

AHMETLİ KÖYÜ GEÇİŞ RİTÜELLERİ

Lale Tekin GENÇ

DOKTORA TEZİ

ANTROPOLOJİ BÖLÜMÜ,

YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ

Ağustos, 2018

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	ii
FOTOĞRAF LİSTESİ.....	v
TEŞEKKÜR.....	ix
ÖZET	xii
ABSTRACT.....	xiv
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	1
1.2. Geçiş Ritüellerinin Literatürdeki Yanısmaları.....	6
1.3. Araştırma Kuramı	10
2. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ	17
2.1. Saha Araştırması	17
2.1.1. Kullanılan Teknikler.....	22
2.1.1.1. Katılarak Gözlem Tekniği.....	22
2.1.1.2. Mülakat, Derinlemesine Mülakat Tekniği	25
2.2. Araştırma Sahası: Ahmetli Köyü	28
2.2.1. Tarihsel Arka Plan	29
2.2.2. Demografik Yapı	34
3. AHMETLİ KÖYÜ GEÇİŞ RİTÜELLERİ: DOĞUM, EVLİLİK, ÖLÜM	41
3.1. Doğum.....	41
3.1.1. Doğum Öncesi Pratikler	43
3.1.2. Doğum Sırası Pratikler	49
3.1.3. Doğum Sonrası Pratikler.....	52

3.2. Evlilik.....	54
3.2.1. Evlilik Öncesi Pratikler.....	56
3.2.2. Evlilik Sırası Pratikler.....	60
3.2.3. Evlilik Sonrası Pratikler.....	65
3.3. Ölüm.....	67
3.3.1. Ölüm Öncesi Pratikler	69
3.3.2. Ölüm Sırası Pratikler	71
3.3.3. Ölüm Sonrası Pratikler	83
4. RİTÜELLERİN ANALİZİ	88
4.1. Sosyo-Kültürel Yapı	88
4.1.4. Akrabalık ve Aile Yapısı	97
4.1.5. Statü ve Hiyerarşi	100
4.1.6. Kadın/ Erkek Konumlanması	102
4.2. Geçiş Ritüelleri	105
4.2.1. Ritüellerin Bileşenleri.....	105
4.2.2. Ritüellerin Aşamaları.....	107
4.2.3. Ritüellerin İşlevi	111
4.3. Ritüel Süreci.....	116
4.3.1. Sosyal Organizasyon	119
4.3.2. İlişkiler Ağı.....	121
4.4. Ritüeller Etrafındaki Sembolik Pratikler.....	123
4.4.1. Ateş/Işık/Aydınlık.....	125
4.4.2. Su/Arınma/Temizlik	127
4.4.3. Toprak/Muhafaza/Örtü	129
4.4.4. Kutsal Yer Ziyareti	131

4.4.5. Savunma/Kaçınma	133
4.4.5.1. Nazar	136
4.4.5.2. Kına.....	140
4.4.6. Önemli Sayılan Tarihler (üç, yedi, kırk vb.).....	142
4.5. Ritüeller Etrafındaki Maddi Kültür Öğeleri (giyim-kuşam, dokuma vb.)	145
5. SONUÇ.....	147
SONSÖZ.....	155
KAYNAKLAR	160
EKLER.....	178
Ek A: Çalışma Planı	178
Ek B: Saha Araştırması İçin Planlanan Sorular Listesi	179
Ek C: Metin İçerisinde Adı Geçen Görüşmecilerin Listesi.....	181
Ek D: Saha Çalışmasında Yapılanların Listesi.....	188
Ek E: Görsel Dokümanlar	191

FOTOĞRAF LİSTESİ

Fotoğraf 1:	Ahmetli Köyü Konumu, (18 Eylül 2016, L.G.)	191
Fotoğraf 2:	İzmir ve İlçeleri Haritası, (18 Eylül 2016, L.G.).....	191
Fotoğraf 3:	Ahmetli Köyü Genel Görünüm1, 18 Eylül 2016, L.G.....	192
Fotoğraf 4:	Ahmetli Köyü Konumu Genel Görünüm2, 18 Eylül 2016, L.G.	192
Fotoğraf 5:	Ahmetli Köyü Konumu Genel Mesafeler, 18 Eylül 2016, L.G.	193
Fotoğraf 6:	Ahmetli Köyü Genel Görünüm3, 18 Eylül 2016, L.G.....	193
Fotoğraf 7:	Ahmetli Köyü Okulu, 18 Eylül 2016, L.G.....	194
Fotoğraf 8:	Ahmetli Köyü Okulu, 18 Eylül 2016, L.G.....	194
Fotoğraf 9:	Ahmetli Köyü Sağlık Ocağı1, 18 Eylül 2016, L.G.	195
Fotoğraf 10:	Ahmetli Köyü Sağlık Ocağı ve Tarım Merkezi, 18 Eylül 2016, L.G.	195
Fotoğraf 11:	Ahmetli Köyü Camisi, 18 Eylül 2016, L.G.	196
Fotoğraf 12:	Ahmetli Köyü Bakkalı, 18 Eylül 2016, L.G.	196
Fotoğraf 13:	Ahmetli Köyü Meydan, 18 Eylül 2016, L.G.....	197
Fotoğraf 14:	Ahmetli Köyü Kasap, 18 Eylül 2016, L.G.....	197
Fotoğraf 15:	Ahmetli Köyü Yörük Kültürü Derneği1, 18 Eylül 2016, L.G.	198
Fotoğraf 16:	Ahmetli Köyü Yörük Kültürü Derneği2, 18 Eylül 2016, L.G.	198
Fotoğraf 17:	Ahmetli Köyü Çeşmesi, 18 Eylül 2016, L.G.	199
Fotoğraf 18:	Ahmetli Köyü, Düğün Yapılan Meydan,18 Eylül 2016, L.G.	199
Fotoğraf 19:	Ahmetli Köyü Şadırvan,18 Eylül 2016, L.G.....	200
Fotoğraf 20:	Ahmetli Köyü Mahalle Muhtarlığı, 18 Eylül 2016, L.G.....	200
Fotoğraf 21:	Ahmetli Köyü Cami Minaresi, 18 Eylül 2016, L.G.....	201
Fotoğraf 22:	Ahmetli Köyü'nde Mehmet Şimşek ve Ailesinin Çadırının Dış Görünümü 7 Aralık 2016, L.G.	201
Fotoğraf 23:	Ahmetli Köyü'nde Mehmet Şimşek ve Ailesinin Çadırının İç Görünümü 7 Aralık 2016, L.G.	202
Fotoğraf 24:	Ahmetli Köyü'nde Yeni Vefat Etmiş Kişinin Mezarı 08 Ağustos 2016, L.G.	202
Fotoğraf 25:	Ahmetli Köyü'nde Eski Mezar 08 Ağustos 2016, L.G.....	203
Fotoğraf 26:	Ahmetli Köyü'nde Yeni Mezarlar 08 Ağustos 2016, L.G.....	203
Fotoğraf 27:	Ahmetli Köyü'nde Yeni Mezarlar 08 Ağustos 2016, L.G.....	204

Fotoğraf 28:	Ahmetli Köyü'nde Mezar Üzerine Yerleştirilenler 08 Ağustos 2016, L.G.	204
Fotoğraf 29:	Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016, L.G.	205
Fotoğraf 30:	Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016, L.G.	205
Fotoğraf 31:	Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016, L.G.	206
Fotoğraf 32:	Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016, L.G.	206
Fotoğraf 33:	Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016, L.G.	207
Fotoğraf 34:	Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016, L.G.	207
Fotoğraf 35:	Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Göz Boncuğu	208
Fotoğraf 36:	Ahmetli Köyü'nde Hamilelik Dönemi	208
Fotoğraf 37:	Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi1	209
Fotoğraf 38:	Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi2	209
Fotoğraf 39:	Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi3	210
Fotoğraf 40:	Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi4	210
Fotoğraf 41:	Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi5	211
Fotoğraf 42:	Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi6	211
Fotoğraf 43:	Ahmetli Köyü'nde Düğünde Bayrak Dikme ve Taşınması1 18 Eylül 2016, L.G.	212
Fotoğraf 44:	Ahmetli Köyü'nde Düğünde Bayrak Dikme ve Taşınması2 18 Eylül 2016, L.G.	212
Fotoğraf 45:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Gelinin Bineceği Atın Hazırlanması 18 Eylül 2016, L.G.	213
Fotoğraf 46:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Gelinin At Üzerinde Yolculuğu 18 Eylül 2016, L.G.	213
Fotoğraf 47:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Gelin Ve Damadın Geleneksel Görünümü 18 Eylül 2016, L.G.	214
Fotoğraf 48:	Ahmetli Köyü'nde Düğün Sonrası Aile Ziyareti 26 Eylül 2016, L.G... 214	
Fotoğraf 49:	Ahmetli Köyü'nde Gelin ve Damadın Görünümü 18 Eylül 2016, 215	

Fotoğraf 50:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Dayanışma Örneği- Katılım 18 Eylül 2016, L.G.....	216
Fotoğraf 51:	Ahmetli Köyü'nde Düğüne Katılım 18 Eylül 2016, L.G	216
Fotoğraf 52:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Üçüncü Günü Evinde Yapılan Taziye, 23 Ocak 2016, L.G.	217
Fotoğraf 53:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Üçüncü Günü Evinde Yapılan Yemek 23 Ocak 2016, L.G.....	217
Fotoğraf 54:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Üçüncü Günü Evinde Yapılan Yemek 23 Ocak 2016, L.G.....	218
Fotoğraf 55:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Yemek 27 Ocak 2016, L.G.....	218
Fotoğraf 56:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Yemek 27 Ocak 2016, L.G.....	219
Fotoğraf 57:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Yemek 27 Ocak 2016, L.G.....	219
Fotoğraf 58:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Mevlüt 27 Ocak 2016, L.G.....	220
Fotoğraf 59:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Yemek 27 Ocak 2016, L.G.....	220
Fotoğraf 60:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Mevlüt Sonrası İkramları 27 Ocak 2016, L.G.....	221
Fotoğraf 61:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Mevlüt Sonrası İkramları 27 Ocak 2016, L.G.....	221
Fotoğraf 62:	Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Mevlüt Sonrası İkramları 27 Ocak 2016, L.G.....	222
Fotoğraf 63:	Ahmetli Köyü'nde Evlerin Yakınında Yetiştirilen Keçiler 14 Nisan 2016,L.G.	222
Fotoğraf 64:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Keçi Eti Hazırlanması 05 Temmuz 2016, L.G.	223
Fotoğraf 65:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Keçi Eti Hazırlığı 05 Temmuz 2016, L.G.	223
Fotoğraf 66:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Keçi Eti Pişirilmesi 05 Temmuz 2016, L.G.	224
Fotoğraf 67:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklar- Yemek Yapımı 18 Eylül 2016, L.G.....	224
Fotoğraf 68:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklara Bir Dayanışma Örneği- “Keşkek” İsimli Yemeğin Yapımı 18 Eylül 2016, L.G.....	225

