın başına ve eşige niyaz eder sonra babasının, anasının ve kardeşinin eline varır helâllik ister. Gelin evden çıkacağı sırada damadın bir akrabası şu mâniyi söyler:

Yumurtanın sarısı

Yere düştü yarısı

Büyüğünü aldık gidiyoz

Küçüğüne darısı

Der ve gelin evden çıkarılır.⁴¹⁵

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi *ocak kültürü* önemlidir. Ögel, Türklerdeki ocak anlayışını ev kurmak ve âile olmanın sembolü olarak görüp kutsiyetine dikkat çekmiştir.⁴¹⁶

⁴¹² Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

⁴¹³ Bkz.: Ek 1- 24 Karkıncık.

⁴¹⁴ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

⁴¹⁵ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

⁴¹⁶ Ögel, *Gelişme Çağları*, s.253.

Ocak kültürünü atalar kültürüyle birlikte zikreden Gustav Menshing, ölmüş ataların ruhu ile yaşayan âile arasındaki bağlantının ataerkil toplum yapısı minvâlinde baba tarafından sağlandığını ifade ederken aradaki bağlantının ocak vasıtasıyla sağlandığından bahsetmektedir. Böylece yanan ve yanmaya devam edecek olan ateş hem dünü hem de bugünü simgelemektedir.⁴¹⁷ Konuya dair bir başka örnek de Merkez ilçesine bağlı Karkın köyüne aittir:

“Damat tarafı davul-zurnayla gelin almaya gelir ancak gelin çıkmıyor denir ve kapı kilitlenir. Damadın sağdıçı töresini verir ve kapı açılır. Gelinin her çıkışında -Ali'nin erliğine, cumhuriyetin birliğine, Peygamber canına verelim Muhammed'e Salavat Salli Alâ Muhammed- denir.”⁴¹⁸

Gelin alma töreninin ayrıntıları Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu şekildedir:

“Gelin evine gidildiğinde öncelikle dış kapı kilitlenir, sonra da çeyiz sandığına biri oturur, bu kişilere töreleri verilirdi. O sırada hoca dışarda dúa eder ve erkek kardeşi gelinin beline kırmızı kuşak bağlardı. Gelin evden çıkmadan önce kibleye döndürülmüş bir yastığın üzerine üç kez oturtup kaldırılır ve bu esnada -Verelim Muhammed'e Salavat Salli Ala Muhammed- denir ve gelinin bir koluna babası diğer koluna kardeşi girer, evden çıkarılır. Gelin evden çıkıp ata bindiği anda artık damada aittir diye düşünülür. Evden çıkarken de şu mâni söylenir:

*“Atlarını depe depe geldiler,
Geldiler de avlumuza doldular
Anamın elinden beni aldılar
Anamın anamın benim anamın”
Denir ve gelin ata bindirilir.”⁴¹⁹*

Yapılan alan araştırmasında gelin alma töreni esnasında gelinin *beline kırmızı kuşak* bağlandığı kaydedilmiştir. Bu geleneğin köklerine dair açıklama yapan Ögel, babalık velayetinin, kocasına devredildiğinden bahsetmiş⁴²⁰ aynı zamanda kırmızı rengin Türk kültüründeki önemine atıf yapılarak *bekâret ve gayret* anlamı taşıdığını ifade etmiştir. Doğumla ilgili anlatılarda karşımıza çıkan al terimi bir rengi ifade etmekten ruh tanımlaması olarak kullanılmıştır. Al renk ve ateş kültü bağlantısı Türklerin tarihleri boyunca bu renge bir kutsallık

⁴¹⁷ Gustav Menshing, *Din Sosyolojisi*, Din Bilimleri Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 2003, s.23-24.

⁴¹⁸ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

⁴¹⁹ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

⁴²⁰ Ögel, *a.g.e.*, s.270.

atfetmelerine neden olmuş ve bu durum bayrağın al renkle temsil edilmesini sağlamıştır.⁴²¹ Konuya dair farklı bir ayrıntı Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde verilmiştir:

*“Kız isteme merasiminin ardından gelinin beline yeşil; damadın beline kırmızı kuşak dede tarafından bağlanır ve nikâhları kıyılır. Bu, gelin alma törenindeki kuşaktan farklıdır.”*⁴²²

Kırmızı aynı zamanda güç simgesi ve koruyucu bir renk olarak düşünülmüş bu sebeple özellikle evlenme motifinde gelinin beline bağlanan kırmızı renk olarak yansımıştır. Böylece nazar veya kötülüklerin geline gelmesinin engelleneceği de düşünülmüştür.⁴²³ Emel Esin, konunun âhi teşkilatındaki kuşak bağlama geleneğindeki karşılığına atıf yapmıştır.⁴²⁴

Gelin alma törenine dair farklı bir gelenek de Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde görülmüştür:

*“Gelin alma vakti gelip damat tarafı kapıya gelince kınacı dört gündür misafir olduğu gelin evinden bir kaşık bir tabak çalar ki bu çalma temsili bir şeydir sonra düğüne eğlence katmak için bunları birbirine vurarak ses çıkarır bu durum kızınızı aldık gidiyoruz, mutluyuz anlamlarına gelir. Gelin ata binerken salavatlanır: Peygamber canına verelim Muhammed’e Salavat Salli Alâ Muhammed denir ve gelin ata bindirilir.”*⁴²⁵

Gelinin hem âilesinden ayrılması hem de ilk kez gideceği evde yabancılık çekmemesi adına yanında yengesi giderdi. Konuya dair örnek Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu şekilde aktarılmıştır:

*“Gelin giderken yanında yengesi giderdi. Bu yenge genellikle gelinin abisinin, amcasının veya dayısının karısı olurdu. Bu gelenek gelinin ilk kez gideceği yerde yabancılık çekmemesi amacıyla yapılırdı. Gelin konvoyuyla birlikte giden bu kişiler ertesi gün köyüne dönerdi.”*⁴²⁶

Gelin alma töreninin eğlenceli ve şatafatlı oluşu sürü çobanlarının da dikkatini çekmiştir. Çoban, gelin konvoyunun önüne sürüyü yanaştırıp töresini istemektedir. Geleneğe dair ayrıntılar Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde şu şekilde aktarılmaktadır:

⁴²¹ Ayrıntı için bkz.: Reşat Genç, *Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı, Kırmızı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Türk Kültüründen Görüntüler Dizisi, Ankara 1997, S.19, s.14; Emel Esin, *Türk Kozmolojisi (İlk Devir Üzerine Araştırmalar)*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1979, s.55-71.

⁴²² Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁴²³ Şimşek, *a.g.m.*, s.106.

⁴²⁴ Esin, *Türk kozmolojisi*, s.55-71.

⁴²⁵ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

⁴²⁶ Bkz.: Ek 1- 1 Avşarağzı.

“Gelinin geldiğini gören çoban, sürüsüyle birlikte konvoyun önünü keser. Eğer gelin attan inmeden sürüdeki bir koçu kaldırabilirse bu ona hediye edilir; kaldıramazsa çobana töresi verilir.”⁴²⁷

Konuya dair bir başka örnek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu şekildedir: *“Gelin almaya gidilirken şenlikle gidilir, gidene kadar davul-zurna susmaz. Bunu gören çoban, sürüsüyle birlikte konvoyun önünü kesip töresini ister ama öncelik gelinin koçu kaldırmasıdır. Eğer gelin koçu kaldırırsa gücü kuvveti yerinde diye koç ona hediye edilir; kaldıramazsa da töresi çobana verilir.”⁴²⁸*

Konuya dair bir anı Merkez ilçesine bağlı Kızık köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle aktarılmıştır:

“.....köye traktörle gelin almaya gittik dönüşte çoban sürüsü önümüzü kesti, töresini istedi. Gelinimiz biraz zayıf olduğundan koçu kaldıramazdı bu yüzden traktördeki güçlü kuvvetli kadınlardan biri gelin duvağını başına takıp koçu kaldırdı, haketti aslında çobanın koçu vermesi gerekiyordu ama vermedi.”⁴²⁹

Gelin, damat evine getirilmeden evvel *pulba yarışı* yapılırdı. Geleneğin ayrıntıları Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Gelin alıp dönülürken geçler arasında pulba yarışı yapılır. Bu gelinin çeyizinden alınan bebek yastığıdır. Yastığı biri tutar ve gençler yarış yaparak kapmaya çalışır. Kim kaparsa ona töresi verilir.”⁴³⁰

Aynı gelenek Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu şekilde yaşatılmaktadır: *“Gelin almadan sonra müjde yastığı yarışı yapılır. Küçük bir yastık için yapılan yarışı kim kazanırsa hem damattan töresini alır hem de köye konvoydan önce gireceği için gelinin geldiğini müjdelemiş olur. Ahali de -yastık geldi, gelin de geldi- diye düşünür.”⁴³¹*

Gelinin damadın köyüne girmesiyle birlikte gelenekler devam etmiştir. Eskiden gelin almaya atla gidildiğinden gelinin attan inip eve girmesi önemli bir süreci beraberinde getirmiştir. Konuya dair ayrıntılar Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde tespit edilmiştir:

“Gelin ata binip damat evine gelince -gelin attan inmiyor- denir ve töresi verilir. Bu töre genellikle tarla veya hayvan vermektir. Bu sırada gelinin gelişini sağdıçla birlikte damda bekleyen damat gelin attan inince üzerine doğru kuruyemiş

⁴²⁷ Bkz.: Ek 1- 13 İğdir.

⁴²⁸ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

⁴²⁹ Bkz.: Ek 1- 15 Kızık.

⁴³⁰ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

⁴³¹ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

savurur. Kaynanası ayağının dibine küp kırar ve gelin evden içeri girerken koyun postuna bastırılır. Eve girince de evin en büyük direği önünde dikilir ki oraya gelin direği denir sonra gelin almaya gidenlere yemek hazırlanır ve köylüler gelin görmeye gelirler ve misafirler bitene kadar gelin oturmaz.”⁴³²

Gelinin damat evine girişi Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu geleneklerle yapılırdı:

“Gelin getirildikten sonra -gelin attan inmiyor kaynanası, kaynatası ne veriyonuz denir ve verilen hediyeden sonra gelin attan iner. Attan indikten sonra ayağının dibine içine köz konmuş olan küp kırılır. Damat bu sırada damda bekler ve elindeki mendil içerisinde kuruyemiş, bozuk para ve dört parçaya bölünmüş elma bulunur ve bunları gelinin başına doğru savurur. Yere düşen bozuk paraları çocuklar toplar. Gelin eşikten geçip eve gireceği zaman başının üzerinde Kur’ân-ı Kerim tutulur ve onun altından geçer. Eve girdiğinde yerde sofrası bezi ve oklava bulunur, bunları toplayıp öyle içeri girer ve evin büyük direği önünde bekletilir. Gelin direğin önünde dururken başının üzerine çivi çakılır, -evlilikleri kalıcı olsun baba evine gitmesin- diye. Gelinin duvağını kaynanası kaldırır ve töresini verir. Köylüler gelin görmeye gelirler bu sırada gelinin eline bir tabak çiğ buğday verilir ve bunu misafirlerin üzerine doğru serpmesi istenir. Bir tas su verilir ve bunu da misafirlere doğru serper. Buradaki amaç gelinin o köylülerle karşılaşması sebebiyle aradaki samimiyeti arttırmaktır. Gelinin kucağına erkek bebek verilirdi. perşembe günü kalkan bayrak pazar günü gelinin gelmesiyle indirilir ve tepesindeki elmayla birlikte bayrak sağdıca götürülüp töresi alınır.”⁴³³

Gelin geldiğinde attan inip eve girdikten sonra birtakım gelenekler daha uygulanır. Konuya dair ayrıntılar Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Gelin attan inip eve geldikten sonra duvak koyma âdeti yapılır. Gelinin sandığında kaç tane yazma varsa al, yeşil, mavi yazmalar yanyana dizilir ve tepesine bakır bir tas konur, duvak bu şekilde dikilir. Gelinin ön tarafına al arkasına yeşil gelecek şekilde yapılır.”⁴³⁴

Alan araştırması sonucunda özellikle Karkıncık köyünde itinayla sürdürülen duvak geleneğini *gelin başlığı* olarak tanımlayan Ögel, bunun hem Türkistan’da hem de Anadolu’da

⁴³² Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

⁴³³ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

⁴³⁴ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

görülen bir gelenek olduğuna dikkat çekmiş ve genç kızıktan kadınlığı geçişin simgesi olduğunu söylemiştir.⁴³⁵ Kaynak kişi sürecin devamını şu şekilde anlatır:

“Gelin indikten sonra ertesi gün duvak açma âdeti vardır. Damat evinde hafif yemekler hazırlanır: üzüm, kuruyemiş konur. Bu sırada köyün kadınları eve gelir ve kaynanaya su dökerler bolluk bereket olsun diye. Gelinin eline de yarma veya bulgur verilir ve misafirlerin üzerine serpmesi istenir, bolluk olsun diye yapılır.”

Yukarıdaki örnekler gelinin eve girmesinden sonra misafirlerin üzerine bir şey serpmesi etrafında şekillenmiştir. Bu serpme işlemi esnasında kullanılan maddenin genellikle buğday ve türevleri olması ise taneli yapısından ötürü Türk kültüründe eski devirlerden itibaren bolluk/bereket simgesi olarak anılmasından ileri gelmektedir.⁴³⁶ Savurma inancı bu noktada *saçı geleneği* şeklinde ifade edilmiştir. Bu geleneğin yapılma amacına dair görüş beyan eden Yaşar Kalafat, gelin ve damadın evliliğine zarar verebilecek bütün kötü ruhlardan korunulması amacıyla yapıldığından bahsetmiştir.⁴³⁷

Yapılan alan araştırmasında küçük farklılıklarla da olsa geleneklerin ortak bir temel üzerinde şekillendiği görülmüştür. Konuya dair açıklama Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde şu şekilde yapılmıştır:

“Gelinin başında önü al arkası yeşil bir takke bulunur. Gelin eve girerken ayağının dibinde içi köz dolu bir küp kırarlar: kötü huyları kırılsın diye; dış kapıya yağ sürülür ki ev halkıyla hemen kaynaşsın; içeri girerken eşige basmaz ve niyaz eder. Eşikten geçince ayağının altına koyun postu sererler ki sessiz sakin olsun. Evin büyük direğinin önünde bekletilir başının üzerine çivi çakarlar ve içeri girdiğinde yumurta pişirirler.”⁴³⁸

Yukarıdaki örneklerde gelin eve girmeden ayağının dibinde köz dolu bir küp kırıldığı görülmüştür. Bu köz, Türk tarihinin başından beri ateşin varlığına duyulan kutsallığı simgelemiştir. İslâm öncesi Türklerde ateşin kutsallığı ve onun bir tür temizlenme amacıyla kullanılması Anadolu coğrafyasında yeni bir eve dahil olacak kişiyi *temizleyerek* ocağa dahil etme anlayışını temellendirmiştir. Âile ocağının kutsallığına işaret eden bu gelenek Tokat ilinde hâlâ sürdürülmektedir. Ocak geleneğinin önemine dair önemli bir gelenek Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu sözlerle ifade edilmektedir:

⁴³⁵ Ögel, *Gelişme Çağları*, s.267.

⁴³⁶ Şenesen, *a.g.m.*, s.217.

⁴³⁷ Kalafat, *Eski Türk İnançlarının İzleri*, s.96.

⁴³⁸ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

“Gelin eve girdiğinde ocaklının⁴³⁹ önüne getirilir ve ocaktaki külü karıştırırdı. Bunu -evine mut olsun- diye yaparlardı. Ardından evin en büyük direği kabul edilen yerin etrafından önce üç kez döndürülür sonra da ayakta bekletilirdi. Bu sırada kucağına erkek çocuk verilirdi -nasipli olsun diye- ve köylü kadınlar gelin görmeye gelirdi.”⁴⁴⁰

Ateşin kutsallığının düğün törenlerindeki örneği bu şekilde gerçekleşmektedir. Geniş bir sahada yapılan görüşmelerde ateş ve ocak kutsallığı kaynak kişiler tarafından sıklıkla ifade edilmiştir ki yukarıdaki ifade bu durumun en iyi örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.

Yapılan alan araştırmasında Türklerde eşiğin kutsal görüldüğü gözlemlenmiştir. Özellikle yeni gelinin eve ilk gireceği zaman eşiğe bastırılmaması durumun Anadolu’daki hâlini gözler önüne sermiştir. Eşiğin kutsallığına dair Gökalp, eşiği bir ruh olarak tasvir edip saygı duyulması gerektiğinden bahsetmiştir. Eşiğin eve girişteki ilk yer olması o evin bütün kutsiyetinin eşiğe atfedildiğini göstermektedir. Eşik ruhunun kutsallığının korunması kadının sorumluluğundadır, kadın onu temiz tutup, evine, ocağına sahip çıkmalıdır.⁴⁴¹ Konuya dair Ögel de eşiğin kutsiyetinden bahsederek gelinin eve adım atarken eşiğe basmasını engellemek için halı veya kumaş kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁴²

Düğünün bitiş simgelerinden biri de *kâkül kesme* geleneğidir. Konuya dair açıklama Merkez ilçesine bağlı Kızık köyünde yapılmıştır:

“Gelin geldikten sonra ertesi gün saçı ikiye bölünür, boyu kısaltılırdı. Bu geleneğin yapıldığı eve kekül damı derlerdi ve köyün kadınları da bu töreni izlemeye gelirdi. Saçı kesilen gelin oradaki herkesin elini öper ve düğün biterdi.”⁴⁴³

Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde de bu geleneğe rastlanmıştır:

“Gelinin gelişinin ertesi günü kekül kesme yapılırdı. Köyün bütün kadınları bu töreni mutlaka izlerdi. Burada asıl amaç bekar kızlar ile evli kadınların ayrımını yapmaktı. Kekülü varsa onun evli olduğu anlaşılırdı.”⁴⁴⁴

Kâkül kesme geleneği de bazı köylerde uygulanan bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneklerde görüldüğü gibi köylerde bu bir gelenek hâlini almış ve kâkül, Anadolu insanı için belirleyici bir gösterge olmuştur.

⁴³⁹ Eskiden büyük kazanların bulunduğu mutfak bölümü bu şekilde adlandırılırdı.

⁴⁴⁰ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

⁴⁴¹ Gökalp, *Türk Töresi*, s.59-61.

⁴⁴² Ögel, *a.g.e.*, s.268.

⁴⁴³ Bkz.: Ek 1- 15 Kızık.

⁴⁴⁴ Bkz.: Ek 1- 9 Karkın.

2.3. ÖLÜM

İnsan hayatının en önemli anlarından biri olan ölüm de törenler ile karşılanmıştır. Bu törenlerinde topluma aidiyet göstergesi olarak belirli geleneklerle uygulanması önemli olmuştur. İnsanın ölümsüz bir hayata sahip olmadığının en büyük göstergesi olan ölüm mefhûmu, Anadolu coğrafyasında bazı hayvanların onun habercisi olduğu inancıyla bütünleşmiştir. Buna dair bir örnek Zile ilçesinin Çayır köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

*“Karga ölümler habercisidir. Buna ek olarak baykuş da uğursuz addedilir.”*⁴⁴⁵

Konuya dair bir başka açıklamada Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde kaydedilmiştir:

*“Bizde karganın çekirdemesini kötü haber olarak düşünülürler aynı zamanda baykuş gelip evin damına veya ağaca konarsa onu da iyi saymazlar.”*⁴⁴⁶

Konuya dair bir anlayışta Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde görülmüştür:

*“Baykuş ve saksaganın ötmesi uğursuzluktur.”*⁴⁴⁷

Türkistan'dan Anadolu'ya uzanan baykuş simgesi İslâm öncesi Türklerde hem olumlu hem de olumsuz manada kullanılmıştır. Oğuz boylarının birer ongunla ifade edilmesinin bir sonucu olarak baykuş simgesi Bayat boyuyla birlikte anılmıştır.⁴⁴⁸ Bundan başka Kazak Türklerinin menşei de baykuşa dayandırılmıştır.⁴⁴⁹ Bahsi geçen simgelere atfedilen kutsiyet düşünüldüğünde baykuşun olumlu telâkki edildiği sonucu çıkarılabilir de Türklerin çok geniş bir coğrafyada varlık göstermeleri bazı kültürel simgelerin zamanla farklı addedilmesine sebep olmuştur. Bu noktada Türk dünyasında verilebilecek örneklerden biri, Avarlar ve Kumuklarda çatıya konan baykuşun o eve ölüm getireceği düşüncesidir.⁴⁵⁰ Konuya dair görüşleri bulunan İsmet Zeki Eyüboğlu baykuşun Anadolu sahasındaki ilk uygarlıklardan günümüze kadar daima olumsuzu ifade ettiğini söylemiş; genellikle yıkılmış evler ve metruk yerlerde bulunması sebebiyle ona uğursuzluk atfedildiğinden bahsetmiştir.⁴⁵¹

⁴⁴⁵ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁴⁴⁶ Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

⁴⁴⁷ Bkz.: Ek 1- 13 İğdir; Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

⁴⁴⁸ Mustafa Sever, “Türk Mitolojisinde Kuşlar”, *Millî Folklor Üç Aylık Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, 1999, C.6, S.42, s.84.

⁴⁴⁹ Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1994, s.10.

⁴⁵⁰ Orhan Çeltikçi, *Yaşar Kalafat'ın Türk Kültürüne Ait Çalışmaları*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2006, s.53.

⁴⁵¹ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Anadolu İnançları Anadolu Üçlemesi I*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998, s.118-119.

Tokat ilinde yapılan alan araştırmasında baykuşun genellikle olumsuz, hayırsız, ölümü çağrıştırdığı saptanmıştır. Baykuş motifiyle ölüm olayının aynı cümle içerisinde anılması Eski Türk inancında ölümün “uçmak” olarak tasvir edilmesine bağlı olmuştur.⁴⁵²

Yapılan alan araştırması sonucunda Tokat ilindeki ölüm geleneklerinin ayrıntıları Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde şu sözlerle ifade edilmiştir:

*“Biri öldüğünde ilk olarak rahat yatağı adı verilen bir yere yatırılır ve başı kibleye çevrilir, üzerine beyaz çarşaf örtülür. Bu sırada köydeki erkekler mezar kazmaya giderler.”*⁴⁵³

Konuya dair ayrıntılar Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

*“Köyde cenaze olduğunda ilk olarak uzaktaki akrabalara ve çevre köylere haber verilir. Kişi akşam vefat ettiyse üzeri beyaz bir çarşaf ile örtülür ve üzerine bıçak konur. Bu sırada Kur’ân-ı Kerim okumasını bilenler okur. Büyük kazanlarda su kaynatılır, imam ve yakın akrabaları cenazeyi yıkayıp abdest aldırırlar. Abdestten sonra düşmesin diye çenesi; düzgün dursun diye ayak baş parmakları bağlanır ve kefenlenir. Kefene baş, orta ve ayak olmak üzere üç tane düğüm atılır. Kefenleme işleminden sonra mevtanın evinin önünde, camii önünde veya mezarlığın girişindeki musalla taşında helallik alınır. Bir taraftan da bir grup köylü mezar eşmeye gider, defin işleminden sonra üzerine paralel bir şekilde tahta dizilmesi gerekir bunun için bir grup da ağaç kesmeye gider. Mezar eşildikten sonra ölüyü yerleştirmek için kabirin içine oğlu veya yeğeni girer ancak ölen kişi kadın ise eşi artık namahrem sayıldığından içeri giremez. Mevta, kabrin içinde yüzü kibleye dönük olsun diye sağ kolunun üzerine yatırılır ve kefendeki düğümler açılır. Ağaçtan kesilen ve perde adı verilen tahtalar mevtanın üzerine yerleştirilir ve perdelerin arasına ot sıkıştırılır amaç mezarın içerisine bir şey düşmesini engellemektir. Hoca dûasını okuduktan sonra toprak atılır ancak ilk toprağı kimin attığı önemli değildir. Toprak atma işlemi esnasında kürek elden ele verilmez ki bu da yeni bir cenaze olmasını engellemek amacıyla yapılır. Mezarın üzeri kapatıldıktan sonra kazmanın ucuyla boşluk açılır ve ilk suyu dökülür. Toprağın dağılmasını engellemek için mezarın etrafına ufak taşlar dizilir.”*⁴⁵⁴

⁴⁵² Oya Atıla Kızıldağ, “Minyatür Sanatındaki Hayvan Figürlerinin Sembolik İfadeleri”, *Sanat Tasarım Dergisi*, İstanbul 2011, s.36.

⁴⁵³ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın; Bkz.: Ek 1- 13 İğdir.

⁴⁵⁴ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

Yapılan alan araştırması sonucunda ölüm törenlerinin genellikle aynı gelenekler etrafında şekillendiği görülmüştür. Konuya dair bir örnekte Artova ilçesine bağlı Salur köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Ölüm haberi alındığında mevtanın üzerine beyaz bir çarşaf örtülürdü. Çevre köylere haber vermek için atlı biri görevlendirilir. Bu sırada köyde, ölen kişi imam tarafından yıkanıp kefenlenir, helallik alınır. Ölen kişi erkekse tabutun üzerine Kur’ân-ı Kerim yazılı yeşil bir bez örtülür; kadınsa üzerine tülbent de konur. Komşular mezar kazmaya başladıktan sonra mevta gömüleceği zaman kabre inen kişi nikâh düşmeyecek biri olmalıdır. Mevta gömülürken Mülk, Felak, Nâs, Fatiha sureleri okunurdu.”⁴⁵⁵

Ölümlle ilgili sürdürülen gelenekler ayrıntılı bir şekilde Merkez ilçesine bağlı Dodurga köyünde şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Biri öldüğünde rahat döşeği adıyla bir yatak hazırlanır ve ona konur. Daha sonra çenesi ve ayakları bağlanır ki bu da çenesi düşmesin, ağzı açık kalmasın diye yapılır. Eğer ölünün eli kolu katlı, yamuk bir şekilde kalırsa o bir daha açılmaz ve öyle gömülür. Şişmesin diye üzerine bıçak konur. Ölen kişinin gözü mutlaka kapatılır. Bazen kapatılmasına rağmen gözleri açılan mevtalar için - dünyada gözü kaldı- denirdi. Yakınları, eşi, dostu ağlar; uzaktaki akrabalarına haber verilir. Hoca cenazeyi yıkar bu sırada yakınları başından aşağı su dökerdi ancak cenaze erkekse bu işlem esnasında kadın olmaz ve cenaze kefenlenir. Sonrasında biri başına biri ortasına diğeri de ayak ucuna olacak şekilde üç tane düğüm atılırdı. Bu, rahat taşınması amacıyla yapılırdı. Cenaze kefenlendikten sonra hoca sorar:

..... kişi dâr-ı dünyadan bak-ı dünyaya göç eylemiştir, nasıl bilirdiniz? Dendikten sonra helallik alınır. Tabut omuzlanır ve musallanın girişine kadar götürülür. Burada bir cenaze namazı kılınır, eşilen mezarın içine oğlu veya amcasının oğlu başta olmak üzere üç kişi girer. Yüzü kibleye dönük olsun diye yatırıp kibleye çevirirler.”⁴⁵⁶

Yapılan alan araştırmasında ölü gömme işleminden önce yapılan âdetlerden birinin ölünün üzerine bıçak koymak olduğu tespit edilmiştir.⁴⁵⁷ Bu noktada bıçağın metalliği ön

⁴⁵⁵ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

⁴⁵⁶ Bkz.: Ek 1- 12 Dodurga.

⁴⁵⁷ Ali Selçuk, *Tahtacılar: Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2004, s.206.

plana çıkmaktadır. Anadolu insanı bu metal vasıtasıyla ölünün şişmesinin önleneceğini görüşündedir.

Kefen parası kavramının Anadolu'daki anlam ve önemine dikkat çeken kaynak kişi sözlerine şu şekilde devam etmiştir:

“Kefen, zengine üç kat; fakire iki kat sarılırdı. Zengin üç kat kefenle gömülmek isterdi ve durumu iyi olduğu için alma gücü vardı, fakire ise kefen zor bulunurdu. Eskiden köylerde ulaşım zorluğu olduğundan her evde mutlaka bir kefen bulunurdu. Mevta yerine yerleştirildikten sonra oğlu, kardeşi veya erkek bir yakını gözüne toprağı koyar ki bu durum hayattayken vasiyet edilmiştir. Gözünü toprak doyursun denmesinin sebebi budur. Gömme işleminin ardından ardıç ağacından birer metrelik tahta kesilir, bu ağacın kullanılmasının sebebi toprağın altında uzun süre dayanmasıdır. Tahtalar yanyana dizilir ve bu işleme perde denir. Perde yapıldıktan sonra üzerine toprak atılır, alandaki herkes sırayla toprak atar ancak bu işlem esnasında kürek elden ele geçmez böylece yeni bir cenazenin engelleneceği düşünülür. Toprağı ilk kimin attığı önemli değilse de oradaki herkes -hakkım helaldir- düşüncesiyle toprak atar. Defin işlemi esnasında mutlaka Kur’ân-ı Kerim’den ayet okunurdu. Gömülme işlemi tamamlandıktan sonra yabancı hayvanlar ölünün kokusunu alıp mezarı eşmesin diye helkilerle su dökülürdü.”

Kaynak kişi kefen uygulamasının erkeklerde gömlek, iç ve dış kefen olmak üzere üç ayrı parçadan oluşmasını⁴⁵⁸ Anadolu'nun maddi yetersizlikleriyle bağdaştırmış ve bu sonucu çıkarmıştır. Maddi durum ve ulaşım imkânlarının kısıtlı oluşu kefenleme işlemi esnasında kullanılan malzemenin eksikliğine yol açmış bu durumda Anadolu insanının gözünden bu şekilde ifade edilmiştir. Konunun ayrıntılarına dair bir görüşte Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde aktarılmıştır:

“Cenaze yıkanır, kefenlenir, komşularından ve âilesinden helallik alınır. Kabire gömülürken kefendeki düğümler çözülür ve buraya birinci dereceden kişiler girebilir, yönü kibleye döndürülür, sağ kolunun üstüne yatırılır. Mezarlığa kadınlar gelmez. Mevta gömüldükten sonra ayak ucuna denk gelen kısma çift uçlu, V şeklinde bir tahta konur ki bu ölünün kadın olduğunu gösterir; erkekse tahta tek uçlu olur. Gömülürken ocaklı biri dúa eder ki bu kişi genelde dededir. Tahtaları dizilir ve mezarlıkta işlem

⁴⁵⁸ Kadınlarda başörtüsü ve göğüs örtüsü de eklenmiştir. Ayrıntı için bkz.: Cenksu Üçer, *Tokat Yöresi Alevileri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Âdetleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun 2005, s.245.

bitmiş olur. Ölünün gömülme saatine dikkat edilmiştir. Eğer güneş battıktan sonra ölmüşse onu ertesi gün gömerler.”⁴⁵⁹

Konuya dair bir anı yine Ağcakeçili köyündeki kaynak kişiye aittir:

“Babam, güneş battıktan sonra akşam altı da vefat etti. Biz de o saatte gömdük ancak babam hâlâ rüyalarım giriyor.”⁴⁶⁰

Ölen kişinin gömülme saatinde güneşin esas alınması doğayla olan ilişkinin boyutunu gözler önüne sermektedir. Bu noktada dört temel unsura atfedilen önem de farkedilmektedir. Bir sonraki bölümde ayrıntıları aktarılacağı üzere Anadolu insanı güneş battıktan sonra yerin ve göğün mühürlendiğine inandığından ölü gömme işlemi de günah kabul edilmiştir.

Ölen kişi gömüldükten sonra ölü evinde mezar kazmaya gidenlere *kazma takırtısı/kazma kürek ekmeği* adıyla yemek verilmektedir. Bununla birlikte ölen kişinin yakınlarından biri de helva yapma işleriyle meşgul olmaktadır. Gömülme işleminin ardından ölü evine yemek getirildiği görülmüştür. Konuya dair örnek Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde şu şekilde yaşatılmaktadır:

“Kazma takırtısı verildikten sonra akşam komşular cenaze evine yemek getirirler buna -ölü yeri- denir. Dışarıdan taziyeye gelenlere bu yemek ikram edilir. Cenazeyi takiben ilk yedi gün ölü evinde yemek pişmez”⁴⁶¹

Tokat ilinde yapılan alan araştırması sonuçları ölen kişinin kefensiz gömülmediğini göstermiştir. Kefen, yalnızca Anadolu sahasında değil aynı zamanda Türkistan coğrafyasındaki Türkler arasında da etkin bir şekilde kullanılmıştır. Kelimenin etimolojik kökenleri *eşük* olarak saptanmış ve *kabre sarılan ipek kumaş* olarak tanımlanmıştır.⁴⁶²

Ölen kişinin gömülmesinin *cenaze kaldırmak* olarak nitelenmesinin kültürel köklerine değinen Pervin Ergun, Eski Türklerin defnedildiği yerlerin genellikle ağaç kovuğu ve dalı olması sebebiyle bu terimin yaygınlaştığını ifade etmiştir.⁴⁶³

Ölü çıkan evde yemek pişmemesi geleneği Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Ölü gömüldükten sonra eve gelinir ve Kur’ân-ı Kerim okunur. Bu sırada ölü evinde üç gün yemek pişmez, komşular sürekli yemek getirirler. Üç günün sonunda kapının önüne büyük kazanlar konur ve helva pişirilir.”⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Bkz.: Ek 1- 5 Ağcakeçili.

⁴⁶⁰ Bkz.: Ek 1- 4 Ağcakeçili.

⁴⁶¹ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın; Bkz.: Ek 1- 11 Dodurga.

⁴⁶² Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları III*, Türk Dil Kurumu, İstanbul 1940; akt: Mehmet Ölmez, “Eski Türk Yazıtlarındaki Eşük, Kedimlik ve Teve Üzerine”, *Türk Dilleri Araştırmaları*, 2008, S.18, s.334.

⁴⁶³ Pervin Ergun, “Türk Kültüründe Ölümle İlgili Bazı Terimler”, *Milli Folklor Dergisi*, 2013, C.13, S.100, s.137.

Ölüm törenleriyle ilgili Tokat ilinde genellikle kabul edilen görüş, 7. 40. ve 52. günlerin önemli kabul edilmesidir. Mevlit okunan günle ilgili farklı bir gelenek Zile ilçesinin Ağcakeçili köyünde görülür:

“Ölünün ardından ilk perşembe günü cumalık yapılır, burada amaç mevlit okutmaktır çünkü Alevilerde perşembe günü kutsaldır o yüzden ölen kişi hangi gün ölmüş olursa olsun ilk perşembe günü cumalık adıyla yemek verilir. Ölünün canına değsin diye yapılır.”⁴⁶⁵

Konuya dair açıklama Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde Şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Yedinci gün ölü evinde Kur’an-ı Kerim okunur; kadınlar evde, erkekler camide dua eder.”⁴⁶⁶

Konuya dair bir örnek de Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde aktarılmıştır:

“Ölen kişinin üzerinden bir hafta geçince yemek yapılır. Bir adet koç veya erkek tosun kesilir, köydeki kadınlardan kimi yahni kimi pilav yapar kimi de helva işleriyle ilgilenir sonra köylüye haber verilir, yemek yendikten sonra da Kur’ân-ı Kerim okutulurdu.”⁴⁶⁷

Yukarıda da ifade edildiği gibi asıl önemli gün kırkınıcı gündür. Ölen kişinin kırkının çıkması olarak da ifade edilen bu geleneğin devam ettirildiğine dair örnek Zile ilçesine bağlı Karacaören köyünde verilmiştir:

“Yedinci gün veya cumalık yapılmaz, kırk gün boyunca yas tutulur ve kırk yemeği verilir.”⁴⁶⁸

Ölüm törenlerinin en önemli günü ise kırkınıcı gün kabul edilir ve mevlit okutma geleneği bugün yapılır. Konuya dair örnek Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde Şu Şekilde gerçekteştirilmektedir:

“Biri vefat ettikten sonra kırk gün boyunca bir Şişe suya Yâsin okunur ve buna kırk suyu denir. Bu su kırkınıcı gün mezara dökülürdü. Aynı zamanda kırkınıcı gün mevlit yapılır.”⁴⁶⁹

Konunun önemli ayrıntıları Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde Şu Şekilde aktarılmıştır:

⁴⁶⁴ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

⁴⁶⁵ Bkz.: Ek 1- 5 Ağcakeçili.

⁴⁶⁶ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

⁴⁶⁷ Bkz.: Ek 1- 14 İğdir.

⁴⁶⁸ Bkz.: Ek 1- 25 Karacaören.

⁴⁶⁹ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

*“Kırkı çıktığı gün kırk yemeği verilir ve mevlit yapılır. Bu işlem için kırk gün boyunca bir suya Kur’ân-ı Kerim’den ayet okunur. Kırkıncı gün o su götürülüp mezara dökülür.”*⁴⁷⁰

Konuya dair ayrıntılar Artova ilçesine bağlı Salur köyünde şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Bizde yedinci gün mevlit yapılmaz, kırkıncı gün yapılır çünkü o gün et kemikten ayrılır. Mezarı da bir sene sonra yaptırılır. Mezar yapıldıktan sonra etrafına ağaç dikilir, mezar taşının etrafına kuşlar su içsin diye oymalar yapılır.”*⁴⁷¹

Mezarın etrafına ağaç dikilmesi geleneği de yukarıda zikredildiği gibi *cenaze kaldırma* töreninin bir gereği olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁷² Konuya dair bir başka açıklama da Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde şu sözlerle ifade edilmiştir:

*“Ölünün kırkıncı gün mevlidi mutlaka yapılır, yemeği yapılır, dūası okunur. Bu sırada da mezarı başına koyulan tahtaya adı, soyadı, doğum, ölüm tarihleri yazılır.”*⁴⁷³

Ölen kişinin ardından yapılan elli iki mevlidi de büyük önem taşımaktadır. Konuya dair gelenekler Merkez ilçesine bağlı Avşarağzı köyünde şu şekilde sürdürülmektedir:

*“Elli ikinci gecesı önemlidir. -Et kemikten ayrıldı- düşüncesine istinaden yemek verilirdi. Bu yemekler için genellikle koyun veya kuzu kesilir, yahni yapılırdı. Öğle namazına kadar yemek verilir, namaz vakti mevlit okunurdu. Mevlitte aynı zamanda bir tabak tuz, çörekotu ve çiğ yarma misafirlere ikram edilir ve özellikle yarma tabağından herkes küçük de olsa bir pay almalı diye düşünülürdü çünkü yarma bolluk bereket göstergesi olarak düşünülür hem de herkesin aynı tabaktan alması birlik ve beraberliğı güçlendirir anlayışı hâkimdi.”*⁴⁷⁴

Yapılan alan araştırmasında bahsi geçen günlere verilen önem bu şekilde anlatılmıştır. Özellikle elli ikinci gün merkezli şekillenen *et kemikten ayrılır* düşüncesine istinaden Sedat Veyis Örnek, elli ikinci gün ölünün burnunun düştüğünü ve etinin kemiğinden ayrılması sebebiyle çok acı çektiğini bu esnada meleklerin elli ikinci gün münasebetiyle getirdikleri yemeği yerken acısını unuttuğunu kaynak kişi vasıtasıyla aktarmıştır.⁴⁷⁵

⁴⁷⁰ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

⁴⁷¹ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

⁴⁷² Ergun, *Ağaç Kültü*, s.418.