Fotoğraf 69:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklar 18 Eylül 2016, L.G	226
Fotoğraf 70:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklarda Yardımlaşma 18 Eylül 2016, L.G.....	226
Fotoğraf 71:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklarda Yemek Dağıtımı 18 Eylül 2016, L.G.....	227
Fotoğraf 72:	Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan İkramlar 18 Eylül 2016, L.G	227
Fotoğraf 73:	Ahmetli Köyü'nde Kullanılan “Palaz” İsimli Devetüyünden Yapılmış Battaniye 07 Aralık 2016, L.G.	228
Fotoğraf 74:	Ahmetli Köyü'nde Kullanılan Keçi Kılından Yapılmış Yaygı 07 Aralık 2016, L.G.	228
Fotoğraf 75:	Ahmetli Köyü'nde Kullanılan Keçi Kılından Yapılmış Yaygının Motif Örneği 07 Aralık 2016, L.G.	229
Fotoğraf 76:	Ahmetli Köyü'nde Eski Bir “Heybe” İsimli Yük Taşıma Eşyası 14 Nisan 2016, L.G.	229
Fotoğraf 77:	Ahmetli Köyü'nde Eski Bir “Heybe” İsimli Yük Taşıma Eşyası Motifi 14 Nisan 2016, L.G.....	230
Fotoğraf 78:	Ahmetli Köyü'nde Eski Bir Zeybek Başlığı 14 Nisan 2016, L.G.	230
Fotoğraf 79:	Ahmetli Köyü'nde Günümüzde Giyilen Kıyafetler.....	231
Fotoğraf 80:	Ahmetli Köyü'nde Eskiden Kullanılan Giysiler 14 Nisan 2016, L.G.	231
Fotoğraf 81:	Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Kadın Kıyafeti 14 Nisan 2016, L.G	232
Fotoğraf 82:	Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Kadın Kıyafeti Çeşitleri 14 Nisan 2016, L.G.....	232
Fotoğraf 83:	Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Kadın Kıyafeti Örneği 14 Nisan 2016, L.G	233
Fotoğraf 84:	Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Erkek Kıyafeti 14 Nisan 2016, L.G.....	233
Fotoğraf 85:	Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Erkek Kıyafeti	234
Fotoğraf 86:	Ahmetli Köyü'nde Eskiden Dokuma Araçları Çeşitleri 14 Nisan 2016, L.G	234
Fotoğraf 87:	Ahmetli Köyü'nde Eskiden Dokuma Araçları Detayı 14 Nisan 2016, L.G	235

TEŞEKKÜR

Her araştırmacı seçtiği konuyu çalışma aşamasında, kendi hikayesini hatırlamaya hatta sorgulamaya başlar. Bu deneyimle ve yeni bilgiyle kendisi de farklılaşır.

Yani her tez çalışması bu anlamda bir geçiştir...

Konusu geçiş dönemleri ve ritüelleri olan bu tez için de aynı akış geçerlidir. Yaşadığım süreç kendi geçiş dönemlerimi sorguladığım, düşündürücü, geliştirici bir dönemi beraberinde getirmiştir. Yorucu, yıpratıcı olmasının yanında, bir o kadar da mutluluk verici ve keyifli anılarla doludur. Tez ortak alanda paylaşılmak üzere hazırlansa da aslında tamamen bireysel bir deneyimdir ve kişinin zihninden süzülerek yazılmaktadır. Her ne kadar akademik kılavuzlara bağlı kalınsa da kişiseldir. Yani okumakta olduğunuz metin araştırmayı yapan ve yazan kişiyi ve geçişini de yansıtmaktadır.

Alan araştırmamın başından, tezin nihayete ermesine kadar, yani yazım aşamasına kadar geçen sürede emeği geçen, minnet ve şükran duygularıyla bağlı olduğum insanlara değinmek isterim. Onlar olmasa bu çalışma olmayacaktı.

Öncelikle bu tezi “hayatla baş edebilmenin anahtarı vazgememektir” diyerek biricik kızım Elçin Umay Solak’a ithaf etmek istiyorum...

Çalışmamın tüm süreçlerinde tamamlayabileceğimin umudu, azmi ve inancımın kaynağı olan sevgili eşim Sinan Genç’e iyi ki varsın diyerek teşekkür ediyorum.

Varlıkları sayesinde kendimi hep güçlü hissettiğim, tez boyunca bana olan inançları ve gösterdikleri sabır için; annem, babam, kardeşim Ahmet, Emel, canım yeğenlerim Beste Simay ve Ozan Altay'a ve gün geçtikçe büyüyen değerli aileme minnettimi sunuyor ve varlıkları için şükrediyorum.

En özel teşekkürü Yeditepe Üniversitesi Kurucusu ve Mütevelli Heyeti Başkanı Sayın Bedrettin Dalan'a, vermiş olduğu öğrenim bursu yanında, Türkiye'de Antropoloji alanının gerekli oluşuna olan inancı, manevi desteği ve bizlere yüklediği misyon için en içten saygılarımı sunarım.

Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bilim Dalı'nda akademik çalışmalarına başlamama neden olan ve ilk günden itibaren desteğini ve emeğini esirgemeyen Prof. Dr. Akile Gürsoy'a ve Prof. Dr. Bozkurt Güvenç'e, saygılar sunuyor ve teşekkürler ediyorum. Antropoloji alanında doktora yapmamdaki ilk ışığı yakmış ve öğrenim yaşamım boyunca da uzaktan da olsa desteğini esirgememiş Prof. Dr. İzzet Duyar ve Doç. Dr. Derya Atamtürk Duyar'a minnetlerimi sunuyorum.

Alan araştırmam ve tez yazım sürecinde engin bilgi birikimiyle yolumu açan, tez danışmanlığımı kabul ederek sabırla bu süreci yöneten, yalnız bu çalışmalarda olmayıp hayat yolculuğumda da benim için kıymetli bilim insanı Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal Tuztaş Horzumlu'ya gönülden teşekkür borçluyum. Bir diğer taraftan da heyecanımı paylaşarak tez savunma jürime katılmayı kabul eden Dr. Öğr. Üyesi Selda Adiloğlu'na ve araştırma sürecimi en başından itibaren yönlendiren, akademik birikimlerinden yararlanarak çalışma disiplinlerini daima örnek aldığım tez izleme komitemde de yer alan Dr. Öğr. Üyesi Arif Acaloğlu ve Dr. Öğr. Üyesi Banu Koçer'e de teşekkürlerimi sunarım. Tüm

tez ve alan araştırmam sırasında daima iletişime geçtiğim, yaptığım çalışma konusunda desteği yanında, olumlu görüşlerini bildiren Dr. Öğr. Üyesi Güner Coşkunsu'ya ve Dr. Öğr. Üyesi Aylin Eraslan'a da teşekkür ediyorum.

İzmir'de yer alan Yörük köyleri ile ilgili anahtar kişilere ulaşmamda desteğini esirgemeyen Araştırmacı-Yazar Ali Aksüt'e, Tire Bölgesi Araştırmacı-Yazar, Munis Armağan'a, Tire Kültür Derneği Başkanı Seyfullah Ayvalı'ya, Tarihçi-Yazar Merhum Necat etin'e saygılarımla teşekkür ediyorum. Alan araştırmam boyunca Yörüklerle irtibat kurmamı sağladıkları, köylerin tanıtımını, tek tek ziyaret edilmesini sağlamalarının yanısıra bizzat eşlik etmeleri, yaşanan sürece tanıklık etmeme imkn tanınmasında verdikleri destek için İzmir Yörükleri Dayanışma Derneği'nden Başkanları Mehmet Gülcan ve Meryem Pişkinkaya'ya katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Ahmetli Köyü'n araştırma alanı olarak belirlememden itibaren tam destek veren, Yörük kültürü tanıtım çalışmalarında aktif olarak görev alan, Ahmetli Köyü Güzelleştirme Yörük Türkmen Efeleri Derneği Başkanı Mehmet Şimşek'e teşekkürlerimi sunuyorum. Araştırma sırasında doğru bilgiye ulaşmamı sağlayan, Ahmetli Köyü Muhtarı Musa oban'a, köy sakini Durdu Kuluinan ve ailesine, alanda karşılaştığım, görüştüğüm, fikir alişverişinde bulunduğum adlarını tek tek sayamayacağım tüm köy sakinlerine teşekkür ederim.

Lale Tekin Genç

Temmuz 2018/İstanbul

ÖZET

Bu antropolojik araştırma, Ahmetli Köyü Yörükleri'nin geçiş ritüellerini, ritüeller etrafında oluşan sosyal organizasyonu, toplumsal dayanışmayı ve ritüellerin kültürel devamlılık üzerindeki etkisini inceler. Bunu ortaya koymak amacıyla, ritüellerdeki iş bölümü, ritüelde takip edilen aşamalar, geçişin evreleri, geçiş sonucunda (bireysel/toplumsal olarak) nelerin değiştiği ve her bir konum arasındaki ilişkinin hangi sıralamaya göre ve nasıl yapılandığı incelenmiştir. Köydekilerin ritüellerle kurdukları ilişkiyi anlayabilmek için, günlük yaşayışları, inanç ve tutumları, eylemleri, diğer insanlarla ve çevreyle kurdukları ilişkileri gözlemlenmiştir. Aynı zamanda köy halkının değişen şartlar karşısında varlıklarını korumak için sergiledikleri davranış ve taktikleri de odak noktasında tutulmuştur.

Katılımlı gözlem ve mülakat tekniğinin kullanıldığı alan araştırması, ağırlıklı olarak 2016 yılında gerçekleştirilmiştir. Dört mevsimi göreceğ şekilde düzenlediğim ve bir yıla yakın bir sürede gerçekleşen alan araştırmam boyunca, beni evlerinde misafir eden köylülerle kaldım. Araştırma sürecinde gündelik yaşamlarına dâhil olarak, bu süre zarfında gerçekleşen ritüellerin büyük bir bölümüne katıldım. Ritüellerin gündelik hayattaki yerini gözlemleyerek analiz ettim. Analizlerde geçiş ritüellerinin aşamaları olan düğün, doğum, ölüm konularına odaklanırken, “yeni konuma geçmek” olgusu etrafında şekillenen ritüellerin, dayanışma ve devamlılık sağlamadaki rolünü, etkisini ve metaforik yapısını anlamayı hedefledim.

Sonuç olarak, köyde doğum, düğün ve ölüm dönemlerinde yapılan ritüellerin dayanışma ve işbölümü çerçevesinde gerçekleştirildiğine tanıklık etmiş oldum. Çatışmaların uzlaşmaya dönüşerek ahenkle tamamlandığını gözlemledim. Toplulukla birlikte yapılan ritüellerin toplumsal dayanışmayı güçlendirdiğini ve

daha fazla kabul gördüğünü tespit ettim. Toplumsal olarak gerçekleştirilmeyen ritüellerde “bir eksiklenme” hissedildiği ifade edilmiştir. Herkesin bir arada yer aldığı bu ritüellerde görev ve sorumlulukların paylaşılması ve kişilerin görev ve sorumluluklarını biliyor ve uyguluyor olması bu dayanışmayı daha güçlü hale getirmektedir. Bu görev dağılımının yazılı olmayan kurallara dayalı yapısının topluluk içindeki yaşa ve toplumsal statülere göre belirlenmiş davranış kurallarına ve çocukluktan itibaren tekrarlanan ritüellerin pratik edilmesine dayandığını düşünüyorum. Kültürel devamlılığı sağlayan yapının da bu olduğuna inanıyorum.

Anahtar Kelimeler: Geçiş Ritüelleri, Doğum, Evlilik, Ölüm, Şölen, Anlatı, Gelenek, Dayanışma, Yörük, Konar-göçer, Zeybek.

ABSTRACT

This anthropological research investigates the rites of passage of the Yoruks of Ahmetli Village, the social organisation around the rites and the influence of rites on cultural continuity. In order to make these clear, the division of labor in the rites and the stages of the passage, what is changed as the result of these stages (individually/socially) and the relationship between how each position is structured are examined in this research. In order to understand the tie between the people in the village and the rites, their daily lives, beliefs and attitudes, actions and the relationships with other people and the relationship with the environment are observed. At the same time, the research is focused on the behaviors and the tactics that people exhibit to protect their wealth against the changing circumstances.

A field study that includes participatory observation and interview techniques was conducted predominantly in 2016. I stayed in the houses of the local people, while I was conducting a field study that took almost one year and covered all four seasons. I participated in a large part of the rites that took place during this period, including myself in the local people's daily lives. I analyzed the rites by observing their place in the daily lives of local people. While focusing on the symbols of the rites of passage namely weddings, births and deaths during the analysis, I aimed to understand the metaphorical role and the influence of the rites that are providing solidarity and continuity formed around the fact of "passing to a new position"

As a result, I have witnessed that the rites are carried out within the framework of solidarity and division of labor in the village during the birth, wedding and death periods. I have observed that conflicts are completed in a harmony as they turn into reconciliations. I have found that the rites, that made with the community, are

strengthened the social solidarity and become more legitimate. It has been stated that “a lack” is felt when the rites are not made with the community. Sharing the duties and responsibilities in the rites, where everyone is involved, also acknowledging and practicing these duties and responsibilities makes the solidarity stronger. In my opinion, the unregulated rule-based structure of this distribution of duties is based on the behavioral rules determined by the age and social status within the community and the practice of repeated rituals from childhood. I believe that this is what makes cultural continuity possible.

Key words: Rites of Passage, Birth, Marriage, Death, Festivals, Narrative, Tradition, Solidarity, Yoruk, Nomadic Pastoralism, Zeybek.

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu çalışma, İzmir Torbalı İlçesi, Ahmetli Köyü'ndeki geçiş ritüellerini konu alır.

Doğum, evlilik ve ölüm dönemlerinde yapılan kültürel pratikler ve yaşanan toplumsal hareketlilik geçiş ritüeli olarak ifade edilebilmektedir. Birçok kültürel pratiği, inancı, ve sembolleri içeren bu geçiş dönemlerini anlamak araştırılan toplum hakkında bilgi sahibi olmak açısından önemlidir.

Geçiş ritüeli kavramı, ilk olarak Fransız halk bilimci Van Gennep (1873-1957) tarafından ifade edilmiş, kültürlerarası incelemelerinde, “statü değişikliği ve bunlara eşlik eden ayinsel davranışlar” olarak tanımlanmış ve kullanılmıştır. Ona göre başka bir evreye geçişi belirgin kılan bu süreçlerdir. Yaşamın insanın ömrüne etkilerini simgeleyen doğum ve ergenlik, evlilik ve ölüm gibi dönemlerde yeni durumu vurgulamak ve bu geçişi meşru kılmak amaçlanır. Bu dönemlerde birey ya da grubun yeni toplumsal konumunu; olumsuz etkilerden koruma, kutsama, kutlama ve meşrulaştırma amacı görülür (Gennep 1960:64).

Geçiş ritüellerini konu alan bu tezin ortaya koymaya çalıştığı temel sav ise; Ahmetli Köyü'nde bir arada sürdürülen yaşamda geçiş ritüellerinin toplumsal dayanışma ve kültürel devamlılığı sağladığı görüşüdür. Ayrıca topluluktaki sosyal yapı ve doku değişikçe ritüellerin de bu değişime ayak uydurduğu fikridir.

Bu değerlendirmeyi yapabilmek için alan bulguları “birey” ve “topluluk değerlendirmeleri” olarak iki ana bölümde ele alınmıştır. Birey başlığında ritüelin kişisel deneyimlenme sürecine ilişkin veriler temel alınarak yorumlanmıştır. Ritüelerin topluluk üzerindeki etkisi ise ritüelin yapısı ve amacı, ritüel etrafında oluşan toplumsal ilişkiler ve ritüel pratiklerinde ortaya çıkan sembolik ifadeler gibi üç temel yaklaşımla ele alınmıştır.

Bu nedenle ilk aşamada; ritüellerin sosyal organizasyonu, iş bölümü ve ritüel akış süreci incelenmiştir. Geçişin evreleri, nasıl ilerlediği, ritüelin sonucunda neyin toplumsal olarak değiştirdiği ve her bir konum arasındaki ilişkinin hangi sıralamaya göre ve nasıl yapılandırıldığını anlamak hedeflenmiştir. Bu yönüyle yaş ve cinsiyete bağlı iş bölümü, toplumsal birliktelikteki rolü, insanlar arası etkileşim ve ilişki biçimleri, bu ilişkilerin gündelik pratiklere yansıma biçimlerine de bakılmıştır.

Geçiş ritüelleri için üretilmiş simgeler, bu simgelerin köydekiler tarafından nasıl anlamlandırıldıkları cevap aranan diğer sorulardır. Bu sembolik ifadelerle topluluğa özgü kültürel kodlar, sosyal yapı ve toplumsal hiyerarşiyeye ilişkin veriler elde edilerek ritüellerdeki konumlandırmalar, görev ve sorumluluklar anlaşılmaya çalışılmıştır (Bock 1994:41-59). Bununla birlikte ritüeller aracılığıyla topluluğun değer yargıları, ahlaki sınırları, inanç biçimleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra ekonomik ilişki biçimleri, yeme-içme, giyinme şekli pratikleri gibi maddi kültür öğeleri de dikkate alınmıştır ki bu öğelerin tesadüfi olmadığı ritüeller vasıtasıyla ortaya koyulabilmektedir (Hill ve Daniel 2008:3).

Ritüellerin dinamiğinde genel olarak topluluğun kültürel yapısı temel alınsa da (Wulf 2004:231) insanın toplumsal rollerindeki değişim, dönüşüm ve yeni statüsüyle tanışması bireysel etkiler altında incelenebilir. Törenlerde, topluluk kişinin yeni statüsünü

tanıyarak, yeni toplumsal statüsüyle kabulünü onaylar. Birey bu sayede görünürlük sağladığı gibi, toplum tarafından ona yetki de verilmiş olur (Haviland 1996:665, Kottak 2001:378, Giddens 2003:281). Bu yetki ile birey tanımlanmış haklara ve yükümlülüklerle sahip olur ve toplum tarafından belirlenmiş ahlaki norm ve sınırlarına göre davranması beklenir. Birey bu yeni durumu özümsemeli ve içselleştirmelidir (Edensor 2002:22). Bu onaylama öğüt ve dileklerle kutsanır ve kutlanır (Avcı 2001:32). Ayrıca birey, toplum tarafından korunma/kollanma (muhafaza) garantisi elde etmiş olur. Böylelikle bireyin toplumla bütünleşerek aidiyeti artabilmektedir (Turner 1967:451). Böylece birey toplumsal uyarlanma, yeni bir temsiliyet ve kimlik kazanır. Aynı zamanda genç kuşaklara, kültürel bilgi ve belleğin aktarımında uygulamalı olarak aracılık eder (Güvenç 2010:294; Connerton 1999:21).

Geçiş ritüelleri toplumsal olarak ele alındığında ise ritüele katılım biçimleri ve şartları (Bates 2009:453), ritüelin yapılma zamanı, uygulanma biçimi ve toplumsal etkileri ile ilgili tespitler yapılabilmektedir (Grimes 1990:182). Bu pratiklerin toplumsal düzeni sağlamada etkin olduğu (Gennep 1960:3) ve ritüellerin topluluğun kendi dinamikleri içinde toplumsal denetimi sağlama işlevi taşıdığından söz edilir. Yaşanan bireysel ve toplumsal deneyim, sosyalleşme süreci yoluyla bir toplumdaki bütünlüğün ve istikrarın sağlanabilmesi, toplumun “rıza dayalı değerleri”nin içselleştirilmesi ile gerçekleşmektedir (Durkheim 1965:193).

Toplumsal etkinlik biçimi olarak ritüeller, aynı zamanda performansa dönüşür. Bu drama yoluyla aktarılma, bir dizi metaforik anlam taşımaktadır. Bu Metin And’ın köy seyirlik oyunları için belirttiği kategori ile benzerlik arz eder (And 1974:76).

Performansların drama yoluyla aktarımı saha çalışmasında karşılaşılan ritüellerde gözlemlenmiştir. Örnek vermek gerekirse; köydeki erkeklerden birisi kadın kostümleri

giyerek düğün eğlencesi sırasında oynamaya kalktığında kadın ve erkeklerin de bu oyuna katılmışlardır. Bu sırada oynayanlara verilen “bahşiş” olarak söz edilen paraların da düğünde müzisyenlere verildiği görülmüştür.

Bu performanslar yere, zamana bağlı olarak, sembolik bir içeriğe sahip, görsel ve işitsel olarak halka sunulur. Amaç, toplulukta yer alan bireylerin yeni durumlarını halka duyurmaktır (Avcı 2001:33).

Toplumsal hareketliliği sağlayan etkenler arasında yer alan geçiş ritüellerinin sosyo-ekonomik işlevleri de bulunmaktadır. Ritüeller, bölge halkına ekonomi açısından bir pazar sağladığı gibi, nakit para akışında da hareketlilik sağlar. Ekonomi, ritüelin düzenlenmesinde temel etken olmasının yanı sıra topluluğun bir arada hareket ettiği ve toplumsal dayanışmanın gözlemlendiği önemli faktörlerden biridir. Bu yönüyle ailenin ekonomik yükünü azaltmak için nelerin yapıldığı, hediyeleşmek ya da ikram ve misafir ağırlama aşamalarında kişilerin üstlendiği rolleri anlamak, kişilerin geliştirdikleri stratejileri ortaya çıkarmak tezin savı olan toplumsal birlikteliğin devamlılığını anlamak adına önemlidir. Bu dayanışma için herkesin maddi imkanı ölçüsünde törenlerin içinde olması, "Ölün de, dirin de komşunla", "ev alma, komşu al" vb. gibi birçok deyimle anlaşılmaktadır.