⁴⁷³ Bkz.: Ek 1- 5 Ağcakeçili.

⁴⁷⁴ Bkz.: Ek 1- 2 Avşarağzı.

⁴⁷⁵ Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s.79.

İnsan hayatının önemli bir geçiş evresi olan ölüm sürecinin toplumsal geleneklerle yaşatılması; yemeğin toplumu bir araya getiren işlevi; ruhun ölmezliği ve onun çeşitli olumsuz yönlerinden kaçınma isteği ölü yemeği geleneğinin ardındaki sosyolojik sebeplerdir.⁴⁷⁶ Alan araştırması sonucu ortaya çıkan örnekler ise bu durumu desteklemiş ve geleneğin Tokat ilinde devam ettiğini gözler önüne sermiştir.⁴⁷⁷

Ölünün ardından genellikle kırkıncı gün verilen yemek İslâm Öncesi Türk kültüründe *yoğ aşu* olarak tabir edilen geleneğin devamı niteliğindedir. Bu geleneğin ayrıntılarına değinen İnan Şamanizm inanç kalıntılarından biri olarak zikrettiği bu yemeğin yaşayanlara ikram edilmesinden ziyade ölümlere ikram amacı güttüğünden bahsetmektedir.⁴⁷⁸ Yoğ aşu geleneğini ölü yemeği diye nitelendirmenin eksik kalacağını düşünen Mehmet Mandaloğlu aynı zamanda bir yas sürecinin de ortaya çıktığını ifade etmiş ve bu sürenin özellikle İslâm öncesi Türklerde ölen kişinin mevkiine, toplum nazarındaki önemine göre değiştiğinden bahsetmiştir.⁴⁷⁹ Türklerde görülen ruhun ölmezliği kavramı ile bağlantı kuran İbrahim Onay ise beden yok olması nedeniyle hissedilen rahatsızlığın ölü aşu uygulamasıyla yatıştırılacağını ve bu amaçla yapıldığını ifade etmiştir.⁴⁸⁰

Dünyadan bir canın gitmiş olması başta âilesi olmak üzere bütün tanıdıklarının bir yas süreci geçirmesine sebep olurken aynı zamanda taziye sürecini de başlatmıştır. Konuya dair açıklama Artova ilçesine bağlı Salur köyünde şu sözlerle yapılmıştır:

*“Ölü evinde üç gün yemek pişmez, üç gün komşular getirir. Baş sağlığına da üç gündün sonra gidilir ki bu da yakınlarının acısını tazelemem için yapılır.”*⁴⁸¹

Ölü evine yemek getirme geleneği, hem yaşlı âilenin durumunu kontrol etme hem de fiziksel ihtiyaçlarının farkında olamayacak durumda olan kişilerin bu ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik yapılmıştır.⁴⁸² Sürece dair açıklama Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyündeki kaynak kişi tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

⁴⁷⁶ Ayrıntı için bkz.: Adem Sağır, “Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, C.20 S.1, s.9.

⁴⁷⁷ Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, s.79.

⁴⁷⁸ Abdülkadir İnan, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1952, S.4, s.21.

⁴⁷⁹ Mehmet Mandaloğlu, “İslâmiyet’ten Önce Türklerde Toplantı ve Törenler”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2012, C.162, S.162, s.223-224.

⁴⁸⁰ İbrahim Onay, “İslâmiyetten Önce Türklerde, Cenaze ve Defin İşlemlerinde Uygulanan Gelenekler ve Bunların Amaçları”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, s.487.

⁴⁸¹ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

⁴⁸² Sedat Veyis Örnek, “Anadolu Folklorunda Yas”, *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1974, s.408.

*“Cenaze gömüldükten sonra taziyeye hemen gelinmez, 2-3 gün âilenin acısını yaşaması beklenir ve sonrasında gidilirdi.”*⁴⁸³

Yas süreci ise belli bir zaman dilimiyle kısıtlanmazdı. Bu süre kişiden kişiye değişmekle birlikte aradaki yakınlık derecesiyle de doğru orantılıydı. Ancak Tokat ilinde çoğunlukla kabul gören görüş bu sürenin kırk gün olduğu yönündedir. Bu süre geçtikten sonra hayatın yaslı âile için normale döneceğine inanılmaktadır. Bu sürenin kırk günle sınırlandırılması hem Türk kültürü hem de dünya mitolojisinde bu sayıya atfedilen kutsiyetle ilgilidir. Roscher, bu süreyi hem doğum hem de ölümle ilgili olmasından ötürü bir *pislik süresi* olarak addetmektedir.⁴⁸⁴ Bununla birlikte yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi âile bir kaç gün yalnız bırakılır ve ardından taziye ziyaretlerine gidilirdi. Âilenin yas tutma sürecini Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyündeki kaynak kişi şu sözlerle ifade etmiştir:

*“Belli bir süre yas tutulur, bu esnada neşeli, eğlenceli şeyler yapılmaz.”*⁴⁸⁵

Yas tutma sürecini Artova ilçesine bağlı Salur köyündeki kaynak kişi şu sözlerle ifade etmiştir:

“Yas tutmanın belirli bir günü olmaz ama ilk bayrama kadar süre devam eder.

*Ölen kişinin ardından gelen ilk bayram buruk geçer.”*⁴⁸⁶

Yapılan alan araştırmasında mezar ziyaretlerinin genellikle bayram ve kandiller gibi önemli günlerde yapılmasıyla birlikte gündelik hayatta herhangi bir zaman kısıtlaması olmadan da sürdürüldüğü görülmüştür. Özellikle ölmüş atalara saygı duyma amacıyla yapılan mezar ziyaretlerinin İslâm öncesi bağlantısı atalar kültü vasıtasıyla kurulmakta ve devam ettirilmektedir.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Bkz.: Ek 1- 5 Ağcakeçili.

⁴⁸⁴ W. H. Roscher, *Die Zahl vierzig im Glauben und Brauch der Semiten*, 1909, akt: Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, s.78.

⁴⁸⁵ Bkz.: Ek 1- 5 Ağcakeçili.

⁴⁸⁶ Bkz.: Ek 1- 7 Salur.

⁴⁸⁷ Nebi Özdemir, *Türk Eğlence Kültürü*, Akçağ Basım Yayım Pazarlama, Ankara 2005, s.180.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOKAT İLİNDE SEMBOLLERİN YERİ VE ÖNEMİ

İslâm öncesinde Türklerin din algısı bir sistem içerisinde varlık göstermiştir. Türk milletinin anayurdu olan bölgenin coğrafi şartları; sosyo-ekonomik unsurlar, sair millet ve kültürlerle olan tarihsel birliktelik dinî anlayışlarını etkilemiştir. Gök Tanrı dini adı verilen bu sistem, Türk boylarının doğa ile olan ilişkilerini, atalara olan bağlılıklarını, ruhun ölmezliğine olan inançlarını içermektedir.

Türk kozmolojisinin özellikle yer-gök arasındaki ilişkiyi tanımladığı dikotomik anlayış, dinî sisteme dahil edilen birden fazla kutsalı ortaya çıkarmıştır. Bu kutsallar, Türk tasavvurunda doğrudan tapınma amaçlı olmaktan ziyade saygı ve tazim unsuru olarak değerli kabul edilmiştir. İlkel devirde dünya insanının doğayla olan ilişkisinde doğanın rolü daha sorgulanmaz ve ürkütücü olduğundan ötürü bu durum saygıyla karışık bir itaate de neden olmuş, doğayla mücadele etmekten ziyade ona aitaat ederek hayatını idame ettireceğine inanan insanın bu düşüncesi, Türklerdeki dinî sistem içerisinde kült olarak yer bulmuş ve saygı göstergesi olarak hem günlük hayata hem de dinsel tören ve ritüellere yansımıştır. Dağlar, tepeler, ağaçlar ve kayalar hissedilen, işiten, iyilik veya kötülük yapabilen varlıklardır; daha doğrusu bunları yapan onlardaki gizli güçlerdir. Bundan dolayıdır ki, eski Türkler bu varlıkların bizzat kendilerine değil, bahsi geçen güçlere karşı korku, minnettarlık, saygı karışımı bir his beslemişlerdir.⁴⁸⁸ Bu tavır genel anlamda yer-su⁴⁸⁹ kültlerini tanımlamıştır Tanrı'nın yanındaki kutsal ruhlar dağ, tepe, ağaç, orman, kaya, vadi, ırmak, su, ateş ve ocak şeklinde tezâhür etmiştir.⁴⁹⁰ Bu tezâhür Anadolu'daki belirli düstûrlarla ve İslâmî kisveye bürünerek sürdürülmektedir.

3.1. DOĞA MENŞEİLİ SEMBOLLER

3.1.1. Su

Su, tüm evrenin ve varoluşun kaynağı, ezeli ve ebedi hayatın temelidir.⁴⁹¹ Arındıran, iyileştiren ve yenileyen yönleriyle kozmogonik mitolojilerin de ana motifidir. İnsan yaratılmadan önce bütün evrenin su ile kaplı olduğu inancı bütün mitolojilerin ortak

⁴⁸⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Bektâşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s.28.

⁴⁸⁹ Radlov yer-su kültürünü tanımlarken iki nokta üzerinde durur: mekân tanımı olarak insanların yaşadığı yer cümlesini kurarken geniş anlamda yaptığı açıklama insanlara yardım edip iyilikler yapan ruhlar topluluğu şeklindedir. Ayrıntı için bkz.: Wilhelm Radloff, *Sibirya'dan Seçmeler*, Çev. Ahmet Temir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, s.219, 221, 231.

⁴⁹⁰ İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980, s.26-27, 42, 45, 64.

⁴⁹¹ Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s.196.

ürünüdür.⁴⁹² Fred Gladstone Bratton, çok geniş bir coğrafyada yapılan derleme çalışmasının düzenlemesinden yola çıkarak yaptığı değerlendirmede, Tanrıdan sonra var olan ilk ve asıl maddeyi su olarak tanımlar.⁴⁹³ Kozmolojik döngüyü başlatan ve bitiren etmen olarak su, tek başına varılmaktan ziyade bütünü temsil etmekte; önemli bir destek ve öncül olmaktadır.⁴⁹⁴

Türk kozmogonisinde de evren, su olarak tasvir edilmekte bunu toprağın oluşumu takip etmektedir.⁴⁹⁵ Suyun fizyolojik ihtiyaçlardan biri olduğunun farkına varan insan, bu motifi hem günlük hayatında hem de edebi eserlerinde kullanmıştır ki bunun en önemli örneklerini Türklere ait olan Yaratılış ve Türeyiş destanlarında görüyoruz. Bu metinlerde ana tema her şeyin başlangıcının su olduğu ve bütün evrenin su etrafında oluştuğu fikrine dayanmaktadır.⁴⁹⁶ Türklerin hakim olduğu geniş coğrafyada yapılan araştırmalardan çıkan sonuç yaratılışla ilgili anlatılarda sonsuz suyun varlığı ve devamında toprağın yani yerin oluştuğudur.⁴⁹⁷

Suyun öz olarak tasvir edilmesi ve buna bağlı olarak toprağın oluşumu, bu iki unsurla bağlantılı üreme sembollerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Su ve toprak birlikteliği canlı yaşamının ayrılmaz bütününe meydana getirmiştir. Böyle bir durumda özellikle suyun daha doğrusu yağmurun dölleyici olması ön plana çıkarken toprak üremeyi temsil etmiştir.⁴⁹⁸ Su ve toprak menşei düşünceler, zamanla kadının doğurganlık özelliğiyle de birleştirilerek su-toprak-kadın eksenli mitolojik ve epik anlatıları meydana getirmiştir.⁴⁹⁹ Su eksenli ortaya çıkan anlatılarda insanın suya olan ihtiyacının maddî ve manevî boyutları ön plana çıkarılırken bir taraftan da doğurganlık noktasında ana rahmindeki suyun kişiye hayat vermesi söz konusu olmuştur.⁵⁰⁰

⁴⁹² Ayrıntı için bkz.: S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi, Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları*, Çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul 1995, s.136, 186-187; Fikret Türkmen, “Yer, Yer Değilken; Su, Su İdi”, *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları, Yayın No:8, Anadolu’da Su Medeniyeti Dizisi 5, s.14.

⁴⁹³ Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, Çev. Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995, s.28.

⁴⁹⁴ Eliade, *a.g.e.*, s.196.

⁴⁹⁵ Tanrı Ülgen, kötülük Tanrısı Erlik’i cezalandırarak suyun altına göndermiş ve sonrası affederek sudan bir parça toprakla çıkmasını emretmiştir. Tanrı Ülgen’in emriyle bu toprak parçası büyüyüp gelişerek yeryüzünü oluşturmuştur. Ayrıntı için bkz.: Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Yaratılış ve Türeyiş Destanı*, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2010, s.19-23.

⁴⁹⁶ Ceyhun Çiftci, “Geçmişten Günümüze Türklere Su Kültü”, *Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları*, Anadolu’da Su Medeniyeti Dizisi 5, 2013, Yayın No:8, s.24.

⁴⁹⁷ Ekrem Ayan, “Türk Mitolojisinde Su Kültü ve Yada Taşı”, *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, C.3, s.623.

⁴⁹⁸ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.197.

⁴⁹⁹ Eliade, *a.g.e.*, s.200.

⁵⁰⁰ Atila Türkyılmaz, “Anadolu Öncesi Türklere Su Kültü ve Günümüzdeki Yansımaları”, *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları, Anadolu’da Su Medeniyeti Dizisi 5, 2013, Yayın No:8, s.174.

3.1.1.1. Türk Kültüründe Su

Türk kozmolojisi ve kozmogonisi noktasında değerlendirildiğinde su⁵⁰¹, bir taraftan güç ve kuvveti temsil ederken bir taraftan da koruma ve cezalandırma gibi Tanrısal özelliklere sahip görülmektedir.⁵⁰² Suyun maddî ve manevî noktadaki önemi ve kutsiyeti, kütleşmesini sağlayarak Türk kültüründe kendine yer bulmasına neden olmuştur. Bununla birlikte doğadaki her şeyin bir ruhu olduğuna dair inanç, iye kavramını ortaya çıkarırken iyelere duyulan saygı da iduk⁵⁰³ olarak adlandırılmıştır.

Türk düşüncesinde yer-su⁵⁰⁴ kültü olarak ortaya çıkan bu kutsiyet oymak, ırmak ve dağların birlikteliğinden meydana gelmiştir. Türkistan'daki anayurtlarında iye ve iduk ilişkisi bağlamında doğanın kutsiyetine inanan Türk milleti, su, toprak, dağ, ırmak, ağaç, orman gibi birçok motifi önemli kabul etmiştir.

Gök Tanrı dinî sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan yer-su kültleri, Türk milleti tarafından tazim unsuru olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda özellikle Köktürk Kağanlığı döneminde yer-su kavramı, vatan kavramını da karşılamakta ve Orhun Yazıtlarında “*Tanrı Türk’ün yeri ve suyu sahipsiz kalmasın diye... kağanları getirip tahta oturtuyordu*” şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁰⁵ Bu bağlamda İrtiş Irmağı Göktürkler tarafından kutsal kabul

⁵⁰¹ Türklerde evreni oluşturan dört ana unsur renkler ve yönlerle bağdaştırılmıştır. Bu noktada suyun rengi kara olarak belirtilirken yönü olarak da kuzey tespit edilmiştir. Ayrıntı için bkz.: Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s.33, 106.

⁵⁰² Murat Uraz, *Türk Mitolojisi*, Mitologya Yayınları, İstanbul 1992, s.180.

⁵⁰³ Wilhelm Thomsen, *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2002, 142-143- 180-181; Hüseyin Namık Orkun kelimenin çevirisinde mukaddes şeklinde yapmıştır. Ayrıntı için bkz.: Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, TDK, Ankara 1994, s.34, 40, 48, 64, 78, 83, 175, 353; Annamari Von Gabain’in eserinde kelime mukaddes olarak çevrilmiştir. Ayrıntı için bkz.: A. Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, Çev. Mehmet Akalın, 4.Baskı, TDK, Ankara 2003, s.273; Ahmet Bican Ercilasun kelimeyi kutsal olarak çevirmiştir. Ayrıntı için bkz.: Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, s.512-513, 520-521, 560-561, 576-577, 616-617; Ahmet Caferoğlu iduk ve iduk kelimelerini “gönderilmiş, kutlu, mukaddes, aziz, mübarek” şeklinde çevirmiştir. Ayrıntı için bkz.: Ahmet Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi*, TDK, İstanbul 1968, s.85; Sencer Divitçioğlu’na göre ise iduk, ruh anlamına gelmektedir. Ayrıntı için bkz.: Sencer Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu VI-VIII. Yüzyıllar*, İmge Kitabevi Yayınları, *Kök Türkler’in Yenilenmiş 3. Baskısı*, Ankara 2005, s.81; A. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, TTK Yayınları, Genişletilmiş 9. Baskı, Ankara 2017, s.48-53.

⁵⁰⁴ Yer-su terimi araştırmacılar tarafından çeşitli şekillerde açıklanmaktadır. Gök Tanrı dini sistemi, kutsal yer-su iyeleri ve Türk kültüründe kadın ve erkeğin eşitliği noktasında önemli bir benzetme Gök Tanrı’nın Türk Kağanlarını; Yer-su iyelerinin ise Türk hatunlarını temsil ettiği yönündedir. Ayrıntı için bkz.: Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi*, s.39; Konuya dair bir başka açıklamada yer-su kültürünü dağlara atfederek erişilmez olmalarından ziyade insanlarla birlikte var olduklarından bahsetmektedir. Ayrıntı için bkz.: Mirali A. Seyidov, “Eski Türk Kitabelerindeki Yer-Sub Meselesi, Çev.Şâdettin Gömeç, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C.18, s.264; Fuad Köprülü kelimeyi *yer-su perileri* olarak tanımlamıştır. Ayrıntı için bkz.: M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, haz. Metin Ergun, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s.40; İduk yer-sub kavramının Türk milletini ve vatanını koruduğunu ifade ettiğine dair birçok araştırmacı aynı fikirdedir. Ayrıntı için bkz.; Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, Altınordu Yayınları, İstanbul, 2017, s.30-31.; Bununla birlikte konuya dair önemli bir açıklama ise, Köktürk Kağanlığı’nda kabul edilen *iduk yir sub* kavramının karşılığı olarak sadece kutsal ruhlardan bahsedilmesinin aksine vatanın tamamının kastedilmesidir. Ayrıntı için bkz.: Saâdettin Yağmur Gömeç, *Kök Türk Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2016, s.147-150, 287-290.

⁵⁰⁵ Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2002, s.37; Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s.315.

edilmektedir. Eski Türklerde yer-su kültürünün önemi ve kutsiyeti, tehlikeli anlarda Türk ilinin korumasında ön plana çıkmaktadır.⁵⁰⁶ Doğayla kurulan yakın ilişki, her Türk boyunun bir yer-su kültüne sahip olmasını sağlamakta ve bu kutsal ruhun korunmasının gerekliliği Türk boylarını her daim savaşa hazır tutmaktadır.⁵⁰⁷ Türk kültüründe yer-su'un kapsadığı anlam hayli geniş olup dağ, su, ağaç, orman, kaya kültlerini içermektedir.⁵⁰⁸

3.1.1.2. Geçiş Törenlerinde Su

İnsanın temel fizyolojik ihtiyaçlarından biri olan su, günlük hayattaki eşsiz karşılığının yanı sıra geçiş törenlerinde de sıklıkla kullanılmaktadır. İkinci bölümde bahsedildiği üzere, doğum törenlerinde nazardan korunmak üzere suya dúa okunması ve bu suyun ocağı korumak amacıyla eşiğe dökülmesi suya atfedilen kutsallığı açıklar niteliktedir. Yine Avşarağzı köyünde yenidoğan bebeğin kırk gün boyunca yıkanması, kaynak kişiler tarafından çabuk büyümesi gibi basit bir sebebe dayandırılrsa da temelinde hem su kültürünün hem de kırk sayısındaki kutsallığın izleri bulunmaktadır. Yine kırklama âdetinde kullanılan su, arındırıcı özelliği sebebiyle temel madde olarak kabul edilmiştir.⁵⁰⁹ Düğün törenlerinde de suyun kutsallığına ithafen gelinin misafirlerin üzerine doğru su serpmesi örnek verilebilir. Suyun bu noktada en büyük özelliği bereketi simgelemesidir. Konuya dair önemli örneklerden birine Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde rastlanmış ve durum kaynak kişiler tarafından *bolluk olsun diye kaynanaya su dökülür* şeklinde ifade edilmiştir. Düğün törenlerinde su eksenli gerçekleşen bir başka önemli töreni *suya çıkarma* olarak tanımlayan kaynak kişi geleneği şu şekilde aktarmıştır:

“Gelin eve geldikten bir hafta sonra suya çıkarma âdetimiz vardır. Gelin, evlendikten sonra ilk bir hafta evden çıkmaz. Bu sürenin sonunda eline bir bakraç su verilir. Arkadaşlarıyla birlikte çayır gözü denilen yere gider. Orada arkadaş grubuyla küçük bir eğlence yapılır, yenilir, içilir. Buna suya çıkarma denir. Gelinin suya çıkmasından bir hafta sonra da yiğitbaşı ve düğün kahyası eşliğinde gelin ve damat el öpmeye götürülür. El öpme töreninde gelinin babası damada bir hediye verir ve damat hediye verilmeden oturamaz, ayakta bekler.”⁵¹⁰

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi su, günlük yaşamının önemli bir parçası olmasının yanı sıra bir taraftan da geçiş törenlerinin ayrılmaz bir motifidir. Anadolu insanı bu âdetleri

⁵⁰⁶ Roux, a.g.e., s.111.

⁵⁰⁷ Gökalp, a.g.e., s. 29-30, 134-136.

⁵⁰⁸ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s.48.

⁵⁰⁹ Türkyılmaz, a.g.m., s.181.

⁵¹⁰ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

bazen basit temellendirmelerle bazen de gayriihtiyari sebeplerle sürdürse de Türk milletinin Türkistan'daki anayurtlarından Anadolu'daki yurtlarına getirdiği ve sürdürdüğü gelenekler büyük öneme sahiptir.

Mitolojik döngüde sonun başlangıcı olarak tasavvur edilen ölüm törenlerinde de su etkin bir şekilde kullanılmakta, temizlenmeyi ve yeniden doğuşu temsil etmesi yönüyle de ölünün yıkanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişinin dünyadaki bedeni varlığının ve insani kaderinin sona ermesi anlamına gelen ölüm; yıkanma ritüeliyle birleştiğinde ilahî döngünün varlığına işaret etmiş ve bu noktada su, yeniden doğuşu temsil etmiştir.⁵¹¹ Ölüm ve su ilişkisinin gelenekselleşmesi Merkez ilçesine bağlı Karkın köyünde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

*“Biri öldüğünde yakınları bir şişe suya kırk gün boyunca Kur’ân-ı Kerim’den ayetler okur. Bu sürenin sonunda su mezara dökülür.”*⁵¹²

Böylece su kültürünün İslâmî yapıyla bütünleşerek sürdürüldüğü kaydedilmiştir. Salur Türkleri de mezarın bir sene sonra yapıldığını ifade ettikten sonra kuşların su içmesini sağlamak için mezar taşına oymalar yapıldığından bahsetmişlerdir. Böylece kurdun kuşun bundan faydalanması amaçlanmıştır. İslâm öncesinde ise ahiret inancının su kültüne yansıtılmasıyla birlikte Türkler tatlı ve iyi suların cenneti; sıcak suların ise cehennemi temsil ettiğini düşünmüşlerdir.⁵¹³

3.1.1.3. Sağaltım Yöntemi Olarak Su

Su, hem maddî hem de manevî anlamda şifahi bir özelliğe sahiptir.⁵¹⁴ Yapılan alan araştırması ve türbe mimarisi eksenli çalışmalar sonucunda evliya mezarlarının yakınındaki su kaynaklarının şifahi olduğu tespit edilmiş; velî ile su arasında bir bağlantı kurulmuştur. Konuya dair en önemli örneklerden biri, Zile ilçesinin Çayır köyüne 8-9 km mesafede bulunan Uyuz Deresi isimli su kaynağıdır.⁵¹⁵ Konunun ayrıntıları kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

⁵¹¹ Eliade, *Dinler Tarihi*, s.204.

⁵¹² Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

⁵¹³ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s.407-408; Uraz, *Türk a.g.e.*, s.181.

⁵¹⁴ Şifahi özelliklerinden ötürü eski Sümerler ve Anadolu kavimlerinde su, hekimliğin tanrısı olarak görülmektedir. Ayrıntı için bkz; Kadriye Türkan, “Türk Dünyası Masallarında Su Kültü”, *Milli Folklor*, 2012, S.93, s.141.

⁵¹⁵ Bkz.: Ek 1 18 Çayır; Bkz.: Ek 3- Resim 40.

“Evvelden buraya bir velî yerleşmiştir. Bundan dolayı da bu su kaynağı kutsal sayılmaktadır. Çok uzun zamandan beri civarda kim kaşınma sıkıntısı yaşarsa buraya gelir, su ile yıkanır ve iyileşip evine dönerdi.”⁵¹⁶

Anadolu coğrafyasında rastlanan inanç önderlerinin kutsallığı ve bu ekseninde oluşan türbe mimarisi suyun şifahi özelliğiyle birleştirilmiş ve modern tıbbın sunduğu fırsatlara erişemeyen Anadolu insanı bahsi geçen kutsallığın şifahi yönünü günlük hayatında sıklıkla kullanmıştır.

3.1.1.4. Edebi Metinlerde Su

Türk milletine ait edebi metinlerde sıklıkla kullanılan su motifi efsanevî anlatılarla desteklenmiştir. Su iyeleri, türlü şekillere girebilme yeteneğine sahiptirler ancak temelde uzun saçlı bir kız şeklinde görünürler.⁵¹⁷ Ruhlar âleminde su iyelinin yeri ve önemiyle ilgili edebi eserlerde suyun olumlu taraflarının yanı sıra insanlara zarar veren yönlerinin bulunduğu da belirtilmiştir.⁵¹⁸ Saha araştırmasında konuyu destekleyecek önemli bilgiler elde edilmiştir. Özellikle Zile ilçesine bağlı İğdir köyünde bulunan Göz Mevkii önemle zikredilmektedir. Bölgenin hikayesi ve suyun önemi kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilir:

“Eskiden burada uzun saçlı, çok güzel bir su perisi yaşarmış. Bir gün çoban, sürünün su ihtiyacını karşılamak için buraya gelmiş ve periyi görmüş. Onunla evlenmek istediğini ve çok beğendiğini dile getirirse de peri oradan ayrılamayacağını söyleyerek reddetmiş. Aradan zaman geçtikten sonra peri çobanla evlenmeyi kabul etmiş ancak anlaşamadıkları için evine yani suya geri dönmek istemiş. Ancak su ruhları -sen, onlardan oldun- diyerek periyi kabul etmemiş ve suyun üzeri kanla kaplanmış”⁵¹⁹

Bahsi geçen efsanede iyenin suya ait olduğu ve oradan ayrılmamasının gerekliliği vurgulanmış ve halk nazarında da bu durum gelenek hâlinde sürdürülmüştür. Su iyelerine dair yapılan güncel çalışmalar yukarıdaki örnekte bahsedildiği üzere perinin, ruhun veya al karısının dahi ait olduğu yerden ayrılmaması eğer ayrılırsa onun bir daha aralarına alınmayacağı ekseninde şekillenmiştir.⁵²⁰

⁵¹⁶ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵¹⁷ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi II*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007, s.252-253.

⁵¹⁸ Türkan, *a.g.m.*, s.139.

⁵¹⁹ Bkz.: Ek 1- 14 İğdir.

⁵²⁰ Şimşek, *a.g.m.*, s.108.

3.1.1.5. Yağmur Dûası

Su ile ilgili en önemli doğa olaylarından biri olan yağmur, Anadolu insanı tarafından çeşitli şekilde anlamlandırılmaktadır ki bunun en önemli örneği *yağmur dûasına çıkma* ritüelidir. Anadolu coğrafyasının iç kesimlerinde rastlanan sert iklim şartları geçimini tarım ve hayvancılık üzerine kurmuş olan insanların hayatının zorlaşmasına neden olmaktadır. Yaz aylarında topraktan en iyi verimi almanın şartı olarak görülen Nisan⁵²¹- Mayıs yağmurları mahsulün çok daha iyi, lezzetli ve bereketli yetişmesini sağlamaktadır. Buradan elde edilecek maddi gelir ekseninde bir hayat sürdüren Türk insanı evlenme çağına gelmiş gençlerin masraflarını dahi bu şekilde karşılamaktadır.⁵²² Mahsulün önemiyle ilgili önemli bir gelenek Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde şu şekilde sürdürülmektedir:

“Tohum ekilirken şu mâni söylenir:

Ekin ektim sık ver Allah

Tohumunu tok ver Allah

Gene sen bilirsin ama

Bereketini bol ver Allah”

Türk insanı tarafından tohuma atfedilen önem günlük dilde mânileşmesini sağlamıştır. Aynı zamanda kaynak kişinin ifadesi, Anadolu coğrafyasında anâsır-ı erbaa unsurlarının ilişkisini göstermesi açısından önemlidir.

Anadolu coğrafyasında yağmur, bereket simgesi olarak kabul edilmektedir. Bahar aylarında yağmurun yağmaması Anadolu’da yağmur dûasına çıkma geleneğinin temel dayanak noktasını oluşturmuş ve bu olay genellikle evliya eksenli şekillenmiştir. Konuya dair açıklama Merkez ilçesine bağlı Karkın köyündeki kaynak kişi tarafından şu şekilde yapılmıştır:

“Bahar aylarında kırkikindi⁵²³ yağmurları yağmazsa, dûaya çıkılırdı. Dûa için Badem Dede Evliyasına gidilirdi. Biz çocukken dedem kırk gün boyunca köylüyle birlikte yağmur dûasına çıktı. Bir gün hava çok güzel iken köylünün hiç

⁵²¹ Nisan yağmurlarının menşei ve kutsiyetine dair iki görüş bulunmakta ve bunlar özellikle eskiçağ Anadolu uygarlıkları içerisinde öncelikle çok Tanrılı dinler ekseninde şekillenmektedir. Buna göre Adonis adı verilen Tanrı yeryüzünde dolaşarak bereket dağıtır. Tek Tanrılı dinlerde de nisan ayının kutsallığına işaret edilir hatta Mevlevilerde nisan yağmurunun toplandığı bir tas bulunmakta ve ona saygı gösterilmektedir. Ayrıntı için bkz.: Eyüboğlu, a.g.e., s.129-130.

⁵²² İkinci bölümde alan araştırması sonuçları nakledilirken düğün törenleri ekseninde yapılan görüşmelerde kaynak kişiler bu törenlerin genellikle onuncu ve onbirinci ayda yapıldığını ifade etmişlerdir. Bu durum mahsulün satılmasıyla elde edilecek gelirin düğündeki ihtiyaçların karşılanmasında büyük bir destek olması sebebiyledir.

⁵²³ Bahar aylarında, Hıdırellez vaktinde kırk gün boyunca ikindi vaktinden gün doğumuna kadar yağın yağmura denir. Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

beklemediği bir vakitte müthiş bir yağmur yağdı. Pilav yapılan büyük kazanların için su ile doldu. Hatta kazanları yağmurdan kurtarmak için camiye kaçırdık.”⁵²⁴

Yapılan alan araştırması sonuçlarına göre Tokat halkının bahar yağmurları yağmadığında dûaya çıktığı görülmüştür. Yukarıda bahsedilen evliya kültü, taş ve kurban kesme ritüellerinin ayrı ayrı gerçekleştirildiği görülürken bazı vakitlerde de tek bir amaç için bütün ritüel ve motiflerin birlikte gerçekleştirildiği saptanmıştır. Konuya dair örnek Merkez ilçesine bağlı Kızık köyünde şu şekilde aktarılmıştır:

*“Özellikle bahar aylarında yağmur yağmazsa dûaya çıkılır. Yağmur dûasına çıkmadan önce topraktan bin tane taş toplanır, bunların her birine dúa okunur ve hepsi ortak bir yerde toplanır. Ardından Namaztepe denilen mevkiye gidilir ve iki rekat namaz kılıp dönülür. Dûadan döndükten sonra kurban kesilir ve bütün köylüyle birlikte yemek yenir.”*⁵²⁵

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi yağmur dûası ve taş ritüelinin birlikte gerçekleştirilmesi İslâm öncesinde Türklerin kullandığı *Yada Taşı*⁵²⁶ geleneğinin Anadolu’da sürdürüldüğünü göstermektedir. Destanlar ve çeşitli yazılı kaynaklarda görülen Yada taşı, mevsim fark etmeksizin yağmur yağdırma, fırtına çıkarma gibi amaçlarla kullanılabilen önemli ve kutsal bir taş olmakla birlikte çeşitli zamanlarda stratejik amaçlarla da kullanılmıştır.⁵²⁷ Alan araştırmasının sonuçları evliya, taş ve kurban kesme geleneğinin yağmur dûası ekseninde birlikte yer aldığını göstermiştir.⁵²⁸

3.1.1.6. Hayat Suyu/ Âb-ı Hayat

İnsanın ölümlü bir canlı olması, hayatı boyunca ölümsüzlüğe çeşitli çareler aramasına neden olmuş ve bu noktada suyun sonsuzluğuyla bağlantı kurularak âb-ı hayat⁵²⁹ kavramı

⁵²⁴ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın; Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵²⁵ Bkz.: Ek 1- 16 Kızık.

⁵²⁶ Yada Taşı ile ilgili temel bilgiler Kaşgarlı Mahmud’un Yağma ülkesinde gördükleri üzerine yazılanlardan meydana gelmektedir. Buradan yola çıkarak Yat olarak isimlendirilen bu taş, yağmur yağdırılması veya rüzgar çıkarılması gibi önemli doğa olaylarının baş etkeni olan taşta verilen isimdir ki bu şekilde kamlar tarafından büyüsel bir uygulama yapılmaktadır. Ayrıntı için bkz.: Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügati’t-Türk dizini : Endeks*, haz. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu, Ankara 1943, s.758.

⁵²⁷ Ayrıntı için bkz.: Faruk Sümer, “Eski Türklerde Yağmur ve Kar Yağdırma Âdeti”, *Resimli Tarih Mecmuası*, 1953, C.4, S.44, s.2533-2535 akt: Ayan, *a.g.m.*, s.626; Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnanışlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s.41.

⁵²⁸ Yağmur dûasına çıkmadan önce taş toplanması, alan araştırması eksenli önemli çalışmalara imza atmış olan halkbilimci Orhan Acıpayamalı’nın da açıkladığı önemli bir ritüeldir. Ayrıntı için bkz.: Orhan Acıpayamalı, “Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metot’la İncelenmesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963, C.21, S.1-2, s.5-6.

⁵²⁹ Türk- İslâm kaynaklarında *aynû’l hayât*, *nehri’l hayât*, *âb-ı câvidân-i*, *âb-ı zindegî*, *hayat kaynağı*, *hayat çeşmesi*, *bengi su*, *dirilik suyu* şeklinde ifade edilen sonsuzluk suyu, insanın sonlu ömrünü sonsuz kılma gayretlerinin mitolojik bir sonucudur. Ayrıntı için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, “Âb-ı Hayât”, *DİA*, İstanbul 1988, C.1, s.3; İslâm öncesi Türk tarihi kaynaklarında ise bengisu, hayat suyunu ifade etmektedir.

oluşturulmuştur. Suyun iyileştirici, gençleştirici, bereket verici özelliklerinin yanı sıra kişinin ölümden kurtulması, hastaysa iyileşmesi, ölüyse dirilmesi gibi durumlarda şifa olması insanlarda hayat suyu algısını meydana getirmiştir.⁵³⁰

Türk mitolojisinde yeniden doğuş hikayelerinin ana motifi olan su, özellikle Altay efsanesinde ortaya çıkmaktadır. Bu efsaneye göre; göğün on ikinci katına erişen dünya dağının üzerinde bir kayın ağacı, altında ise hayat suyu bulunur ve bu su ölüyü diriltir, hastaya şifa verir.⁵³¹ Burada hayat suyu motifi kutsal ağaç motifiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Hayat suyu motifinin Türk destanlarında da kullanıldığı ve onun mucizevi özelliklerinden faydalandığı görülmüştür.⁵³² Bu yönleriyle su, edebi metinlerin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

3.1.1.7. Alevî-Bektâşî İnançında Su

Dinler tarihi ve mitolojik anlatıların baş unsuru olan su, başta Kur'ân-ı Kerim ve İncil olmak üzere birçok dinî kitapta öz olarak tasvir edilmiştir.⁵³³ Su kültürünün dinî dünyadaki anlamı hayli geniş çaplı olup içerisinde birçok inanış ve ritüel barındırmıştır. Suyun dinî anlamı iki temel sebep ekseninde şekillenmiştir. Bunlardan ilki suyun evrendeki ilk madde olması; ikincisi ise dinsel tanımlamalara tabii tutularak özü, yapısı ve işlevinin daha iyi anlaşılması sebebiyledir.⁵³⁴ Suyun evrenin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmesine dair Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişiden şu önemli bilgi alınmıştır:

“Suyun kutsallığı gökyüzündeki bulutta başlar, bulutun içerisindeki damla insan vücudunu meydana getirir.”⁵³⁵

Kaynak kişi tarafından verilen bilgiler önemli noktalara işaret etmektedir. Öncelikle İslâm öncesi Türk kültüründe sıklıkla karşımıza çıkan gök kutsallığı inançsal olarak Anadolu'da sürdürülmüştür. Su ve gök kutsallığı birleşimi sonucunda ortaya çıkan yağmur, günlük hayata uyumlanmıştır. Bu duruma ek olarak Anadolu coğrafyasında yeni doğan bebeğin gelişimine ve hassasiyetine istinaden *onun vücudu daha su* şeklinde bir niteleme yapılması kaynak kişinin verdiği bilgileri desteklemiştir.