Bu etkinlikler durağan olmadığından siyasal ve ekonomik değişimlerden etkilenerek dönüşebilir. Siyasi açıdan da toplulukları ortak paydada buluşturan bir tarafı olabilmektedir. Ayrıca ritüellerin düzenleneceği yer, süre ve içeriği kişinin ya da grubun ekonomik ve toplumsal konumu hakkında da bilgi vermektedir. Davetiye niteliği taşıyan (oku dağıtma, davet kartları vb.) nesnelere prestij yönünden değerlendirildiğinde bu durum daha net bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu yönüyle ritüeli düzenleyen kişinin ekonomik konumu, toplumsal prestij göstergesi olarak bir değerlendirme kriteridir.

Genel hatlarıyla ele almaya çalıştığım geçiş ritüellerinin literatürdeki kaynaklarına ve ele alınış biçimlerine bakıldığında tarih, beşeri coğrafya ve halk bilimi, sosyoloji ve antropoloji disiplinlerinde yer alan araştırmalara rastlanır.

1.2. Geçiş Ritüellerinin Literatürdeki Yanısmaları

Literatürde ritüellere genel hatlarıyla bireysel, toplumsal, ekonomik ve prestij yönünden etkileri gözönünde bulundurularak yaklaşımıştır. Bu kaynakları teoriye dayalı ve uygulamaya dayalı çalışmalar olarak iki gruba ayırmak da mümkün görünmektedir. Tarih ve beşeri coğrafya alanında yapılan çalışmalarda geçiş ritüellerinden söz edilse de asıl amaçlanan bölge hakkında bilgi sunmaktır. Teori temelli çalışmaların da ritüelleri yorumlarken din, siyaset, ekonomi, bilim, aile, eğitim gibi başlıklara bağlı kaldığı görülür.

Anadolu kültüründe geçiş ritüelleri üzerine yapılan ve rehber niteliği taşıyan çalışmalarda Anadolu'da belirli bölgelerde yer alan grupların doğum, düğün ve ölüm ritüelleri detaylı ele alınmaktadır. Anadolu halk kültürü, gelenek ve görenekleriyle ilgili rehber niteliği taşıyan (Acıpayamlı;1974, Balaman;1983, Boratav; 2012, Erdentuğ;1977, Örnek;2000) çalışmalar incelenerek, bu teze rehber olmuştur. Bu çalışmalar Türkiye'de gelenek, görenek ve adetleri kayıt altına almayı amaçlayan, derleme niteliğinde, önemli tespitler içeren öncü başvuru eserlerdir. Ağırlıklı olarak Türkiye'deki adet ve inanışların yanında, çocuk sahibi olma süreci geleneksel uygulamaları, anne ve çocuğunun bu dönemine yönelik pek çok uygulama örneklendirilmektedir (Acıpayamlı 1974:77-81-116). Ayrıca geleneklerle beraber kültürün yaşadığı coğrafyayı kapsayan, geçmişten günümüze çocuklukta başlanan akrabalık şekillerinden ahretlik, sağdıç, sütanne, kına anne gibi sonradan kazanılan akrabalıklar sistemleri üzerine bilgiler sunmaktadır (Boratav 1999:145). İlave olarak hamileliğin duyurulmasına ilişkin adetler ve bunun sebebi üzerinde yapılmış bir etnolojik çalışma (Örnek (1971) ile evliğin ortaya çıkardığı akrabalık türleri

konusundaki (Balaman 2002) kaynaklar önemli bir kılavuz niteliğindedir. Bir diğer çalışma da doğum, lohusalık ve yine kırk sayısı ile ilgili geleneklere dikkat çeker. Doğum yapan annenin sütünün kesilmemesinden, yanına girecek kişilerin doğum yapmamış kişiler olamayacağına ilişkin detaylar ve bunların sembolik anlamları (Erdentuğ 1977:53) Ahmetli köyü geçiş ritüellerinde, benzerlikler/farklılıklar gibi kıyaslamalara fayda sağlamıştır. Ayrıca saha çalışması ile de belirlenen kırk sayısının, kırklama geleneğinin Türk folklorundaki önemine işaret edildiği çalışmaların rehberliğinde veriler toplanarak sunulmuştur (Yüksel 1982 9:43:46, Alptekin 1992:16-22). Abdülkadir İnan'ın Türk Tarih Kurumu tarafından yayınlanan makale ve incelemeleri önemli bilgiler içerir (İnan 1998:265). İnan'ın "Tarihte ve Bugün Şamanizm" isimli kitabında İslamiyet öncesi en eski zamanlarda, Türk kültür tarihinde doğum yapan annenin ve çocuğun kötü ruhlardan korunması için yapılan sembolik uygulamalar (Umay Kültü) ve bu uygulamaların günümüze yansımaları yer almaktadır. İslam öncesi halk inanışları araştırmalarının yanı sıra doğum, güzellik ve namus tanrısı, ruhsal şifacılar söz edilirken, lohusa kadını ve çocuğu için yapılan uygulamalarda sembolizminden bahsedilmektedir. Bununla birlikte halk inançları içinde ateşin koruyuculuğu üzerinde kişisel görüş ve önerileri ile katkıda bulunmuştur (İnan 1995:174). Ayrıca Osman Cilacı (1973:179)'da "Türk Kültürü Dergisi"nde yayınlanan, "Şamanizm'de Evlenme ve Doğum Törenleri" makalesinde bu uygulamalara değinmiştir. Bu konuya ilave olarak Şükrü Elçin'in (1965: 384) "Türk Folklor Araştırmaları" dergisinde yer alan "Al-Kan" isimli makalesinde doğum sonrası uygulamalarında Şaman etkisinden bahsedilmektedir. Ahmetli Köyü'nde veri toplama aşamasında ilgili uygulamalarla karşılaşmış, bulguların değerlendirilmesi aşaması ve kıyaslamalarda bahsi geçen kaynaklar önemli rehberler olarak kullanılmıştır.

Genel hatlarıyla bu çalışmanın önem ve katkısına bakıldığında; Ege yöresi ve özellikle İzmir Torbalı ilçesi Ahmetli Köyü geçiş törenleri hakkında yapılmış ilk antropolojik çalışmadır. Literatüre dayalı olmaktan çok saha çalışmasına ve yöre halkından elde edilen verilere dayandırılarak yapılmış niteliksel bir araştırmadır. Bu yönüyle katılarak gözlem tekniğinin yanı sıra veri değerlendirmesinde bölgesel farklılıklar dikkate alınmıştır.

Antropolojik bakış açısıyla ele alınan geçiş ritüellerindeki uygulamalar sosyal organizasyon ve işbirliğine imkan sunan bir yapıya sahiptir. Araştırma bulguları geçiş ritüelleri hakkındaki kuramsal bilgi birikimine, analizlere ve literatüre katkı sunabilecek değerdedir. Tasniflemek ve arşiv niteliğindeki çalışmalara kıyasla daha fazla analiz ve yorum içerikli olması diğer önemli bir yönüdür.

Ritüel sürecindeki sosyal organizasyonun nasıl/hangi nedenlerle yapıldığı, neleri sembolize ettiği, altında ne gibi nedenlerin yattığı detaylı olarak anlatılmıştır. Tüm veriler içinde köydekilerce üretilen kavram/terim karşılıkları ile sembolik ifadeleri nasıl anlamlandırdıkları kuramsal olarak harmanlanarak sunulmuştur.

Bu çalışmanın bir diğer önemli yanı da Yörük ve Zeybek kültüründen gelen bir topluluğa ilişkin veri sunuyor olmasıdır. Bunların dışında bu tez konusunda yapılacak disiplinler arası bir çalışma da tavsiye edilebilir niteliktedir. Topluluğu birbirine kenetleyen, toplumsal dayanışmayı ve kültürel sürekliliği araştırmayı hedefleyen çalışmalara veri sunabilir.

Ahmetli Köyü'nde geçiş dönemi ritüelleri konulu tez çalışmamın buraya kadarki bölümünde; amacı, önemi ve literatürdeki yerine değinilmiştir. Geçiş ritüelleri çatısı altındaki; konu belirleme, literatür tarama ve ön çalışmalar sonrası bu çalışmanın nasıl bir öneme sahip olduğu ve ne tür bir açığı kapatacağı sorusuna cevap aranmıştır. Zira bu

sorunun karşılığı tezin faydalı bir eser olarak akademik dünyada yer alması ile doğru orantılıdır. Bir sonraki bölümde kuramsal yanıyla, kronolojik ve bağlamsal açıdan ele alınmıştır.

1.3. Araştırma Kuramı

Antropoloji tarihinde ritüellere fazlaca ilgi duyulmuş ve kavramsal ve metodolojik yaklaşımlar önerilerek incelenmiştir. Verilerin değerlendirilerek yorumlanmasında öncelikle simgesel ve yorumsamacı antropolojik yaklaşımın rehberliğine başvurulmuştur.

Öncelikle ritüeller uygulanış şekli, zamanı ve amacına yönelik sınıflandırıldığında; denetim ve bağlılığı vurgulamayı amaçlayan “yoğunlaştırma ritleri” ve bir durumdan diğerine geçişi belirginleştiren “geçiş ritleri” olarak ikiye ayrılmıştır (Bates 2009:33). Bir başka sınıflandırmaya göre de ritüeller; kriz ritleri, takvimsel ritler, geçiş ritleri olarak ayrılmıştır. Bu sınıflandırma içindeki kategorilendirmelerine bakıldığında da;

- Kriz ritleri: kişisel ya da grup merkezli, önceden tahmin edilmez ve tekrarı olmayan ritüellerdir.
- Takvimsel ritler: grup merkezli olup, önceden tahmin edilerek tekrarlanan ritüellerdir.
- Geçiş ritleri: kişi merkezli, önceden tahmin edilir ve kişi için tekrarı olmadığı şeklinde detaylandırılmıştır (Alexander ve Seidman 2009:175).

Wulf'un (2004) ayrımında ise; kurum ya da belli bir makama gelme, yeni görev ya da konumları kabul etme ritüelleri ilk sırada yer almaktadır. Ardından “mevsimsel” olarak düzenlenen ulusal tatiller, Noel vb. gibi dini günler, doğum günü, anma günü yer alır. Ayrıca yıldönümleri, kutlama vb. pekiştirme törenlerinden söz edilir. Bir diğer ritüel kategorisi ise “başkaldırı” şeklinde gerçekleşen barış ve ekolojik hareketler ya da gençlik ritüelleridir. Selamlamalar, ayrılmalar, çatışmaların uygulamaya dönüştüğü

etkileşim ritüellerinden sonra doğum ve çocukların başlangıç ve ergenlik, evlilik, ölüm gibi dönemlerde uygulanan geçiş ritüelleri yer almaktadır (Wulf 2004: 130).

Kültürel kuram açısından ritüellerle ilgili kılavuz niteliğindeki temel kaynaklara bakıldığında; kuramcılardan E. Durkheim (1858-1917), B.Malinowski (1884-1942) ve M. Mauss (1872-1950)'un çalışmalarında bahsedilir. Malinowski (1922), ritüellerin kültürle olan organik bağı ve genel fonksiyonları üzerinde yorumlar yapmaktadır. Durkheim (1965) toplumların nasıl işlediği, kolektif bilinç, sosyal gerçeklik konuları üzerinde kuramlar geliştirmiş, törenlerin bölümleri, dayanışma, ritüel, din ve sembolizm ilişkisi üzerinde durmuştur (Smith 2005:105). Mauss (1964)'a göre toplumsal biçimler, yapı, sınıflandırma kavramlarıyla, ritüellerdeki bireylerin aralarındaki ilişkiler ve işlevleri bir toplum içindeki hemen hemen her şeyi belirlemektedir. Analiz edilen törenlerin sıralama mekaniği, toplumsal örgütlenmenin, dünyayı görme ve sınıflandırma tarzı üzerindeki etkisine değinmiştir (Smith 2005:105)

Geçiş ritüellerinin kuramsal yorumlamalarında üç aşamalı bir gruplandırma ele alınmıştır.

Bunlar;

- Performans olarak; deneyimlerin pratik ve bedensel yönüyle, drama, dans, ayinsel tarafının bireysel, toplumsal etkileri,
- Semboller üzerinden; yani uygulamalardaki sembolik ifadelerin altında yatan nedenleri,
- İlişkiler olarak; toplumsal yapıları anlamadaki rolü, sosyal organizasyonu, işlevi, toplumsal dayanışma ve kültürel devamlılığa etkisi yönüyle ele alan kuramsal değerlendirmelerdir.

Performans olarak değerlendirmeler üç ayrı kategoride ayrıntılandırılabilir.

-Bunlardan ilki ritüellerin pratik ve bedensel (Stanley Tambiah; 1990, Richard Schechner; 1993, Pierre Bourdieu; 1986, Cristoph Wulf; 2004) yönleriyle ilgilenen bakış açısidir. Ritüel sürecinde bedenin içine dahil edildiği uygulamaların ayrıntıları, altında yatan anlamı (1979: 259) ritüelin önemli bir parçasıdır.

-Diğer yandan drama/dans yönünden etkileşimsel performanslar olarak görülen ritüeller (Rappaport 1992), bu yolla (Bauman 1992) aktarılarak belirli zamanlarda içinde yaşanan kültürün etkisiyle gerçekleşir. Ritüel, toplumsal etkinlik biçimi olarak değerlendirilmekte ve kategorilendirilmektedir. Bu etkinliklerin geçişlerinin düzenlenmesinde yardımcı hareketlere dönüşerek sahnelenen performanslar (Rappaport 1992:250) olarak bir dizi metaforik anlam taşımakta ve drama yoluyla aktarılmaktadır (Bauman 1992:41). Bu yaklaşımdaki performansların drama yoluyla aktarımı, saha çalışmasıyla desteklenerek içinde barındırdığı anlamları yorumlanmıştır.

-Antropolojide birçok tanımlama ritüelin ayinsel yanından söz ederken, ritüellere din ve mitoloji bağlamında yaklaşan, dünyaya inanç sistemleri üzerinden (Frazer 1958) ve insanın kutsalı anlamlaştırması (Eliade 1959;1964;1998;2001) için yaptığı ayinsel davranış olarak yorumlanır. Din ve ayinsel ilişkiyi benimseyen ritüel yorumlamalarda ritüel, din, mitoloji arasındaki ilişkiye dikkat çekilerek ritüeller, öncelikle ayinsel davranış veya kutlama olarak yansıyan performanslar toplumsal etkinlik biçimleri olarak değerlendirilmektedir (Grimes 1990:178).

Sembolik açıdan değerlendirmeler; uygulamalardaki sembolik ifadelerin altında yatan nedenleri ele alan kuramsal değerlendirmelerdir. Antropologlar, ritüellerin edebiyatta, tiyatrodaki hikaye anlatımında ve oyunlarda senaryo olarak gerçekleştiğini gözlemlemişlerdir (Turner 1977; Ortner 1973). Antropolojik açıdan sembolik sistemin parçaları olan geçiş ritüellerindeki kişisel performanslar, sosyal dramalar ve sembolik

uygulamalar toplum yaşamındaki kendine özgülüğü ortaya koymaktadır. Turner bu görüşünü; toplumsal yapının statik ve değişimsiz, ayinin ise akışkan ve yaratıcı bir süreç olduğu şeklinde beyan ederek bu yapının bütünüyle topluluğun simgeler, anlamlar ve değerler sistemi içinde değerlendirilebileceğini belirtir (1982:107). Semboller, kişisel performanslar ve sosyal dramalar, toplum yaşamını/yapısını ortaya koyan önemli bir bulgu olarak ele alınmalıdır. Bu yapı bütünüyle topluluğun; simgeler, anlamlar ve değerler sistemi içinde değerlendirilebildiğini belirten Turner kültürel sembolleri soyut veya bilişsel yapılarının ötesinde performans açısından değerlendirdiğini belirterek örneklendirmektedir (1982:107).

Ritüellerin sembol olarak kullandığı kanallar ve bunların barındırdığı kodlar bulunmaktadır. Beden dili, jestler, yüz ifadeleri, ses, gülümseme, mitler, halk hikayeleri, isimler, takma adlar, jargonlar yani sözlü ritüel iletişim kanallarının sembolize ettiği kavramla arasındaki ilişkiler, topluluğun refleksleridir. Çoğu teoriye göre ritüel gündelik hayattan farklı eylem biçimlerini içerir. Gündelik hayatta olanlardan farkı, sembollerin kullanılması ile öne sürülen ritüel eylemin anlamı ile ilgilidir. Clifford Geertz kültür tanımı parantezinde ritüeli “sembolizm ağı içine sarılmış bir eylem” olarak tanımlamaktadır ve ritüelin iletişimsel bir role sahip olduğunu varsaymaktadır (Geertz 1973;93).

Ritüel kuramda “ritüelleri metin gibi okuyan” yorumsamacı yaklaşımıyla Geertz (1973)’e göre simgeler bir toplumdaki insanların dünya görüşünü anlama aracıdır. Yani inanç ve sosyal sistemler sembollerle bir tür kontrol davranışı olarak okunabilmektedir (Geertz 1973:52). Ayrıca kültür tanımı içinde ritüel uygulamalar, dünyaya dinsel açıdan bakma biçimi, kutsal olanla aradaki sembollerin kullanılması ile öne sürülen ritüel eylemin arkasındaki anlamına da dikkat çeker. Doğrudan temsil ettiği ya da gizleyerek sembolize ettiği uygulamanın, sosyal yapı ile ilişkilerinin etkisi görülür. Ritüel eyleminin arkasında

bir amaç, bir işlev ve bir anlam olduğu varsayılmaktadır (Geertz 1973:97). İnsan ilişkilerinin, yönetmeliklerin ve kurumların kaynağı, modeli ve yetkisi yalnızca doğadan ibaret değildir; kuşkusuz insanlar değil, aynı zamanda var olan doğaüstü ajan ve gerçeklerdir (Sahlins 1976:160).

Ayrıca Ortner, Turner'ın baskın sembolleri yerine, sembolleri işlevlerine göre sınıflandırarak anahtar sembol kavramından söz etmektedir. Semboller çeşitli bağlamlarda ayrıntılı bilgiyi içermektedir. Bu nedenle sembollerin kültürel olarak toplulukta neyin önemli olduğunu anlamak için çok önemli olduğu görüşündedir (Ortner 1973:1339-40).

Ritüeller, kendi içinde bir dil geliştiren bir tür sembolik iletişim aracıdır. Ritüelleri anlamlandırabilmek açısından, kültürel yapıyı ortaya koyan semboller önemli bir göstergedir. Semboller; gündelik pratiklerde, inanışlarda, geçiş törenlerinde, insanlar arası ilişkilerde kısacası hayatın her aşamasında görülmektedir. Mesajların iletilmesi için belirli türde bilgi içermektedir. Bu bilgiler, günlük yaşamlarının yansımaları ile geliştirilen, paylaşılan semboller ve anlamlarla temsil edilir. Buna ek olarak, bireyler ritüel sembollerini ve anlamlarını interaktif bir süreçte yaratır, öğrenir ve değiştirirler. Bir diğer iletişim şekli de grup ve ataları arasında bir tür etkileşim olmasıdır. Her sembolik anlatımın altındaki anlam barındıran pek çok unsur araştırılabilir. (Turner 1977:22). Turner sembollere odaklanmış ve tanımlanan semboller ritüel uygulamalar içindeki eylemler üzerinde yorumlamıştır. Turner'a göre, bir sembol ritüel davranışın özelliklerini belirli bağlamda koruyan yapının birimidir. Kültürü anlamak için ritüellerdeki baskın semboller ve topluluğun bu sembolleri yorumlayışına bakılmalıdır. Sembollerin nesnelere, etkinliklere, kelimelere, ilişkilere, olaylara, jestlere veya mekânsal birimler olabileceğini belirtmiştir. Turner sembollerin sosyal yönünün altını çizerek,

eylemi teşvik ettiğini belirtmektedir. İnsanlar ve grupları için harekete geçirilebilecek etkiler oldukları için güç bir eylem birimidir (Turner 1967:36). Bunlar içinde en belirginleri topluluğu bu kimliğin altında barındıran geçiş ritüelleridir. Aynı zamanda törenlerde öne çıkan bu uygulamalar topluluk yaşamının yorumlanmasını sağlayan temel yapıtaşları olarak değerlendirilebilmektedir. Sembolik uygulamalarda yeni konuma geçişle aralarında kurdukları bağ bir kriter olarak ele alınmalıdır.

Douglas (1988)'ın dini ve sembolik kavramların yorumlanış şekline değindiği “Temizlik ve Tehlike” isimli çalışmasında sembolik ifadelerin, inançların (Douglas 1988: 21) her kültürde farklı bir karşılığı bulunmaktadır. Firth, (1983) ise bu farklılıktan bahsederken "anlamlarının değişken” olabileceği üzerinde durmaktadır. Yani sembollere genel ve özel olarak bakılabileceği gibi doğrudan veya nesnel olarak belgelenen şeyle ilgili de bakılmalıdır. Dizinde ilgili indeksin, sinyal ve simgeler arasında ayırt edici özellikler olduğunu işaret etmektedir (Firth 1983:27) Ayrıca Leach (1966) tarafından da ritüeller idealleştirilmiş soyutlamalar olarak yorumlanmaktadır. Ritüellerde araçlarla uçlar arasında mekanik olmayan ama bilgi iletişiminde kültürel olarak tanımlanmış bir iletişim kodunun söz konusu olduğunu belirtir. Aktör için güçlü olan bu duygu izleyici/katılımcı için farklı güçte olabilmektedir (Leach 1966: 403). Bir diğer dikkat çekici açıklama da; ritüel uygulamaları dinin kavramsal yönündeki (mit, inanç, sembol) ayırımına dikkat çekilerek, “ritüeller olmadan inançlar olabilirdi; ancak ritüeller inançları olmadan var olamazdı” şeklindedir (Bell 1997: 19).