Bahsi geçen kutsallık ve suya atfedilen öneme dair Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi şu bilgileri tarafımıza aktarmaktadır:

⁵³⁰ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.200; Amil Çelebioğlu, “Âb-ı Hayât”, *DİA*, İstanbul 1988, C.1, s.3.

⁵³¹ Ögel, *Türk Mitolojisi I*, 601.

⁵³² Konuya dair bir örnek Ural Batır destanında görülmektedir. Bu destanda su, ölüme çare olarak gösterilir ve böylece sonsuz hayat vurgusu yapılır. Ayrıntı için bkz; *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi-Başkurt Edebiyatları I*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2004, C.29, s.33-43.

⁵³³ Türkan, *a.g.m.*, s.136.

⁵³⁴ Mircae Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1998, s.108-109.

⁵³⁵ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

“Suya büyük ve küçük abdestin yapılması asla kabul edilmez. Su, hiçbir şekilde kirletilmemesi gereken bir şey olarak görülür.”⁵³⁶

Türk insanı suyu hem günlük hayatında hem de dinsel törenlerinde sıklıkla kullanmakta ve ana materyal olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla hem bu denli kutsal hem de bu denli hayati bir maddenin kirletilmesi toplum nazarında hoş karşılanmamaktadır. Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde suyun günlük hayattaki önemine dair verilen şu örnek tarafımızca kayda değer bulunmuştur:

“Büyüklerin yanında su çömelerek ve tek seferde içilir.”⁵³⁷

Su içme eylemi, büyüklere duyulan saygıyla harmanlanarak bir usûl hâline gelmiştir. Buna ek olarak görülen kötü rüyanın akan suya anlatılmasının iyi geleceğine olan inanç bütün Anadolu coğrafyasında etkin bir şekilde sürdürülmektedir.

Suyun dinî törenlerdeki karşılığına dair Zile ilçesinin Çayır köyünde şu önemli bilgi verilmiştir:

“Cem törenlerinde su önemli bir motiftir. Törende suyu dağıtan kişi sâki olarak adlandırılır. Dede önce suya dúa eder sonra meydanadaki herkese bu sudan ikram edilir. Şifa versin, bereket olsun dúası ön plana çıkar.”⁵³⁸

Suyun cem törenlerindeki kutsallığı ve ibâdetlerdeki yeri ile ilgili bilgi veren kaynak kişi sözlerine şu şekilde devam etmiştir:

“Erenlerin, ermişlerin sofrasında suya dúa edildikten sonra dedeye suyu uzatan sâki sağ eliyle bu işlemi yaparken sol eliyle de dedeye niyaz eder.”⁵³⁹

Cem törenlerindeki eşsiz etkisiyle su, meydana gelmiş ve Hak yolda olma amacıyla olan can için önemli bir maddedir. Suyun dede tarafından dûalanması ise kutsallığını arttırmıştır. Aynı zamanda su vasıtasıyla simgelenen önemli bir durum ise, dûalanan suyun her cana aynı miktarda ikram edilmesidir ki bu durum cem törenlerinin temel prensipleri olan eşitlik ve adaletin en önemli örneklerinden birini oluşturmuştur.

İslâm dininde su Kur’ân-ı Kerim’de, Hızır ve Musa hikâyelerinde de ana temayı oluşturmuştur.⁵⁴⁰ Alevî-Bektâşî inancında kutsallığını sürdüren su, âb-ı hayât anlatı ve ritüellerinin temel motifi olmuştur. Allah’a ulaşma, ilahî nura erme, kâinatın sırrına erişme

⁵³⁶ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

⁵³⁷ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

⁵³⁸ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵³⁹ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵⁴⁰ Birsal Çağlar, *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzerine Bir İnceleme*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2008, s.81.

ihtiyacı, Alevî- Bektâşî inancında âb-ı hayat düşüncesiyle özdeşleştirilmiştir.⁵⁴¹ İnancın esaslarına göre suya erişen Hz. Hızır sonsuz olmuş, Allah'a ulaşmıştır.⁵⁴² Bu durum Alevî-Bektâşî inancında Hızır kültüne atfedilen saygı ve kutsiyetin önemli sebeplerinden birini oluşturmuştur. Bununla birlikte âb-ı hayat düşüncesi, Hz. Peygamber ve Hz. Ali eksenli açıklamaları da ortaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber'in sözlerinin gönüllere su serptiği, ölümlere şefaahat ihsan ettiği düşüncesi, O'nun âb-ı hayât çeşmesi olarak anılmasını sağlamıştır.⁵⁴³

Alevî-Bektâşî inancında suya atfedilen kutsiyete göre, evreni oluşturan dört temel unsur insanın yaratılmasında da etkili olmuştur ve insan bu unsurların özelliklerini taşımaktadır. Bu düstûra göre şeriat ehli olan Abidler yelden; tarikat ehli olan Zahidler ateşten; Marifet ehli olan ârifler ise sudan yaratılmıştır. Özellikle âriflerin Alevî inancındaki kutsiyeti suyun aslının Allah'ın kudretinden oluştuğu, dolayısıyla da aslı su olan ârifin içinde kötü bir şey barındırmayacağı düşüncesine atfedilmiştir.⁵⁴⁴

Suya dair önemle üzerinde durulması gereken bir başka konu ise, evrendeki ilk zıtlığı temsil etmesidir.⁵⁴⁵ Evrenin özü olarak kabul edilen su, hayat verici özelliğinin yanı sıra öldürücü bir özelliğe de sahiptir ve bu yönüyle de dünyadaki zıtlığın temelini oluşturmaktadır. Bu durum eskatolojik anlatıların su eksenli ortaya çıkma sebebini açıklar niteliktedir.⁵⁴⁶

3.1.2. Toprak

Evrenin oluşumunda ana unsurlardan biri olarak kabul edilen toprak, antropogonik anlatıların merkezinde bulunmaktadır. Bu anlatıların temeli, toprağın önce kendini sonra da insanı yaratması teorisiyle bağlantılıdır.⁵⁴⁷ Bununla birlikte can ve ruh verme düşüncesinin de toprağa atfedilmesi kozmoloji bilimi ile toprak arasındaki etkileşimi açıklar niteliktedir.⁵⁴⁸ İnsanın fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanmasında gerekli olan besin maddeleri veya araç-gereçlerin büyük çoğunluğunun toprak menşeilili olması da atfedilen yaratılış kuramlarının

⁵⁴¹ Allah yolundaki sırâ erişme niyetinde olan gönül ehli, dünya nimetlerinden elini eteğini çekmek, nefis terbiyesi ile ölmeden önce ölmek düstûrünü gerçekleştirmek için âb-ı hayât'a yani suya ihtiyaç duyar. Ayrıntı için bkz.: Köksal Genç, "Alevî-Bektâşî Şiir Dünyasından "Âb-ı Hayât"a Bir Bakış", *Türk Kültürü Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi*, 2008, S.47, s.11.

⁵⁴² Konuya dair çeşitli kaynaklar Hızır kültü ile Hz. Ali'yi birleştirmekte ve Hızır'ın Hz. Ali olduğunu söylemektedir. Ayrıntı için bkz.: Köksal Genç, *a.g.m.*, s.5-6.

⁵⁴³ Çelebioğlu, *a.g.m.*, s.3.

⁵⁴⁴ Hacı Bektâş -ı Velî, *Makalat*, sadeleştiren: Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.30.

⁵⁴⁵ Ivan Illich, *H2O and The Waters of Forgetfulness*, Marion Boyars, 1986, s.35.

⁵⁴⁶ Türkan, *a.g.m.*, s.136.

⁵⁴⁷ Bu teorilerle ilgili ayrıntı için bkz; Pertev Naili Boratav, *Türk Mitolojisi*, Çev. Recep Özbay, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 1994, s.93.

⁵⁴⁸ Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara 1994, s.33-34.

temel dayanağını oluşturmaktadır.⁵⁴⁹ Evrenin yaratılışına dair var olan İslâmî mitolojide insanın topraktan yaratıldıktan sonra yine toprağa döneceğinin tasvir edilmesi; insanla toprak arasındaki etkileşimin doğumla başlayıp ölümle biten geniş bir sürece yayıldığını göstermiştir.

3.1.2.1. Yaratılış Anlatılarında Toprak

İnsanın tabiat elementlerinden yaratılmış olduğu düşüncesi, bütün kültür ve medeniyetlerde karşımıza çıkan önemli bir olgudur. Toplumların sosyo-kültürel durumu, ekonomik unsuru ve yaşadığı coğrafi bölgelerin özellikleri yaratılış mitolojilerinde belirli farklılıklar ortaya çıkarsa da ana eksen toprak üzerinde temellendirilir. Özellikle Mısır, Hint, Yunan, Uzak Asya ve Türk mitolojilerinde yaratılış hikayelerinin büyük çoğunluğu ya toprak ekseninde şekillenmiştir veya toprağın büyük katkısı olmuştur. Dinler tarihi konusunda başarılı çalışmaları bulunan Mircae Eliade, insanların topraktan yaratılma mitolojisinin hemen hemen bütün dinlerde ortak olduğundan bahsetmektedir.⁵⁵⁰ Bu mitolojik unsurlar, Türk kültüründe de etkisini göstermiş ve yaratılan ilk insanın Tanrı Ülgen tarafından balçıktan yaratıldığı fikri bilim dünyası tarafından kabul görmüştür. Türkistan menşeli yaratılış mitolojileri toprak ve ağaç eksenli şekillenmişse de İslâmiyetin kabulüyle birlikte toprakla ilgili mitolojik öğeler önem kazanmıştır.

Türklerin konargöçer yaşamlarının yansıması yaratılış destanlarında genellikle ağaç motifinin görülmesine neden olmuş ve toprakla ilgili mitolojileri ikinci planda bırakmıştır. Şamanist düşüncenin bir gereği olarak ağaç; kökleri, gövdesi ve gökyüzüne doğru uzayan yapraklarıyla evreni tasavvur etmiştir. Bu sebeple, Türklerde yaratılış anlatılarının büyük çoğunluğu ağaç eksenli şekillenmiştir. Ancak tarımın yaygınlaşması ve mülkiyet hakkının doğması, bununla birlikte sosyo-ekonomik varlıklarını toprağa borçlu olan millet ve medeniyetlerle sınır komşusu olunması, Türklerde toprağın daha önemli bir noktaya evrilmesini sağlamıştır.⁵⁵¹

3.1.2.2. Bereket Simgesi Olarak Toprak

Toprağın ana olarak tasvir edilmesinin yanı sıra bereket simgesi olması tarımsal faaliyetlerde toprak ile kadın arasında bir bağ oluşmasına neden olmuştur.⁵⁵² Toprağın verimliliğiyle alınan ürünün miktarı ve kalitesi arasındaki ilişki, tarım toplumlarının toprağa atfettikleri önemin temel dayanaklarından biridir. Üreme olayında kadının önemi ile tarımda

⁵⁴⁹ Ekber Enveri, "Türk Yaratılış Mitlerinde Toprak", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2018, C.11, S.24, s.97.

⁵⁵⁰ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s.118.

⁵⁵¹ Enveri, *a.g.m.*, s.94.

⁵⁵² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.257-258.

toprağın bereketi iki motifi yan yana getirerek toprağa da doğurganlık vasfı atfedilmesine neden olmuştur.

3.1.2.3. Üreme Simgesi Olarak Kadın ve Toprak

Toprak ve kadın arasındaki ilişkinin tarihi, özellikle Anadolu'da ilk medeniyetlerin oluşmaya başladığı antik devire kadar götürülmektedir. Avcılık ve toplayıcılıkla geçinen topluluklarda erkeğin genellikle avcılık amacıyla dışarıda olması mağara ve çevresini kadının sorumluluğunda bırakmıştır. Özellikle Neolitik devirle birlikte toprağın tarımsal faaliyet amaçlı kullanılması, hem onun üretkenliğinden yararlanılmasını sağlamış hem de bu işlerle ilgilenen kadınla toprak arasında kurulan bağıın manevî temellerini oluşturmuştur⁵⁵³ Kadın, hem doğurganlığı hem de toprağa olan ilgisi, bilgisi ve becerisiyle üretme eyleminin önemli bir noktasında bulunmuştur.⁵⁵⁴ Bu etkileşim toprağın ana olarak temsil edilmesini sağlamıştır. Böylece hem insanın yaratılış mitlerine hem de fizyolojik ihtiyacı olan beslenmenin en önemli halkası olan toprağa atıf yapılmaktadır. Dünyada kadının doğurganlığını ve üretkenliğini konu alan mitolojilerin varlığı, onun aynı zamanda bereket simgesi olarak da görülmesini sağlamıştır.⁵⁵⁵

3.1.2.4. Geçiş Törenlerinde Toprak

Doğum, düğün ve ölüm menşeiili geçiş törenlerinde de toprağın etkisi görülmektedir. Özellikle Tokat ilindeki ekonomik faaliyetlerin tarım ve hayvancılık eksenli ilerlemesi ve bununla birlikte en önemli mahsullerden birinin buğday oluşu, geçiş törenlerinin hemen hemen her halkasında kullanılmasına neden olmuştur.

Doğum ve toprak arasındaki ilişkide ortak olan üreme olayı, özellikle doğum sonrasında toprakla ilgili sürdürülen geleneklerin menşeiini açıklamaktadır. Doğum ve toprak arasındaki ilişkinin ilk örneği, göbek bağıının toprağa gömülmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yapılan saha araştırmasında kaynak kişiler yeni doğan bebeğe yaptıkları *höllük* uygulamasından bahsetmişlerdir. Her ne kadar tıp bilimi bu uygulamayı topraktaki zararlı mikroorganizmaların bebeğe zarar vereceğini düşünerek sağlıklı bulmasa da geleneğin mitolojik arka planında Türk insanı, toprağın şifahi gücünü ateşle birleştirerek bebeği soğuktan ve hastalıktan korumayı amaçlamıştır. Yine doğum eksenli sürdürülen *diş*

⁵⁵³ Mehmet Ali Yolcu, "Babasız Gebelik Mitleri Bağlamında Türk Mitolojisinde Gök-Yer Dikotomisi ve Ana Tanrıça Kültürünün İzleri". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, C.7, S.1, s.73.

⁵⁵⁴ Mustafa Aça, "Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeliği", *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2018, C.1, S.1, s.32.

⁵⁵⁵ Yolcu, *a.g.m.*, s.74.

hediği/buğdayı uygulaması da Türk insanı tarafından bebeğin ilk yaşına ve ilk dişine istinaden yapılan eğlenceli bir uygulama olarak görülse de kullanılan malzemenin buğday olması toprağın bereketinin çocuğa yansıtılması olarak yorumlanabilir.

Toprağın Anadolu'daki bir başka önemli yansıması ise saçı olarak bilinen ve genellikle düğün törenleri eksenli şekillenen gelenektir. İkinci bölümde ayrıntıları verilen saç geleneği, Türk kültür tarihi bağlamında ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Toprakla ilgili olan bölümü ise, gelinin misafirlerin üzerine buğday savurmasıdır. Bu şekilde gelin ile köylü arasındaki etkileşimin gelişiğine ve artacağına dair inancın mitolojik arka planı ise, buğdayın toprakla olan ilişkisinden ötürü bereket sembolü olmasıdır. Yeni bir ocağa ve köye dâhil olan kişinin bereket getirmesi buğdayın savrulması olarak temsil edilmektedir. Düğünlerde yapılan keşkek⁵⁵⁶ yemeğinin de ana malzemesinin buğday, yarma ve nohut olması hem bahsi geçen malzemelerin yaygın biçimde üretildiği için büyük tören yemeklerinde kullanıldığını göstermiş hem de toprak mahsullerinin yeni bir ocak kuran çifte bereket getireceğine olan inancı kuvvetlendirmiştir.

Yukarıda örnekleri verilen gelenekler, toprağın doğrudan kullanımının yanı sıra temel tarım mahsullerinin de bereket simgesi olarak kullanıldığını göstermiştir. Anadolu coğrafyasında üretim yeri ve kapasitesi hayli fazla olan buğday, hem geçiş törenlerindeki geleneklerin önemli bir halkasını oluşturmuş hem de büyük ziyafetlerin ana malzemesi konumunda bulunmuştur.

İnsanın öldüğünde toprağa gömülmesi de mistik bir dönüşü simgelemektedir. Toprakta yaratıldığı kabul edilen insan, öldüğünde yine toprakla buluşacaktır. Anadolu coğrafyasında yaygın bir şekilde görülen *toprakta geldik yine toprağa döneceğiz* inancı bu dönüşün önemli bir temelini oluşturmaktadır. Tokat ilinde yapılan saha araştırmasında vefat eden kişinin gözüne bir parça toprak konması, hatta bu durumun birine vasiyet edilerek gerçekleştirilmesi geleneği tespit edilmiştir. Kaynak kişiler bu geleneğin *gözünü toprak doyursun* inancıyla yapıldığından bahsetmiştir.⁵⁵⁷ Bu durum, ölüm ve toprak arasındaki ilişkiyi açıklar niteliktedir.

3.1.2.5. Alevî-Bektâşî İnancında Toprak

Toprakla ilgili inanışların özellikle Alevî-Bektâşî toplumlarında etkin bir şekilde sürdürüldüğü görülmüştür. Doğa ve din menşei sembollerin sentezi toprakla ilgili inançlara

⁵⁵⁶ Ayrıntı için bkz.: Adem Sağır, "Bir Yemek Sosyolojisi Denemesi Örneği Olarak Tokat Mutfağı", *Turkish Studies*, 2012, C.7, S.4, s.2690.

⁵⁵⁷ Bkz.: Ek 1- 19 Dodurga.

da yansımıştır. Özellikle de Alevî-Bektâşîlerde türbe toprağı kutsal kabul edilmiştir. Konuya dair açıklama Zile ilçesinin Çayır köyündeki kaynak kişi tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

*“Türbenin yakınında, yöresindeki hemen hemen her şey kutsal kabul edilir, çünkü orası kutsal bölgedir. Türbe toprağı da çok kutsaldır. İnsanlar adak veya ziyaret için türbeye gittiğinde oradaki topraktan bir parça alır, elinde hafifçe inceltir ve diliyle ıslatarak yutar. Buna da cöfer denir. Bu toprağın hastalara şifa; dertililere deva olacağına inanılır.”*⁵⁵⁸

Toprağın şifahî gücü ile kutsal yolda ilerleyen inanç önderinin birlikte zikredilmesi, toprağın gücünü daha da arttırmış ve Anadolu insanı için önemli bir kaynak olarak görülmüştür. Anadolu Aleviliğinde önemli gruplardan biri olarak kabul edilen Sıraç Türkmenleri de toprakla ilgili salt ve net görüşlere sahiptir. Konuya dair açıklama Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

*“Sıraç, toprağa ayakkabı veya başka bir şeyle basamaz, toprak kutsaldır o sebeple her türlü tohum ekme işlemi çıplak ayakla yapılmalıdır.”*⁵⁵⁹

Sıraç Türkmenlerinin toprağa dair çok büyük hassasiyetleri bulunmakta ve hem günlük hayatta hem de dinî törenlerde bu durum göz önüne alınmaktadır. Yine Sıraç Türkmenlerinde görülen bir uygulama toprağa atfedilen kutsiyete istinaden sürdürülmektedir:

*“Toprağa sıcak su dökmek günahdır. Bitkinin üremeyeceğine inanılır.”*⁵⁶⁰

Kaynak kişinin verdiği bilgiden yola çıkarak Sıraç Türkmenlerinde toprağın kutsallığının yanı sıra yeşilin kutsallığına da inanıldığı göze çarpmaktadır. Evrende bulunan her canlıya büyük saygısı bulunan bu topluluk toprağa dökülecek sıcak suyun bitkiye zarar vereceğini düşünerek her iki yönlü olarak bu işlemi yasaklamıştır. Konuya dair bir örnekte Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Sıcak suyu toprağa dökerken iki kere bismillah denir. Bu şekilde meleklerin ayağının yanması engellenir.”*⁵⁶¹

Kaynak kişilerin verdiği bu bilgi ve örnekler Tokat ili özelinde toprağa atfedilen kutsallığı açıklar niteliktedir. Bununla birlikte inanç sahasında bu örnekler çoğaltılabilir durumdadır. Tokat ilinde yapılan alan araştırmasında, toprak ve gece arasında dikkate değer

⁵⁵⁸ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır; Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

⁵⁵⁹ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵⁶⁰ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵⁶¹ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

bir ilişki bulunmaktadır. Konunun ayrıntıları Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

*“Akşam güneş battıktan sonra yer gök mühürlenir. O saatten sonra toprağa ölü gömülmez, büyük ve küçük abdest yapılmaz.”*⁵⁶²

Yerin mühürlenmesi inancına istinaden Tokat ilinde sürdürülen gelenek, özellikle ölü gömme geleneği ekseninde varlık gösterirken kaynak kişi günlük hayattaki temizlik işlerinde de bu durumun göz önüne alındığını bildirmiştir. Konuya dair Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde verilen şu örnek büyük önem arz etmektedir:

*“Evi süpürdükten sonra gübürü toprağa dökülmez, sofrası bezi silkelenmez. Özellikle gece vaktinde bunlar yapılırsa evin nasibi dışarı gider diye düşünülür.”*⁵⁶³

Yukarıdaki örnekler Tokat ili özelinde toprağa atfedilen kutsallığı ve bu konuda halkın ne kadar dikkatli davrandığını anlatmaktadır. Toprağa atfedilen bu önem özellikle Türk insanı için temel besin kaynaklarına erişmede toprağın ana madde olarak ön plana çıkmasıyla doğru orantılı bir seyir izlemektedir.

3.1.2.6. Alevî-Bektâşî Toplumunda Bereket Simgesi: Hızır Eli

Toprağın kutsallığına ve bereketle olan ilişkisine dair Anadolu’da Hızır ve Hızır eli inancı bulunmaktadır. Anadolu inançlarında Hızır, bolluk ve bereket olarak temsil edilmiş hatta inanç pratikleri bu ekseninde şekillenmiştir. Hızır’ın sağ elinin içinde yeşil bir ben olduğu ve bu elin Hıdırellez zamanı geçtiği her yeri yeşillendirerek bereket getireceğine dair olan inanç, bu külte atfedilen kutsallığı açıklar niteliktedir.⁵⁶⁴ Yapılan alan araştırmasında özellikle Sıraç Türkmenlerinin Hızır inancına bağlılığı tespit edilmiştir. Konuya dair açıklama Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

*“Hızır her yerdedir, dilenci kılığında veya yaşlı bir amca olarak gelebilir. Çünkü bizim inancımıza göre kimin ne kılığında geleceği belli olmaz. Bu sebeple dışarıdan gelen herkese ihtimam gösterilir. Hızır bu köyden birinin babaannesine gelmiş ve buğday vermiş ama kadın buğdayı dışarı serpmiş bu yüzden bereketi olmamış. Alıp eve getirseymiş evi bereketli olacaktı.”*⁵⁶⁵

⁵⁶² Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

⁵⁶³ Bkz.: Ek 1- 23 Karkıncık.

⁵⁶⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s.59; Hatice Aycan Aydoğan, “Toprak, Bereket ve El İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Motif Akademik Halkbilimi Dergisi*, 2019, C.12, S.28, s.1083-1084.

⁵⁶⁵ Bkz.: Ek 1- 21 Çayır.

Anadolu’da yaygın olarak görülen Hızır inancının bir örneği yukarıda verilmiştir. İnancın menşei aslında Alevî-Bektâşîlerde görülen don değiştirme⁵⁶⁶ geleneğidir. Genel hatlarıyla *ten ölüp can ölmez* düsturu içerisinde zikredilen bu inanca göre; ruh zamanla beden değiştirmiştir.⁵⁶⁷ Türk kültür tarihinin her evresinde kendini gösteren don değiştirme meselesi, anayurttan Anadolu’ya taşınmıştır. Don değiştirme kavramı temel anlamıyla kullanıldığında kılık/kıyafet değişimini ifade etse de burada özellikle tasavufi anlamı ön plana çıkmıştır. Alevi-Bektâşî inancında görülen don değiştirme geleneği ruhun ölmezliği düsturu içerisinde yeryüzü yolculuğunun farklı bedenlerde devam etmesi olarak tanımlanmıştır. Bu inancın esaslarına göre ruhun canlı ve canlı bedenler arasındaki yolculuğu sır olarak addedilmiştir ve bu durum özellikle Hz. Peygamber, Hz. Ali ve atalar ruhuna atfedilmiştir. Ruhun beden değiştirmesine istinaden Hızır, değişik silüetlerde görünmektedir. Zile ilçesindeki kaynak kişi konuya dair şu açıklamayı yapmaktadır:

“Eskiden köye Hakkullahçı adı verilen kişiler gelirdi. Genellikle tek başına gelen bu kişilerin cinsiyeti erkek olurdu. Bütün köyü kapı kapı dolaşırdu ve ev sahiplerinin verdiği un, buğday, bulgur gibi malzemeleri heybesine koyardı. Tasavvufi gelenekte kimin ne olarak geldiği belli olmadığından bu kişinin Hızır olabileceği düşünülür dolayısıyla asla boş gönderilmezdi.”⁵⁶⁸

Hızır inancının yaygınlığını ve kutsallığını gösteren bu örnekler, günümüzdeki sosyo-kültürel yapı sebebiyle özellikle şehirlerde etkisini kaybetmişse de Türk insanı belirli sınırlar çerçevesinde bu inancı sürdürmektedir. Anadolu’da Hızır inancının genel mahiyeti şu sözlerle karşılanmaktadır:

“Edilen dâualar ve tutulan dileklerin ardından -Ya Hazreti Ya Hızır- denir, çünkü Hızır her yerdedir.”⁵⁶⁹

Toprağın kutsallığı, insanlığın ilk dönemlerinden itibaren bütün milletler tarafından kabul edilmiştir. Yaratılış mitolojilerinin merkezine yerleştirilen toprak, Anadolu insanının sosyo-ekonomik durumu için de hayati bir kaynak olmuştur.

Türklerdeki yer kültü, yer-su inancı dönemin kaynaklarında da etkin bir şekilde yer bulmaktadır. 7. Yüzyıl’a ait bir Bizans kaynağında Türklerin toprağı, yeri kutsal sayıp, onun hakkında bir şarkı söylediklerinden *“...Türkler toprağına marş hazırlamışlar”* şeklinde

⁵⁶⁶ Ayrıntı için bkz.: Irène Mélikoff, *Hacı Bektâş Efsanesinden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, 7. Baskı, İstanbul 2010, s.272; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi-Bektâşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s.191-192; Mehmet Alparslan Küçük, “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Geleneğinde “Don Değiştirme”, *Bilig*, 2020, S.94, s.98-99.

⁵⁶⁷ Mélikoff, *a.g.e.*, s.272.

⁵⁶⁸ Bkz.: Ek 1- 21 Çayır.

⁵⁶⁹ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

bahsedilmektedir.⁵⁷⁰ Yer-su kavramı Türk milletinin vatanını temsil etmiştir.⁵⁷¹ Bununla birlikte bazı araştırmacılar mitolojik bir güçle bağlantı kurarak “*mitolojik vatan*” tanımlaması yapmıştır.⁵⁷² Hatice Şirin User, yer-su kavramına dağları, ovaları, gölleri ve ırmakları dahil ederek “*kutsal vatan toprağı*” olarak tanımlamaktadır.⁵⁷³ Yer-su kavramının bir başka önemli açıklaması ise, anayurdun hem Türklerin çıkış noktası olması sebebiyle hem de kutsal ataların burada yaşaması ve hâlihazırda ruhlarının burada olmasıyla bir bağlantı kurulmaktadır.⁵⁷⁴

3.1.3. Ateş Kültü

3.1.3.1. Türk Kültüründe Ateş

İnsanlığın var olduğu zamanlardan itibaren ana unsurlardan biri olarak kabul edilen ve kutsallığına inanılan ateşe dair mitolojik söylemler din ve inanç eksenli şekillendiğinden Türkler arasında bir saygı belirtisi ve kutsallık atfedilmesine neden olmuştur.⁵⁷⁵ Bu konuya dair iki mitoloji karşımıza çıkmaktadır: Bunlardan ilki Karaorman Tatarlarına aittir: “*Tanrı Kuday, insanı yarattıktan sonra ‘insan çıplak olacaktır fakat soğukta nasıl yaşar onun için ateş bulmalı’ dedi. Bu işle Tanrı Ülgen’in üç kızını görevlendirdi fakat kızlar ateşi bulamadılar. Uzun sakallı Kuday onların yanına gelirken kendi sakalına basarak yuvarlandı. Ülgen’in üç kızı bunu görerek eğlendiler. Tanrı Kuday, ‘Ülgen’in üç kızı taşın keskinliğini ve demirin sertliğini bulamadıkları halde benimle eğleniyorlar’ diye söylenmeye başladı. Bunu duyan kızlar, taşın keskinliği ve demirin sertliğinden istifade ederek ateş yakdılar*” şeklindedir. Konuya dair ikinci anlatı ise; “*İlk insanlar meyve ve otlarla beslendikleri için ateşe ihtiyaçları yoktu. Tanrı onlara et yemelerini emrettikten sonra ateşe ihtiyaç hâsıl oldu. Ülgen, gökten biri kara, biri ak iki taş getirdi. Kuru otları avucunda ezerek bir taşın üzerine koyup diğeriyle vurdu, otlar ateş aldı. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretip “bu ateş atamın kudretinden taşla düşmüş ateştir” dedi. İnsanlar bunu görerek ateş yakmayı öğrendi.*” şeklinde aktarılmıştır.

Türk tasavvurunda ateşin manası hayli geniş kapsamlı olup genellikle *ocak, alas/alaslama, alruh, albastı, alkarısı, mum, kandil, çıra* gibi şekillerde temsil

⁵⁷⁰ Theoplectus Simocatta, *The History of Theophylact Simocatta*, Çev. Michael Whitby-Mary Whitby, Oxford University Press, Oxford, 1997, s.161; Seyidov, *a.g.m.*, s.264.

⁵⁷¹ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s.146-148, 256-257, 315, 322-323.

⁵⁷² Seyidov, *a.g.m.*, s.264-265.

⁵⁷³ Hatice Şirin User, *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları: Söz Varlığı İncelemesi*, Kömen Yayınları, Konya 2009, s.304.

⁵⁷⁴ Dursun Yıldırım, “Köktürklerde Kağanlık Süreci: Kaldırma, Kötürme ve Oturma”, *Türk Bitiği*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s.115.

⁵⁷⁵ Salahaddin Bekki, “Ateş Etrafında Oluşan Halk İnanışları ve Nevruz Ateşi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi*, 2007, S.41, s.250; Ayrıntı için bkz; Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, Dergâh Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2011, s.113; İnan, *a.g.m.*, s.42.

edilmektedir.⁵⁷⁶ Ayrıca Türk milletindeki ateş tasavvurunun bir tapınma amacından ziyade saygı kültürü olarak görülmesi de bu yönüyle Zerdüştlük dininden ayrıldığına göstergesidir. Ateşin, *tapmak* amacıyla yakılması ve *temaşa göstermek* için yakılması arasındaki farka değinen Ögel, Türk milleti için bunun bir tapınma ritüeli olmadığını ısrarla üzerinde durmuştur.⁵⁷⁷ Ateşin Anadolu insanı üzerindeki önemine dair Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi şu bilgileri vermektedir:

*“Herhangi bir vesile ile ateşe tükürmek, onu su ile söndürmek veya büyük-küçük abdest yapmak günahdır. Dünyadaki en önemli ateş, güneştir.”*⁵⁷⁸

Alan araştırmasında elde edilen sonuçlar, ateşin kutsallığıyla ilgili önemli bilgiler içerirken bir taraftan da İslâm öncesi Türk kültüründeki güneş ile bağlantı sağlanmıştır. Güneşin anayurttan Anadolu’ya kadar çok geniş bir sahada ifade ettiği anlam, Türk milleti açısından hayli geniş olup büyük kutsallık içermektedir. İslâm dini ve eski Türk inançlarını harmanlayarak sürdüren Anadolu insanı, güneşe atfettiği kutsiyeti unutmamış aksine geliştirmiş ve zenginleştirmiştir. Ocağın kutsallığına dair bir açıklama Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Yanan ocağa su dökülmez, günah kabul edilir. Aynı zamanda sarımsak veya soğan kabuğu şeytanın parası olarak sayıldığı için ateşe atılmaz. Yeşil ot yakmak zaten günahdır.”*⁵⁷⁹

Bu ifadeler Anadolu’yu gelenek noktasında görebilmek adına çok önemli malzemelerdir. İnancı ile günlük yaşamı bu denli iç içe olan halkın neredeyse her adımı bu iki önemli eksen arasında bulunmaktadır. Türkler ateş kelimesi yerine od kelimesini kullanmıştır ki bu hem ateşi hem de âile ocağını simgelemiştir.⁵⁸⁰

3.1.3.2. Ateşin Evi İfade Etmesi: Âile Ocağı

Türklerde ateşe atfedilen kutsiyetin özellikle âile ocağı üzerinden şekillenmesi; tinsellik düşüncesiyle birleştirildiğinde her ocağın bir ruhu olduğu inancını beraberinde getirmiştir. Şaman dâularında rastlanan *atamızın yaktığı ocak* tabiriyle ateş ve ocağın birbirinden ayrı düşünülemediği belirtilmiştir.⁵⁸¹ Böylece ateş ruhunu Tanrısallık çatısı altında tek bir tarafa yönlendirmekten ziyade kutsal atalar ruhunun ateş vasıtasıyla âile ocağıyla bir anılması sağlanmış, böylece ateş Türk kültüründe hem ortak hem bireysel bir kült hâlini

⁵⁷⁶ Tanyu, *Türklerde Ateşle İlgili İnançlar*, s.283.

⁵⁷⁷ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s.629.

⁵⁷⁸ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵⁷⁹ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

⁵⁸⁰ Tanyu, *a.g.m.*, s.283.

⁵⁸¹ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamânizm*, s.61.

almıştır.⁵⁸² Ateş ruhunun ocak vasıtasıyla nesnelleştirilmesi soy bağının kurulmasını kolaylaştırmış⁵⁸³ dolayısıyla âile ocağının ateşi; geçmiş, şimdi ve gelecek nesiller arasında bağlantı kurmanın maddi bir ögesi olmuştur. Ateşin âileyi temsil etmesi ve ocağın kutsallığının korunmasıyla ilgili geleneğin ayrıntıları Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünden alınmıştır:

“Tuz yakma geleneğimiz vardır. Tuza dúa okunur ve sobanın içine atılır. Böylece nazara iyi geleceğine inanılır. Buna tuz çevirme de denir.”⁵⁸⁴

Kaynak kişinin verdiği bilgiler âile ocağının devamlılığına verilen önemi göstermektedir. Nazardan koruyacağına inanılan tuz, kutsal âile ocağıyla birleştiğinde devamlılığa olan inanç daha da güçlendirilmiştir. Yine ocağın kutsallığına dair inanç şu şekilde sürdürülmektedir:

“Perşembe günü akşamında dışarı kül dökülmez, günahdır.”

Alevî-Bektâşî inancında görülen gün kutsallığı, âile ocağının külünde tezâhür etmiş ve bu günde dışarı kül dökülmesi günah kabul edilmiştir. Bu noktada Türk insanı, külün toprağa dökülme günü ve vaktinin kutsallığına dair çeşitli tespitlerde bulunmuştur. Çünkü toprakla ilgili bölümde bahsedildiği üzere, Alevî-Bektâşî topluluğu akşam toprağın mühürlendiğine inanmaktadır. Aynı toplulukta perşembe de en kutsal gün sayıldığından ve hatta perşembe akşamına cuma akşamı denildiğinden ötürü âile ocağını temsil eden külün bu kadar özel ve kutsal olan bir vakitte dışarı dökülmesinin günah kabul edilmesi olağan karşılanmaktadır. Bu durum inancın günlük hayattaki tezâhürüne dair kayda değer örneklerden biri olmuştur.

Türk milletinın ataerkil yapısı âile ateşini erkeğin sorumluluğu olarak görmüşse de atalar tarafından yakılan ateşin ocak bağlamında sürdürülmesini kadınların görevi olarak saymış hatta özellikle düğün törenlerinde ocakla ilgili geleneklerin gelinler tarafından yapıldığı kaydedilmiştir. İkinci bölümde kaynak kişilerin verdiği bilgilerden hareketle hem baba ocağına hem de yeni gideceği kocasının ocağına saygı duyarak devamlılığını sağlamak kadının görev ve sorumluluğu olarak kabul edilmiştir.⁵⁸⁵

3.1.3.3. Ateşin Âile Ocağındaki Kutsallığı: Eşik

Âile ocağının kutsal sayılması *eşik* ruhunun da kutsal sayılmasına neden olmuştur. Türk kültüründeki ruhun ölmezliği inancı ortaya bir tinsellik düşüncesi çıkardığından eşik

⁵⁸² Ögel, *a.g.e.*, s.630.

⁵⁸³ Satı Kumartaşlıoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi, Balıkesir 2012, s.12.

⁵⁸⁴ Bkz.: Ek 1- 22 Karkıncık.

⁵⁸⁵ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s.649.

ruhu zaten İslâm öncesi Türk kültüründe bulunurken, Alevî- Bektâşî inancında da bu kült devam ettirilmiştir. Ateş, ocak ve ev eksenli şekillenen inanış ve gelenekleri *ev iyeleri* şeklinde tanımlayan Celal Beydili, bunların genellikle evi koruduğunu ve onlara saygı duyulması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁸⁶ Yapılan alan araştırması sonuçları, bu kültün özellikle geçiş törenlerinde sürdürüldüğünü göstermiştir. Konuya dair gelenek Zile ilçesine bağlı Karacaören köyünde şu sözlerle ifade edilmiştir:

*“Yenidoğan bebeğe yapılan kırklama âdeti esnasında kullanılacak suya dua okunur, İşlem bittikten sonra kalan su evin eşiğine dökülür.”*⁵⁸⁷

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi ocağı kötü düşünceli insanlar veya varlıklardan korumak için çeşitli ritüellere başvurulmuştur.

Alevî- Bektâşî geleneklerinde yaşatılan eşik ruhu Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi tarafından şu şekilde temellendirilmiştir:

*“Türk kültüründe eşiğin kutsallığı aşikârdır. Bu kutsallık bize atalarımızdan mirastır. Aynı zamanda sürdürdüğümüz Alevî-Bektâşî inancına göre de eşiğin sağ tarafı Hz. Hasan; sol tarafı ise Hz. Hüseyin olarak kabul edilir.”*⁵⁸⁸

Alevî-Bektâşî kimliği ve sosyolojik yapısıyla ilgili çalışmalar, Hz. Ali'ye atfedilen *ilmin kapısı* sorumluluğundan ötürü eşiğin kutsallığından bahsederken kapının bir yanının Hz. Hüseyin'i; diğer yanının Hz. Hasan'ı; üstünün Hz. Muhammed'i; eşiğinin ise Hz. Fâtıma'yı temsil ettiğini göstermiştir.⁵⁸⁹

Ateş ruhunun âile ocağındaki tezâhürünün bir simgesi de *sacayağı*⁵⁹⁰dır. Üç ayaklı demirden imal edilen bu eşya, maddi olarak kazanların ocak üzerinde durmasına destek verirken manevî olarak da âile ocağını temsil etmiştir.⁵⁹¹ Konuya dair açıklama Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

*“Köyde aşırı yağmur yağınca sacayağını evin dışına koyarlar. Burada iki amaç vardır: birincisi ve en önemli olanı sacayağı âile temsilcisidir, âile ocağına zarar gelmesin diye dışarı koyarlar; ikincisi demirin yağmuru kestiğine inanırlar.”*⁵⁹²

⁵⁸⁶ Celal Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Çev. Eren Ercan, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2005, s.205-206.

⁵⁸⁷ Bkz.: Ek 1- 25 Karacaören.

⁵⁸⁸ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵⁸⁹ John Kingsley Birge, *Bektâşilik Tarihi*, Ant Yayınları, İstanbul 1995, s.195.

⁵⁹⁰ İsmet Zeki Eyüboğlu, *sacayağının* üç ayaklı yapısının da özel bir anlamı olduğuna ve üç sayısının kutsallığına dikkat çekmektedir. Ayrıntı için bkz.: Eyüboğlu, a.g.e., s.115.

⁵⁹¹ M. Öcal Oğuz, “Türkiye'nin Doğu Karadeniz Kıyısında Mayıs Yedisi Bayramı”, *Milli Folklor*, Ankara 2006, S.69, s.10.

⁵⁹² Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

Kaynak kişinin verdiği bilgiler sacayağına atfedilen kutsallığı göstermekte ve âile ocağının korunmasındaki konumunu ifade etmektedir.

3.1.3.4. Geçiş Törenlerinde Ateş

Âile ocağının kutsallığı anlayışı, özellikle geçiş törenlerinde etkisini göstermiş ve bunun etrafında bir dizi gelenek şekillenmiştir. İkinci bölümde de bahsedildiği üzere, Karkıncık köyünde düğünün bitişini gösteren gelin alma töreninde gelinin baba evinden ayrılmadan önce ocağa niyaz etmesi bunun önemli örneklerindedir ve bu gelenek günümüzde de sürdürülmektedir.

Ateşin maddî olarak insan hayatını kolaylaştıran yönlerinin yanı sıra manevî olarak kötülük giderme, iyileştirme, şifa, sağlık, güç, kuvvet, bereket verme yönlerinin bulunması özellikle Türk milletinin ateşe atfettiği kutsiyetin sebeplerini açıklar niteliktedir.⁵⁹³ Yapılan alan araştırmasında közün düğün törenlerine etkisi kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

*“Gelin eve girmeden evvel ayağının dibinde içi köz dolu olan bir küp kırılır.”*⁵⁹⁴

Düğün törenlerinde genellikle küp içindeki közden bahsedilmekte ve bunun bir nevi güç göstergesi olarak gelinin korkması için yapıldığı ifade edilmektedir. Ancak Türk tasavvurunda ateşin kutsallığı göz önüne alındığında bu geleneğin yeni kurulan âile ocağını koruma görevinin ateş ruhuna verilmesiyle bağlantısı olduğu düşünülebilir.

3.1.3.5. Sağaltım Yöntemi Olarak Ateş

Ateşin kutsallığı ve âileyi simgelemesinin yanı sıra tedavi unsuru olarak kullanılmasının örnekleri Anadolu coğrafyasında yaygın olarak görülmüştür. Ateşin, maddî ve manevî olarak pislikten, kötülükten ve hastalıktan koruduğuna dair inanç Türk coğrafyasında *alaslama/alazlama* adı verilen sağaltım yöntemlerinin uygulanmasına neden olmuştur.⁵⁹⁵ Yapılan saha araştırmasında bu geleneğe Zile ilçesine bağlı Ağcakeçili köyünde rastlanmıştır:

*“Muayyen zamanında bir kadın, yeni doğmuş bebeği görmeye gelemez. Eğer gelirse bebeğin elinde yüzünde yara çıkar. Bunu tedavi etmek için demir parçasını ısıtıp kırmızı beze sararlar. Böylece hem ateşteki demir hem de kırmızı bez çocuğun yaralarını iyileştirir.”*⁵⁹⁶

⁵⁹³ Tanyu, *a.g.e.*, s.286.

⁵⁹⁴ Bkz.: Ek 1- 6 Salur; Bkz.: Ek 1- 15 Kızık.

⁵⁹⁵ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamânizm*, s.61; Boratav, *a.g.e.*, s.65.

⁵⁹⁶ Bkz.: Ek 1- 3 Ağcakeçili.

Ateşin sağaltım yöntemi olarak kullanılması inancına dair bir anı Zile ilçesine bağlı kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

*“Karnı ağrıyanları tedavi etmek için yanmış odunun közünü suyun içine atarlar, o suyu bir süre dinlendirirler, su berraklaşır ve hasta kişiye içirirler. Bu uygulamayı bana yaptılar ve şu an 50 yaşındayım o günden sonra hiç karın ağrısı çekmedim”*⁵⁹⁷

Ateşe atfedilen arınma *nazar* tedavisi olarak da kullanılmıştır. Kötü niyetli kişilerin olumsuz bakışları ve maneviyatlarının karşı tarafta neden olduğu olumsuz durumlar Anadolu’da *nazar* diye adlandırılmış ve türlü sağaltım yöntemleri kullanılmıştır. Bu yöntemler Anadolu coğrafyasında *üzerlik tüttürmek*, *kurşun dökmek* veya *nazar boncuğu* kullanmak ekseninde şekillenmiştir. Bunlar içerisinde coğrafyanın verdiği nimetlerden sayılan *üzerlik otunun*⁵⁹⁸ Tokat ilindeki kullanım şekli ve amaçlarını kaynak kişi şu sözlerle ifade etmiştir:

*“Nazara karşı üzerlik otu kullanırız. Dağlardan toplanan otun ucu yakılır ve onun dumanı nazar değen kişinin üzerinde gezdirilir. Nazardan etkilenen kişiler genellikle bebekler ve çocuklar olduğu için en fazla onlara uygulansa da herkese yapılabilir.”*⁵⁹⁹

Üzerlik otunun *nazar* tedavisinde kullanılmasıyla ilgili Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi şu şekilde bir açıklama yapmıştır:

*“Üzerlik otu tepsi veya tava içerisinde yakılır. Asıl amaç dumanını koklatmaktır.”*⁶⁰⁰

Kaynak kişi yakılan ateş sayesinde değerli otun dumanına şifahi olduğunu göstermiştir. Anadolu coğrafyasında *üzerlik otu nazar* tedavisi için kullanılan bitkiler arasında ilk sırada bulunmakla birlikte uygulanış şekli bölgesel olarak farklılık gösterebilmektedir.

3.1.3.6. Alevî-Bektâşî İnancında Ocak Kültü

Ateş ve ocak İslâm öncesinde Türklerin kutsiyet atfettiği bir kült olmakla birlikte, Alevî-Bektâşî inancında da sürdürülmüştür. Türk tasavvurundaki ocağın âileyi nitelemesiyle

⁵⁹⁷ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁵⁹⁸ Özellikle Orta Anadolu’da görülen bu bitki, bilim dünyasının tanımlamasıyla *Peganum Harmala*dır. Genellikle 30-50 cm boyutuna ulaşır. İç kesimlerde görülen sert iklim yapısı *üzerlik otunun* yetişmesine imkân vermiştir. Bitkinin tohum kısmını nazara karşı kullanıldığı bilinmekle birlikte bu kısım genellikle 3-3.5 mm uzunluğa sahip, küçük piramit görüntüsünde olan, hafif kanatlı pütürlü yapıda olduğu bilinmektedir. Anadolu’da yaygın olarak bulunduğu yer mezarlık yakınlarıdır çünkü fosfatlı toprağı sevmektedir. Ayrıntı için bkz.: Melike Kaplan, “Halk Hekimliğinde Holistik/Bütüncül Yaklaşım: Üzerlik Otu (*Peganum Harmala*) Örneği”, *DTCF Dergisi*, C.60, S.1, s.416; Abdülkadir Emeksiz, “Türk Halk Kültüründe Üzerlik”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 1998, C.XXVIII, s.229.

⁵⁹⁹ Bkz.: Ek 1- 10 Dodurga.

⁶⁰⁰ Bkz.: Ek 1- 19 Çayır.

başlayan süreç; sülaleyi, boyu, budunu ve ili oluşturmuş, toplumsal düzen bu şekilde sağlanmıştır. Alevî-Bektâşî inancındaki ocak sistemi de aynı hiyerarşiyi temel alır: Ehl-i Beyt soyuna mensup, kerâmet sahibi âile ve soylar, adâb, erkân düstûru içerisinde bir yapılanma meydana getirerek ocakları oluşturmuştur.⁶⁰¹ Alevî- Bektâşî inancındaki ocak sisteminin temeli hakkında ilim dünyasında çeşitli tarihler ortaya çıkmakta ve genellikle 19. ve 20. yüzyıl eksenli yorumlar yapılmaktadır. Ocak sisteminin temeliyle ilgili dört önemli görüş bulunmaktadır: Bunlardan ilki ocak yapılanmasının Hacı Bektâş -ı Velî ile birlikte ortaya çıkması; ikincisi Hacı Bektâş -ı Velî'den önce Hz. Ali soyundan gelenlerin oluşturduğu zümrelerin ortaya çıkarması; üçüncüsü Kızılbaş Türkmen toplulukları tarafından kurulan Safevi Devleti'nden sonra ortaya çıkmaları; dördüncüsü ise Horasan'dan gelen zümrelerin dinî-siyasî lider sıfatıyla ocakzâde âileleri oluşturmaları sonucu ortaya çıktıklarıdır.⁶⁰² Seyyid⁶⁰³ soyundan gelenlerin özellikle 11. ve 12. yüzyıllarda halka İslâmiyeti öğretmek adına giriştiği faaliyetlerin ocak yapılanmasını meydana getirdiğine dair görüşler bulunmakla birlikte⁶⁰⁴ 13. yüzyılın ilk yarısından itibaren yerleşik nizamın sağlanması gerekçesiyle seyyidlerin hakimiyeti altına verilen bazı oymakların on iki kişilik düzenler şeklinde oluşturulması Anadolu içlerinde ve daha kırsal kesimlerde ocakların oluşmasını sağlamıştır.⁶⁰⁵

İnanç önderleri olarak kabul edilen *baba/dedenin* geleneksel Türk kültürüyle eşdeğer olarak erkek soyundan geldiği görülmüştür.⁶⁰⁶ Dedelik makamına erişme yolunda olan kişinin mutlaka *Evlâd-ı Resûl* soyundan gelmesi zorunluluğu, Şamanizm de aranan irsiyetin Alevî-Bektâşî inancında da sürdürüldüğünün en büyük göstergesi olmuştur.⁶⁰⁷ Aynı zamanda durum meşruiyet simgesi olarak da kabul edilmiştir. Son dönem araştırmaları, Alevî-Bektâşî inancı ile İslâm öncesi Türk kültürünün ortak ve ayırıştırıcı yönleri üzerinde yoğunlaşmış ve ilmî camia, Türk kültüründeki kamlık ile Alevî-Bektâşî inancındaki dedeliğin birbirinin devamı olduğunu kabul etmiştir. Ancak ocak sisteminin bölgesel temsilcileri olarak kabul edilen dedelik kurumunun idari , siyasî bir işlevinin olması aradaki farkı ortaya çıkarmıştır.⁶⁰⁸ İslâm

⁶⁰¹ Cenksu Üçer, *Anadolu'da Alevi Ocakları ve Grupları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s.75-76.

⁶⁰² Ayrıntı için bkz.: Ali Yaman, "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan", *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş -ı Velî Araştırma Dergisi*, 2011, S.60, s.43-64.

⁶⁰³ Hz. Ali soyundan gelen kişi.

⁶⁰⁴ Ahmet Karamustafa, "Anadolu'nun İslâmlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektâşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, drl. Yalçın Çakmak- İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s.48.

⁶⁰⁵ Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçlar*, Mozaik Yayınları, İstanbul 1995, s.30.

⁶⁰⁶ Ali Yaman, *Kızılbaş Alevi Dedeleri*, Şahkulu Külliyesi Vakfı, İstanbul 1994, s.67; İngiliz araştırmacı F. W. Hasluck yukarıda sayılan unvanların, hem dinî hem de siyasî anlam içerdiği düşüncesindedir.

⁶⁰⁷ Talip Tuğrul, "Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocak Kültü", *İslâm Düşüncesi Araştırmaları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2019, s.465.

⁶⁰⁸ Mehmet Çeribaş-Serkan Köse, "Alevî İnanç Sisteminde 'Dedelik Kurumu'nun Menşei Meselesi ve 'Dedelik Kurumu'na Dair Yeni Değerlendirmeler", *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 2018, C.11, S.22, s.16-17.

öncesinde kamların sahip olduğu dinî kimliğin Alevî-Bektâşîlerdeki dedelik kurumunu tam karşılayamadığı, dedelere atfedilen siyasî ve idarî hüviyetin dinî kimlikle sentezinin kağanı temsil ettiği yapılan son çalışmalarda önemli bir fikir olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁰⁹ Tanrıdan aldığı ilahî güç sayesinde kültürel aktarımdaki yeri yadsınamaz olan dedeler, dinî-mistik karaktere sahip kişilerin adları ve erkânlarıyla oluşan türlü ocaklardaki şecerelere bağlılık göstermiştir.⁶¹⁰

Türklerin İslâmiyet’i kabul edip Anadolu coğrafyasına yerleşmeye başlamasıyla birlikte, anayurtlarından gelen ve bozkır kültürünü benimseyen Türkmen kitleleri sufi cereyanların öncülere olan Türkmen babalarının, aşiret önderlerinin, etrafında kümelenmeye başlamıştır.⁶¹¹ Bu liderlerin statüsü zamanla *dede* konumuna yükselmiş ve inancın merkezi Anadolu coğrafyası olmuştur.

Alevî-Bektâşî inancında ocak anlayışı, ateşin kutsallığını ifade ederken bir yandan da cem törenlerinde bunun uygulaması sürdürülmektedir. *Çerağ/delil*⁶¹² adı verilen bu tören, Hz. Muhammed’in Tanrıdan gelen ilk ışık olmasını ve ruhun aydınlanmasını simgelemekte ve bu durum cem töreninde kullanılan mum, kandil, çıra vasıtasıyla maddeleştirilmektedir.⁶¹³ Delil aynı zamanda ilahî ve ahlakî aydınlanma olarak Hz. Ali’yi simgelemiştir.⁶¹⁴ Konuya dair açıklama Zile ilçesinin Çayır ilçesindeki kaynak kişi tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

*“İnancımızda ateş kutsaldır ve söndürülmez. Hatta bu âdet cem törenlerinde de çerağ ile sürdürülür. Dinî törende çerağ bir ışık olarak kabul edilir ve toplumun tamamını aydınlatma amacı güder.”*⁶¹⁵

Yukarıdaki örnekle üzerinde durulan nokta aslında ilahî nurdur. Bu nur, cem törenlerinde çerağ vasıtasıyla simgelenmektedir. Dinî törenlerin bireysel ve toplumsal etkisi göz önüne alındığında çerağ vasıtasıyla doğru yani Hak yolunda olmanın vurgulandığı tespit edilmiştir.

3.1.3.6.1. Ocak Anlayışının Kutsal Mimarisi: Evliya Kültü

Türk töresi ve âile arasındaki nedensellik zamanla urug, boy, bodun ve en nihayetinde ilin bu düstûrla büyüyüp gelişmesini sağlamıştır. Âilenin kutsal olarak kabul edilen ocak

⁶⁰⁹ Çeribaş-Köse, *a.g.m.*, s.21.

⁶¹⁰ Çeribaş-Köse, *a.g.m.*, s.20.

⁶¹¹ Ocak, *Babailer İsyani*, s.63; Kutluay Erdoğan, *Alevî-Bektâşî Gerçeği: İslâmiyet’in Türkmen Töreselliği İçinde Özümlenerek Anadolulaşması*, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd., 3. Basım, İstanbul 2000, s.73.

⁶¹² Çerağ veya delil olarak bilinen mum yakılır ve cem törenlerinde kutsal olan meydanın aydınlatılması bu şekilde sağlanır. Ayrıntı için bkz; Mehmet Yaman, *Alevilik, İnanç, Edeb, Erkân*, Ufuk Reklamcılık & Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti., İstanbul 2001, s.191-192.

⁶¹³ Esat Korkmaz, *Anadolu Aleviliği*, Berfin Yayınları, İstanbul 2000, s.467.

⁶¹⁴ Orhan Türkdöğün, *Alevi-Bektâşî Kimliği*, Timaş Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1995, s.81.

⁶¹⁵ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

anlayışının temeli, atalar tarafından yakılan bu ateşin sürdürülmesine dayanmıştır.⁶¹⁶ Ölmüş ata ruhları ile yaşayan âile arasındaki bağ, ocak aracılığıyla sağlanmış ve hatta ateşe saçılar saçmak âilenin devamlılığını simgelemiştir.⁶¹⁷ Ölmüş ata ruhlarının kutsal sayılması inancından bahsederken üzerinde durulması gereken önemli bir ayrıntı ise, her ölmüş atanın kutsal sayılmadığı gerçeğidir ki bu yönüyle atalar kültü ile mezar kültü arasında önemli bir fark bulunmaktadır.⁶¹⁸

Türk toplumunun ataerkil yapısı, âile hayatında *baba hukuku* kavramını ortaya çıkarırken kutsal ateşi sürdürme misyonunu da erkeğin sorumluluğuna vermiştir.⁶¹⁹ Bu durum sonucunda kutsal atalar ruhu temsiliyeti ortaya çıkmıştır.

Türk milletinin Türkistan'dan Anadolu'ya doğru uzanan tarihsel süreci ve gerek mitolojik gerekse maddî olarak kahraman ataların varlığı, hem anayurtta hem de Anadolu'da *karizmatik şahsiyetlerin*⁶²⁰ ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum, Türklerin İslâmiyet'i kabulü ve Horasan erenleri vasıtasıyla Anadolu'da başlatılan Türkleşme ve İslâmlaşma misyonu içerisinde harmanlanarak evliya kültürünü meydana getirmiş ve ziyaret ritüeli böylece ortaya çıkmıştır.⁶²¹ Anadolu coğrafyasında kahraman atalara dair efsanevî ve mitolojik anlatıların sözlü kültür aracılığıyla aktarımı, ziyaret ritüelinin temel dayanak noktalarından birini teşkil etmektedir. Konuya dair çalışmaları bulunan Ali Selçuk, toplumda yer etmiş kişilerin soy bağı ve dinî kimlik içerisinde mitleştirilmesinin bir sebebinin de toplumu bir arada tutma misyonu olduğunu ifade etmiş, ata ruhunun evliya kültüne dönüşümünün toplumsal organizasyona katkısından bahsetmiştir.⁶²²

Anadolu coğrafyasında türbe, tekke, yatır gibi isimlerle anılan kapsamlı mimari yapı, kültürel aktarım ve sözlü geleneğin sonucuna bağlı olarak birer ziyaret merkezi hâline gelmiştir. İptidaî devrin Anadolu'sunda yaşayan halk, bu merkezleri birer şifahane olarak görmüş ve günlük hayatlarında karşılaşp anlam veremedikleri veya çözüm bulamadıkları meselelerin bu keramet sahipleri vasıtasıyla çözüleceğine inanmışlardır. Çünkü bahsi geçen

⁶¹⁶ Ocak, *Alevi-Bektâşi Kültürünün İslâm Öncesi Temelleri*, s.250.

⁶¹⁷ Ülkü Kara Düzgün, "Türk Mitolojisinde Ateş Kültü", ed. F. Ahsen Turan-Meral Ozan, *Türk Mitolojisine Giriş*, Ankara 2016, s.150.

⁶¹⁸ Harun Güngör, "Eski Türklerde Din ve Düşünce", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, C.3, s.267.

⁶¹⁹ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s.292.

⁶²⁰ Max Weber karizmayı, doğaüstü güçlere sahip bir kişilik veya kişiyi diğerlerinden ayıran ilahî kökenli özellikler bütünü olarak tanımlar. Ayrıntı için bkz.: Marshall Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s.387-388.

⁶²¹ Ünver Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2003, C.1, S.15, s.10.

⁶²² Ali Selçuk, *Anşa Bacılı Ocağı*, Çizgi Kitapevi, İstanbul 2017, s.182.

erenlere, evliyalara sahip oldukları şifahi gücün ve doğaüstü yeteneklerin Tanrı tarafından bahşedildiği düşüncesiyle yetişmişlerdir.

3.1.3.6.2. Kutsal Mimaride Kutsal Taş

Anadolu’da evliya kültürünün tezâhürü türbe, mezar gibi yapılar ekseninde şekillenirken zaman zaman herhangi bir mimari yapı olmaksızın büyük boyutlardaki bir taş veya kaya ziyaret unsuru olarak kabul edilmiştir. Yapılan alan araştırmasında, Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki bir evde çok büyük bir taş bulunduğu ve uzun bir zaman boyunca da ona saygı duyulduğu tespit edilmiştir. Taşa başlı başına bir anlam yüklenmesinin yanı sıra, türbe mimarisi ve özellikle kurban kesme töreninin de önemli bir aracı olduğu ve buna bağlı olarak kutsiyet sembolü olarak kabul edildiği tespit edilmiştir. Konuyla ilgili bir anı Zile ilçesine bağlı Çayır köyünde şu şekilde aktarılmıştır:

“Çayır köyünde Hacı Işık’ın mezarı vardır ve burası türbe olarak kabul edilir. Mezarın bulunduğu yerdeki kurban taşından geçen sene kan çıktığı söylenir. Bu normal bir şey; orası ocaktır, evliya mezarıdır, adak merkezidir. Burada sürekli olarak kurban kesilir. İnsanların adakları yerine getirilir ve ocağın en büyük amaçlarından biri de yoksulların burada karnını doyurmasıdır. Ocak sistemi, - olan, olmayan herkes faydalansın- düstûruyla hareket eder hatta bu sebepten kurban sahibi kendi kurbanından yiyemez, oradaki amaç ihtiyacı olanların faydalanmasıdır. Kan çıkmasının sebebi de uzun zamandır kurban kesilmemiş olmasıdır.”⁶²³

Alan araştırması sonucu ortaya çıkan bu örnek, İslâm öncesi Türk tarihinde özellikle Şamanist inanca bağlı olarak ortaya çıkan iyelere kurban sunulması töreninin Anadolu coğrafyasında İslâmî yapıya bürünmüş şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuya dair önemli çalışmaları bulunan İnan, Altay coğrafyasında yaşayan şamanistlerin düşüncesine göre *izi*⁶²⁴lerin insanoğlundan kurban istediklerini, eğer istekleri yerine getirilmezse de kişiye zarar verileceğine inandıklarını ifade etmiştir.⁶²⁵

3.1.3.6.3. Kutsal Mimaride Kutsal Ritüel: Kurban Kesme

Kurban kesme geleneği, Türk tarihinin her devrinde önemli bir yer tutmuş özellikle de doğum, düğün, ölüm eksenli geçiş törenlerinin her aşamasında kurban kesilmiştir. İslâm öncesinde Türk milletinin Gök Tanrı dinî sistemi içerisinde de Tanrıya, kutsal kabul edilen

⁶²³ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁶²⁴ İzi terimi iye yani koruyucu olarak kullanılabilir.

⁶²⁵ İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*, s.40.

ruhlara, atalara kurban sunduğu görülmüş; Anadolu'da ise kurban kesme töreni dilek ve adak olarak türbe mimarisi etrafında şekillenmiştir. Türk insanı, karşılaştığı muhtelif olaylarda kurban keserek isteme, kaçınma, teşekkür etme eylemlerini gerçekleştirmeyi amaçlamış böylece kutsalın tezâhür ettiği inanan ateş, ocak, su, ağaç, ecdat birer aracı hâlini almıştır.⁶²⁶

Türbe mimarisi etrafında şekillenen bir başka önemli yer ise su kaynaklarıdır. Türk kültüründe suya atfedilen önem, Anadolu'da türlü şekillerde tezâhür eder ki bunlardan biri de bahsi geçen dinî yapılara yakın yerlerde olan su kaynaklarının kutsal ve şifahi sayılmasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yapılan alan araştırmasında, Zile ilçesinin Çayır köyüne 7-8 km mesafede bir türbenin yakınındaki su kaynağının *uyuz deresi* olarak anıldığı ve vücudunda kaşınma kaynaklı olarak yaralar bulunan kişilerin bu su aracılığıyla tedavi edildiği saptanmıştır.

Kutsalın tezâhür ettiği bir başka önemli mevkii ise dağ⁶²⁷ veya tepelerdir. Türk kültüründe dağın kutsallığı, İslâm öncesi dönemden günümüze kadar varlığını sürdürmekte ve kutsiyetini devam ettirmektedir. Özellikle Türkistan coğrafyasında önemli kùltlerden biri olarak kabul edilen dağlar, Gök Tanrı'ya en yakın yerler olarak tasavvur edilmektedir. Dağ kùltünün ecdat ruhunun kutsallığıyla birleşmesi sonucu türbe veya mezar mimarilerinin burada da varlık gösterdiği görülmüştür. Konuya dair önemli örnekler yapılan alan araştırmasında şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Dağ, tepe bizim için önemlidir. Genelde cem törenlerimizi orada yapar; dileklerimizi orada diler ve adaklarımızı orada kesip yediririz. Deveci Dağı, Aslan Dede, Sarı Dede, Hüseyin Gazi Tepesi bizim kutsal gördüğümüz önemli mevkilerdir.”*⁶²⁸

Anayurtta başlayıp Anadolu'ya kadar getirilen dağ kùltü, Alevî-Bektâşî inancında özel bir öneme sahiptir. Dinî törenlerin kutsal kabul edilen yüksek mevkilerde gerçekleştirilmesi, İslâm öncesi Türk kùltüründe de etkisi görülen Tanrı'ya yakın olma inancından ileri gelmektedir.

⁶²⁶ Engin Akgün, “Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar”, *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2007, S.2, s.141.

⁶²⁷ Türklerin etnogenezinin anaerkil olduğunu ifade eden Özkul Çobanoğlu, dağ kùltünün kadın egemen yapının hakimiyetinden ayrılmak isteyen erkeklerin dağlarda toplanmaya başladığını ve erkek hegemonyasının kutsal dağ kùltüyle birlikte varlık göstermeye başladığını dolayısıyla da başlangıçta anaerkil olan yapının bu şekilde ataerkil bir yapıya evrildiğini öne sürmektedir. Ayrıntı için bkz.: Çobanoğlu, *a.g.m.*, s.982.

⁶²⁸ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

3.1.4. Gök

Sonsuzluğu ile her zaman mitolojik ve kozmogonik anlatıların merkezinde olan gök, Türk ve dünya tarihinde kutsallık atfedilen önemli sembollerden biri olmuştur. Yeryüzünü bir kubbe biçiminde saran gök tasavvurundaki kutsallık onun yüksekliği, ulaşılmazlığı ile bağlantılı olurken bu özellikler ona Tanrısallık atfedilmesine sebep olmuştur.⁶²⁹ İnsanların Tanrı tasavvurundaki kutsallık ve erişilmezlik göğün aşkınlığıyla birleştirilmiş ve özellikle dinî anlamda Tanrının mekanı olarak gök kabul edilmiştir. Tanrı ile gök kelimelerinin aynı sonsuzluk ve gücü karşılayacak şekilde kullanılması sonsuzluk kavramının mekansal olarak gökle simgelenmesinden kaynaklanmıştır.⁶³⁰

Türk milletinin kültür tarihi boyunca gök, çok özel bir öneme sahip olmuştur. Göğün birçok kata sahip olması ve Tanrı'nın da bu katların en üstünde bulunması atfedilen kutsiyetin sebeplerini oluşturmuştur.⁶³¹ Katmanlı gök düşüncesinde ise ay, güneş, yıldızlar gibi gök cisimlerinin bulunduğu inandırılmıştır. Kutsal kabul edilen bu gök cisimlerinin adları özellikle Oğuz Kağan'ın çocuklarının isimleri⁶³² olarak ortaya çıkmakta ve edebî metinlerde görülmektedir.

Türk tarihinde gök, yer-su ruhlarının kutsallığıyla birlikte ifade edilmekte ve tarihimizin en önemli yazılı kaynaklarından olan Orhun Yazıtlarında kendine yer bulmaktadır. Yazıtlarda “*Üze kök tenri asra yagız yer kıludukda ekin ara kişi*”⁶³³ şeklinde bir cümleyle geçen gök kültü, kutsal yer-su kültürünün arasında insanoğlunun yaratılışına vurgu yapmaktadır. Yine bahsi geçen yazıtlarda “*Ey Türk Oğuz Beyleri kavmi işidin, yukarıda Tanrı (gök) basmasa, aşağıda yer dinlemese Türk milleti ülkeni, töreni kim bozar?*” cümlesi devletin varlığıyla, gök ve yer-su kütlerinin felaketi arasında bir bağlantı kurmaktadır.

İslâm öncesinde Türk milletinin dinî sistemi olarak kabul edilen Gök Tanrı, özellikle konargöçer yaşamdaki din algısını ifade etmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Çünkü doğa ile doğrudan etkileşimi bulunan bozkır insanı, tek tanrı inancına sahip olmakla birlikte, evrendeki her şeyin ruhunun bulunduğu dair inancını bu dinî sistem içerisinde ifade etmekte ve anlamlandırmaktadır. Türk milletinde göğün kubbe biçiminde tasvir edilerek yeryüzünü kapladığı düşüncesi günlük hayatta çadır vasıtasıyla simgelenmektedir.⁶³⁴ Hatta

⁶²⁹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.61.

⁶³⁰ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahtarları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s.18.

⁶³¹ Abdülkadir Kıyak, “Türk Kültüründe Gök İle İlgili İnanışlar”, *Hikmet Yurdu*, 2010, C.3, S.6, s.211-222.

⁶³² Bu isimlerin Gün, Ay, Yıldız, Gök Dağ, Deniz şeklinde olduğu bilinmektedir. Ayrıntı için bkz; Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 2000, s.38.

⁶³³ Orkun, *a.g.e.*, s.28.

⁶³⁴ Aşlar Melikoğlu, *Türkülerde Gök ve Gök Unsurları ile İlgili İnançlar*, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ordu 2012, s.87.

kamlar tarafından gerçekleştirilen *göğe çıkma* törenlerinin özel bir çadır içerisinde gerçekleştirilmesi bunun en önemli örneklerinden biridir.

3.1.5. Ağaç

Türk ve dünya mitolojilerinde yapısı gereği kozmik dünyanın önemli sembollerinden biri olan ağaç, kökleriyle yeraltına; gövdesiyle yeryüzüne; dallarıyla da göğe ulaşabilmesi sayesinde kült olarak kabul edilen önemli bir semboldür.⁶³⁵

Dünya mitolojisinde ağacın ifade ettiği anlamlar üreme, beslenme, kökleri aracılığıyla Tanrı ile bağlantı kurma, cennete ulaşma aracı, şifa, dilek eksenli olurken⁶³⁶; doğadaki her şeyde bir ruh bulunduğu dair inanç, ağaç kültüründe de etkili olmuş ve anlatılar ağacın canlı olduğu düşüncesiyle bütünleşmiştir.⁶³⁷

3.1.5.1 Türk Mitolojisinde Ağaç

Türk mitolojisinde ise ağaç, tarihin her devrinde kutsal kabul edilmiştir. Kutsiyet atfedilen bu ağaçların fiziksel olarak meyvesiz, büyük, ulu ve görkemli oldukları görülmüştür.⁶³⁸ Ağaçlara atfedilen bir başka kutsiyet ise yeşil kaldığı süre boyunca dünyanın varlığını simgelemesidir. Genellikle kozmogonik anlatılarda görülen ağaç motifi, bu yönüyle destansı metinlerin ana unsurlarından biri olmuştur.⁶³⁹ Bahsi geçen anlatılarda ağaç tasavvuru kadınla simgelenmekte ve doğurganlık minvâlinde üreme anlatıları yapılmaktadır.⁶⁴⁰ Türk milletinin Türkistan'daki anayurtlarında ağaçla olan bağlantıları ve ona yüklenen çeşitli anlamlar Anadolu coğrafyasında da devam ettirilmiştir. Bu anlamlar, özellikle dileklerin

⁶³⁵ Seher Arslan, "Türklerde Ağaç Kültü ve "Hayat Ağacı", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2014, C.1, S.1, s.63.

⁶³⁶ Ergun, *a.g.e.*, s.25.

⁶³⁷ Ağaçlardaki ruhun varlığı ve canlı olarak tasvir edilmesi hakkında James Frazer, bu inancın genellikle ilkel topluluklarda görüldüğünden bahsetmiştir. Ayrıntı için bkz.: James G. Frazer, *Altın Dal-Dinin ve Folklorun Kökleri*, Payel Yayınları, İstanbul 1991, s.61.

⁶³⁸ Ergun, *a.g.e.*, s.30.

⁶³⁹ Bu konudaki önemli örneklerden biri Tanrı'nın insanı yaratırken kullandığı dokuz dallı ağaçtan dokuz insan tür meydana getirmesidir. Ayrıntı için bkz.: Mehmet Yardımcı, "Türk Destanlarında Tipler ve Motifler", <http://turkoloji.cu.edu.tr/> Erişim Tarihi: 18.01.2021, s.4; Uygurlarda Buğu Kağan'ın tahta geçmesi hakkında; Julian Baldick, *Hayvan ve Şaman Orta Asya'nın Antik Dinleri*, Hil Yayınları, İstanbul 2011, s.69. Dokuz Oğuz destanında türeyiş hikâyesi Tanrı ışığının ağacın karnına inmesi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Ayrıntı için bkz.: Ziya Gökalp, *Türk Uygarlık Tarihi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1991, s.61. Kıpçak boyunun ağaçtan türemesi destanda önemle vurgulanan bir noktadır. Türklerin İslâmiyeti kabulünden sonra ortaya çıkan Dede Korkut Hikayeleri'nde de ağaç motifi görülmektedir. Kahramanlardan birinin kendini *kaba ağaç oğlu* olarak tanıtmaması bu durumun en güzel örneklerindedir. Ayrıntı için bkz.: Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile*, TDK, Ankara 1994. Oğuz destanında ise Oğuz Kağan'ın oyulmuş ağaç içerisindeki kadının güzelliğine hayran olup onu sevdiği anlatılmaktadır. Ayrıntı için bkz.: Ezgi Erdem, "Türk ve Slav Mitolojisinde Ağaç Kültü", *I. Uluslararası Türklerin Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Ankara 2017, s.344.

⁶⁴⁰ Konunun ayrıntı ve örnekleri için bkz.: Ögel, *Türk Mitolojisi I*, s.108-109.

kabulü noktasında ağaca çaput bağlama, ölümsüzlük düşüncesi çerçevesinde olmakla birlikte dileklerin kabulünde aracı rolü, ölümlerin korunması şeklinde olmuştur.⁶⁴¹

3.1.5.2 Geçiş Törenlerinde Ağaç

Geçiş törenlerinin sonuncusu olarak kabul edilen ölüm törenlerinde Türk milletinin din algısında ağaç motifi, hem İslâm öncesi hem de İslâm'ın kabulüyle ortaya çıkan heteredoks anlayışta etkin bir şekilde görülmektedir. Bu konuda ikinci bölümde ayrıntıları verilen ölüm törenlerinde ardıç ağacından yapılan bir tabut kullanılması, ardıçın hem dayanıklılığı hem de kutsallığı sebebiyledir.⁶⁴² Ardıç ağacının yanı sıra kuşburnu ve ceviz ağacı da kutsal görülmektedir. Bu noktadaki kutsallık Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyünde şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Kuşburnu ve ceviz ağacı kutsaldır, altında yatılmaz eğer yatılırsa ağaç seni hastalandırır. Büyük veya küçük abdest yapılmaz.”

Anadolu'nun farkı bölgelerinde farklı ağaçlara kutsallık atfedilmiştir. Bu kutsallık farklı inançlarla birleştirilerek sürdürülmektedir.

3.1.5.3. Şamanizm İnancında Ağaç

Yer-su kültü doğrultusunda ağaçların kutsal kabul edilmesinin yanı sıra âlem tasvirini ağaç eksenli yapan Şamanist inançta da kutsal ağaç motifi görülmüştür. Bu ağaç genellikle kamın yeraltı ve yeryüzü arasındaki geçişinde önemli bir aracı olarak kullanılmıştır.⁶⁴³ Kamlar tarafından kullanılan kutsal davulun ana malzemesi olan ağaç, dinî törenler ile ağaç arasındaki ilişkiyi açıklar niteliktedir.⁶⁴⁴ Davul vasıtasıyla trans hâline geçen kam, ağaçtan yapılan davulunu kullanarak ilahî sesler çıkarmakta ve tören bu şekilde gerçekleşmektedir.⁶⁴⁵ Aynı zamanda kamların ağacı bir merdiven olarak tasvir edip Tanrı'ya ulaşmada aracı olarak kullandıkları görülür⁶⁴⁶ ki bu durum Tanrı ile ağaç arasındaki ilişkinin açıklanmasında önemli bir noktadır. Bunun yanı sıra evliya kültü eksenli ortaya çıkan ağaç motifi de büyük kutsallığa sahiptir. Anadolu coğrafyasında sıklıkla rastlanan türbe mimarisinin ağaç varlığıyla desteklendiği görülmüştür. Tekke, yatır ve türbelerin büyük çoğunluğunun yanında veya yakınında bir ağaç bulunması, evliya kültü ile ağaç kültürünün birbirini destekleyen iki unsur

⁶⁴¹ Arslan, *a.g.m.*, s.63.

⁶⁴² Ardıç ağacının özel ve kutlu sayılması Türk kültür coğrafyasında yaygın olarak görülmektedir. Ayrıntı için bkz.: Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s.601-602.