İlişkiler açısından değerlendirmeler; ritüellerin, toplumsal yapıları anlamadaki rolünü ele alan kuramsal bakış açıları (E. Durkheim; 1915, A. V. Gennep; 1960, V. Turner; 1974), Ahmetli Köyü toplumsal yapı ve ritüel ilişkisi yorumlanmasında ritüellerin sosyal organizasyonu (bileşenleri, aşamaları), işlevinin (toplumsal dayanışma ve

kültürel devamlılığa etkisi) değerlendirilmesinde benimsenmiş ve çalışmada en çok faydalanılan kuramsal yaklaşım olarak esas alınmıştır.

Geçiş ritüelleri konusunda Arnold Van Gennep'in 1909 yılında yayınlanan "Rites Of Passage" adlı kitabı başyapıt niteliğindedir ve pek çok araştırma gibi bu çalışmanın da referans noktasını oluşturmuştur. Gennep (1909) Durkheim'in etkisinde ancak törensel süreçlerin dinamiklerini daha geniş ölçüde derinlemesine ve direkt ayrıntıya girerek yorumlamıştır. Gennep burada insan yaşamındaki biyolojik, sosyal ve kültürel süreçleri ele almaktadır. Doğum, evlilik, ölüm dönemleri ve bu dönemlerde düzenlenen etkinliklere odaklanan çalışmasında insanı kaynak olarak görmektedir. İçinde yaşanılan çevre ve tüm bileşenlerini sürekli yaşayan bir organizma olarak ele almaktadır. Halkın, içinde yaşadığı sosyo-kültürel çevre ve icra edildiği bağlamlarıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapar. Bunun nedeni olarak da süreklilikleri göstermektedir.

2. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

2.1. Saha Araştırması

Bu çalışma Kasım 2015 ile Aralık 2016 tarihleri arasında İzmir, Torbalı, Ahmetli Köyü'nde yapılmış saha araştırmasına dayalı antropolojik bir çalışmadır. Bu çalışmada niteliksel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Katılımlı gözlem, mülakat, derinlemesine mülakat teknikleri uygulanmıştır.

Saha araştırması, antropoloğun katılımcılığı ile yakından gözlem yapıldığı, kayıt tutulduğu ve başka kültürlerin günlük yaşamı içinde genel anlamda orda olmak, yaşamak, görmek ve yorumlamak olarak tanımlanabilecek süreci yaşama hali olarak (Spradley 1980b: 55) yapılmıştır. Yöntemi uygulamaya geçirmek amacıyla kullanılacak teknikler için de; antropolojik çalışma yönteminin temelinde yer alan ve amaçlı bir şekilde sahada gözlemler yaparak verilerin toplandığı (Spradley 1980a: 26) katılarak gözlem tekniği, bireysel görüşleri alabilmek için de mülakat ve ihtiyaca bağlı olarak derinlemesine mülakat tekniği belirlenmiş ve toplanan veriler analiz edilmiştir.

Araştırmada, geçiş ritüellerinin etrafındaki sosyal organizasyon, ilişkiler ağı ve dayanışma etkisi ele alınmıştır. Ayrıca dini, ekonomik, siyasi ve prestij etkisi, bireysel ve toplumsal açıdan sorgulanmış ve yorumlanmıştır. Çalışmada doğum, evlilik ve ölüm dönemlerindeki geçiş törenlerine ilişkin aktarılan bilgiler Ahmetli Köyü'ne özgü, saha çalışmasının başlangıcından itibaren görüşme yapılan kişilerin aktardığı bilgilerle

sınırlıdır. Konuyla ilgili bulgular saha araştırması sırasında gözlemlerle daha da derinleştirilmiş, kaynak taramalarıyla da desteklenmiştir. Bu sosyo-kültürel pratiklerin çözümlenmeleri için çalışmada bahsedilen tüm geçişlerdeki törenler; öncesi, sırası ve sonrası olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmıştır.

Genel hatlarıyla saha çalışmasında, geniş bir zaman dilimi alınarak insanların günlük yaşamına katılarak gözlemlenmiş, söylenenler dinlenerek sorular sorulmuş ve kaydedilmiştir. Gündelik hayatın takip edilerek yapıldığı saha çalışmasında amaç; geniş bir perspektifle temel araştırma sorusunu ele almaktır. Bu temel sorular; araştırmayı neden yapıyoruz, neyi öğrenmek istiyoruz? şeklindedir. Bu genel sorulara daha ayrıntılı sorularla ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmalarda birçok konuda bilgi sahibi olmak istiyoruz ancak, önemli olan bilgiye nereden, kimden ve nasıl ulaşacağımız. Bilgi alınacak yer ve kişilerin doğru seçimi de dikkat edilmesi gereken bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani saha araştırması amaçlı bir faaliyettir ve konu dahilinde çeşitli konularda bilgi almayı hedefler. Aynı zamanda karmaşık, sonuçları ön görülemeyen bir çalışma biçimidir. Antropoloji disiplini içerisinde saha araştırmalarında araştırmacının alanında olma zorunluluğu çalışmanın güvenilirliğini artırmaktadır. Genellemelerden çok derinlemesine ayrıntıların ortaya koyulduğu bir yazındır.

Bu araştırma için en önemli konulardan birisi de etik kaygı ve küçük bir toplulukla çalışıyor olmaktır. Yapılacak yüz yüze görüşmelerde yetkili birimlerden izin alındığı gibi görüşülenlerin rahatsız olabileceği düşünülerek fikri ve onayı alınmıştır. Katılarak gözlem ve yüz yüze görüşmelerde görüntü alınması/kullanılması da etik konuda hassasiyet gösterilmesi gereken bir davranış olmuştur. Verilerin toplanması için hazırlanan yapılandırılmış soru formunun girişinde çalışma hakkında bilgi verilmekte (Ek.B) ve bu bilgi ayrıca karşılıklı bir etik protokolü sayılmaktadır. Bunun yanı sıra

araştırmada dönem analizi için kullanılan fotoğrafların kullanılmadan önce şahsen ya da kurumsal izinlerinin alınması gerekmektedir. Bu da çalışmanın akışında oldukça zamana mal olmaktadır.

Saha çalışması sürecinde veri toplama ve değerlendirme deneyimlerinin araştırmacının kimliğine katkısı da üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Bu çalışma sürecinde araştırmacının araştırma alanına etkisi/katkısının önemi de göz ardı edilemez.

Bu süre zarfında edinilen kişisel deneyimlerin araştırmacıya olan katkısı yanında benzer yöntemle çalışan araştırmacılara da katkısı önemlidir. Bu deneyimler antropoloğun yeniden dünyaya gelmesi gibi sancılı bir süreç ve geriye dönüşü olmadığından iyi değerlendirilmesi gereken bir fırsat olarak görülmelidir. Yola çıkılan sürecin başından sonuna kadar deneyimler, bir akademisyen olarak kat edilen yol, araştırmanın kendisinde neyi değiştirip dönüştürdüğü ile ilgili detaylar bundan sonra yapılacak araştırma ve araştırmacılara da ışık tutabilmesi için samimi olarak paylaşılmıştır.

Bu çalışma araştırma sorusu aklıma takıldığı andan itibaren başlamıştır. Sürecin iyi anlaşılabilmesi adına aşamaları tek tek ele almak faydalı olacaktır. Bu sıralama aşağıdaki gibi gerçekleşmiştir.

- Yörüklerin çalışılmaya karar verilmesi aşaması
- Uygun alan seçimi
- Ahmetli Köyüne karar verme
- Ön araştırma
- Saha araştırması detaylar (Ek D:)

Araştırmaya 2015 Kasım/Aralık aylarında ön çalışmayla başlanmıştır. Öncelikle İzmir ve etrafındaki Yörük Dernekleri ve faaliyetleri hususunda bilgi toplanmış, bizzat irtibata

geçilmiştir. 14-30 Aralık 2105 tarihinde yoğunlukla, literatür tarama, araştırma alanının coğrafi sınırlarının belirlenebilmesi için köy ziyaretleriyle devam edilmiştir (Ek D:).

Coğrafi sınırlandırma ve araştırma alanı belirlemek için uygun bir yer arayışına geçildiğinde; bölgesel taramalar yapılmış, sonrasında bu yöreyle ve konuyla ilgili yapılan araştırmalar taranmaya başlanmıştır. Bölgeye dair farklı disiplinler ve konulardan oluşan çalışmalarla karşılaşılmasına rağmen, antropolojik çalışmaların azlığı ve benim yapacağım çalışmanın katkısı olabileceği düşünülerek bölge ve konuya karar verilmiştir. Coğrafi sınırlar belirlendikten sonra da araştırma alanını belirlemek için araştırma bölgesine yapılan gezi ve ön çalışmalarla birlikte saha çalışmasına başlanmıştır.

Son dönemlerde Ege Bölgesi ve İzmir yerel basınında Yörükler ve kültürel etkinlikleriyle ilgili fazlaca haber dikkati çekmiştir. Bir diğer yandan da Yörüklerin çalışılmaya karar verilmesi aşamasında benim de İzmir’de yaşamam ve konuya yakınlığım etkili olmuştur. İzmir Yörükleri Dayanışma Derneği’nden Başkan Mehmet Gülcan¹ ve yine aynı dernekte aktif görev alan Meryem Pişkinkaya’nın yakın ilgi ve desteğiyle Yörüklüğe ilişkin derneklerin faaliyetleri hakkında bilgi alınmıştır.

Bu bilgilerin yanında antropolojide veri toplama tekniklerinden biri olarak öne çıkan anahtar kişi(ler) (Flick 2007:114) belirlenmeye çalışılmış bu kişilerle temasa geçilmiştir². Anahtar kişilerden bölge kültürü hakkında bilgi edinilmiştir. Meryem hanım ve ekibi ile İzmir’e bağlı 30 ilçede yer alan, Yörük nüfusun çoğunlukta olduğu

¹ (İzmir Yörükleri Derneği, www.yorukocaklari.com)

² Araştırmacı Ali Aksüt’ün bölgeyle ilgili tavsiye ettiği irtibat noktaları belirlenmiştir. Tavsiye ettiği kişiler: Sırma Sayın (Bayındır Belediyesi), Dr. Gani Peksan (Ege Üniversitesi Konservatuarı), Hamza Bilir (Tahtacı Kültürü, Kemalpaşa Derneği), Musa Güneş (Bergama Tahtacı Derneği), Dr. Hasan Kulakoğlu (Ödemiş Bölgesi), Lydia Zeghmar (Zeybek Kültürü Üzerine Antr. Çalışma Yapmış Paris Üniv. Antr. Bl. Tire Kültür Derneği), Munis Armağan (Bölgeye Dair Araştırmacı Yazar), Muammer Akgül (Isparta Yörükleri Derneği), Nejat Çetin (Torbalı İlçesi Yerel Tarihçi).

köyler tespit edilerek, tek tek köy ziyaretlerine gidilmiştir³. Bu ziyaretler sırasında bölge hakkında bilgi verilmiş, çevrenin tanıtımıyla birlikte köylere ulaşım için araç desteği de sağlanmıştır. İlave olarak gidilen köylerde de bu araştırmanın önemine dair ilgi ve desteklerini belirtmeleri çalışmaya olumlu etkisi de dikkate değerdir. Hatta bu ön araştırma sürecinin derneğin internet sayfasında haber olması⁴ insanların kendileri hakkında bilgi vermek için duydukları istek ve arzuyu, diğer bir ifade ile ihtiyacı ortaya koymaktadır. Bu nedenle konunun hassasiyetinin de göz önünde bulundurularak Yörük kültürünün geleneksel yönüne de odaklanma fikri bu çalışmanın tercihi konusunda pekiştirici etki olmuştur.

Sonrasında görüşmeler devam ederken katılarak gözlem, mülakat /derinlemesine mülakat tekniklerinin uygulanacağı saha çalışması için (sahada dört mevsim geçirebilmek için) 2016 yılı başından, 2017 yılı başına kadar, hangi köyde çalışmanın daha uygun olacağı netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu karara göre yeterli hane sayısı, geçmiş dönemde Yörüklüğü yaşamış tanıkların sayıca çok olması nedeniyle Torbalı ilçesi Ahmetli Köyü'nde karar kılınmıştır. Bunda etken olan diğer kriter de; halen çadırlı yaşamın birkaç aile tarafından devam ettiriliyor olması ve geleneksel yapıdaki ritüel uygulamaların devam ettiriliyor olmasıdır.

³ Torbalı, Ahmetli Köyü, Buca, Belenbaşı Köyü, Torbalı, Karakuyu Köyü, Kemalpaşa, Çambel Köyü, Seferihisar, Payamlı Köyü, Dikili, Kabakum Köyü, Kemalpaşa, Damlacık Köyü, Kemalpaşa, Tepeköy (Aşağı, Yukarı Kızılcı), Seferihisar, Orhanlı Köyü, Menderes Tekeli Köyü, ... Kaplancık Köyü,Doyranlı Köyü,

⁴ <https://www.facebook.com/profile.php?id=100004995665214> 25 Aralık 2015 Cuma.

2.1.1. Kullanılan Teknikler

2.1.1.1. Katılarak Gözlem Tekniği

Karar aşaması ile birlikte katılarak gözlem çalışması için köyle ilk temaslar sağlanmış ve eş zamanlı olarak da yerel yönetimlerden çalışma onayı almak için girişimlerde bulunulmuştur. Ayrıca bölgede yerel araştırmacılarla irtibat kurularak kendileriyle görüşmeler yapılmıştır.

Saha çalışmasının yapılacağı yerin belirlenmesi sonrası planlama ve sahada uygulanacak doküman hazırlanması aşamasına geçilmiştir. Katılarak gözlemde toplanması hedeflenen veriler için gözlem planı yanında, mülakattaki soruların (Ek B) düzenlemesi ve araştırma bütçesi hazırlanmıştır. Hazırlanan sorular örnek uygulamalarla kontrollerine de gidilmiştir.

Çalışmanın yaklaşık bütçesi için harcama kalemleri çıkarıldığında; öncelikle ulaşım ve konaklama kalemlerinin ağırlıklı olacağı öngörülürken, köyde ailelerin yanında misafir olarak kalındığından bunun bir maliyeti ortaya çıkmamıştır. Ancak yerel yönetimler ve bölge araştırmacıları ile görüşmeler için köy dışına çıkılması sebebiyle ilave ulaşım masrafı ortaya çıkmıştır. Bunun dışında kırtasiye masrafı adı altında toplanan, tezin sunumu için çıkış alma ve çoğaltma bütçesi bulunmaktadır. Böylece bu araştırma için yaklaşık 4500 tl. gibi bir bütçe gideri öngörülmüştür.

Tüm hazırlıklar tamamlandıktan sonra Ahmetli Köyü'nde saha çalışmasıyla veri toplama aşamasına geçildiği sırada, vefat eden kişinin (23 Ocak 2016 tarihinde) cenaze törenine tanıklık edilerek başlanmıştır. Süreç boyunca da iki doğum, beş düğün, altı ölüm gerçekleşmiş ve bunların ritüel uygulamaları ile ilgili gözlemler yapılmıştır. Ayrıca yaklaşık 56 kişiyle 90 görüşme (Ek C:) yapılarak veri halinde ele alınmıştır.

Ritüel ana konusu saha çalışmasında gözlemlenirken, bunların etrafında gelişen sosyal organizasyon ve dayanışmanın belirlenmesi oldukça dinamik bir çalışma temposu gerektirmiştir. Sürekli dikkat kesilerek aynı anda gelişen pek çok uygulamayı fark ederek sürekli sorular sorup hem bunların ne olduğu hem de neden yapıldığı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu dönemde edinilen notlar ve kayıtlar sonrasında değerlendirmeler için hayati önem taşımaktadır. Böylece yaşanan bu kişisel deneyim ve betimleyici detaylar o kültür hakkında yazmayı sağlamıştır (Bernard 2006:342).

Saha çalışmasında katılarak gözlem tekniğinin bir parçası olan alan notlarının kayıtlarının tutularak düzenlenmesi alanda yaşanan sürecin daha iyi analiz edilebilmesine katkı sağlamıştır. Saha notları, etnografi yazımında zengin bir materyal oluşturmaktadır. Bu sebeple, çalışmalar esnasında gözlemlenen tüm detayların gün gün not defterine ve betimleyici notlar olarak kaydedilmesine özen gösterilmiştir.

Tutulan bir diğer yazın olan betimleyici notlar bu çalışmasının özüdür. Notların çoğu tanımlayıcı olmakla birlikte izlenenler ve dinlenenler olarak iki kaynağı vardır (Bernard, 2006:397). Bu notlar alan araştırmasında araştırmacıya yabancı gelen bir sürecin gözlemlenerek yazılmasından oluşmaktadır. Betimleyici notlar veri toplama aracı olarak araştırmacının gelişimi ile ilgilidir. Araştırmacının alanda bir antropolog olarak kendisini tanımlama aşamalarında önemlidir. Yeni bir alan çalışmasına girerken sıkıntılı olan ilk aşamalardaki adaptasyon sürecinde ve alana girildiğinde yaşananlar not

edilmektedir. Sonrasında okunduğunda araştırmanın değerlendirilmesinde rehberlik yapacaktır. Ayrıca alan çalışması hakkında ne öğrenildiğinin mantık çerçevesinde değerlendirilmesini sağlamaktadır. Kişisel iç görüşlerin yazıldığı günlük ve diğer alan notları düzenli olarak yazılmaya çalışılmış, çalışma içinde dikkate değer olaylar, ilgili davranışlar da yazıya dökülerek, gerektiğinde bazı ayrıntılar için izin alınarak fotoğraf ve ses kaydı ile desteklenmiştir.

2.1.1.2. Mülakat, Derinlemesine Mülakat Tekniği

Ahmetli Köyü'nde yapılan alan araştırması sırasında mülakat, derinlemesine mülakat tekniği için sorular önceden planlanmış ve görüşmeler yapılmıştır. Mülakat ve derinlemesine mülakat tekniğinde beyanlar etkili olmuştur. Beyanlar belirtildiği şekliyle dikkate alınmasına rağmen semboller yani görünenin altında yatan sebepler sürekli sorgulanmıştır. Bunun için söylenenler, açıklamalar, kaç kişi ve kimlerin söylediği, bunun toplumsal yapı içindeki rolü, fonksiyonu, yapılış biçimi, kullanımı ve anlamlandırılması açılarından da ele alarak ilerlenmiştir. Ancak beyanlardaki sembolle uygulamalar sırasında gözlemlenerek yeniden ele alınmıştır. Ayrıca bütün farklı bilgi kaynakları da dikkate alınarak doğrulama yapılmaya hassasiyet gösterilmiştir.

Yapılacak mülakatın yapısı, görüşmenin nitelikleri alana çıkmadan önce belirlenecek olsa da alandan gelen bilgilerle de şekillenerek yeni bir düzenlemeyle yürütülmüştür. Mülakattaki sorular yarı yapılandırılmış ve açık uçlu bir yapıda hazırlanarak uygulanmıştır (Ek.A). Buradaki amaç ise; daha detaylı bilgi elde edebilmek, aynı zamanda gözden kaçırabileceğim detayları ortaya çıkarmaktır. Görüşmelerde insanların iznine bağlı olarak ses kayıt cihazı kullanılmış, görsel malzemeler ayrıca fotoğraf ve video kaydı olarak tasniflenmiştir.

Ahmetli Köyü'nde yapan mülakatlardaki görüşmeciler, köyde doğup büyümiş, bu süreci deneyimlemiş ve geçiş törenleri ile ilgili bilgi verebilecek kişilerden seçilmeye özen gösterilmiştir. Kuşaklar arasındaki farkları belirlemek, farklı bakış açılarına ulaşabilmek için de yaş aralıklarına göre bir gruplandırmanın yapılması gerekliliği düşünülerek kategorilendirilmiştir. Bu yaş aralığında; genç grupta 15- 24 genç, orta

yaşlı grupta 25-59, yaşlı grupta da 60- 65 yaş üstünde olan kişiler belirlenmiştir. Ancak bu kategorilerin belirlenmesinde ortalama yaşam süresi ve ilk evlilik yaşı gibi kriterlerin de temel alınması gerekli görülmüş, bununla birlikte görüşülenlerin kendi yaş kategorileri içinde bu gruplandırmanın yapılmasının da sağlıklı olacağı değerlendirilmiştir.

Ayrıca ritüeli deneyimleyen birey yani öznenin geçiş ritüelleriyle konum değiştirmesi sırasında başından geçen bireysel deneyimleri kayda geçirilmiş ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde tezdeki bölümlerin sıralanışında da bu formülasyon göz önünde bulundurulmuştur. Birey açısından bakıldığında, geçiş ritüelleri sırasında kişilerin, normalde kültürel alandaki durum ve konumlarını belirleyen sınıflandırmalar ağının dışına çıkmaları ya da onlardan sıyrılmalarının mümkün olup olmadığı sorgulanmıştır. Eşiktekilerin kendilerini töre, görenek ve ayinler aracılığıyla hissettikleri konum ve derecesi detaylandırılmıştır. Bu dönemdeyken muğlak ve belirsiz niteliklerin mevcut olup olmadıkları, varsa ne hissettirdikleri sorgulanmıştır.

Tezin yazım aşamasında sahadan derlenen bilgiler, belli başlıklar altında gruplandırılarak, elde edilen bilgiler ve mülakatlarda ulaşılan veriler olarak farklı yaş gruplarına ve cinsiyete göre de karşılaştırma yapabilme imkanı sunabilecek şekilde düzenlenmiştir. Araştırmanın konusu geçiş törenleri olarak tanımlanan doğum, evlenme ve ölüm süreçleri ile ilgili olduğu için bu süreçler Gennep'in üçlü ayrımında yer aldığı gibi üç aşamada gruplandırılmış, her geçiş töreni öncesi- sırası-sonrası olarak aşamalandırılarak yazılmıştır.