⁶⁴³ Arslan, *a.g.m.*, s.69.

⁶⁴⁴ Huzeyfe Sayım, *Muhtelif Dinlerde Yaratılış Olayı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi Kayseri 1993, s.103.

⁶⁴⁵ Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Kitaplığı, İstanbul 1992, s.26-27.

⁶⁴⁶ Erdem, *a.g.m.*, s.345.

olarak anılmasını sağlamış dolayısıyla bu ağaçlar da kutsal addedilmiştir. İslâm öncesi Türk tarihinde ağaçlara atfedilen kutsiyetin Anadolu’da türbe mimarisiyle birlikte gelişim göstermesi, *bez/çaput bağlamak* suretiyle dilek dileyip adak adama geleneğinin hâlâ sürdürülmesine sebep olmuştur. Türbe etrafında şekillenen ağaç motifine dair Merkez ilçesine bağlı Karkıncık köyündeki kaynak kişi şu açıklamayı yapmıştır:

*“İbiş Koca evliyasının oradaki ağaca çaput bağlanır. Özellikle baş ağrısı çekenler oradaki ağaca çivi çakarlar ve ağırları geçer.”*⁶⁴⁷

Yapılan alan araştırmasında ağaçların kutsallığından bahseden Zile ilçesine bağlı Çayır köyündeki kaynak kişi şu şekilde bir açıklama yapmıştır:

*“Ağaç ve evliya birbirinden ayrı kabul edilemez. Aslında o evliyanın oraya gelmesinin sebebi ağacın kutsallığındandır. Yani orası sadece evliya geldiği için kutsal değildir; kutsallık ağaçla başlamış, evliya ile devam etmiştir.”*⁶⁴⁸

Kaynak kişinin verdiği bilgiler değerlendirildiğinde Türk kültüründe görülen ağaç kutsallığının İslâmiyetle birlikte ortadan kalkmadığı, hatta aksine merhalesinin arttığı ve kutsallığının büyüdüğü sonucu çıkarılmıştır.

3.1.5.4. Evren Tasavvurunda Sonsuzluk Simgesi: Hayat Ağacı

Hayat ağacı, ağaçlara atfedilen en önemli inançlardan biridir. Hayat ağacı inancının temeli, üç âlem olan yeraltı, yeryüzü ve gökyüzünün varlığıdır. Bu düşünceye göre hayat ağacı, bu üç evren arasındaki iletişimi sağlar.⁶⁴⁹ Bu ağaç genel itibariyle hayat verici, mutluluk bahşedici özelliklere sahiptir. Bunun yanı sıra mitolojik anlatılarda dünyanın merkezinde konumlandırılan hayat ağacı, doğum ve ölüm olaylarının da önemli bir sembolüdür.⁶⁵⁰

Hayat ağacı motifine atfedilen anlamlar, yapısal özelliklerinin önemini de beraberinde getirmektedir. Evren tasvirinde kullanılan bu kutsal ağacın kökleri, gövdesi ve dallarının güçlü, kuvvetli, azametli olması beklenmekte gölgesinin büyüklüğü ve genişliğiyle heybetini göstermesi gerekmektedir.⁶⁵¹ Bunun yanı sıra hayatı simgelemesinden ötürü yapraklarının daima yeşil kalması ve dökülmemesi mitolojik anlamda aranan özellikler olurken Anadolu sahasında da bu özelliklere sahip ağaçlara kutsallık atfedilmiştir.

⁶⁴⁷ Bkz.: Ek 1- 8 Karkın.

⁶⁴⁸ Bkz.: Ek 1- 18 Çayır.

⁶⁴⁹ Dünya mitolojisinde üç âlem arasındaki iletişimin sağlanmasında *axis mundi* terimi ortaya çıkmaktadır ki bu, âlemler arasındaki bağlantıyı sağlayan bir sütun olarak tanımlanır. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.296-297.

⁶⁵⁰ Selma Öztekin, *Dinlerde Hayat Ağacı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008, s.23.

⁶⁵¹ Ergun, *a.g.e.*, s.28.

Hayat ağacının evren tasvirindeki ana motiflerden biri olarak kabul edilmesi onun yaratılış anlatılarındaki varlığının da sebebini oluşturmuştur. Menşei evrenin oluşumuna tarihlendirilen hayat ağacının Türk ve dünya mitolojilerinde insanın yaratılışına da katkısı olduğu görülmüştür.⁶⁵² Bahsi geçen ağaçtan yaratılış anlatıları Türk mitolojisinde kuş motifleriyle birlikte verilmiş ve insanların ruhlarının kutsal ağacın dallarında yaşadığı düşünülmüştür.⁶⁵³ Hayat ağacı motifinin dünyanın yaratılışıyla aynı döneme tarihlendirilmesi ilkçağ uygarlıklarından itibaren görülmesini sağlamaktadır. Bu konuda ilk bilgilere Sümer döneminde rastlanmıştır⁶⁵⁴ ve tarihsel süreçte Hitit ve Asur resmi yazışmalarında da hayat ağacı betimlemeleri kullanılmıştır.⁶⁵⁵

Türk kültüründe hayat ağacı simgeselliğinin ruhun ölmezliği inancıyla bağlantısı bulunmaktadır. Bu düşüncenin temeli insanın öldükten sonra toprağa gömülmesiyle bağlantılıdır. Toprağa gömülen insanın ruhsal özellikleri kökleri aracılığıyla ağaca geçmekte ve böylece o özellikler ağaçta yaşamaya devam etmektedir.⁶⁵⁶ Bu inancın en yaygın örneği ise mezarın başına ağaç dikme geleneğidir.

Türk ve dünya mitolojisinde hayat ağacı yenilenme, üreme, doğum, ölümsüzlük gibi motiflere sahip olmasının yanı sıra tasavvufî manada ise yaratılış sırrına erme, ölümsüzlük gibi özellikler barındırır.⁶⁵⁷ Özellikle İslâm dinî dairesinde kullanıldığında Allah'ın “*el-hayat*” sıfatı öne çıkmış ve dünyadaki ağacın sürekliliğine işaret edilmiştir.⁶⁵⁸ Ağaç kültürüyle ilgili kapsamlı bir çalışma yapmış olan Pervin Ergun, Allah ve ağaç arasındaki ilişkinin İslâmî boyutunu; “*üç âlemi kapsayan bu ağaç, azametiyle Allah'ın “el Azim”, büyüklüğüyle “el-Kebir”, gökleri, yeri, her şeyi tutmasıyla “el Kayyum” sıfatlarını sembolize etmiştir.*” Şeklinde ifade etmiştir.⁶⁵⁹ Bu inancın temeli ağaç vasıtasıyla Tanrı ile iletişim sağlanmasıdır. Bu motiflere sahip olan ağaç aynı zamanda kozmik ağaç, dünya ağacı, evren ağacı gibi türlü şekillerde ifade edilmektedir. Yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü arasındaki bağlantının sağlanmasında merkez konumda bulunan hayat ağacı, kökleriyle cehennemi; gövdesiyle yeryüzünü ve dallarıyla cenneti simgelemektedir. Tanrının gökte tasavvur edilmesi cennet

⁶⁵² Ergun, *a.g.e.*, s.28-45.

⁶⁵³ Daha sonra kamlar ağaçtaki bu eğitimi almaya devam ederek dini ritüellerin lideri olmuşlardır. Ayrıntı için bkz.: Ergun, *a.g.e.*, s.62.

⁶⁵⁴ Sümer mitolojisinde yaratılış kutsal ağaç ve doğum bitkisi motifleriyle özdeşleştirilmiştir. Ayrıntı için bkz.; Öztekin, *a.g.t.*, s.43; Oktay Belli, “Urartularda Hayat Ağacı İnancı”, *Anadolu Araştırmaları*, 1982, S.8, s.241.

⁶⁵⁵ Ayrıntı için bkz.: Cüneyt Öz, “Kültürel Süreklilik Bağlamında Antikçağdan Günümüze Kutsal Ağaç veya Hayat Ağacı”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, C.11, S.56, s.215.

⁶⁵⁶ Kamil Şahin-Salih Toprak, “Türk Kültüründe Ağaç'ın Düşünsel ve Toplumsal Bağlamı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2016, C.9, S.43, s.1313.

⁶⁵⁷ Öztekin, *a.g.t.*, s.24.

⁶⁵⁸ Ergun, *a.g.e.*, s.186.

⁶⁵⁹ Ergun, *a.g.e.*, s.193.

inancının gökle temsil edilmesini sağlamış ve orayı Tanrı'nın evi olarak konumlandırmıştır.⁶⁶⁰ Bu konumlandırma siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik sebeplerden ötürü mekansal farklılıkları ortaya çıkarmıştır.⁶⁶¹ Ağacın konumlandığı yere göre kutsiyet atfi yapılabileceği meselesi bilim dünyasında tartışma konusu olmuştur.⁶⁶² Evrensel din algısında hayat ağacı motifi ise kitabî dinlerde etkin bir şekilde görülmüş⁶⁶³ ve hayat ağacı tek başına kullanılan bir sembol olmaktan ziyade kutsal su ile birlikte zikredilmiştir. Özellikle dünya mitolojisinde görülen bu olayda kutsal su hayat ağacının dallarından akmaktadır.⁶⁶⁴

Hayat ağacının sembolik anlamlarından biri de âile simgeselliğidir.⁶⁶⁵ İnsanların soy araştırmalarında öne çıkan soy ağacı terimi, insan ile hayat ağacı arasındaki bağlantının önemli örneklerinden birini oluşturmaktadır. Neslin devamlılığı hayat ağacı motifiyle bağlantılı kabul edilmiştir. Özellikle Altay ve Uygur yaratılış anlatılarında kaynaktan çıkan su, boy simgesi olarak görülmüştür.⁶⁶⁶ Bununla birlikte Türk kültür coğrafyasında kayın ağacına özel bir anlam atfedilmesi akrabalık ilişkilerinde görülen *kayın-ana veya kayın-birader* sözcüklerinin oluşmasını sağlayarak terminolojinin kültürden etkilendiğini göstermiştir.⁶⁶⁷

3.2. DİN MENŞEİLİ SEMBOLLER

Anadolu'nun Türkleşmesiyle birlikte çeşitli simge ve tamgaların farklı şekil ve mekânlarda ortaya çıkması kültürel zenginliğin en önemli göstergelerinden biri olmaktadır. Aynı zamanda bu sembollerin dinî bağlamda farklı inançlara sahip

⁶⁶⁰ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.296.

⁶⁶¹ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s.17. Bu önemli konumlandırmalar genellikle yüksek bir dağ eksenli olmakla birlikte İslâm dininde Kâbe; Hristiyanlıkta Golgota Tepesi; Hindistan'da Meru; Filistin'de Gerizm kutsal sayılmıştır. Türk kültür coğrafyasında ise Yakutlar Akdağ; Kırgızlar Kaf Dağı'nı hayat ağacının merkezi kabul etmişlerdir. Ayrıntı için bkz.: Öztekin, *a.g.t.*, s.24-25.

⁶⁶² Kutsal ağaç ve hayat ağacı gibi iki farklı tanımlama yapılmaktadır. Bu konudaki önemli bir görüşe göre, görüntü esas alınarak doğal görünümlü olanlara sadece ağaç; daha estetik olanlar kutsal ağaç olarak kabul edilmektedir. Ayrıntı için bkz.: Nevzat Çevik, "Hayat Ağacı'nın Urartu Kült Törenlerindeki Yeri ve Kullanım Biçimi", *Anadolu Araştırmaları*, 1999, S.15, s.337; Eliade, güç simgesi olarak kabul edilen ağaçların soyutlanmaları sebebiyle kutsal sayıldığından bahsetmektedir. Ayrıntı için bkz; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.270-271.

⁶⁶³ Yahudilerde ağaca canlı olarak bakılmış ve hayatı simgelediği düşünülmüştür. Aynı zamanda kainatta ters dönmüş ağaç olarak tasvir edilmektedir. Ayrıntı için bkz.: Öztekin, *a.g.t.*, s.65; Tanyu, *Ağaç*, s.457. Hristiyanlıkta Haç motifinin ağaçtan yapıldığına dair inanç ikonografik olarak evreni tasavvur eden bir hayat ağacı betimlemesini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıntı için bkz.: Deniz Gezgin, *Bitki Mitosları*, Sel Yayıncılık, İstanbul 2007, s.68; Hristiyanlıkta ağaç kutsallığının bir diğer sebebi ise Hz. İsa'nın çamiha gerilmesinde kullanılan ağaç motifidir. Bu ağacın hayat ağacından yapıldığını düşünerek Hz. İsa'yı dirilteceğine inanmışlardır. Ayrıntı için bkz.: Tanyu, *a.g.m.*, s.457. İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerim'de ise şecer kelimesi hem ağaç hem de bitki anlamında yirmi altı kez geçmektedir. Öz, *a.g.m.*, s.217.

⁶⁶⁴ Ergun, *a.g.e.*, s.188.

⁶⁶⁵ Ağacın hükümdar ve âilesinin simgelemesi özellikle Köktürk Kağanlığında görülmüştür. Ayrıntı için bkz.: Esin, *a.g.e.*, s.87.

⁶⁶⁶ Ergun, *a.g.e.*, s.188.

⁶⁶⁷ Gülay Mirzaoğlu Sıvacı, "Türklerde Mitolojik Unsurlar", *Türkbilgi*, 2005, S.10, s.42.

topluluklarca anlamlandırılması ve İslâm öncesi Türk tarihiyle olan bağın Anadolu'da sembolleşmesi millî kültürün dinî zeminle çeşitlenmesini sağlamıştır.

3.2.1 Mezar Taşları

Sembolik dilin en önemli kalıntılarından biri olarak kabul edilen mezar taşları, Türk tarihinin her devrinde kullanılan ve özel bir işçilik gerektiren yapısı ile ölüm mimarisinin en önemli motiflerinden biridir. Genel itibariyle ölen kişinin defnedilmesinin ardından baş kısmına dikilen mezar taşları, önemli anlamlar içermektedir. Bu taş motifinde kişinin doğum ve ölüm tarihiyle ilgili verilen bilgilerin yanı sıra siyasî, ilmî ve dinî kimliğinin ayrıntıları da çeşitli semboller aracılığıyla aktarılmaktadır. Ölen kişinin toplumdaki yeriyle bağlantılı olarak mezar taşı simgeleri devrin siyasî ve sosyo-kültürel yapısının aydınlatılmasında da önemli unsurlar olarak kabul edilmektedir.

Türk milletinin ölüm olayına ahiret inancı ekseninde bakması, ölü gömme geleneğini geleneğini ortaya çıkararak mezar mimarisini oluşturmuştur. Bu mimarinin kökleri Türkistan'da başlamış ve günümüzde Anadolu coğrafyasında sürdürülmüştür. Tezin bu bölümünde bahsi geçen mezar taşları ve içerdikleri anlamlar Zile ilçesine bağlı Acısu⁶⁶⁸, Karşıpınar, Üçkaya ve Çayır köylerinde tespit edilmiştir. Mezar taşları üzerinde yapılan çalışmalar ve kaynak kişinin verdiği bilgiler sembollerin özellikle üç, dört rakamı ve çember eksenli oluştuğunu göstermektedir. Yapılan analiz ve yorumlar bahsi geçen sayı ve sembollerin kutsallığı merkezinde şekillenmiştir.

Alan araştırması sonuçlarına göre mezar taşlarında takiyeli bir dil kullanıldığı saptanmış aynı zamanda da taş işçiliğinin çok önemli ve kıymetli ustalar tarafından gerçekleştirildiği kaynak kişi tarafından şu sözlerle belirtilmiştir:

“Mezar taşlarında kullanılan dil takiyeli, sembolik bir dildir; mezarda yatan kişinin mesleği, dinî kimliği, toplumdaki yeri sembollerle anlatılmıştır. Bu semboller ağırlıklı olarak dinî anlamlar içermekle birlikte din olgusu evren olgusuyla birleştirilerek mezar taşlarına yansıtılmıştır. Tarihin taştaki tezâhürü olarak kabul edilebilecek olan bu taşlar, devrin çok özel ve önemli taş ustaları tarafından yapılmıştır. Aynı zamanda mezar taşlarında kullanılan sembollerin

⁶⁶⁸ Acısu, Oğuz boy adını taşımasa da Türk geleneklerini büyük bir kararlılık ve istikrar ile sürdüren Sıraç Türkmenlerine ait köylerden biridir. Geleneksel yapıya sıkı sıkıya bağlı olmalarının yanı sıra mezar taşlarına atfedilen dil, Acısu köyünün çalışmaya dahil edilmesine neden olmuştur. Anaerkil bir yapı gösteren bu topluluk hem inanç ile ilgili detayları hem de günlük hayata dair görev ve sorumlulukları büyük bir titizlikle sürdürmektedir.

ustası tarafından da bilinmeden ancak büyük bir işçilikle yapılması hem gizliliği hem de sembollere verilen önemi göstermektedir. Çünkü bilerek yaptığınız bir sembol zaman aşımına uğrayıp şekil değiştirme riski ile karşı karşıyadır ancak bu durum bahsi geçen mezar taşları için geçerli değildir çünkü bu taşlar önemli ustaların elinden çıkmış olmalarına rağmen sembollerde gizlilik her zaman gözetilmiştir.”⁶⁶⁹

Mezar taşlarında ağırlıklı olarak ifade edilen semboller, Anşa Bacılı Sıraç Türkmenlerinin evren ve din algısı hakkında bilgi vermiştir. Bununla birlikte bahsi geçen topluluğun Oğuz boylarından biri olan Beydili aşiretine mensup olması İslâm öncesinde Türklerin benimsediği kutsallığın da simgelenmesine neden olmuştur. Taşlarda ağırlıklı olarak sayı simgeciliği tespit edilmiştir.

3.2.1.1 Çember

Mezar taşı simgeciliğinde merkeze yerleşen en önemli sembollerden biri çember sembolüdür. Döngüsel hareketin merkezinde bulunan çember, başlangıç ve bitişin daimliğini ifade etmesi açısından taşlarda sıklıkla kullanılmıştır. Daha açık bir ifadeyle çember/daire mekânsal ve zamansal bağlamda süreklilik ifadesi olarak görülmüştür.⁶⁷⁰ Kaynak kişinin açıklamaları konunun aydınlatılmasında önemli bir merhaleyi teşkil etmektedir:

“Mezar taşlarındaki çember sembolü ana motiflerden biri olarak kabul edilebilir. Birden çok sembolün aynı mezar taşında bulunması sıklıkla rastlanan bir durum olmakla birlikte hemen hepsinde yorumlar çember merkezli olmaktadır. Çember bizim inancımızda karma⁶⁷¹ olarak yorumlanır. Aynı zamanda çember sembolünün tekâmül⁶⁷² anlamında kullanıldığı görülmüştür.”⁶⁷³

⁶⁶⁹ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁷⁰ Rıtvan Şentürk, “Mekânsal Bilişime Ontolojik Bir Yaklaşım”, *XII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*, 2010, s.108.

⁶⁷¹ Karma kelimesi Sanskritçe *kri* köküne dayanmakta *yapmak, hareket etmek* gibi anlamları içermektedir. Hint felsefesinin dinî terminolojisinin temel dayanak noktalarından biri olan karma inancı, kişinin özgür iradeyle gerçekleştirdiği hareketlerinin sonucuna verilen isimdir. Bu eylemlerin sonuçları mutlaka bu dünyada gerçekleştirilir. Ayrıntı için bkz.: Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996, s.9.

⁶⁷² XIX. yüzyılda Batılı araştırmacıların ortaya attığı tekâmül, anlam itibariyle yaratıcının varlığını görmezden gelerek insanın oluşumunu evrim teorisine dayandırmaktadır. Ancak bahsi geçen tekâmül anlayışının bu durumla bir ilgisi bulunmamakta ruhsal olgunluk, Tanrı’ya ulaşma kavramının önemi üzerinde durulmaktadır. Konuya dair ilmi görüşler için bkz.: Mehmet Bayraktar, “Tekâmül Nazariyesi”, *DİA*, 2011, C.40, s.338; Tekâmül inancında gnostizm etkisi de sıklıkla görülmektedir. Gnostik felsefesinde insanın tamamlanabilmesi için Tanrısal bilgiye ihtiyaç duyduğundan söz edilmiş ve ihtiyacın da çeşitli dinlerde varlık gösterdiği düşünülmüştür. Ayrıca için bkz.: Cenk Güray, “Semâ’dan Semah’a Bir Sonsuz Devir”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2010, S.56, s.125.

Çember sembolünün anlamlandırılmasında karmadan bahseden kaynak kişi özellikle Hint felsefesine atıfta bulunmuştur.⁶⁷⁴ Hint felsefesinde karma inancı kişinin özgür iradeyle gerçekleştirdiği her fiilin iyi veya kötü sonuçlara sahip olduğu temeline dayanmaktadır.⁶⁷⁵ Bu durum en temelde öze dönüş ifadesi olarak karşımıza çıkmıştır. Alevî-Bektâşî inancının dinî törenlerinde edebî dönüş vurgusu cem törenlerinde simgelenmiştir ki kaynak kişi durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Cem törenleri baba/dede önderliğinde üç kadın, üç erkek tarafından mekânın meydanında gerçekleştirilir. Üç rakamının kutsallığı törendeki kişilerle vücut bulurken burada asıl üzerinde durulması gereken ritüelin icra şeklidir. Semah dönen kişi hem kendi etrafında hem de büyük bir çember etrafında döner. Kendi etrafındaki dönüş kişinin karmasını; büyük çember etrafında dönüş ise tekâmülünü ifade eder.”⁶⁷⁶

Semah, inanç esaslarındaki karma ve tekâmülü her açıdan ifade eden önemli bir ritüeldir. Karma ve tekâmül gibi iki önemli inancın bu noktadaki temsiliyeti bahsi geçen topluluk tarafından atfedilen anlamın önemli bir göstergesi olmuş ve dinî törenler bu eksende şekillenmiştir. Böylece ruhun dönüşü veya özünü araması fikri, icra edilen ritüellerin maddî ve manevî temasını oluşturmuştur.⁶⁷⁷ Semahta kullanılan müzik ve ibadetin bu eksende ilerlemesi temelde din ve müzik kavramı arasındaki bağı en önemli örneklerinden birini ortaya koymuştur. İlk insanın Tanrı’yı anlama ve doğayı anlamlandırma sürecinde ritme kulak vermesi müziğin temelini oluştururken bir taraftan da meselenin dinsel boyutu gözler önüne serilmiştir.⁶⁷⁸

Döngüsel hareketin mezar taşlarına yansımaları ve kaynak kişinin ifadeleri inanç esaslarındaki tezatın tezâhürü düşüncesine de işaret etmiştir. Kaynak kişinin ifadeleri konunun aydınlatılmasında önemli bir merhaleyi teşkil etmektedir:

“Semah, karma ve tekâmülü aynı anda anlatan en önemli dinî ritüeldir. Buradaki kutsal dönüşte kadın ve erkeğin eşit şart ve durumda oluşu tezatın tezâhürü olarak

⁶⁷³ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3 Resim 4.

⁶⁷⁴ Hint felsefesinde görülen karma inancı ile Tokat ilindeki mezar taşlarında yorumlanan karma anlayışı arasında dikkate değer farklılıklar mevcuttur. Ancak Türk milletinin tarih boyunca çeşitli coğrafi bölgelerde varlık göstermesi özellikle inanç sahasında türlü farklılık, değişim ve eklentilere neden olmuştur.

⁶⁷⁵ Yitik, a.g.e.,s.43.

⁶⁷⁶ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁷⁷ Maddi tema noktasında vurgulanmak istenen fiziksel bağlamdır. Özellikle dinî ritüellerde icra edilen her hareket öze dönüş anlamı içermektedir.

⁶⁷⁸ Cenk Güray, “Devirsel İbadet Modelleri Olarak Semah- Semâ Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2018, S.87, s.24.

*karşımıza çıkmaktadır. Burada kadın doğumu; erkek de ölümü simgelemektedir.*⁶⁷⁹

Tezatin tezâhürü, Alevî-Bektâşî inancının önemli dayanak noktalarından birini oluşturmaktadır. Evrenin zıtlıklardan meydana gelmiş olduğuna dair inanç aslında kadın ve erkek vasıtasıyla bedenlenmiştir. Dönüş veya devir olarak tanımlanan süreç kaynak kişinin verdiği bilgiler ile sentezlendiğinde *bu onun karmasını ifade eder* cümlesi mezar taşlarında çember sembolünü anlamlandırmada önemli bir aşamayı teşkil etmiştir. Böylece kişinin amellerinin sonucu yaşadığı hayatın sonunun ifadesi olarak görülmüştür. Konuyla ilgili kaynak kişinin ifadesinin üzerinde önemle durulmuştur. *Mezar taşlarında genellikle iç içe geçmiş iki çember simgesinin varlığı görülmektedir. Bu çemberlerden iç kısımda kalan kişinin bu hayattaki yolculuğunu ifade ederken büyük çember dünyaya kaç kez gelip gittiğini ifade etmektedir.*⁶⁸⁰

Kişinin dünyaya gidip gelmesi konusundaki vurgu temelde tenâsüh⁶⁸¹ inancına dayanmaktadır. İnsan, dünyaya farklı bedenlerde ve farklı zamanlarda gelebilmekte bu durum da mezar taşlarında çember simgesiyle ifade edilmektedir. Tenâsüh inancının Alevî-Bektâşî inancındaki karşılığı mezar taşında çember sembolü ile bağdaştırılırken ruhun ölmezliği konusu anayurttan Anadolu'ya kadar Türklerin önemle üzerinde durduğu bir mesele hâlini almaktadır.

Mezar taşlarında görülen semboller kişinin bedenî ve ruhî varlığını göstermede büyük önem arz etmektedir. Kaynak kişi konuyla ilgili şu önemli ayrıntıya dikkatimizi çekmektedir:

“Mezar taşlarında genellikle çift çember sembolü ortaya çıkmakta ve böylece kişinin yolculuğu hakkında bir takım bilgiler edinilmektedir. Ancak taş simgeçiliğinde tek çemberli bir mezar taşı bulunmaktadır ki bu da zamansız ölüm ifadesi olarak yorumlanmaktadır. Burada özellikle merkeze alınan güneş sembolünü çevreleyen bir çemberin olmayışı mezarda yatan kişinin akıl baliğ olmadığını hatta on yaşın altında olan bir çocuğun sembolize edildiğini

⁶⁷⁹ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁸⁰ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁸¹ Kelime *nesh* köküne dayanmakta ve *gidermek, yok etmek* anlamları bulunmaktadır. Burada ise *bir şeyi iptal ederek onun yerine başka bir şeyi koymak* anlamı göze çarpmaktadır. Terimsel olarak ise ruhun beden değiştirmesi inancına verilen isimdir. Ayrıntı ise bkz.: Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, *DİA*, 2011, C.40, s.441.

*göstermektedir. Bu mezar taşı hakkında ayrıca bahsedilmelidir ki bıyık şeklindeki simge rahimin işlevsizliğini ifade eder.*⁶⁸²

Mezar taşı işçiliğine büyük önem verilmesi yazılı kaynak noktasında geniş bir arşivi bulunmayan Sıraç Türkmenleri hakkında inançsal bağlamda fikir sahibi olunmasını sağlamıştır. Bu bağlamda yukarıdaki örnekte mezarda yatan kişinin yaşıyla ilgili yapılan yorumlar sembolik dilin önemini de gözler önüne sermektedir. Taşlarda çember sembolünün anlamlandırılmasındaki önemli bir nokta kaynak kişi tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

*“Taş simgecilğinde tek çemberde görülen karşılıklı iki üçgen zihinsel engel ifadesi olarak görülmektedir. Mezar taşı sembolizminde görülen üçleme ifadesi olan üçgenin normalde geniş tabanları çemberle birleşmektedir ancak bu taşlarda durum öyle değildir. En nihayetinde bu durum da kişinin her şeyden muaf tutulduğunun ifadesidir. İnançımıza göre bedensel engel, engel değildir. Bu tarz kişiler doğduğu yaşta sayılır.”*⁶⁸³

Karma inancıyla ilgili daha önce bahsedildiği üzere eğer karma, kişinin iradî olarak gerçekleştirdiği fiillerin yakın veya uzak gelecekteki sonuçlarını kapsıyorsa bu noktada kaynak kişinin ifadesi doğrultusunda zihin engeli olan kişinin dünyevî her görev ve sorumluluktan muaf tutulması doğru ve yerinde bir yorum olarak kabul edilebilir. Kişi, irade dışında gerçekleştirdiği eylemlerden sorumlu tutulamayacağından karmanın ortaya çıkması da beklenemez.

Hint felsefesine göre insanın dünyadaki amellerinin sonucunu ifade eden karma anlayışı Alevî-Bektâşî toplumunda insan-ı kâmile giden kutsal yolda kişinin yazgısı olarak aktarılmaktadır. Kaynak kişi durumu şu şekilde ifade etmektedir:

*“İnançımızın temel esaslarından birini oluşturan hiçlikte hiç olma kavramı mezar taşlarında çember şeklinde simgelenmiştir.”*⁶⁸⁴

Mezar taşlarında iç içe geçmiş çember simgesine rastlanmaktadır. Kaynak kişinin bu noktadaki yorumu yine karma inancına atıfta bulunarak gerçekleştirilir.

“İç içe geçmiş simgeler döngüyü ifade eder. Bu onun karmasıdır. Bu sembolde üzerinde durulan bir başka nokta da kişinin iyi bir insan olmasıdır. Bu da aslında halk yorumudur. Kişinin dünyadaki amelleri hep iyilik noktasında seyrettiğinden böyle bir yorum öngörülmüştür. Baş taşında bu sembolün bulunduğu kişiler

⁶⁸² Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3 Resim 3.

⁶⁸³ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁸⁴ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

genellikle inanç önderleri olarak kabul edilir. Pir, mürşit gibi yola yakınlaşan kimseler için mezar taşında bu simge kullanılmıştır.”⁶⁸⁵

İç içe geçen simgelerde hem karma hem de tenâsüh inancının birlikte sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişinin birden çok karmaya sahip olması ruhunun fazla kez bedenlendiğinin de ifadesidir. Dolayısıyla karmanın gerçekleşmesi ile insan-ı kâmil olma yolunun ilişkisi iyi insan olma temeline dayandığından bu durum özellikle inanç önderleri eksenli şekillenmiştir.⁶⁸⁶

Çember simgeciliğine dair bir başka şekil de spiral diye adlandırabileceğimiz şekildir ve kaynak kişi tarafından bu sembol şu şekilde anlamlandırılmaktadır:

“Bu sembol acı ifadesidir. Mezarda yatan kişi doğumundan ölümüne kadar acı çekmiş, zor bir hayat sürmüştür. Ancak bu acı olumlu anlamda kullanılmıştır. Daha net bir ifadeyle bedeni acı ruhunu olgunlaştırmıştır. İnanç esaslarımızda “mutluluk hiçbir şey getirmez, olgunluk acıdadır.” Düstûru acının önemini gözler önüne sermektedir.”⁶⁸⁷

Alevî-Bektâşî inancında görülen acı kavramı kişinin ruhî beslenmesi açısından büyük önem kazanmakta ve bu durum onu Yaraticısına yaklaştırmaktadır. Varlığın birliğine ulaşmada kişinin farklı bedenlerde varlık göstermesi çember sembolündeki karma anlamını da kapsamaktadır.⁶⁸⁸ Ruhun beden değiştirmesi kavramının Alevî-Bektâşî inancındaki karşılığında kişi kendi karmasını tamamlayana kadar çeşitli bedenler aracılığıyla kendini büyütüp yetiştirmektedir. Bu noktada tenâsüh kavramı büyük önem arz etmiştir.

Anadolu’da görülen Alevî-Bektâşî inancına göre ruh, ölmeden beden değiştirmektedir. Bu durum aslında tekâmülün ilk aşamasıdır. Daha net bir ifadeyle ruhun ölmezliği düstûru içerisinde Tanrı’ya ulaşma, Hak ile hak olma eğiliminde olan insan, yolculuğunu farklı bedenlerde sürdürmektedir. Bu bedensel değişim boyunca ruh özünü, varlığını aramakta ve tekâmül inancı yine insan-ı kâmil olma yolunda adanan ömürle açıklanmaktadır. Kâmil olan, kemâle eren, kişi dünyevî hassasiyetlerden sıyrılıp bütün varlığıyla Tanrı’ya ulaşma eğiliminde olmuştur.

⁶⁸⁵ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁸⁶ Hint felsefesindeki karma inancıyla ilgili dikkate değer çalışmaları bulunan Ali İhsan Yitik, temelde kötülüğün açıklanmasının karma inancı vasıtasıyla yapılmaya çalışıldığını ifade eder. Ayrıntı için bkz.: Yitik *a.g.e.*, s.53-54.

⁶⁸⁷ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁸⁸ Bir kavramına dikkat çeken Sadreddin Konevi, evrendeki her şeyin bir’e sahip olduğunu düşünerek bu durumu ana tema olarak görmüştür. Konevi’nin bir kavramı yaratıcıyı ifade etmenin yanı sıra öz olarak kabul edilmiştir. Ayrıntı için bkz.: Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi’de Birlik ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.224.

Çember sembolünün ontolojik değerlendirmesinde ise ana rahmindeki bebek motifi sıklıkla işlenmektedir. O bölgenin bir çember şeklini barındırması ve döngünün başlangıcında bulunan doğum olayına bu şekilde atıf yapılması sembolün mekânsal işlevselliğini de gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda gerçekleşen doğum olayıyla birlikte özellikle Anadolu coğrafyasında sıklıkla yapılan kundaklama işlemi ve beşik geleneği bahsi geçen daireyi mekânsallaştırırken yeni doğan bireyin dış dünyaya karşı mahremiyetini korumasında önemli eşikler olarak kabul edilmiştir.⁶⁸⁹

3.2.1.2. Üç/ Üçleme

Mezar taşlarının dilinde özellikle üç rakamının dinî, mitolojik ve kozmogonik yönü dikkat çekmektedir. Araştırma alanı olarak belirlenen bölgenin Alevî-Bektâşî inancını sürdürmesi üç rakamının anlamsal boyutunu açıklamaktadır. İnançsal bağlamda üç, Allah-Muhammed-Ali üçlemesini temsil etmekle birlikte *tamamlanmışlığı* da ifade etmektedir.⁶⁹⁰ Üç rakamının inanç felsefesindeki yeri ise *eline-beline-diline* sahip olma düstûru olarak devam ettirilmekte ve taliplerin⁶⁹¹ bu üç kurala uygun olarak hareket etmesi istenmektedir.⁶⁹² Bu durumda üçleme Alevî-Bektâşî inancındaki tevhîd anlayışına karşılık gelmekte ve ritüellerin genellikle üç kez gerçekleştirilmesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır.⁶⁹³

Alevî-Bektâşî inancının bir olma düstûruyla hareket etmesi Allah-Muhammed-Ali üçlemesinde kendini göstermiştir. İnanç öğretilerinde *Muhammed ile Ali'nin aynı ilahî nurdan yani Tanrı nurundan yaratıldığı* belirtilirken Allah-Muhammed-Ali de üçten ziyade bir olanı ifade etmiştir.⁶⁹⁴

Tenâsüh inancının mezar taşı sembolizminde de ortaya çıktığı görülmüştür. Yapılan alan araştırmasında taş sembolizmi noktasında bilgisine başvurduğumuz kaynak kişi konuyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

“Taşlarda iç içe geçen çemberler tenâsüh inancının karşılığı olarak yorumlanabilir. Buna göre, iç içe geçmiş iki çember mezar taşlarında karşımıza çıkmaktadır. İç kısımda kalan çember kişinin bedeni yolculuğunu ifade ederken

⁶⁸⁹ Şentürk, *a.g.m.*, s.109.

⁶⁹⁰ Coşar, *a.g.m.*, s.119; Ali Haydar Bayat, *Türk Kültüründe Üçlü Sözler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000, s.16.

⁶⁹¹ Tâlip, yola girerek Hakk'a ulaşma isteğinde olan, bu amaç uğruna inancın çeşitli aşamalarından geçerek ben düşüncesinden sıyrılıp bir düşüncesine dahil olmak isteyen kişi olarak tanımlanabilir. Coşar, *a.g.m.*, s.119.

⁶⁹² Nilgün Çıblak Coşkun, “Tahtacılar Üç Sayısı ve Üçleme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi*, 2010, S.56, s.77.

⁶⁹³ Gerçekleşmesi istenmeyen bir olay için tahtaya üç kez vurmak, dileklerin kabulü için önemli kabul edilen türbe mimarisinin etrafında üç kez dönmek gibi ritüeller üç sayısının toplumdaki yerini gösteren önemli örneklerdendir. Ayrıntı için bkz.: Coşkun, *a.g.m.*, s.74.

⁶⁹⁴ Coşar, *a.g.m.*, s.78.

*büyük çember de tenâsüh inancının bir karşılığı olarak dünyaya kaç kez gidip geldiğini göstermektedir. Buna Hint felsefesindeki karma olarak da bakılabilir. Bizim inancımızda insan, dünya yolculuğunda bedeni ve ruhi varlığıyla kıymetlidir. Asıl olan insan-ı kâmil olup Hakk'a varmaktır ki bu sebeple Hakk'a giden yol kutsaldır. Bu kutsal yolda ruh, beden değiştirebilir, böylece hiçlikte hiç olur.*⁶⁹⁵

Mezar taşı sembolizminde üçgen ve çember simgesinin sıklıkla kullanılması kayda değer bir husustur. Taşlarda çember ile üçgenin kesişimi nadiren simgelense de bu, ölen kişinin yaratıcısıyla olan ruhanî temasını ifade etmektedir. Hakk'a ulaşmak amacıyla yolda olan talibin yaratıcısıyla olan temasının mezar taşlarındaki yorumu bu şekilde olmuştur.

3.2.1.2.1. Üçlemeden Güneşe

Mezar taşı simgeçiliğinde görülen motiflerden biri de güneştir. Güneş sembolizmi birden çok üçgenin birleşimiyle yapılmış ve böylece üçlemeye atıfta bulunularak güneşin inanç sahasındaki karşılığı ifade edilmiştir. Güneşin genellikle yücelik ve Tanrısallıkla bağdaştırılması İslâm dininde de etkisini göstermiş ve özellikle Alevî-Bektâşî inancında Hz. Peygamber güneş ile bağdaştırılmıştır.⁶⁹⁶ Taşlardaki güneş motifi genel itibarıyla çember ile birlikte de simgelenerken önemli bir sentez oluşturmuştur. Konuyla ilgili ayrıntı kaynak kişi tarafından şu şekilde aktarılmıştır:

*“Mezar taşlarında çember ve güneş motifinin birlikte kullanılması büyük bir kutsallığa işaret etmektedir. Bu durum genellikle olgunluk ifadesi olarak yansıtılır.”*⁶⁹⁷

Kaynak kişinin ifadesinden yola çıkarak mezar taşlarındaki ana sembollerin çember ve güneş olduğunu belirtmek gerekir. Böylece çember sembolünün karşıladığı geniş ve derin anlam üçleme yani güneş sembolüyle sentezlenerek kullanılmış ve özellikle ruhî olgunluk ifadesi olarak gösterilmiştir.

Güneş motifinin kullanıldığı alanlarda görülen yücelik ve ululuk anlamı taşlardaki motiflerin yorumlanmasında önemli bir eşik olarak kabul edilmektedir. Bu noktada dikkate değer olan durum ise güneş motifinin bulunduğu mezar taşlarında

⁶⁹⁵ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁹⁶ Akbalık, *a.g.m.*, s.5-6.

⁶⁹⁷ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3- Resim 2.

olgunluk yorumunun yapılmasıdır. Konuya dair kaynak kişinin açıklamaları kayda değer niteliktedir:

*“Alevî-Bektâşî inancında gün Muhammed ay Ali’dir inancı ay ve güneş simgelerini mezar taşlarında sıklıkla karşımıza çıkarmaktadır.”*⁶⁹⁸

Sıraç Türkmenlerinin hem günlük hayatı hem de inançsal yönü dikkate alındığında anayurttan getirilen birçok geleneği çeşitli şekillerde sürdürdükleri görülmektedir. Bu konuya dair en önemli örnekler ise gök cisimlerine atfedilen kutsallığın Anadolu Aleviliğinde Hz. Muhammed’in güneşe; Hz. Ali’nin ise aya benzetilerek sürdürülmesidir.

3.2.1.3. V/ Yarım Ay

Ay motifinin Türk kültürü ve İslâm inancı içerisindeki kutsallığı tarihin her devrinde ortaya konmuştur. Motifin İslâm öncesi Türk tarihindeki durumunu önceki bölümlerde aktardığımız için bu bölümde sadece motifin inançsal bağlamdaki karşılığı üzerinde duracağız. Bu noktada ay sembolizminin Hz. Ali’yi ifade etmesi ile sürdürüldüğünü görüyoruz. Ay ile Hz. Ali arasında kurulan bu bağın temellendiği noktaların altında ciddi bir felsefe yer almış ve ayın döngüselligi ön plana çıkarılmıştır. Buna göre, kendini *yineleme ve yenileme* yönleri bulunan ay, Alevî-Bektâşîlerdeki tenâsüh inancının karşılığı olmuştur.⁶⁹⁹ Ruhun ölmezliği temelinde şekillenen bu inanç, beden ölümünü sonun başlangıcı olarak görmüş ve bu bağlamda ayın döngüselligi ile Hz. Ali’nin *don değiştirmesi* arasında kurulan bağın temeli de tenasüh inancına dayanmıştır.

Mezar taşı simgeçiliğinde sıklıkla görülen motiflerden biri de yarım ay motifidir. Mezar taşlarında bazen yarım ay şeklinde de simgelenen bu motif tenâsüh inancıyla bağlantılıdır. Alevî-Bektâşî toplumunda yaygın bir şekilde görülen tenâsüh inancı, taşların önemli simgelerinden biri hâline gelmiştir. Konuya dair kaynak kişinin açıklamaları kayda değer bilgiler içermektedir:

*“Mezar taşlarındaki yarım ay sembolü bizim için kıymetli ve önemli semboller arasında sayılmaktadır. Alevî-Bektâşî inancında görülen ruh göçü kavramı ve tekâmül düşüncesi belirli çerçeveler hâlinde taşlarda simgelenmiştir. Yarım ay sembolünde uç kısımlarının yönü bize ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu kısımlar içeri dönük olduğunda gidip-gelme olarak yorumlanmış; aşağı dönük olarak simgelenen uç kısımlar ise mezarda yatan kişinin usta olduğunu ifade etmiştir.”*⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁶⁹⁹ Esra Akbalık, “Alevî-Bektâşî Şiirinde Ay ve Güneş Sembolizmi”, *Türkiyat Mecmuası*, 2016, C.26, S1, s.10.

⁷⁰⁰ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3 Resim 5-6-15.

Mezar taşlarının dilinde kaynak kişinin aktardığı hususlar yarım ay simgesinin aynı zamanda kadın sembolü olarak gösterildiğini de ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte ustalık konusunun mezar taşlarında simgelenmesi, Alevî-Bektâşî inancında meslek erbabı kişilerin aldıkları inançsal icazet sonucu ortaya çıkmaktadır. Bireyin mesleği fark etmeksizin toplum yararına çalışmaya başlamasının önceliği icazet almakta yani kullanılan alet-edevatın dâlanmasındadır. Bahsi geçen dâa, işlerinin bereketli olmasına, hayırla gerçekleşmesine, haramdan uzak kalınmasına dair yorum ve dilekler içermektedir. Meslekî icazet kavramı toplumda o denli yer tutmaktadır ki eğer birey ceza alıp *düşkün* olmuşsa⁷⁰¹ onun aletine el konmakta ve mesleği yapması engellenerek toplumla ilişkisi kesilmektedir.

Yarım ay sembolünün dinî hizmetleri ifade etmek için kullanılması Alevî-Bektâşî inancında görülen ay kutsallığının⁷⁰² mezar taşlarındaki yansıması olarak yorumlanabilmektedir. Özellikle ayın hilâl şeklinden dolunay şekline kadar geçirdiği evre olgunlaşma dönemi olarak tanımlanırsa mezar taşlarının okunmasında kaynak kişinin ifade ettiği *gitmek ve geri gelmek* cümlesi daha sağlam temellendirmelerle açıklanır. Tenâsüh inancının ay vasıtasıyla sembolize edilmesi mezar taşlarında etkin bir şekilde işlenmektedir.

3.2.1.4. Yedi Sayısı

Türk kültürü ve Alevî-Bektâşî inancında yaygın bir şekilde görülen sayı simgeçiliğinde yedi sayısı da önemli bir yer tutmaktadır. İslâm öncesinde evrenin yedi veya dokuz katlı tasavvur edilmesi Türk kültüründeki önemini gösterirken Alevî-Bektâşî inancında ise *yaratılışı temsil eden mükemmel yedi* şeklinde yapılan tanımlar Anadolu sahasındaki yansımasını gözler önüne sermiştir.⁷⁰³ İnanç terminolojisinde görülen *yediler, yedi ata, yedi gök, yedi erkân, yedi sıfat, yedi taç, yedi tamu* sözcükleri sayıya atfedilen kutsallığın genişliğiyle ilgili fikir vermektedir. Göğün yedi katı olduğu düşüncesini kaynak kişi şu sözlerle ifade etmektedir:

⁷⁰¹ Alevî-Bektâşî inancında düşkün olma sebebi her sene düzenli olarak gerçekleştirilen görgü cemlerinden geçememiş olmaktır. Bahsi geçen cem töreni toplulukta her bir kişinin birbirinden razılığı temeline dayanırken toplumdaki helallik alınmasını önemsemektedir. Törende kaç kişi bulunuyorsa her birinin görgüsü tek tek yapılır. Bu, bir nevi toplum ve inanç önderleri önünde hesap vermektir. Aynı zamanda büyük günahlar işlemiş olan insanlar bu cem törenine alınmaz, toplumla ilişkisi kesilir ve düşkün olarak addedilirdi. Görgü cemleri özellikle Anadolu coğrafyasında adalet mekanizmasının toplumsal ayağı olarak işlemektedir.

⁷⁰² Ayın bir döngü içerisinde bulunması ruhun ölmezliği ve göç etmesi inancıyla birleştirilmiştir.

⁷⁰³ Coşar, *a.g.m.*, s.119.

“İnancımızda göğün yedi kutsal kata sahip olduğu düşünülmektedir. Bu yedi kat göğü aşabilen yegâne kuş ise turnadır. Bu sebepten turna kuşu kutsal kabul edilmiştir.”⁷⁰⁴

Turna kuşunun kutsallığı döngüsel harekette de kendini göstermiştir. Döngüsel hareketin Alevî-Bektâşî inancındaki yerinde turna kuşu çok özel bir öneme sahip olmakla birlikte takiyeli dilin gerek günlük hayatta gerekse dinî törenlerde büyük bir titizlikle kullanıldığı görülmüş ve turna kuşu dönüş simgesi olarak karşımıza çıkmıştır.

Mezar taşlarında görülen yedi rakamı çift çember simgesiyle birlikte yer almıştır. Yedi rakamına bakışın inançsal boyutu kaynak kişi tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Alevî-Bektâşî inancında yedi rakamı kutsallığı mezar taşlarında çift çember şekliyle gösterilir. Aslında iki çember, on ile yetmiş yaş aralığı gibi uzun bir süreyi ifade etmektedir. Ancak taş simgeçiliğinde özellikle merkeze çizilen çember yetmiş yaşın olgunluğunu gösterir.”⁷⁰⁵

Yedi sayısının kutsallığı mezar taşlarında geniş biçimde yer bulurken özellikle Sıraç Türkmenlerinin hem geçiş törenleri hem de inanç düstûrları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu noktada mezar taşlarından birinde iki kişinin yattığını gösteren simgelerin varlığı kaynak kişi tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

“Taşlardaki önemli simgelerden biri, bir ucu aşağı bir ucu da yukarı doğru tasvir edilen simgenin varlığıdır.”⁷⁰⁶ Burada iki kişinin yattığına dair çeşitli bilgilerimiz bulunmaktadır. Ayrıca aynı mezarda yatan kişinin anne ve çocuk olduğu tahmin edilmektedir. Bu bahiste itinayla dikkat edilen nokta eski ölümle yeni ölüm arasında yedi yıl bulunması zorunluluğudur. Et kemikten yedi yılda ayrılır inancıyla bağdaştırabileceğimiz bu durum aynı zamanda akl-ı baliğ olma yaşının yedi olmasıyla da bağlantılıdır.”⁷⁰⁷

Doğum ve ölüm ifadesi olan iki sembolün mezar taşlarındaki varlığı sayısal önemini gösterirken bir taraftan tezadın tezâhürü dikkat çekmektedir. Tasavvufî anlamda tezat düşüncesinin varlığı ise evrendeki her şeyin Tanrı tecellisi olduğu inancına dayandırılmakta ve böylece *her şey zıddıyla kaimdir* düşüncesi ortaya çıkmaktadır.⁷⁰⁸ Kaynak kişi verdiği örnekle konunun desteklenmesini sağlamıştır:

⁷⁰⁴ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁷⁰⁵ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz. Ek 3- Resim 19.

⁷⁰⁶ Bkz.: Ek 3- Resim 7

⁷⁰⁷ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3 Resim 7.

⁷⁰⁸ Tanrı'nın celal ve cemel sıfatları sonucunda *ceza-af, zahir-batın, evvel-ahir* şeklinde süregelen zıtlıklara sahip olması hem O'na "Mecmatü'l ezdâd" denmesini hem de evrendeki zıtlığın açıklanmasını sağlamıştır. Ayrıntı için bkz.: Ali Yıldırım, "Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi" *Bilig*, 2003, S.25, s.125-126.

“Mezar taşlarında sıklıkla rastladığımız tezatın tezâhürü, Sıraç Türkmenlerinin inancındaki önemli eşiklerden biridir. Bu konuya dair en önemli örneklerden biri de gece ve gündüzdür. Daha geniş bir ifadeyle karanlık ve aydınlık bizim için dünyadaki en büyük tezatlardan biridir.”⁷⁰⁹

Tezat kavramı Sıraç Türkmenleri arasında büyük öneme sahip olmuş hatta gece-gündüz tezatlığı ibadet için en önemli vakitlerden biri olarak kabul edilmiştir. Kaynak kişi konunun ayrıntılarını şu şekilde aktarmıştır:

“Yılın belirli vakitlerinde gerçekleştirilen danışık cemleri gece başlar ve sabah gün ışıyana kadar devam eder. İnancımızda özellikle gece hâcet edenin dâası kabul olur inancı da bulunmaktadır.”⁷¹⁰

Gece ve gündüzün ibadet için en kıymetli vakitlerden biri olarak kabul edilmesinin yanı sıra özellikle sabaha karşı yapılan dâa veya ibadetin kabulü noktasındaki inancın bir yönü de gün kutsallığı olmaktadır. Daha önce ayrıntıları verildiği üzere “gün Muhammed ay Ali’dir” inancı tezat ve gün kavramlarının kutsallığını sentezleyerek dâa için eşsiz bir vakit ortaya çıkmasını sağlamıştır.

3.2.1.5. Sekiz Sayısı

Mezar taşı simgeçiliğinde karşımıza çıkan bir başka önemli rakam ise sekizdir. Dinî sembollerden biri olarak kabul edilen sekiz rakamı, sekiz cenneti temsil etmiş bu noktada kaynak kişinin konuya dair anlattıkları tarafımızca kayda değer bulunmuştur:

“Mezar taşlarında çember içerisinde çiçek motifi olan simgeler bulunmaktadır. Bu simgelerde temel olan sekizdir. Taş simgeçiliğinde her ne kadar altı yapraklı çiçek olarak karşımıza çıksa da bu simge sekiz yapraklı olarak düşünülmüş ve vurgulanmıştır. Yaprakları çevreleyen çemberler de yine aynı şekilde sekiz tanedir. Sekiz simgeçiliğinin temelinde hem anasır-ı erbaa yani dört unsur hem de sekiz cennet kutsallığı bulunmaktadır. Aynı zamanda bizim toplumumuzda sekizinci kattan bahsedilmez. Çünkü orası Tanrı’nın asli yeri sayılmaktadır. İnanç bağlamında sekiz ise mürşit, rehber olmak, Hakk’a yaklaşımdır. Ancak bu durum toplumun her kesimi tarafından dile getirilemez.”⁷¹¹

⁷⁰⁹ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁷¹⁰ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁷¹¹ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

Kaynak kişinin verdiği bilgilerde sekiz sayısının kutsallığı inanç ekseninde değerlendirilmektedir. Ancak meselenin İslâm öncesi Türk tarihi noktasındaki karşılığı da yine din menşelidir. Türk milletinin anayurtlarındaki gök ve yer altı tasavvurlarında yedi ve dokuz rakamı dikkat çekmektedir. Bu noktada özellikle gök ve yerin yedi veya dokuz katmanlı olabileceğine dair görüşler bulunmaktadır. Sekiz rakamının ise Türk milletinin İslâm dinî dairesine girmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir.

Sekiz sayısının kutsallığıyla ilgili dünya tarihinde önemli çalışmalar yapılmış ve sayının uğurundan bahsedilmiştir.⁷¹² Kur'ân-ı Kerim'de cennet sekiz katmanlı olarak değerlendirilmiştir.⁷¹³ Aynı zamanda İslâm kültüründe kutsal tahtın sekiz melek tarafından taşındığına inanılmıştır.⁷¹⁴ Sekiz cennet tasavvuru İslâm kültür coğrafyasında özellikle edebî eserlere önemli katkılar yapmıştır. Bu bilgilere ek olarak alan araştırmasında özellikle de Sıraç Türkmen hattında görülen dinî mimaride de sekizgen yapı görülmüştür. Cem evi olarak bilinen ibadet mekânının tavanında bulunan sekizgen yapıyla ilgili kaynak kişi şu sözleri dile getirmiştir:

“ Özellikle eskiden cem evini yapan ustalar tavanda sekizgen şekilde bir boşluk bırakırlar. Bu boşluk ve sekizgen simgesi sanatsal bir kaygı gütmekten ziyade ibadetlerimizin nispeten aydınlık ortamda yapılmasını sağlamak içindir. Elektriğin olmadığı dönemlerde özellikle köylerde görülen zifiri karanlık cem törenlerinde aksaklığa sebep olduğundan bahsi geçen boşluk ve sekizgen yapı ay ışığından faydalanılacak şekilde ayarlanmış ve böylece ortamın aydınlatılması sağlanmıştır.”⁷¹⁵

Sekizgen şeklin mimaride sağladığı faydanın yanı sıra cennete gönderme yapması dinî törenlerde kullanılmasının önemli sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Sekiz simgecilğinde bir başka önemli husus ise lotus çiçeğidir.

3.2.1.6. Lotus Çiçeği

Lotus çiçeği, mezar taşlarında gördüğümüz önemli sembollerden biridir. Kendini yenileyip, temizleyebilmesi yönüyle mitolojide önem atfedilen motiflerden biri olan bu

⁷¹² Konuya dair en geniş kapsamlı çalışmayı Annamarie Schimmel yapmıştır. Ona göre sekiz, astrolojide sabit yıldızların bulunduğu konumu ifade eder. Aynı zamanda Babil Medeniyeti'nde *Tanrıların sayısı* olarak addedilir. Hıristiyanlıkta Hz İsa çile çektikten sonra sekizinci gün dirilmiş, Yahudi dinine göre sünnet, sekizinci günde gerçekleştirilmektedir. Budizm'de yine sekiz sayısının uğuruna inanılmıştır. Ayrıntı için bkz.: Schimmel, *a.g.e.*, s.169-173.

⁷¹³ Bu katmanlar sırasıyla Celâl, Selâm, Me'va, Huld, Na'im, Firdevs, Karâr ve Adn cennetidir. Ayrıntı için bkz.: Cavit Sunar, *Kıyamet-Cennet-Cehennem*, Kılıç Kitabevi, İstanbul 1979, s.57.

⁷¹⁴ Schimmel, *a.g.e.*, s.170.

⁷¹⁵ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

sembol mimaride de özenle kullanılmaktadır. Lotus çiçeğinin dinî ve mitolojik yönü ağırlıklı olarak Budizm dininde işlenmiş ve Hint geleneğinde Tanrı'nın sembolü olması dinî mimaride de kendini göstermesine neden olmuştur. Çiçeğe atfedilen kendini temizleyebilme özelliği, temizliğin önemli olduğu Budizm'de kutsallık atfına sebep olduğu gibi bu durum rengine göre de değişiklik göstermiştir.⁷¹⁶ Türk kültür coğrafyasında ise güzellik, zarafet ve bilgelik anlamları taşıyan lotus çiçeği, Hunlar dönemine ait Pazırık halısında da önemli bir motif olarak kullanılmıştır.⁷¹⁷

Mezar taşlarında ise yaratıcıyı simgelemektedir. Konuya dair açıklama kaynak kişi tarafından şu şekilde aktarılmıştır:

“Lotus çiçeği motifinin etrafını çevreleyen dörtgen simgesinin varlığı yukarıda bahsedilen anâsır-ı erbaa'nın yani elementer yapının göstergesidir.”⁷¹⁸ Taşın üzerindeki üçgen simge ise üçleme göstergesidir. Ana motif olan lotus çiçeğine gelecek olursak yapıların aşağı doğru resmedildiğini görürüz ki bu ölüm simgesidir.”⁷¹⁹ Alevî-Bektâşî inancında aslında dışa dönük simge güldür. Ancak taşlarda bu şekilde gösterilmiştir.”⁷²⁰

Yapılan alan araştırması sonuçları göstermiştir ki taşlardaki sembollerin bir arada kullanılması sıklıkla rastlanan bir durumdur. Türk ve İslâm kültüründe hem ayrı ayrı hem de sentez olarak önemli anlamlara sahip olan gül motifi⁷²¹ mezar taşlarında doğrudan simgelenmemiştir ki bunun sebebi de daha önce bahsedildiği üzere taşlarda kullanılan takiyeli dil olmuştur. Millî ve dinî sembollerimizden biri olarak kabul edilen gül motifinin mezar taşlarında doğrudan resmedilmemesi inanç sahasında itinayla sürdürülen gizlilik düstûrunun önemli bir örneğidir. Lotus çiçeğinin inançsal bağlamı hakkında kaynak kişi şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur:

“Mezar taşlarında lotus çiçeği simgesi beş dal şeklinde ifade edilir. Bu durum aslında pençe-i ali aba göstergesidir.”⁷²²

⁷¹⁶ Mahire Özçalık, “Lotus Çiçeğinin Farklı Kültürlerdeki Önemi ve Peyzaj Tasarımında Kullanımının İrdelenmesi”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S.10, s.22-23.

⁷¹⁷ Özçalık, *a.g.m.*, s.24.

⁷¹⁸ Bkz.: Ek 3- Resim 9.

⁷¹⁹ Bkz.: Ek 3- Resim 10-11.

⁷²⁰ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3- Resim 1.

⁷²¹ İslâm kültüründe Hz. Peygamber ile özdeşleştirilen gül motifi; Türk kültür coğrafyasında Hıdrellez bayramlarının ayrılmaz bir parçası olup Hızır ve İlyas kültü ile bütünleşmiştir. Özellikle Türklerin Anadolu'yu fethinden sonraki süreçte mimaride üslûp natüralizme evrilmiş, hayvan figürlerinin resmedilmesi bırakılarak gül, sümbül gibi çiçekler sıklıkla kullanılmıştır. Ayrıntı için bkz.: Mine Can, “Türk İşleme Sanatında Gül Motifi”, *International Journal of Eurasian Education and Culture*, C.4, S.6, s.53-54-55.

⁷²² Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3- Resim 1.

Alevî-Bektâşî inancında beş sayısına büyük kutsallık atfedilmektedir. Mezar taşlarında sıklıkla işlenen lotus çiçeği motifi ise sayıya atfedilen kutsallığın en önemli delili olarak kabul edilebilir. Alevî-Bektâşî inancında ehl-i beyt kutsallığı lotus çiçeği motifindeki yaprak sayısı ile bağdaştırılmış ve inancın dinî mimarideki önemi gözler önüne serilmiştir.⁷²³

3.2.1.7. Anâsır-ı Erbaa

Mezar taşı simgeçiliğinde sıklıkla karşımıza çıkan bir başka motif ise dört rakamıdır. Rakamın ifade ettiği anlam ise evreni oluşturan dört temel element eksenli şekillenmektedir. Çalışmanın önceki kısmında bu unsurlardan ve Türk milletinin kozmogonik anlayışında edindikleri yerden bahsedildiği için bu bölümde ayrıntıları daha önce verilmiş unsurların mezar taşı simgeçiliğinde ifade ettiği anlamlar değerlendirilmiştir.

İnsanın yolculuğunda bedenî ve ruhanî varlığındaki önem taşlarda dört sayı simgeçiliğiyle tekrar karşımıza çıkmıştır. Ruhun vücut bulması için ihtiyacı olan elementer yapı bu dört unsurdan sağlanmaktadır. Elementer yapının taştaki tezâhürü ise kaynak kişi tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

“Evrende her şeyden önce yaratıcı güç bulunmaktaydı. İnsanoğlunun yaratılmasının ardından bedenlenme süreci elementer yapının ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Tanrı insanı yaratırken ona kendinden parçalar verir ancak bu, insanların Tanrılaşması olarak algılanmamalıdır. Her insanın bir yolu olduğu düşüncesine istinaden eğer insan Hakk yoldan giderse insan-ı kâmil olur düstûrunun temeli de budur.”⁷²⁴

Mezar taşlarında sıklıkla vurgu yapılan insan-ı kâmil olma durumu, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle Tanrı bilinirliği arasında kuvvetli bir bağ oluşturmuştur. Daha net bir ifadeyle özü arama yolunda olan insan ona yaklaştıkça Tanrı sırrına da yaklaşmaktadır.⁷²⁵

Mezar taşlarında kaydedilen simgelerle bunların teolojik ve kozmogonik yönleri arasında ciddi bir bağlantı bulunmaktadır. İnsanın Tanrı'dan parçalar taşıması şeklinde dile getirilen konu aslında mikrokozmos ve makrokozmos ile ilişkilendirilir. Tanrı'nın varlığının evrende ve özellikle de insanda tezâhür etmesi ile dört temel unsur arasındaki ilişki döngüsellüğün açıklanmasında temel dayanak noktası olmaktadır.⁷²⁶

⁷²³ Bu kavram ile Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin kastedilmektedir. Ayrıntı için bkz.: Meliha Sarıkaya, “Türk-İslâm Edebiyatında Ehl-i Beyt ve Muadili Kavramları Şiire Taşıma Geleneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, S.32, s.91.

⁷²⁴ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

⁷²⁵ Güray, *a.g.m.*, s.130.

⁷²⁶ Süleyman Uludağ, “Devir”, *DİA*, 1994, C.9, s.231.

Alevî-Bektâşî inancı üzerine son dönemde yoğunlaşan çalışmalar bahsi geçen kavramlardan olan mikrokozmosu insan; makrokozmosu ise kâinatla özdeşleştirmekte böylece *Tanrı'nın ilmi insanda tecelli eder* yorumu oluşmaktadır. Bu yorumun temellendirilmesiyle ilgili önemli çalışmalar yapmış olan Pakize Aytaç, nokta felsefesinin öneminden bahsetmektedir. Bu felsefeye göre nokta, *ahad*'dır, tektir, her şey noktada başlar.⁷²⁷ Bu tanım, Alevî-Bektâşî tasavvurunda Tanrı-evren-insan arasındaki nedenselliği nokta ile özdeşleştirmektedir. Yani, yokluk âleminde nokta yaratılışın evvelidir. Evren hiçlik hâlinde iken Tanrı vardır ancak henüz yaratılış yoktur. Tanrı'nın varlığı *teklik hâlidir*, zamanla bu teklik varlığı oluşturmuştur yani Tanrı tezâhür etmiştir. Bu bağlamda Hz. Ali tarafından benimsenen "*ilim bir nokta idi cahiller onu çoğalttılar*" anlayışı ise varlığı oluşturan teklikten ziyade oradaki çokluğu görerek tekliği inkâr eden zümreye atfedilmiştir. Yani, tekliğin oluşturduğu çokluğa odaklananlar konuyu politeizme kadar götürerek bunu reddetme aşamasına kadar gelmişlerdir fakat durum aslında bedenin gerisindekini görmek, *vücut* kavramına odaklanarak *hiçlikte hiç olmak* kavramıyla bağlantılıdır.⁷²⁸ Bu geniş açıklama kaynak kişinin verdiği şu sıra dışı örnekle desteklenebilir:

*"Anşa Bacılı Sıraçları"⁷²⁹ arasında eskiden sürdürülen bir gelenek hâlihazırda sürdürülme de tarafımızca bilinmektedir. Bu geleneğe göre eskiden kırk yaşına değen kadınların iki kaşının ortasına nokta şeklinde bir dövme yapılırmış.*⁷³⁰

Yukarıda görüldüğü üzere mezar taşları birden fazla sembolü bünyesinde barındırarak anlamsal çeşitliliğini arttırmıştır. Nokta şeklinde yapılan dövmenin dönemin şartlarında değerlendirildiğinde daha ilkel şart ve aletlerle yapıldığı göz önüne alınırsa kırk sayısının Alevî-Bektâşî inancındaki kutsiyeti daha da anlaşılır olacaktır. Daha açık bir ifadeyle dört sayısının Alevî-Bektâşî inancındaki kutsallığı dört kapı-kırk makam düsturuyla ifade edilmekte ve dinî törenler bu ekseninde sürdürülmektedir. Bu rakamlar insan-ı kâmile giden yolda talibin geçmesi istenen ve özellikle ruhsal doygunluk gerektiren olgunluk mertebeleridir. Nokta felsefesinin kırk yaşındaki kadının bedeni üzerinde simgelenmesi ise hem sayıya hem kadına hem de inanca atfedilen kutsallığın çok önemli bir örneğini oluşturmuştur.

⁷²⁷ Noktanın başlangıç olarak kabul edilmesinde insan vücudunun anatomisi önemli bir örnektir. Buna göre insan başı nokta olarak kabul edilir ve o noktanın devamı insan vücudunu oluşturur. *Kelâm* ilmi de noktaya örnek olması bakımından önemlidir. Noktaların birleşimi alfabeyi, harflerin birleşimi kelimeyi meydana getirmektedir. Pakize Aytaç, "Alevî-Bektâşî Felsefesinde Yer Alan Ana Metaforlar Üzerine Bir Değerlendirme, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, ed. Tuncay Bülbül, Ankara 2008, S.46, s.135.

⁷²⁸ Aytaç, *a.g.m.*, s.135-136.

⁷²⁹ Tokat iline bağlı Zile ilçesi ile Yozgat iline bağlı Çekerek ilçesi arasında kalan bu topluluk Oğuz boyunun Beydili aşiretine bağlıdır.

⁷³⁰ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

Mezar taşlarında âdetâ bir kutup yıldızı görünümündeki simge, aslında t şeklindedir. Bu da bahsi geçen elementer yapının taşlardaki ifadesi anlamına gelmektedir. Ancak bu simgenin şekil itibarıyla Haç simgesiyle⁷³¹ benzerlik göstermesi Alevî-Bektâşî toplumunun önemle üzerinde durduğu bir konu olmuş ve simge üç çizginin birleşimiyle elde edilen bir şekle dönüştürülmüştür.⁷³² İnanç önderlerinin ısrarla üzerinde durduğu bu nokta sembollerin hem dinî anlamda hem de gelecek nesillere aktarımında oluşacak farkları ve yanlış anlaşılmalara önlemek amacıyla yapılmıştır.

3.2.1.8. Kazayağı

Mezar taşlarında karşımıza çıkan önemli simgelerden biri de kazayağıdır. Genellikle ters “v” şeklinde resmedilen bu simge Sıraç Türkmenleri tarafından önemli kabul edilmiştir. Konuya dair kaynak kişi, tarafımıza şu bilgileri aktarmıştır:

“Kazayağı simgesi mezar taşlarında sıklıkla görülür ve “v” şeklinde gösterilir. Bu, üç dal simgesi olarak da adlandırılabilir. Sıraçlara göre evren dışı olarak tasavvur edilir ve bu durum taş simgeciliğine de yansımaktadır.”⁷³³

Tokat ilinde alan araştırması yapılan hattın Sıraç Türkmenlerinin yerleşim yeri olması ve topluluğun bir kadın lider merkezli yapılanması kadına verilen önemin artmasına neden olmaktadır. Ocak yapılanmasının etkin bir şekilde görüldüğü Zile ilçesinde Anşa Bacılı Ocağı olarak karşımıza çıkan topluluğun *karizmatik lider* niteliğinde kadını ön plana çıkarması kaynak kişinin verdiği bilgileri doğrular niteliktedir. Anşa Bacılı Ocağı'nın şeceresine bakıldığında ocağın ayrışması ve yeniden yapılanmasında bir kadının varlığı etkin bir şekilde görülmektedir.⁷³⁴ Bu durum taş simgeciliğinde v motifinden kadın anlamı çıkarılmasına neden olmuştur. Taşlarda birden çok motifin birlikte kullanılması durumu kazayağı motifinde de geçerlidir. Burada yine lotus çiçeği ve kazayağı motifi birlikte kullanılmıştır. Çiçeğin yapraklarının aşağı dönük olması ölümü simgelemektedir.

⁷³¹ Motiflerin halı ve kilimler üzerindeki yorumlamalarından yola çıkarak önemli tespitlerde bulunan Beyhan Karamağaralı bu meseleye de değinmiştir. Ayrıntı için bkz.: Beyhan Karamağaralı, “Türk Halı Sanatındaki Motiflerin Yorumu Üzerine” *Ariş Dergisi*, 1997, S.3, s.32

⁷³² ???

⁷³³ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3- Resim 11.

⁷³⁴ Anşa Bacılı Ocağı'na dair önemli eserler ortaya konmuştur. Ayrıntı için bkz.: Ali Selçuk, *Anşa Bacılı Ocağı, Çizgi Kitabevi*, İstanbul 2017; Mutlu Özgen, *Anşa Bacılı Folkloru-Acısu Göğe Hakim, Gönüle Hakim, Devlete Hakim Yer*, İstanbul 2019; Anşa Bacılı Ocağının ortaya çıkış ve evrimine dair bkz.: İlkay Şahin, “Sıraç Sosyopolitik Hareketi ve Anşa Bacılı Ocağı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2019, S.91, s.32.

Taşlarda kadın simgeselliği kazayağı motifiyle sınırlı kalmamış ve karşılıklı olan dört yatay üçgenin birleşimi kadının önemli uzuvlarına işaret etmiştir. Konuya dair kaynak kişinin verdiği bilgilerin minvâli şu şekildedir:

*“Bir insana ön cepheden baktığınızda önemli bir üçgen görürsünüz. Bu üçgen göğüs ve kalçalar arasında kalan bölümdür. Sıraç Türkmenlerine göre özellikle kadının ön cephedeki üçgen bölgesine dokunulmaz. Bu, hem günlük hayatta hem de dinî bağlamda dikkatle üzerinde durulan bir husustur.”*⁷³⁵

Sıraç Türkmenlerinde üç rakamının kutsallığı önemle ifade edilirken bu kadının bedenine de yansıtılması ve üçgen motifine atıf yapılması kutsallığın⁷³⁶ bedenselleştirildiğinin en büyük göstergesi olmuştur. Bunun yanı sıra mezar taşlarında karşılaştığımız üç dal motifi Sıraç Türkmenlerinde kadını temsil etmek için kullanılsa da İslâm öncesi Türk tarihindeki karşılığı hayat ağacı motifidir.

3.2.1.9. Kalem Sembolü

Kalem sembolü de mezar taşlarında itinayla işlenen önemli sembollerden biridir. Salt bir görüş ve düşünceyle bakıldığında kalem şekli göze çarpmasa da taş ustalarının konuyla ilgili mahareti, kullanılan dilin takiyesiyle birleştiğinde önemli bir sembol oluşmuştur. Kalem sembolünün anlamı şu an olduğu gibi o gün de okuryazarlığı ifade etmektedir. Kaynak kişi bu önemli sembole dair şu açıklamalarda bulunmuştur:

*“Kalem sembolünün görüldüğü yerlerde, mezarda yatan kişinin okuryazarlığına atıf yapılmaktadır. Dönemin okuryazarlık seviyesi ise Osmanlı Türkçesi bilmekle bağdaştırılmıştır. Dinî hizmeti bulunan üst tabakadaki insanları simgelemek için de aynı şekilde mezar taşlarına kalem simgesi yapılmıştır.”*⁷³⁷

Kalem sembolüne mezar taşlarında yer verilmesi dönemin sosyo-kültürel durumu hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlamıştır. Yapılan alan araştırmasında Anşa Bacılı Ocağı'na mensup Sıraç Türkmenlerinin bölgeye yerleşiminin 1800'lü yıllara tarihlendirilmesi Osmanlı Devleti'nin hakimiyeti altında bulunan Anadolu

⁷³⁵ Bkz.: Ek 1- Acısu 26; Bkz. Ek 3- Resim 22.

⁷³⁶ Kutsal kelimesinin bu noktadaki kullanımını kıymetli, özel, önemli anlamlarını içermektedir. Mezar taşı yorumlamasında kaynak kişinin verdiği bilgilerde kelimelerin temel anlamı değerlendirilecek olursa çeşitli yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilir ve bu durum çalışma alanı olarak belirlenen sahadaki insanların yaşayışına, inancına, bağlı bulunduğu değerlere zarar vermek anlamına gelir ki tezimizin bu noktada amacı onların yaşam şekillerini mümkün olduğu kadar kendi ifadeleriyle ortaya koymaktır.

⁷³⁷ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3- Resim 8.

coğrafyasında hâkim dilin Osmanlı Türkçesi olmasını sağlamış ve dil hakimiyeti bu yönde geliştirmiştir. Bu noktada kaynak kişi şu örneği vermektedir:

“Anşa Bacılı Ocağı'nın babalarından⁷³⁸ biri olarak kabul edilen Mehmet Baba'nın mezar taşı kalem tutan el şeklinde simgelenmektedir. Bunun sebebi ise Mehmet Baba'nın Osmanlı Türkçesine hâkim olmasıdır.”⁷³⁹

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi inanç önderlerinin soy bağı veya el verme geleneğiyle girdikleri bu kutsal yolda ocağa bağlı olan zümrenin tamamına etki etmeleri ve onları temsil etmeleri mezar taşlarında kalem simgesiyle gösterilmiştir. Bu noktada yol kavramının önemi ortaya çıkmakta ve insan-ı kâmil olma yolunda ilerleyen özellikle pir, mürşit, sofı, eci gibi üst tabakadaki görevlilerin mezar taşları kalem simgesiyle ifade edilmektedir.

3.2.1.10. Çukur sembolü

Mezar taşlarındaki inançsal anlamlandırmada çukur simgesi de önemli bir yer tutmaktadır. Genellikle mezar taşının merkezinde konumlandırılan çukur veya diğer bir ifadeyle yuvarlak boşluk ceza kavramının karşılığı olarak yansıtılmıştır. Kaynak kişiden alınan ayrıntılar şu şekildedir:

“Bazı mezar taşlarının iç kısmında boşluk simgesi işlenmiştir. Bu sembolün inançsal karşılığı ise ceza mefhumudur. Yani mezarda yatan kişi sağlığında ceza almıştır. Ancak bu maddi bir ceza olmaktan ziyade manevî bir cezadır ki toplumumuzda manevî ceza özellikle görgüden geçemeyip düşkün olma kavramıyla ilişkilendirilmektedir.”⁷⁴⁰

Alevî-Bektâşî inancındaki düşkün kavramı daha önce de aktarıldığı üzere toplumsal adalet mekanizması görevi üstlenmektedir. Bu noktada toplum, bahsi geçen kişiyi soyutlamakta ve hayatının bütün önemli evrelerinde onu yalnız bırakarak adeta varlığını reddetmektedir.⁷⁴¹ Anadolu coğrafyasındaki köy yaşamında toplumun etkisi göz önüne alındığında düşkün olarak kabul edilen kişinin hem dinî törenlerden hem de toplumdan uzaklaştırılması çekeceği en ağır ceza olarak yorumlanmıştır.

SONUÇ

⁷³⁸ Anşa Bacılı Ocağı baba geleneğine dayanmakta ve inanç önderlerine baba adı verilmektedir.

⁷³⁹ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3- Resim 16.

⁷⁴⁰ Bkz.: Ek 1- 26 Acısu; Bkz.: Ek 3- Resim 2.

⁷⁴¹ Toplumdan soyutlama kavramının günlük hayattaki yansımalarına örnek olarak doğumuna, düğününe, ölüsüne dahi gidilmemesi örnek verilebilir. Bkz.: Ek 1- 26 Acısu.

“Günümüzde Tokat İlinde Yaşayan Oğuz Boylarının Kültürel Hayatları” başlıklı bu tez giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde Anadolu’ya yapılan ilk akınlardan itibaren gerçekleştirilen fetih hareketinin tarihî süreci aktarılmıştır. Anadolu’nun siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel durumu onun büyük mücadelelerin merkezi olmasına neden olmuş ancak Malazgirt zaferi ile birlikte Anadolu’daki Türk varlığı kesinleşmiş ve Oğuz boyları Anadolu’nun her bölgesine dağılarak asıl büyük Türkleşmeyi başlatmışlardır.

Çalışmanın birinci bölümünde Tokat ilinin tarihsel süreci ele alınmıştır. Bu noktada Orta Anadolu’yu varlık sahası olarak belirleyen siyasî oluşumların coğrafyaya verdiği önem üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde kaynak kişiler aracılığıyla Tokat ilinin kültürel çehresi ifade edilmiştir. Bu noktada özellikle Oğuz boy adını taşıyan ve Türk geleneklerini sürdüren köyler üzerinden belirlenen hat kültürel değişimi göstermesi açısından önemlidir. Doğum, düğün, ölüm minvâlinde incelenen gelenekler için geniş bir hatta çalışılmış, böylece malzemenin mukayeseli bir şekilde ele alınması sağlanmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise iki alt başlığa ayrılarak incelenmiştir. Doğa ve din menşeli sembollerin birbirini tamamlaması bu durumun temel nedenini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra ikinci bölümde kullanılan doğal motiflerin temellendirilmesi bu bölümde yapılmıştır. Türk insanının anâsır-ı erbaa unsurlarına bağlılığı çalışmada böyle bir bölüm ayrılmasına neden olmuştur. Bahsi geçen unsurların geçiş törenlerinde etkin bir şekilde kullanılmasının yanı sıra günlük hayatta da titizlikle sürdürülmesi konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır. Mezartaşları ile ilgili bölüm ise Anşa Bacılı Ocağı’na bağlı Sıraç Türkmenlerinin evren ve din algısı minvâlinde kaynak kişinin ifadesine bağlı kalarak oluşturulmuştur. Bu ifadelerin yapılan çalışmalarla desteklenmesi mezartaşlarının dilini okuma noktasında önem kazanmıştır.

Türkistan coğrafyasından Anadolu’ya kadar geniş bir alanda varlık gösteren Türk boyları tarihsel süreklilik içerisinde çeşitli millet ve devletleri siyasî, sosyal, askerî, kültürel ve ekonomik olarak etkilemiş ve etkilenmiştir. Türk milletinin özellikle kültürel anlamdaki zenginliği varlık sahası olarak kabul edilen bütün coğrafyalarda ayırt edici bir özellik olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Türkistan coğrafyasında boy sistemi ekseninde ortaya çıkan Türk kitlelerinin Anadolu’nun fethi noktasındaki başarılı faaliyetleri, bölgenin kısa zamanda Türk yurdu olarak anılmasını sağlamış ve gerek toponimik gerekse kültürel bağlamda Türk fütûhatı başlamıştır. Anadolu coğrafyasında başlatılan planlı fetih hareketi öncelikle konargöçer bir yaşam

sürdüren Oğuz boylarının yerleşik hayata geçmesini öngörmüş ve belirli bir kalıcılık seviyesine ulaşmak amaçlanmıştır. Nüfus ve nüfûz arasındaki etkileşim gözetilerek başlatılan yerleştirme politikası Anadolu'da yerleşim yerlerindeki isimlerin Türkçeleştirilmesi ve hatta boy isimleriyle anılması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Oğuz boylarının bahsi geçen siyasî konjonktür ve askerî stratejiler eşliğinde Anadolu coğrafyasında başlattıkları faaliyetler anayurttan getirilen siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel birikimin hem İslâm dinî hem de yerli halk gelenekleriyle harmanlanıp zenginleşmesini sağlamıştır.

Güçlü bir gelenek olgusuyla yetişen Türk milleti tarihin her devrinde kültürüne görünmez sicimlerle bağlanmış ve bunu mümkün mertebe sürdürmeye gayret etmiştir. Özellikle sözlü olarak sürdürülen geleneklerin herhangi bir yazılı metinden yoksun oluşu, kuşaksal farklılıklar ve çeşitli sosyo-kültürel nedenlerden ötürü yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalınması sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Anadolu'da karşımıza çıkan bu zenginlik, araştırma sahası olarak görülen bölgenin bu coğrafya içerisinden seçilmesini sağlayarak özellikle kültür eksenli bir çalışma yapmamıza neden olmuştur. Türk milletinin dinî ve kültürel kimliğinin mümkün olan en az dejenerasyonla Anadolu coğrafyasında sürdürülmesi ve bu durumun köklerinin İslâm öncesi Türk tarihine dayanması çalışmanın temel dayanak noktası olarak belirlenmiştir.

Oğuz boy adlarının kullanıldığı köylerde sürdürülen çalışmalar kaynak kişiler ekseninde şekillenmiştir. Bu noktada özellikle yaşı büyük insanların kaynak olarak tercih edilmesi anayurttan Anadolu'ya sürdürülen gelenekleri incelerken daha sağlam temellendirmeler yapılmasını sağlamıştır.

Doğanın şifahi gücünden yararlanmak isteyen yöre insanının bitkisel çözümlere sıklıkla başvurduğu görülürken uygulamada elde edilen başarılar ise modern tıbbın ulaşımın kolaylaşmasına dek sürdürülmüştür.

Türkistan coğrafyasında görülen ak ve kara iye kavramları çalışmanın hemen her bir alanında dikkatimizi çekmiş ve yöre insanının bu noktadaki hassasiyeti itinayla işlenmiştir. Özellikle doğum törenlerinde sıklıkla ifade edilen al inancı anayurttan getirilen kara iye düşüncesinin Anadolu'daki hâlinin görülmesi açısından büyük önem arz etmiştir.

Geleneksel uygulamalar ve dinî törenlerde sıklıkla işlenen saygı kültürü hemen her bölümde kendini belli etmiş ve gerek yaşayan atalar gerekse ölmüş ata ruhları değerli kabul edilmiştir. Bu durum Tokat ilinde ad verme geleneği başta olmak üzere birçok noktada ortaya çıkmış ve geleneğin saygı ve korku harmanından ileri geldiği sonucuna ulaşılmıştır. Ataerkil Türk âilesi kavramına bahsi geçen sahada sıklıkla rastlanmış ve atalar tarafından yakılan âile ocağının devamlılığı erkeğin sorumluluğuna verilmiştir. Bu noktada önemle üzerinde

durulmalıdır ki Türk kültüründe kadın ikinci planda kalmaktan ziyade eşit bir durumda kabul edilmiş ve âile ocağının sürdürülmesi görevinin bir bölümü de kadının sorumluluğuna bırakılmıştır. Kadın ve erkeğin kuracakları kutsal ocağın sorumluluğunun iki taraf arasında paylaşılması fiziksel güç ayrımı gözetilerek farklı mekânlarda olsalar da aynı amaç için sorumluluk almalarını gerekli kılmıştır. Yapılan araştırmalarda evlerin mutfak olarak kullanılan kısmının ocaklık olarak adlandırılması bahsi geçen kutsallığa yalnızca maddi olarak değil manevî olarak da büyük bir kuvvet kazandırmıştır. Ateş ruhunun kutsallığının temsiliyeti olan ocaklık bölümünün düzenine, temizliğine dikkat edilmesi yöre insanının ateşe duyduğu saygıdan ileri gelmektedir. Kökleri anayurta kadar uzanan bu kutsallık Anadolu coğrafyasında türlü anlamlarla daha da geliştirilmiş ve genişletilmiştir. Alevî-Bektâşî inancındaki ocak ise dinî merkez olması yönüyle önemli kabul edilirken ataerkil yapıda kutsal kan şartı aranmıştır. Daha net bir ifadeyle ocağın devamlılığını sağlayacak olan kişinin ocakzade olması, kutsal kana sahip olması şartı gözetilmiştir.

Sözlü kültürün aktarımı noktasında önemli araçlar olarak kabul edilen yöre insanı özellikle geçiş törenlerinde bu durumu itinayla sürdürmüştür. Mânî söyleme olarak adlandırılan bu kültür, düğünler başta olmak üzere her alanda varlık göstermiş hem bir eğlence unsuru hem de köklere bağlılık olarak yorumlanmıştır. Atalara duyulan saygının önemli birer örneği olan bu mânîler mutluluk, hüznün, acı ifadesi olarak kullanılmıştır.

Sayı kutsallığı ise çalışmanın hemen her bölümünde göze çarpmaktadır. Bu noktada hem Türk kültürü hem de dünya mitolojisinde geniş anlama sahip olan sayılar, çalışma yapılan bölgeden inançsal boyutu sayesinde daha da zengin bir anlamı kapsar hale gelmiştir. 3, 4 ve 40 sayıları ekseninde ortaya çıkan bu kutsallığın kökleri İslam öncesine dayanmakta ve bu durum Tokat ilinde de büyük bir dikkatle sürdürülmektedir. Bu noktada özellikle mezar taşlarında görülen sayı simgeciliği Zile ilçesindeki Sıraç Türkmenlerinin meseleye verdiği değeri göstermiş ve taşlara ait bir dil oluşmasına neden olmuştur.

Ağaç kutsallığı, çalışmada üzerinde durulan bir konu olmuştur. Yöre insanının ağaçla olan bağı hem Şamânizm ritüellerini hem de Alevî-Bektâşî inancındaki uygulamaları içermektedir. Mesele inançsal boyutuyla birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkan kutsal mimari özel anlamlarla bezenmiştir. Yapılan çalışmalar gerek kaynak kişilerin ifadesi gerekse yapılan tespitler halkın Tanrı ile olan iletişimde tekke, türbe, yatır gibi ulu kişilerin aracı olarak görüldüğünü göstermiştir. Kutsal mimariyi çevreleyen unsurlar da aynı kutsallık derecesine sahip olmuştur. İnsanın doğayla olan iletişimde olağanüstü olaylar karşısında duyduğu hayranlık ve anlamlandırma çabası kutsal mimaride de karşımıza çıkmıştır ki bunun

en önemli örneklerinden biri büyük bir taş parçasının önceki inançlara uygun olarak kutsal kabul edilmesidir.

Anâsır-ı erbaa olarak tanımlanan dört temel unsurun çalışmanın her alanında görülen etkisi anayurttan Anadolu'ya kadar çok geniş anlam ve kutsallık ifadesi olduklarını göstermektedir. Antropogonik ve kozmolojik mitolojilerin temeli olan bu unsurlar dünya tarihindeki önemlerinin yanı sıra Türk kültüründeki ruhun ölmezliği inancı doğrultusunda daha da özel anlam kazanmıştır. Bahsi geçen unsurların nazar tedavisi, sağaltım yöntemi ve dinî ritüeller gibi birçok farklı alanda kullanılması atfedilen kutsiyetin önemli örneklerini oluşturmuştur. Aynı zamanda bahsedilen unsurların mezar taşlarının dili noktasında merkezi bir konumda bulunması Anşa Bacılı Ocağı'na mensup Sıraç Türkmenlerinin bu unsurlara atfettiği önemi açıklar niteliktedir. Güçlü bir gelenek olgusuyla ve çok az bir dejenerasyon ile günümüze ulaşmayı başaran bu topluluk için bahsi geçen unsurların maddi yönünden ziyade manevî yönü büyük önem arz etmektedir.

Gök Tanrı dinî sistemi içerisinde kutsal kabul edilen gök kültürünün, anâsır-ı erbaa unsurlarının ve Şamanizm inancının etkileri Tokat ilinde gerek günlük hayat gerekse dinî törenlerde görülmektedir. Dilek, istek noktasında sürdürülen ağaca çaput bağlama geleneği özellikle Anadolu kadını tarafından gerçekleştirilen bir gelenek olurken , tahtaya vurma gibi birçok ritüeli içeren Şamanizm inancı Anadolu coğrafyasını öyle güçlü etkilemiştir ki bahsi geçen gelenek ve ritüeller İslâm dinî dairesine girilmesine rağmen sürdürülmüştür. Şamanist inanç öğelerinin İslâmî akidelerle olan sentezi Anadolu'daki zenginliğin temel esaslarından birini oluşturmuştur. Doğa ile aracısız bir teması bulunan Anadolu insanının sürdürdüğü gelenekler ve inançları tarihin ilk devirlerinde olduğu gibi doğayı ve Yaratıcıyı anlamlandırma kökenine dayanmaktadır. Bu durum sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel hayatlarını doğayı temel alarak yürütmeye gayret eden bu insanların gelenek olgusuyla kurdukları sıkı bağın sebeplerini açıklar niteliktedir.

Çalışmanın mezar taşlarını içeren bölümündeki görsel malzeme ve kaynak kişinin ifadesi sıklıkla vurgulanan hatta sembollerin merkezine oturtulan üç, dört gibi sayıları ve çember simgesinin anlamlandırılmasını sağlamıştır. Alevî-Bektâşî inancında görülen sır kavramı mezar taşlarına özenle işlenmiştir. *Sır adama değil âdeme verilir* düstûrunu benimseyen bu topluluğun mezar taşlarına atfettiği anlam ve önem aslında bahsi geçen sır kavramının önemli birer tezâhürü hâline gelmiştir. Taşlarda ustalıkla işlenen semboller bahsi geçen toplumun sosyo-kültürel durumu hakkında önemli bilgiler vererek taşların dili kavramını ortaya çıkarmaktadır.

Türk milletinin geleneklerine bağlılığı bu durumun hem günlük hayatta hem de dinî törenlerde sürdürülmesini sağlamıştır. Tokat ilindeki 10 köyde yapılan görüşmeler, yöre insanının geleneklerini sürdürme şekillerini ve bu noktadaki hassasiyetleri içermektedir. Sözlü ve görsel kaynaklardan yola çıkarak tamamlanan çalışmada İslam öncesinde Türkistan coğrafyasından getirilen geleneklerin bazı değişimlerle hâli hazırda yaşatılması köklere olan bağlılığın kuvvetini ifade ederken bu durumun özellikle Alevî-Bektâşî inancına mensup köylerdeki devamlılığı dikkatimizi çekmiştir. İnançlarına büyük bir kuvvetle bağlı olan bu topluluktaki dikkat, geleneksel dejenerasyonu en aza indirgemiş ve çalışmada İslâm öncesinde Türk kültürüyle kurulmak istenen bağlantı büyük ölçüde sağlanmıştır. Yapılan çalışmalarda bazı kültürel olguların devamlılığının gözlemlenememiş olması sosyal kültürel ve ekonomik imkânların dönemsel değişimi sonucu ortaya çıkmıştır. Özellikle gerek ekonomik gerekse teknolojik unsurların kolay erişebilirliği gelenek olgusunun dönüşümünde önemli etkenler olarak karşımıza çıkmıştır. Bunun yanı sıra ekonomik kaygıların en temel sonuçlarından olan köyden kente göç meselesi de geleneklerdeki sürekliliğin kesintiye uğramasına neden olmuştur.

KAYNAKÇA

ABDURAZAK, A., & KALAFAT, Y. (tarih yok).	"Halk Kültüründe "Satmak-Satıp Almak" İnançının Mitolojik Boyutu". <i>9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek ve İnançlar</i> (s. 15-24). Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı.
ACIPAYAMLI, O. (1963).	"Türkiye'de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metot'la İncelenmesi". <i>Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi</i> , 1-39.
ACIPAYAMLI, O. (1974).	<i>Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü</i> . Ankara: Sevinç Matbaası.
ACIPAYAMLI, O. (1994).	"Türk Kültüründe Ad Koyma Folkloru'nun Morfolojik Fonksiyonel Yönlerde İncelenmesi". <i>IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi</i> , (s. 1-14). Ankara.
AÇA, M. (2001).	"Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama. <i>Milli Folklor</i> , 93-100.
AÇA, M. (2001).	"Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama. <i>Milli Folklor Dergisi</i> , 93-100.
AÇA, M. (2018).	"Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeçiliği". <i>Kültür Araştırmaları Dergisi</i> , 23-35.
AÇIKEL, A. (2012).	"Tokat". <i>DİA</i> , 219-223.
ADATEPE, M. K. (1988).	<i>İ.Ö II. Binyıl'da Orta Karadeniz Bölgesi</i> . İstanbul: İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
AKBALIK, E. (2016).	"Alevî-Bektâşî Şiirinde Ay ve Güneş Sembolizmi". <i>Türkiyat Mecmuası</i> , 1-13.

AKGÜN, E. (2007).	"Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar". <i>Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi</i> , 139-153.
AKURGAL, E. (1995).	<i>Hatti ve Hitit Uygarlıkları</i> . İstanbul: Net Turistik Yayınları.
AKURGAL, E. (2003).	<i>Anadolu Uygarlıkları</i> . İstanbul: Net Turistik Yayınları.
AKURGAL, E. (2005).	<i>Anadolu Kültür Tarih</i> . Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
AKYÜZ, Ö. (2018).	<i>Şehir Coğrafyası Açısından Bir Araştırma: Geçmişten Günümüze Tokat</i> . İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
ALP, S. (1977).	"Maşat Höyük'te Keşfedilen Hitit Tabletlerinin Işığı Altında Yukarı Kızılırmak Bölgesinin Coğrafyası Hakkında". <i>BELLETTEN</i> , 637-647.
ALTAN, E. (2009).	Anadolu'da Haçlılara Karşı Savaş. <i>Tarih Dergisi</i> (47), 75-104.
ANOĞİN, V. A. (2006).	<i>Altay Şamanlığına Ait Materyaller</i> . (Z. KARADAVUT, Çev.) Konya: Kömen Yayınları.
ARSLAN, S. (2014).	Türklerde Ağaç Kültü ve "Hayat Ağacı". <i>Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi</i> , 59-71.
AVCI, C. (2009).	Suğûr. <i>DİA</i> , 37, 473-474.
AYAN, E. (2002).	"Türk Mitolojisinde Su Kültü ve Yada Taşı". (H. C. GÜZEL, K. ÇİÇEK, & S. KOCA, Dü) <i>Türkler</i> , 622-629.
AYDOĞAN, H. A. (2019).	"Toprak, Bereket ve El İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". <i>Motif Akademi Halkbilimi Dergisi</i> , 1078-1090.

AYTAÇ, P. (2008).	"Alevî-Bektâşî Felsefesinde Yer Alan Ana Metaforlar Üzerine Bir Değerlendirme". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi</i> , 131-152.
BAKIR, A. (2014).	Myriokephalon (Miryokefalon) Savaşı Esnasında Anadolu'da Siyasî Durum ve Uluborlu Coğrafyasında Savaşın Yeri. <i>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi</i> , 71-96.
BALDİCK, J. (2011).	<i>Hayvan ve Şaman Orta Asya'nın Antik Dinleri</i> . İstanbul: Hil Yayınları.
BAYAT, A. H. (2000).	<i>Türk Kültüründe Üçlü Sözler</i> . İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
BAYAT, F. (2007).	<i>Türk Mitolojik Sistemi II</i> . İstanbul: Ötüken Yayınları.
BAYDUR, N. (1970).	<i>Kültepe (Kaneş) ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar</i> . İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
BAYRAKDAR, M. (2011).	"Tekâmül Nazariyesi". <i>DİA</i> , 337-339.
BAYRAM, M. (1987).	"Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikrî Faaliyetler". <i>Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu</i> (s. 30-37). Ankara: Gelişim Matbaası.
BAYRAM, M. (1987).	"Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikrî Faaliyetler". H. S. BOLAY, M. YAZICIOĞLU, B. YEDİYILDIZ, & M. ÖZDEMİR içinde, <i>Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu</i> (s. 30-37). Ankara: Gelişim Matbaası.
BAYRAM, Ö. (2012).	<i>Türkiye Selçukluları Zamanında Dânişmend İli'nde Ahiliğin Teşkilatlanması</i> . Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek

	Lisans Tezi.
BEKKİ, S. (2007).	"Ateş Etrafında Oluşan Halk İnanışları ve Nevruz Ateşi". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi</i> , 249-254.
BEKSAÇ, E. A., & ÇOBANOĞLU, A. V. (2000).	"İlhanlılar (Sanat)". <i>DİA</i> , 105-108.
BELLİ, O. (1982).	"Urartularda Hayat Ağacı İnancı". <i>Anadolu Araştırmaları</i> , 237-247.
BEYDİLİ, C. (2005).	<i>Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük</i> . Ankara: Yurt Kitap Yayınları .
BİRDOĞAN, N. (1995).	<i>Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçlar</i> . İstanbul: Mozaik Yayınları.
BİRGE, J. K. (1995).	<i>Bektâşilik Tarihi</i> . İstanbul: Ant Yayınları .
BLESSİNG, P. (2018).	<i>Moğol Fethinden Sonra Anadolu'nun Yeniden İnşası Rum Diyarında İslâmi Mimari</i> . İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
BORATAV, P. N. (1984).	<i>100 Soruda Türk Folkloru</i> . İstanbul: Gerçek Yayınevi.
BORATAV, P. N. (1994).	<i>Türk Mitolojisi</i> . (R. ÖZBAY, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
BRATTON, F. G. (1995). Y	<i>akın Doğu Mitolojisi</i> . İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
BRULY, L. (2006).	<i>İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim</i> . Ankara: Doğu Batı Yayınları.
CAFEROĞLU, A. (1968).	<i>Eski Uygur Türkçesi</i> . İstanbul: TDK Yayınları.
CAHEN, C. (1979).	<i>Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler</i> . İstanbul : E

	Yayınları Tarih Dizisi.
CAMPBELL, J. (1994).	<i>Yaratıcı Mitoloji: Tanrının Maskeleri.</i> (K. EMİROĞLU, Çev.) Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
CAN, M. (2019).	"Türk İşleme Sanatında Gül Motifi". <i>International Journal of Eurasian Education and Culture</i> , 51-61.
CEYLAN, A., & UYANIK, H. (2013).	Kaşkalar ve Tokat'ın Eskiçağ Tarihinde Kaşkaların Rolü. <i>Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu</i> (s. 71-82). Tokat: Özyurt Matbaacılık.
COŞAR, M. (2011).	"Alevi-Bektaşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi</i> , 113-128.
COŞKUN ÇIBLAK, N. (2010).	"Tahtacılar da Üç Sayısı ve Üçleme". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi</i> , 73-92.
CSAKÍ, E. (2001).	"Türk Kültüründe Ayrıntılar Tuz". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi</i> , 231-235.
ÇAĞLAR, B. (2008).	<i>Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzerine Bir İnceleme.</i> Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
ÇELEBİOĞLU, A. (1988).	"Âb-ı Hayat". <i>DİA</i> , 3-4.
ÇELİK, A. (2018).	"Türk toplumunun Sözel Belleğindeki Al Karısı Tasarımları Üzerine". A. ORTAKCI (Dü.) içinde, <i>Doğüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler</i> (s. 71-86). İstanbul: Kesit Yayınları.
ÇELİK, C. (2006).	"Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İSim Sosyolojisine Giriş". <i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 39-61.

ÇELTİKÇİ, O. (2006).	<i>Yaşar Kalafat'ın Türk Kültürüne Ait Çalışmaları</i> . Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
ÇERİBAŞ, M., & KÖSE, S. (2018).	"Alevi İnanç Sisteminde 'Dedelik Kurumu'nun Menşei Meselesi ve 'Dedelik Kurumu'na Dair Yeni Değerlendirmeler". <i>Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi</i> , 13-27.
ÇEVİK, N. (1999).	"Hayat Ağacı'nın Urartu Kült Törenlerindeki Yeri ve Kullanım Biçimi". <i>Anadolu Araştırmaları</i> , 335-367.
ÇEVİRME, H., & SAYAN, A. (2005).	"Alkarısı İnanmaları ve Bilim". <i>Milli Folklor</i> , 67-72.
ÇİFTÇİ, C. (tarih yok).	"Geçmişten Günümüze Türklerde Su Kültü". <i>Anadolu'da Su Medeniyeti Dizisi</i> (s. 23-30). Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları.
ÇOBANOĞLU, Ö. (2012).	"Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi". <i>ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Tarih ve Medeniyetler Tarihi</i> , (s. 981-986).
ÇORUHLU, Y. (2002).	<i>Türk Mitolojisinin Anahatları</i> . İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
DEMİR, M. (2017).	"Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Kınalı Kadın ve Müziği". <i>Ekev Akademi Dergisi</i> , 199-213.
DEMİREL BOZKURT, Ö., HADIMLI, A., & SEVİL, Ü. (2014).	"Günümüzde Lohusalıkta Devam Eden Albasması ve Kırklama Uygulamaları". <i>Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi</i> , 111-126.
DEMİRLİ, E. (2005).	<i>Sadreddin Konevi'de Birlik ve Varlık</i> . İstanbul: İz Yayıncılık.
DEMREN, Ö. (2018).	"Türk Kültüründe Bir Korku Kültü Olarak Sivas'ta

	Alkarısı ve Albasması İnanışı". <i>Antropoloji</i> , 1-27.
DİNÇOL, A. (1982).	<i>Anadolu Uygarlıkları Hititler ve Urartular</i> . İstanbul: Görsel Yayınevi.
DİVİTÇİOĞLU, S. (2005).	<i>Orta Asya Türk İmparatorluğu VI-VIII. Yüzyıllar</i> . Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
DURAN, H., & BAŞ, E. (2018).	"Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesi'nde Ağaç ve Orman Kültü". <i>IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildirileri</i> (s. 423-436). içinde Ankara.
DURMUŞ, İ. (1997).	"Anadolu'da Kimmerler ve İskitler". <i>BELLETEM</i> , 273-286.
DÜZGÜN KARA, Ü. (2016).	"Türk Mitolojisinde Ateş Kültü". M. OZAN, & A. F. BATUR (Dü.) içinde, <i>Türk Mitolojisine Giriş</i> (s. 1-15). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
EFE, K. (2017).	"Derleme Sözlüğü'nde Amasya'ya Ait Kelimelerin Dağılımı". <i>Uluslararası Amasya Sempozyumu</i> , (s. 957-999). Amasya.
ELİADE, M. (1992).	<i>İmgeler ve Simgeler</i> . İstanbul: Gece Kitaplığı.
ELİADE, M. (1994).	<i>Ebedi Dönüş Mitosu</i> . Ankara: İmge Kitabevi.
ELİADE, M. (1998).	<i>Kutsal ve Dindışı</i> . Ankara: Gece Yayınları.
ELİADE, M. (2003).	<i>Dinler Tarihine Giriş</i> . İstanbul: Kabalcı Yayınları.
EMEKSİZ, A. (1998).	"Türk Halk Kültüründe Üzerlik" . <i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi</i> , 229-242.
EMİROĞLU, K. (2003).	"Ata Kültü". K. EMİROĞLU, & S. AYDIN (Dü) içinde, <i>Antropoloji Sözlüğü</i> (s. 80). Ankara: Bilim ve Sanat

	Yayınları.
ENVERİ, E. (2018).	"Türk Yaratılış Mitlerinde Toprak". <i>Motif Akademi Halkbilim Dergisi</i> , 91-99.
ERCİLASUN, A. B. (2016).	<i>Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları</i> . İstanbul: Dergâh Yayınları.
ERDEM, E. (2017).	"Türk ve Slav Mitolojisinde Ağaç Kültü". <i>I. Uluslararası Türklerin Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu</i> , 343-356.
ERDOĞAN, K. (2000).	<i>Alevî Bektâşi Gerçeği: İslâmiyet'in Türkmen Tôreselliği İçinde Özümlenerek Anadolulaşması</i> . İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd.
EREN, A. (2005).	"Korku Kültürü Değerler Kültürü ve Şiddet". <i>Aile ve Toplum</i> , 1-13.
ERGİN, M. (1994).	<i>Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile</i> . Ankara: TDK Yayınları.
ERGİN, M. (2002).	<i>Orhun Abideleri</i> . İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
ERGUN, P. (2004).	<i>Türk Kültüründe Ağaç Kültü</i> . Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi.
ERGUN, P. (2013).	"Türk Kültüründe Ölümle İlgili Bazı Terimler". <i>Milli Folklor Dergisi</i> , 134-148.
ESİN, E. (1979).	<i>Türk Kozmolojisi (İlk Devir Üzerine Araştırmalar)</i> . İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
EYÜPOĞLU, İ. Z. (1998).	<i>Anadolu İnançları Anadolu Üçlemesi I</i> . İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
FRAZER, J. G. (1991).	<i>Altın Dal-Dinin ve Folklorun Kökleri</i> . İstanbul: Payel

	Yayınları.
GABAİN, A. V. (2003).	<i>Eski Türkçenin Grameri</i> . Ankara: TDK Yayınları.
GENÇ, K. (2008).	"Alevî-Bektâşi Şiir Dünyasından "Âb-ı Hayât"a Bir Bakış". <i>Türk Kültürü Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi</i> , 1-20.
GENÇ, R. (1997).	<i>Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı-Kırmızı-Yeşil</i> . Ankara : TTK Yayınları.
GEYİKLİOĞLU, H. (2014).	"Moğollar'ın Selçuklular'dan Sonra Anadolu'ya Hâkim Olma Faaliyetleri ve Karanbük Savaşı". <i>Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi</i> , 95-112.
GEZGİN, D. (2007).	<i>Bitki Mitosları</i> . İstanbul: Sel Yayıncılık.
GORDON, M. (1999).	<i>Sosyoloji Sözlüğü</i> . (O. AKINBAY, & D. KÖMÜRCÜ, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
GÖKALP, Z. (1974).	<i>Türk Medeniyeti Tarihi</i> . İstanbul: Türk Kültür Yayıncılık.
GÖKALP, Z. (2013).	<i>Türk Töresi</i> . İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
GÖKBİLGİN, T. (tarih yok).	"15.ve 16.Yüzyıllarda Eyalet-i Rûm". <i>Vakıflar Dergisi</i> , 51-61.
GÖKDAĞ, B. A. (2012).	"Bir Yemin Olarak Evlilik Törenleri ve Evlenmeyle İlgili Pratikleri İfade Ederken Kullanılan Kelimelere Dair: Beşik Kertmek, Söz Kesmek, Nikâh Kıymak", <i>Karadeniz Araştırmaları Dergisi</i> , 109-116.
GÖKYAY, O. Ş. (2000).	<i>Dedem Korkudun Kitabı</i> . İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
GÖMEÇ, S. Y. (2016).	<i>Kök Türk Tarihi</i> . Ankara: Berikan Yayınevi.

GRİFFİTH, L. (2009).	"Practitioners, Postnatal Depression, and Translation: An Investigation into the Representation". <i>Anthropology and Medicine</i> , 267-278.
GÜMÜŞÇÜ, O. (2006).	<i>Tarihi Coğrafya</i> . İstanbul: Yeditepe Yayınları.
GÜNAY, Ü. (2003)	"Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri". <i>Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i> , 5-36.
GÜNGÖR, H. (2002).	"Eski Türklerde Din ve Düşünce". <i>Türkler Ansiklopedisi</i> .
GÜRAY, C. (2010).	"Semâ'dan Semah'a Bir Sonsuz Devir". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi</i> , 119-152.
GÜRAY, C. (2018).	"Devirsel İbadet Modelleri Olarak Semah-Semâ Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi</i> , 23-48.
HOOKE, S. H. (1995).	<i>Ortadoğu Mitolojisi, Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları</i> . (A. ŞENEL, Çev.) İstanbul: İmge Kitabevi.
HOPPAL, M. (2012)	<i>Avrasya'da Şamanlar</i> . (B. BAYRAM, H. ŞEVKET, & Ç. ÇAPRAZ, Çev.) İstanbul: YKY Yayınları.
ILLICH, I. (1986).	<i>H₂O and The Waters of Forgetfulness</i> . Marion Boyars.
İNAN, A. (1987)	"Altay Yenisey Şamanlığında Eski Unsurlar". <i>Makaleler ve İncelemeler</i> (s. 339-345). içinde Ankara: TTK Yayınları
İNAN, A. (1952).	"Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları". <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 19-30.
İNAN, A. (1962).	<i>Hurafeler ve Menşeleri</i> . Ankara: Nur Matbaası.

İNAN, A. (1987).	"Al Ruhu Hakkında". <i>Makaleler ve İncelemeler</i> (s. 259-268). içinde Ankara: TTK Yayınları.
İNAN, A. (2017).	<i>Eski Türk Dini Tarihi</i> . İstanbul: Altınordu Yayınları.
İNAN, A. (2017).	<i>Tarihte ve Bugün Şamanizm</i> . Ankara: TTK Yayınları.
KADEMOĞLU, O. (1999).	<i>Çeyiz Sandığı</i> . İstanbul: Duran Ofset.
KAFALI, M. (2015).	<i>Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi</i> . Ankara: Berikan Yayınevi.
KAFESOĞLU, İ. (1980).	<i>Eski Türk Dini</i> . Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
KAFESOĞLU, İ. (2014).	<i>Türk Milli Kültürü</i> . İstanbul: Ötüken Yayınları.
KALAFAT, Y. (1995).	<i>Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri</i> . Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
KALAFAT, Y. (2008).	"Antalya Yöresi Örnekleri ile Türk Kültür Coğrafyasında Süpürge İnaç". <i>20. Yüzyılda Antalya Sempozyumu</i> (s. 258-264). Antalya: Akdeniz Üniversitesi Basımevi
KALAFAT, Y. (2012).	<i>Türk Halk İnançlarında Beslenme</i> . Ankara: Berikan Yayınevi.
KALAFAT, Y. (2018).	"Kızıl/Al-Kızılbaş/Alevi ve Al Ruhu/ Al Karısı/ Al Basması/ Al Ocağı Bağlantılarına Dair". <i>IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildirileri</i> , (s. 731-739). Ankara.
KAPLAN, M. (2020).	"Halk Hekimliğinde Holistik/Bütüncül Yaklaşım: Üzerlik Otu (Peganum Harmala) Örneği". <i>DTCF Dergisi</i> , 415-430.
KARADAĞ, E. (2019).	<i>XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Moğolların Anadolu'ya Etkileri</i> . Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

	Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
KARAKAYA, N. (1988).	<i>Eskiçağ Tarihinde Tokat</i> . İstanbul: İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
KARAKELLE, A., & ÖZBAĞI, T. (2019).	“Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Bağlamında Çeyiz Geleneği “Erzurum Örneği”. <i>Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi</i> , 668-689.
KARAKURT, D. (2011).	Türk Söylence Sözlüğü. Türkiye.
KARAMAĞARALI, B. (1997).	"Türk Halı Sanatındaki Motiflerin Yorumu Üzerine". <i>Arış Dergisi</i> , 28-39.
KARAMUSTAFA, A. (2015).	“Anadolu’nun İslâmlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”, <i>Kızılbaşlık, Alevilik, Bektâşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel</i> . (Y. ÇAKMAK, & İ. GÜRTAŞ, Dü) İstanbul: İletişim Yayınları.
KAZWİNİ, H.-A. M. (1919).	<i>Nuzhat- Al- Qulub</i> . (L. G. STRANGE, Çev.) London: Cambridge University Press.
KESİK, M. (2017).	<i>Dânişmendliler</i> . İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
KILIÇ, S., & ALBAYRAK, A. (2012).	İslâmiyetten Önce Türklerde Yiyecek ve İçecekler. <i>Turkish Studies</i> , 707-716.
KILLI, Y., & ESER, E. (2018).	"Lohusalık Sendromu (al ana/alkarısı/albastı)'nın Eskiçağ Yakınoğu Toplumlarının Kültürlerindeki İzleri: Lilith Gerçeği". <i>Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi</i> , 29-60.
KINAL, F. (1991).	<i>Eski Anadolu Tarihi</i> . Ankara: TTK Yayınları.
KIYAK, A. (2010).	“Türk Kültüründe Gök İle İlgili İnanışlar”. <i>Hikmet Yurdu</i> , 211-222.

KIZILDAĞ, O. A. (2011).	"Minyatür Sanatındaki Hayvan Figürlerinin Sembolik İfadeleri". <i>Sanat Tasarım Dergisi</i> , 35-44.
KOCA, S. (2015).	Türkiye Selçuklu Tarihinin Akışını Değiştiren ve Anadolu'nun Kaderini Belirleyen Savaş: Köseadağ Bozgunu. <i>Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi</i> (37), 35-84.
KOCA, S. K. (2017).	"Türk Kültürünün Gelecek Kuşaklara Aktarılmasında Sembollerin Önemi (Doğum Geçiş Dönemi Örneği). <i>TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi</i> , 530-554.
KORKMAZ, E. (2000).	<i>Anadolu Aleviliği</i> . İstanbul: Berfin Yayınları.
KORKMAZ, Z. (2003).	"Eski Türklerdeki Ağaç Kültürünün İslâmi Devirlerdeki Devamı". <i>BELLE TEN</i> , 99-110.
KOŞAY, H. Z. (1944).	<i>Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme</i> . Ankara: Maarif Vekaleti.
KOŞAY, H. Z. (1944).	<i>Türkiye'de Evlenme Gelenekleri</i> . Ankara: Maârif Vekaleti.
KÖPRÜLÜ, F. M. (2005).	<i>Türk Tarih-i Dinisi</i> . Ankara: Akçağ Yayınları.
KUBAN, D. (2008)	<i>Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı</i> . İstanbul: YKY Yayınları.
KUMARTAŞLIOĞLU, S. (2012).	<i>Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü</i> . Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi.
KURAN, A. (1968)	"Tokat ve Niksar'da Yağlıbasan Medreseleri". <i>Vakıflar Dergisi</i> , 39-43.
KÜÇÜK, M. A. (2020).	"Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde "Don

	Değiştirme". <i>Bilig</i> , 97-122
MAHMUD, K. (1943).	<i>Divân-ı Lügati't Türk dizini: Endeks</i> . Ankara: TDK Yayınları.
MAHMUD, K. (1998).	<i>Divânü Lügat-it-Türk Tercümesi I.</i> (B. ATALAY, Çev.) Ankara: TDK Yayınları.
MANDALOĞLU, M. (2012).	"İslâmiyet'ten Önce Türklerde Toplantı ve Törenler. <i>Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi</i> , 211-232.
MELİKOFF, I. (2010).	<i>Hacı Bektâş Efsaneden Gerçeğe.</i> (T. ALPTEKİN, Çev.) İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
MELİKOĞLU, A. (2012).	<i>Türkülerde Gök ve Gök Unsurları İle İlgili İnançlar.</i> Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
MEMİŞ, E. (2001).	<i>Eskiçağ Türkiye Tarihi.</i> Konya: Çizgi Yayınları.
MENSHİNG, G. (2003).	<i>Din Sosyolojisi.</i> İstanbul: Din Bilimleri Yayınları.
MİRZAOĞLU SIVACI, G. (2005).	"Türkülerde Mitolojik Unsurlar" . <i>Türkbilig</i> , 34-53.
NOYAN, B. (2006).	<i>Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik: Bektâşîlik ve Bektâşîlik Ahlâkı.</i> Ankara: Ardıç Yayınları.
OCAK, A. Y. (tarih yok).	"Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce". <i>Türkler</i> , 429-437.
OCAK, A. Y. (1983).	<i>Bektâşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri.</i> İstanbul: Enderun Kitabevi.
OCAK, A. Y. (1988).	"Âb-ı Hayat". <i>DİA</i> , 1-3.
OCAK, A. Y. (2002).	<i>Alevî-Bektâşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri.</i> İstanbul: İletişim Yayınları

OCAK, A. Y. (2007).	<i>İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü.</i> İstanbul: Kabalıcı Yayınevi
OCAK, A. Y. (2017).	<i>Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü.</i> İstanbul: Dergah Yayınları.
OĞUZ, B. (1976).	<i>Türkiye Halkının Kültür Kökenleri: Giriş, Beslenme Teknikleri.</i> İstanbul: İstanbul Matbaası.
OĞUZ, Ö. M. (2006)	"Türkiye'nin Doğu Karadeniz Kıyısında Mayıs Yedisi Bayramı". <i>Milli Folklor</i> , 5-14.
OKUŞLUK ŞENESEN, R. (2011).	"Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri. <i>Folklor/Edebiyat</i> , 209-228.
ONAY, İ. (2013).	"İslâmiyetten Önce Türklerde, Cenaze ve Defin İşlemlerinde Uygulanan Gelenekler ve Bunların Amaçları". <i>The Journey of Academic Social Science Studies</i> , 479-490.
ORAL, Z. M. (1954).	"Selçuklu Devri Vesikaları Ahî Mehmed Nahcivanî Vakfiyesi". <i>İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 57-65
ORKUN, H. N. (1994)	<i>Eski Türk Yazıtları.</i> Ankara: TDK Yayınları.
OZAN, M. (2015)	"Dünden Bugüne Türk Halk Kültüründe Kara İyeler". <i>Kültür Evreni</i> , 41-51.
ÖGEL , B. (2014).	<i>Türk Mitolojisi I.</i> Ankara: TTK Yayınları.
ÖGEL, B. (1988).	<i>Türk Kültürünün Gelişme Çağları.</i> İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
ÖGEL, B. (2014).	<i>Türk Mitolojisi II.</i> Ankara: TTK Yayınları.

ÖLMEZ, M. (2008).	"Eski Türk Yazıtlarındaki Eşük, Kedimlig ve Teve Üzerine". <i>Türk Dilleri Araştırmaları</i> , 333-340.
ÖRNEK, S. V. (1971).	<i>Anadolu Folklorunda Ölüm</i> . Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
ÖRNEK, S. V. (1974).	"Anadolu Folklorunda Yas". <i>I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri</i> (s. 399-409). Ankara: Başbakanlık Basımevi.
ÖRNEK, S. V. (2014).	<i>Türk Halkbilimi</i> . Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
ÖZ, C. (2018).	"Kültürel Süreklilik Bağlamında Antikçağdan Günümüze Kutsal Ağaç Veya Hayat Ağacı". <i>Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi</i> , 213-223.
ÖZAYDIN, A. (1993).	"Dânişmendliler". <i>DİA</i> , 469-474.
ÖZÇALIK, M. (2017).	"Lotus Çiçeğinin Farklı Kültürlerdeki Önemi ve Peyzaj Tasarımında Kullanımının İrdelenmesi". <i>Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi</i> , 22-28.
ÖZDEMİR, A. H. (2010).	Moğol İstilasından Öğrenilmiş Çaresizlik Örnekleri. <i>Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> (29), 21-40.
ÖZDEMİR, N. (2005).	<i>Türk Eğlence Kültürü</i> . Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama.
ÖZEN, M., & ÖZGÖR, B. (2006).	"Höllük; Bir Anadolu Gerçeği". <i>İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi</i> , 131-133.
ÖZGEN, M. (2019).	<i>Anşa Bacılı Folkloru-Acısü Göğë Hâkim, Gönüle Hâkim, Devlete Hâkim yer</i> . İstanbul: Libra Kitap.
ÖZGÜÇ, T. (1978)	<i>Maşat Höyük ve Çevresindeki Araştırmalar I</i> . Ankara: TTK Yayınları.

ÖZGÜÇ, T. (1982)..	<i>Maşat Höyük II Boğazköy'ün Kuzeydoğusunda Bir Hitit Merkezi.</i> Ankara: TTK Yayınları
ÖZKÖSE, K. (2003).	“Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”. <i>Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ", 249-279.
ÖZMEN, İ. (1995).	<i>Alevi-Bektaşî Şiir Antolojisi 17-18.yy.</i> Ankara: Saypa Yayın Dağıtım.
ÖZSAİT, M. (1994).	<i>1988 Yılı Tokat-Erbaa Çevresi Tarih Öncesi Araştırmaları.</i> Ankara: TTK Yayınları.
ÖZSAİT, M. (1998).	1997 Yılı Tokat Çevresi Yüzey Araştırmaları. XVI. <i>Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Araştırma Sonuçları Toplantıları</i> , (s. 89-107). İstanbul.
ÖZSAİT, M. (1999).	1997 ve 1998 Yılı Tokat-Zile ve Çevresi Yüzey Araştırmaları. XVII. <i>Araştırma Sonuçları Toplantısı</i> (s. 73-88). Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
ÖZSAİT, M. (2006).	2005 Yılı Tokat İli zile ve Turhal İlçeleri Yüzey Araştırması. XXIV. <i>Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Araştırma Sonuçları Toplantıları.</i> İstanbul.
ÖZTEKİN, S. (2008).	<i>Dinlerde Hayat Ağacı.</i> Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
RADLOFF, W. (1976).	<i>Sibirya'dan Seçmeler.</i> İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
RAMSAY, W. (1960)	<i>Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası.</i> İstanbul: Meb Yayınları.
ROUX, J. P. (1994).	<i>Türklerin ve Moğolların Eski Dini.</i> İstanbul: İşaret Yayınları.

SAĞIR, A. (2012).	"Bir Yemek Sosyolojisi Denemesi Örneği Olarak Tokat Mutfağı". <i>Turkish Studies</i> , 2675-2695.
SAĞIR, A. (2016).	"Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine". <i>Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi</i> , 271-298.
SARIKAYA, M. (2007).	"Türk-İslâm Edebiyatında Ehl-i Beyt ve Muadili Kavramları Şiire Taşıma Geleneği". <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 89-126.
SAYIM, H. (1993).	<i>Muhtelif Dinlerde Yaratılış Olayı</i> . Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
SCHİMMEL, A. (2000).	<i>Sayıların Gizemi</i> . İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
SELÇUK, A. (2004).	<i>Tahtacılar: Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma</i> . İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
SELÇUK, A. (2017).	<i>Anşa Bacılı Ocağı</i> . İstanbul: Çizgi Kitapevi.
SELÇUK, A. (2017).	<i>Anşa Bacılı Ocağı</i> . İstanbul: Çizgi Kitabevi.
SEPETÇİOĞLU, M. N. (2010).	<i>Yaratılış ve Türeyiş Destanı</i> . İstanbul: İrfan Yayıncılık.
SEVER, M. (1999).	"Türk Mitolojisinde Kuşlar". <i>Milli Folklor</i> , 83-88.
SEVİM, A. (2014).	<i>Anadolu'nun Fethi</i> . Ankara: TTK Yay.,.
SEVİN, V. (2003).	<i>Anadolu Arkeolojisi Başlangıçtan Perslere Kadar</i> . İstanbul: Der Yayınları.
SEYİDOĞLU, B. (2011).	<i>Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller</i> . İstanbul: Dergah Yayınları.

SEYİDOV, M. A. (tarih yok).	"Eski Türk Kitâbelerindeki Yer-Sub Meselesi. <i>Tarih Araştırmaları Dergisi</i> , 259-265.
SİMOCATTA, T. (1997).	<i>The History of Theophylact Simocatta</i> . (M. WHİTBY, & M. WHİTBY, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
SOLMAZ, S. (2001).	<i>Dânişmendliler Devleti ve Kültürel Mirasları</i> . Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Doktora Tezi.
SÖYLEMEZ, M. C. (2015).	<i>Arkeolojik Buluntular ve Filolojik Belgeler Işığında M.Ö I. Binin İlk Yarısında Orta Karadeniz Bölgesi</i> . Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
STRABON. (1987).	<i>Coğrafya, Geographika: Anadolu (Kitap XII, XIII, XIV)</i> . İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
SUNAR, C. (1979).	<i>Kıyamet-Cennet-Cehennem</i> . İstanbul: Kılıç Kitabevi.
SÜMER, F. (1935).	<i>Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri- Boy Teşkilâtları-Destanları</i> . Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
ŞAHİN, İ. (2019).	"Sıraç Sosyopolitik Hareketi ve Anşa Bacılı Ocağı". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi</i> , 65-88.
ŞAHİN, K., & TOPRAK, S. (2016).	"Türk Kültüründe Ağacın Düşünsel ve Toplumsal Bağlama". <i>Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi</i> , 1309-1316.
ŞEKER, M. (1999).	<i>Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması</i> . Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

ŞEN, S. (2006).	"Türklerde Ad Verme Törenleri, Adların Önemi, Ad Verme ile İlgili Gelenek ve İnançlar". <i>Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi</i> , 153-159.
ŞENTÜRK, R. (2010).	"Mekânsal Bilişime Ontolojik Bir Yaklaşım". <i>XII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri</i> , 105-116.
ŞİMŞEK, E. (2017).	"Türk Kültüründe "Alkarısı" İnancı ve Buna Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler". <i>Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi</i> , 99-115.
ŞİŞMAN, B., & ŞAHİN, M. (2019).	"Alevi-Bektaşî Kültürünün Türk Halk İnanışları ve Uygulamalarına Yansıması". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi</i> , 43-65.
T.C I. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. (2004).	Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi-Başkurt Edebiyatları. Ankara.
T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı . (2020, 11 25).	aregem.ktb.gov.tr.: https://aregem.ktb.gov.tr/TR-202374/turk-kahvesi-kulturu-ve-gelenegi.html adresinden alındı
T.C Tokat Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. (2018).	900 Adımda 900 Yıl Tokat. Tokat.
TANYU, H. (1968).	<i>Türklerde Taşla İlgili İnanışlar</i> . Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
TANYU, H. (1988).	"Ağaç". <i>DİA</i> , 456-457.
TARHAN, T. (1984).	Kimmerler. <i>I. Araştırma Sonuçları Toplantısı</i> , (s. 108-120). Ankara.
TEK, R. (2018).	"Anadolu Türk Hekimliğinde Toprak". <i>Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi</i> , 189-204.

TEZCAN, M. (2003).	"Türk Kültüründe Kız Kaçırma Geleneklerinin Antropolojik Çözümlemesi". <i>Aile ve Toplum Dergisi</i> , 1-8.
THOMSEN, W. (2002).	<i>Orhon Yazıtları Araştırmaları</i> . Ankara: TDK Yayınları.
TUĞRUL, T. (2018).	"Alevi İnanç Sisteminde Dedelik Kurumu'nun Menşei Meselesi ve Dedelik Kurumu'na Dair Yeni Değerlendirmeler. <i>Motif Akademik Halk Bilimi Dergisi</i> , 13-27.
TUĞRUL, T. (2019).	"Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocak Kültü". <i>İslâm Düşüncesi Araştırmaları</i> , 453-481.
TURAN, İ. (2016).	<i>Selçuklular Devrinde Tokat</i> . Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
TURAN, O. (1945).	"Eski Türklerde Okun Hukuki Bir Sembol Olarak Kullanılması". <i>BELLETTEN</i> , 305-318.
TURAN, O. (1952).	"Selçuklular Zamanında Sivas Şehri". <i>DTCF</i> , 9(4), 452-488.
TURAN, O. (2005).	<i>Selçuklular Zamanında Türkiye</i> . İstanbul: Ötüken Neşriyat.
TURAN, O. (2019).	<i>Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi</i> . İstanbul: Ötüken Neşriyat.
TÜRKAN, K. (2012).	Türk Dünyası Masallarında Su Kültü. <i>Milli Folklor</i> , 135-148.
TÜRKDOĞAN, O. (1976).	"Evlenmede Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması". <i>I. Uluslararası Folklor Kongresi Bildirileri</i> , (s. 320-360). Ankara.

TÜRKDOĞAN, O. (1995).	<i>Alevî Bektâşi Kimliği</i> . İstanbul: Timaş Yayınları.
TÜRKMEN, F. (tarih yok).	"Yer, Yer Değilken; Su, Su İdi". <i>Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su</i> (s. 13-22). Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları.
TÜRKÖNE, M. (1995).	<i>Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü</i> . Ankara: Ark Yayınevi
TÜRKYILMAZ, A. (2013).	"Anadolu Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüzdeki Yansımaları". <i>Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su</i> (s. 169-183). Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları.
ULUDAĞ, S. (1994).	"Devir". <i>DİA</i> , 231-232.
URAZ, M. (1992).	<i>Türk Mitolojisi</i> . İstanbul: Mitologya Yayınları.
USER, Ş. (2009).	<i>Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları: Söz Varlığı İncelemesi</i> . Konya: Kömen Yayınları.
USLU, S. (2014).	<i>Tarih Öncesi Çağlarda Tokat'ın Tarihi Coğrafyası</i> . Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Erzurum.
UYANIK, H. (2020).	Eskiçağ'da Niksar ve Çevresi Üzerine Genel Bir Değerlendirme. <i>Kafdağı</i> , 5(1), 86-97.
UYDU YÜCEL, M. (2020).	<i>Türkistan'dan Tuna'ya Peçenekler</i> . İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
UZUNÇARŞILI, İ. H. (1968).	"Sivas-Kayseri Dolaylarında Eretna Devleti". <i>BELLETEN</i> , 161-191.

ÜÇER, C. (2005).	<i>Tokat Yöresi Alevileri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Âdetleri.</i> Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi.
ÜÇER, C. (2019).	<i>Anadolu'da Alevi Ocakları ve Grupları.</i> Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
VELİ, H. B. (1990).	<i>Makalat.</i> Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
WITTEK, P. (1970).	<i>Doğu Romalılarından Türklere Geçen Yer Adları.</i> (M. EREN, Çev.) Ankara: TTK Yayınları.
YAKAR, J. (2007).	<i>Anadolu'nun Etnoarkeolojisi Tunç ve Demir Çağlarında Kırsal Kesimin Sosyo-Ekonomik Yapısı.</i> İstanbul: Homer Kitapevi.
YAMAN, A. (1994).	<i>Kızılbaş Alevi Dedeleri.</i> İstanbul: Şahkulu Küliyesi Vakfı.
YAMAN, A. (2011).	"Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan". <i>Türk Kültürü ve Hacı Bektâş -ı Velî Araştırma Dergisi</i> , 43-64.
YAMAN, M. (2001).	<i>Alevîlik, İnanç, Edeb, Erkân.</i> İstanbul: Ufuk Reklamcılık & Matbaacılık San. T.c Ltd. Şti.
YARDIMCI, M. (1998).	"Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar". <i>Çukurova Halk Edebiyatı Sempozyumu</i> , (s. 636-647). Adana.
YARDIMCI, M. (2021, 01 18).	" <i>Türk Destanlarında Tipler ve Motifler</i> ". http://www.elibrary.az/docs/jurnal/jrn2015_482.pdf adresinden alındı
YEŞİL, Y. (2014).	<i>Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum</i>

	<i>Evlenme Ölüm Gelenekleri</i>). Ankara: Grafiker Yayınları.
YEŞİLDAĞ, Ü. Y. (2018).	“Atalar Kültüne Dair İnanmaların Türklerin Ad Verme İnanç ve Gelenekleri Üzerindeki Tesiri”. <i>Milli Folklor Dergisi</i> , 48-59.
YILDIRIM, A. (2003).	"Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi". <i>Bilig</i> , 125-138.
YILDIRIM, D. (1998).	"Köktürklerde Kağanlık Süreci: Kaldırma, Kötürme ve Oturma". <i>Türk Bitiği</i> , 519-530.
YILDIZ, H. D. (1991).	Avasım. <i>DİA</i> , IV, 111-112.
YILDIZ, H. D. (2019).	<i>İslâmiyet ve Türkler</i> . İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları.
YİNANÇ, M. H. (1998).	<i>Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I Anadolu'nun Fethi</i> . Ankara: TTK Yayınları.
YİTİK, A. İ. (1996)	<i>Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenâsüh İnançıyla İlişkisi</i> ". İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
YİTİK, A. İ. (2011).	"Tenâsüh". <i>DİA</i> , 441-443.
YOLCU, M. A. (2014).	“Babasız Gebelik Mitleri Bağlamında Türk Mitolojisinde Gök-Yer Dikotomisi ve Ana Tanrıça Kültünün İzleri”. <i>Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i> , 70-92.
ZEYNEŞ, İ. (2002).	<i>Kazak Türkleri</i> . Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

EKLER

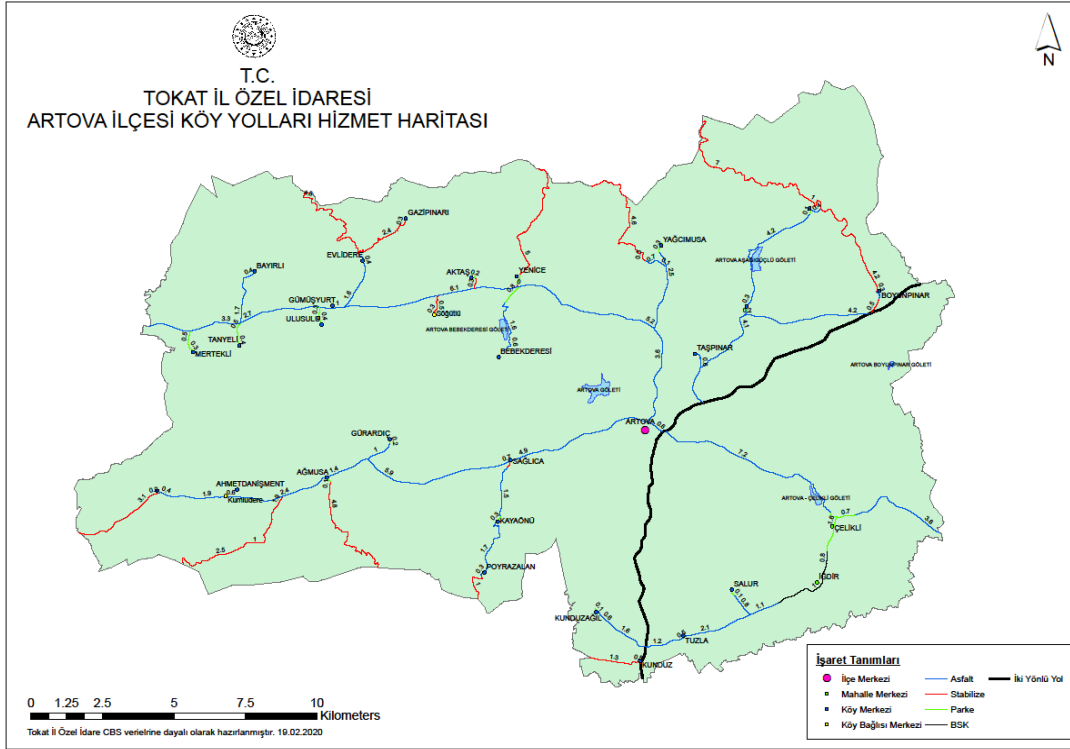
EK-1

EK-1 KAYNAK KİŞİLER LİSTESİ

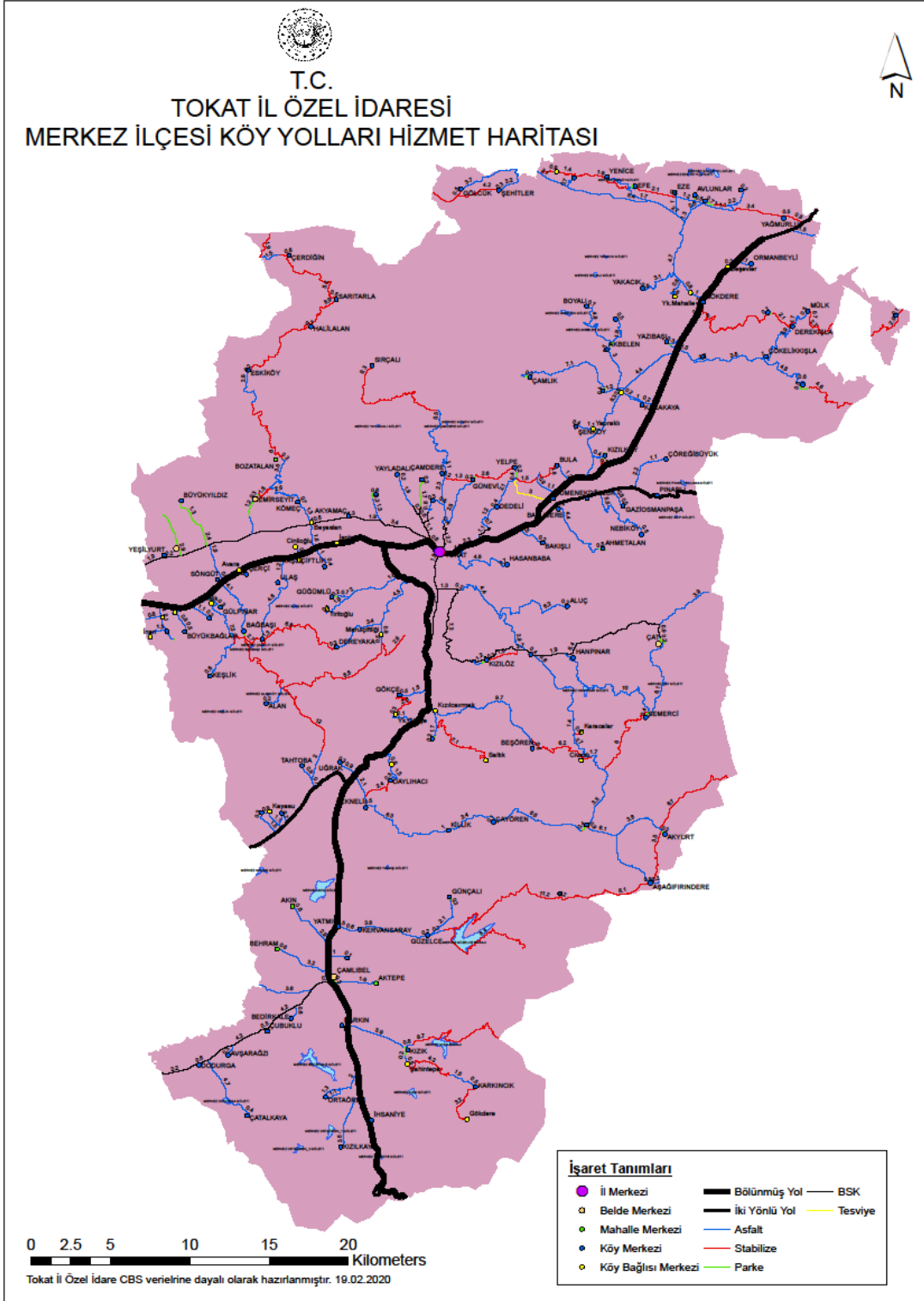
ADI-SOYADI	YAŞ	MESLEK	BAĞLI OLDUĞU KÖY/İLÇE
1. Tütüye KAPUCU	65	Ev Hanımı	Avşarağzı/ Merkez
2. Muhittin KAPUCU	34	Muhtar	Avşarağzı/Merkez
3. Hayriye BİLGİN	63	Ev Hanımı	Ağcakeçili/Zile
4. Ali Açar	68	Emekli	Ağcakeçili/Zile
5. Sabri Açış	86	Emekli	Ağcakeçili/Zile
6. Fadiye Hanım	-	Ev Hanımı	Salur/Merkez
7. Hasan Aslan	76	Çiftçi	Salur/Merkez
8. Ali Rıza Bakır	80	Emekli	Karkın/Merkez
9. Şerife Dudu Bakır	54	Ev Hanımı	Karkın/Merkez
10. Fazile Taş	73	Ev Hanımı	Dodurga/Merkez
11. Salim Aktaş	60	Çiftçi	Dodurga/Merkez
12. Arif Güner	50	Emekli	Dodurga/Merkez
13. Mustafa Yüksel	58	Emekli	İğdir/Zile
14. Fikret Özmen	60	Emekli	İğdir/Zile
15. Şerife Özçelik	70	Ev Hanımı	Kızık/Merkez
16. Bekir Özçelik	73	Çiftçi	Kızık/Merkez
17. Şükrü Erdoğan	82	Emekli	Kızık/Merkez
18. Ahmet Özçelik	55	Esnaf	Çayır/Zile
19. Fındık Bebek	58	Esnaf	Çayır/Zile
20. Çiseli Akgül	74	Ev Hanımı	Çayır/Zile

21. GldeŖ zelik	45	Ev Hanımı	ayır/Zile
22. Yurdağül aylak	60	Ev Hanımı	Karkıncık/Merkez
23. Gazi zdem	71	ifti	Karkıncık/Merkez
24. Kaynak KiŖi	-	Esnaf	Karkıncık/Merkez
25. İsmail Bakır	96	ifti	Karacaören/Zile
26. Aziz Akkurt	52	ğretmen	Acısu/Zile

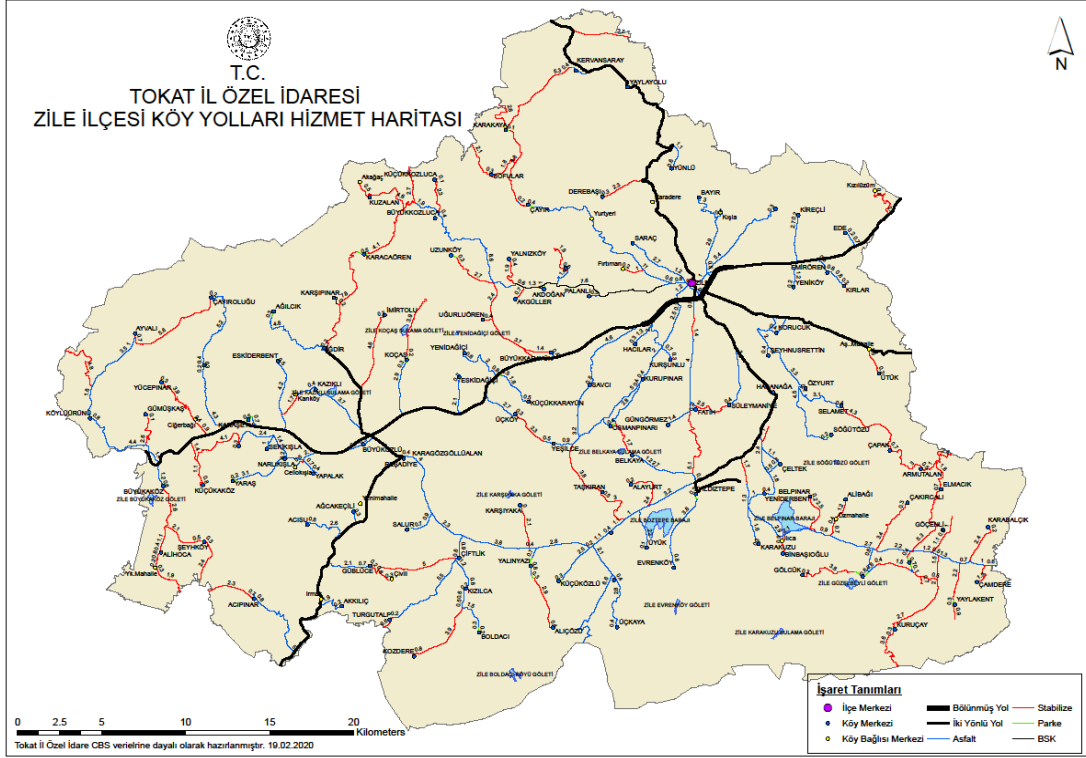
EK 2- HARİTALAR



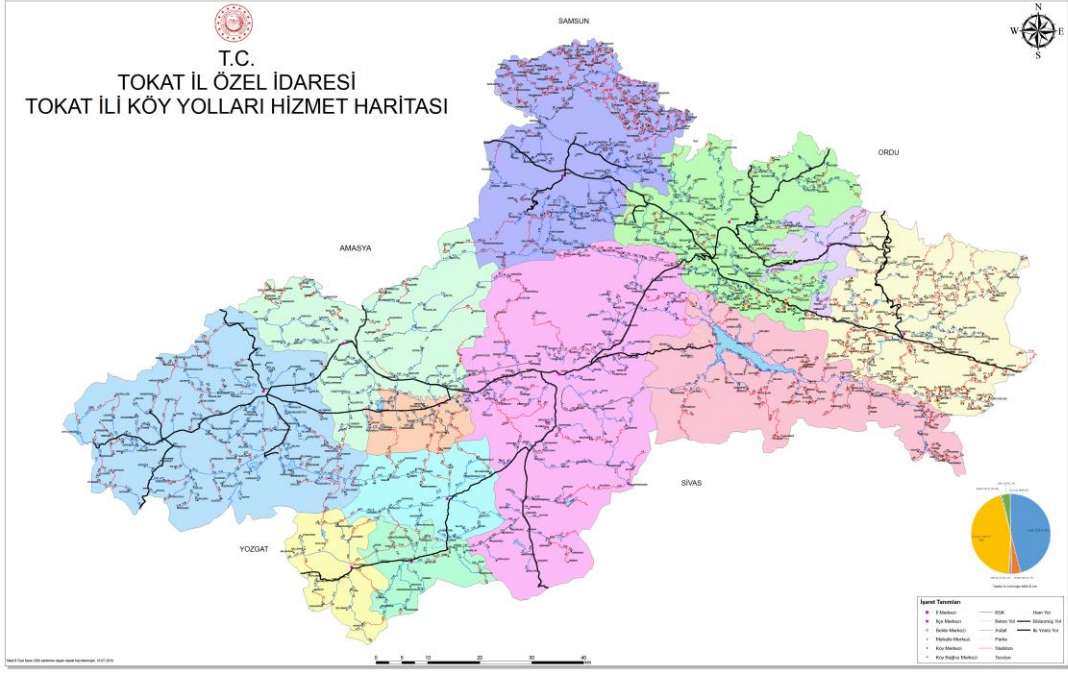
Harita 1: Artova İlçesi Köy Yolları Hizmet Haritası



Harita 2: Merkez İlçesi Köy Yolları Hizmet Haritası



Harita 3: Zile İlçesi Köy Yolları Hizmet Haritası



EK-3 RESİMLER



Resim 1: Üçleme, güneş simgesi ve lotus çiçeği motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 2: Üçlemeden güneşe ve 4 yapraklı lotus motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 3: Güneş simgesi ve işlevsiz doğurganlık.

(Mezar taşı 1900' lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 4: Tekâmül ifadesi olan çember, üçleme ve güneş.

(Mezar taşı 1900' lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 5: Yarım ay, çember ve lotus çiçeği motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 6: Yarım ay motifi ve lotus çiçeği.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 7: Anasır-1 erbaa, doğum-ölüm ve yarım ay simgeleri.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 8: Kalem simgesi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 9: Üçleme ve anâsır-ı erbaa motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 10: Kalem simgesi, üçleme ve lotus çiçeği motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 11: Kadın simgesi ve lotus çiçeği motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 12: Üçleme ve anâsır-ı erbaa motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 13: Tekâmül ve lotus çiçeği motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 14: Tekâmül ve lotus çiçeği motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 15: Çekiç simgesi ve anâsır-ı erbaa motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 16: Üçleme, güneş ve okur-yazarlık motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 17: Lotus çiçeği, çukur ve inanç önderi motifi.

(Mezar taşı daha geç bir döneme 1980’li yıllara tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 18: Üçleme, tekâmül ve lotus çiçeği motifi.

(Mezar taşı daha geç bir döneme 1980’li yıllara tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 19: Tekâmül ve üçleme motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 20: Okur-yazarlık motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 21: Üçleme ve anasır-ı erbaa motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 22: Anasır-ı erbaa ve kadın motifi.

(Mezar taşı 1900'lü yılların başına tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 23: Tekâmül, üçleme ve anasır-ı erbaa motifi.

(Mezar taşı daha geç bir döneme 1980’li yıllara tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 24: İnanç önderinin mührü.

(Mezar taşı daha geç bir döneme 1980’li yıllara tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 25: Tekâmül ve yarım ay motifi.

(Mezar taşı daha geç bir döneme 1980'li yıllara tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 26: Üçleme ve anasır-ı erbaa motifi.

(Mezar taşı daha geç bir döneme 1980'li yıllara tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 27: Lotus çiçeği motifi.

(Mezar taşı daha geç bir döneme 1980'li yıllara tarihlenmektedir. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 28: İbadet mekânlarının tavanı ve 8 motifi.

(Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 29: Karacaören, Zile, Tokat.

(İsmail Bakır-96. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 30: Kızık, Merkez, Tokat.

(Şükrü Erdoğan-82. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 31: Salur, Artova, Tokat.

(Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 32: Karkıncık, Merkez, Tokat.

(Gazi Özdem-71. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 33: Kızık, Merkez, Tokat.

(Şerife Özçelik 70- Bekir Özçelik 73. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 34: Zile, Tokat.

(Ahmet Özçelik-55. Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 35: Çayır, Zile, Tokat.

(Ahmet zelik-55. Çiğdem GÜLBAŞ zel arşivine aittir.)



Resim 36: Çayır, Zile, Tokat.

(Gldes zelik-53, Ahmet zelik-55. Çiğdem GÜLBAŞ zel arşivine aittir.)



Resim 37: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 38: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 39: Dodurga, Merkez, Tokat.

(Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 40: Çayır, Zile, Tokat.

(Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 41: Ağcakeçili, Zile, Tokat.

(Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 42: Çayır, Zile, Tokat.

(Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



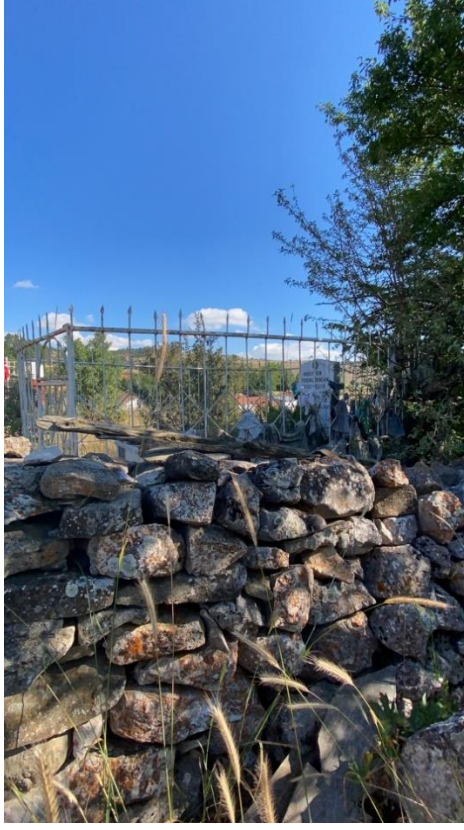
Resim 43: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 44: Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 45: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 46: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 47: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 48: Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



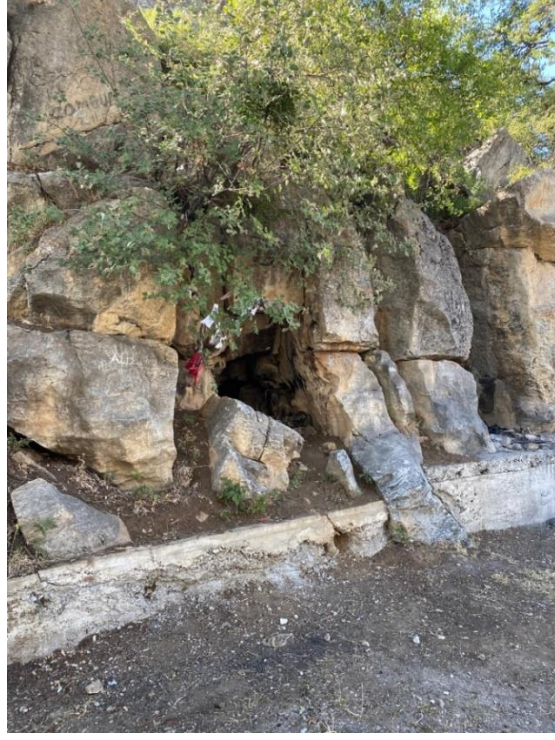
Resim 49: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 50: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



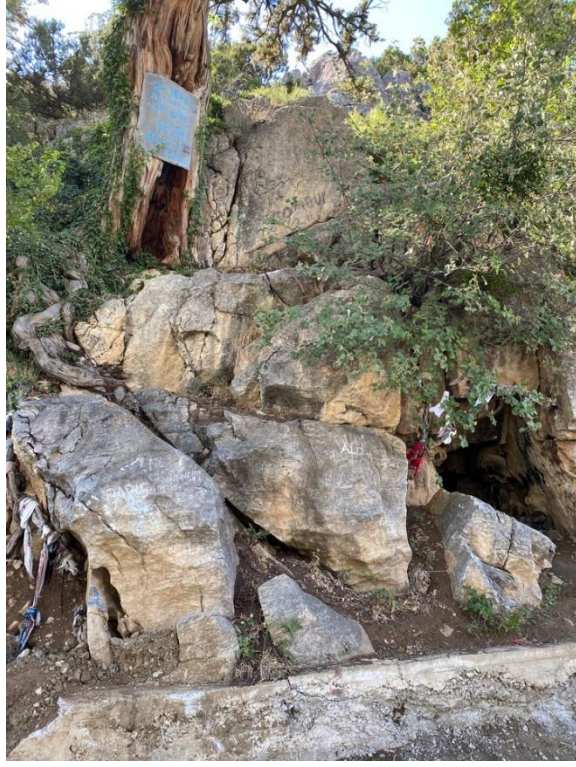
Resim 51: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 52: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 53: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 54: Çayır, Zile, Tokat.

(iğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 55: Çayır, Zile, Tokat.

(Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)



Resim 56: Ağcakeçili, Zile, Tokat.

(Çiğdem GÜLBAŞ özel arşivine aittir.)