Mülakat için hazırlanan sorular, geçiş törenlerinin hem belleklerde yer aldığı şekliyle geçmiş, hem de günümüzde sergilenen, uygulanan haliyle bugünü ortaya koyulabilecek şekilde düzenlenerek uygulanmıştır. Cevaplandırmalarda törenlerin görüşmeciler

üzerinde bıraktığı etki, hem yaşa hem de cinsiyete bağlı farklılıklarıyla antropolojik bir analizle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmada sözlü kültürlerde belleğin temel kaynağı olan sözlü anlatı örnekleri (maniler, türküler, masallar, destanlar vb.) ve geçiş dönemine ait pratikler ele alınarak kültürel sembollere ve kültürdeki anlam dünyasına ulaşmanın mümkün olacağı düşüncesiyle derlenmiştir.

2.2. Araştırma Sahası: Ahmetli Köyü

Geçiş dönemleri için Ahmetli Köyü'nde düzenlenen ritüellerden bahsetmeden önce, köyün genel olarak bulunduğu coğrafi bölgeden başlayarak sonrasında köyle ilgili açıklamalara yer verilmek gerekir. Ayrıca verileri destekleyici olduğu düşünülen; görüşülen kişiler (Ek B) ve köyün demografik bilgileri, tarihsel ve coğrafi arka planı, mesken, göç dönemi, sosyal yaşam, ekonomi, maddi kültür öğeleri ile ilgili bilgi edinilmiştir. Konunun detaylandırılması için de; köy halkının sosyo-kültürel alt yapısı, törenlerin toplumsal işlevi, görevleri ve yapısına irdelenerek ritüeller etrafındaki sosyal organizasyon, işbölümü ve dayanışmaya ilişkin bilgiler gözlem ve görüşmelerle ayrıntılandırılmıştır.

2.2.1. Tarihsel Arka Plan

Ahmetli Köyü Torbalı ilçesine bağlı köylerdendir (Fotoğraf 1). Köy yerleşim alanı olarak Ege bölgesinde İzmir İli, Torbalı ilçesinin Aydın-İzmir karayolunun ayırdığı batı kesiminde yer almaktadır. Torbalı İlçesine 13 km. uzaklıktadır (Fotoğraf.2- 3).

Bölgenin tarihsel arka planına bakıldığında MÖ 3000 yıllarına tarihlenen yerleşim yerleri olduğu bilinmektedir. Metropolis (Torbalı) Ephessos (Selçuk), Smyrna (İzmir), Kolophon (Değirmendere), Nation (Ahmetbeyli) ve Nif (Kemalpaşa) antik kentleri yer almakta bu dönemden günümüze çeşitli uygarlıkların merkezi haline gelmiş olan yörenin turizm açısından da önemli olduğunu belirtmek önemlidir⁵. Özellikle saha çalışmasındaki köye en yakın antik kent olan Metropolis antik kenti doğudan giriş yönünde (bu günkü yerleşim yerinin yaklaşık 5 km güneyinde) Ahmetli köyü ile sınır oluşturmaktadır (Fotoğraf 4-5-6).

Bu kentin tarihi antik çağlara kadar uzanmaktadır. Buradan günümüze ulaşan kalıntılar, bu kentin antik dönemde küçük ama önemli bir merkez olduğunu göstermektedir (Armağan 2009:170). Antik Yunan, Helenistik dönem, Roma ve Bizans izlerine rastlanan Metropolis antik kenti, yörenin en önemli ören yeridir.10 yılı aşkın süredir Philip Morris/Sabancı tarafından desteklenen kazı çalışmaları devam etmekte ve çıkan eserler çevredeki il ve ilçe müzelerinde sergilenmektedir (Korkut ve Güneysi 2012:6).

İzmir bölgesinde Türk nüfusun yerleşimiyle ilgili tarihsel arka planda Malazgirt (1071) savaşı sonrası Anadolu'ya doğru göç eden Selçuklu Türkleriyle süreç başlangıç olarak

⁵ http://www.torbalı.gov.tr/default_B0.aspx?content=1030.04.03.2016.17.39

beyan edilir. O dönemde Aydıneli olarak adlandırılan Ege Bölgesinde Çaka Bey'in kurduğu Türk beyliği ile ilk yerleşimlerin görüldüğü belirtilmektedir. Sonrasında Timur'un (1402) Ankara savaşı sonrası İzmir'de Türk hakimiyeti kurması ve 15. yüzyılın başlarında Osmanlı hakimiyetiyle birlikte "Sığla Sancağı"na bağlanan Torbalı yöresi Kızıllıhisar adıyla anılmaktadır (Ülker 2001:38). 1811'de Sığla Sancağı, yeni kurulan Aydın Eyaleti'ne bağlanmıştır. 1867'deki idari değişim sonucunda Torbalı çevresi Aydın Vilayeti'nin İzmir Sancağı'na bağlı bir kazadır. Daha sonra ise Tiryanda köyü ile birlikte "*Tiryanda ve Torbalı*" nahiyesine dönüşmüş, Torbalı'nın nahiye statüsü Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar sürmüştür (Korkut ve Güneysi 2012:6). Osmanlı'nın son yıllarına nahiye olarak giren Torbalı, 1919-1922 yılları arasında üç yıldan fazla bir süre Yunan işgalinde kalır. Büyük Taaruz sırasında tüm Batı Anadolu gibi Torbalı da 7 Eylül tarihinde Yunan işgalinden kurtulur. Cumhuriyetin ilanından kısa süre sonra 26 Haziran 1926 tarih ve 387 sayılı Teşkilat-ı Mülkiye Kanunu'yla Torbalı ilçe olmuş, Torbalı Belediyesi ise 1927 yılında kurulmuştur (Korkut ve Güneysi 2012:7).

Kasabada yaşayan halklara göz atmak gerekirse, 1930'lu ve 1950'li yıllarda Torbalı dış göçlere sahne olmuştur. Memleketlerinden kopup gelen Yunanistan, Romanya, Bulgaristan ve Yugoslavya göçmenlerinin Torbalı'yı yurt edindikleri görülmektedir. 1967 yılında Torbalı; 1 Kasabası, 1 Bucağı, 38 köyü ve merkezde 4 mahallesi olan bir ilçedir. 38 köyünden sadece 3 tanesinde elektrik olan ilçede 129 telefon abonesi bulunmaktadır. Yine 1965 yılı kayıtlarına göre nüfusun 11.712'si kent merkezinde, 23.050'si de köylerde yaşamakta ve 4600 aile geçimini çiftçilikle sağlamaktadır. 1967 yılında ilçedeki sanayi fazla olmamakla birlikte ildeki 1260 sanayi kuruluşundan 10 tanesinin Torbalı'da yer aldığı beyan edilmektedir. Bunlar ağırlıklı olarak zeytinyağı ile pamuk ve çırçır işletmeleridir. 1990'lı yıllarda Torbalı ile Türkiye ekonomisinin parlayan yıldızı olarak, yerli ve yabancı pek çok sanayi kuruluşu ilçeye yatırım

yapmıştır. Bu da kenti iç göç açısından cazibe merkezine dönüştürür. Özellikle Diyarbakır, Şanlıurfa, Ağrı, Kars, Muş, Elazığ gibi illerden gelen göçlerin sonucunda ilçe merkezinde yeni mahalleler oluşur. Gerçekleşen göçlerle nüfusu 2000'in üzerinde olan ve belde adı verilen yerleşim birimleri için belediye teşkilatı kurulmuştur. 2009 seçimlerinden sonra ise belde belediyeleri kapatılmış ve bu yerleşim birimleri Torbalı Belediyesi ve İzmir Büyükşehir Belediyesi sınırlarına dahil edilmiştir (<http://www.kultur.gov.tr/TR,72739/torbalı.html>.29.04.20017,19.54).

Torbalı'nın nüfusuyla ilgili elde edilen ilk bilgiler 1831 tarihine kadar uzansa da çalışmanın zaman dilimi açısından 1889 sonrası nüfus istatistikleri önem arz etmektedir. Bu açıdan baktığımızda Torbalı'da çok uzun yıllar köy nüfusunun kent nüfusundan önde olduğu görülür. 1891 tarihli Aydın Vilayeti Salnamesi'nde nahiye merkezini oluşturan Torbalı köyünün 534 kişilik nüfusa sahip olduğu, aynı yıl da nahiyenin toplam nüfusunun ise 10.059 kişi olduğu görülür. Bu hesaba göre nüfusun yaklaşık %96'sı köylerde yaşamaktadır (Korkut ve Güneysi 2012:8).

Osmanlı'da 1889-1908 arasında Torbalı'nın nüfus değişimi incelendiğinde söz konusu yıllarda yaklaşık yirmi yıllık bir süre içerisinde nüfusun 800 kişi arttığı görülmektedir. Aynı yıllarda Torbalı'nın nüfusu ağırlıklı olarak Müslümanlardan oluşmaktadır. Örneğin; 1908 yılında Torbalı'da 10.700 Müslüman yaşarken sadece 690 Rum yaşamakta, kayıtlarda başka bir etnik/dinsel gruba rastlanmamaktadır. Cumhuriyet döneminde ilk nüfus sayımı 1927 yılında yapılmıştır. O tarihten 1990'a kadar yapılan sayımlarda köy nüfusu daima kent nüfusunun önünde olmuş, bunun yanı sıra Torbalı kent merkezi de giderek büyümüştür. 1927 yılında sadece 1771 kişi olan ilçe merkezi 1990 yılında 21.163 kişiye çıkmıştır. Bu, 63 yılda yaklaşık 11 kat artış demektir. 1960'lı yıllara kadar doğal bir gelişim izleyen nüfus, bu tarihlerden sonra hızla artmaya

başlamıştır. Bu artışın temel sebebi ise göçlerdir. Özellikle 1980 sonrası görülen sıçrama, ilçenin “Ziraat Kasabası” kimliğinden “Endüstri kenti” kimliğine geçiş süreciyle ortaya çıkmıştır. 2010 yılı TÜİK verilerine göre ise Torbalı ilçe merkezinin nüfusu 116.320, köylerin toplam nüfusu 11.316’dır. Bu anormal artışta 2009 yılından sonra beldelerin ve bazı köylerin ilçe belediyesi sınırları içerisine alınması etken olsa da halen süren göçler de etkilidir (Korkut ve Güneysi 2012:11).

Torbalı’nın değişimini hızlandıran iki önemli gelişmeden ilki Anadolu’daki ilk demiryolu hattı olan İzmir-Aydın demiryolunun ilk etabının 1860’da İzmir-Torbalı arasında işletmeye açılmasıdır. Bu da Torbalı’nın kentleşme sürecini hızlandırmıştır. Öncesinde güvenlik sebebiyle tercih edilmeyen ova, demiryolunun gelmesiyle cazip hale gelmiş ve Torbalı istasyonunun çevresinde yerleşim artmaya başlamıştır.

Torbalı’nın kentleşme sürecini hızlandıran ikinci gelişme ise Sultan II. Abdülhamid’in Torbalı ve çevresinde çiftlikler edinmesidir. Bir bölümü Torbalı (Tepeköy) nahiyesinde, bir bölümü ise Tire Kazası’nda bulunan bu çiftlikler toplam 19 köyü kapsamaktadır (Korkut ve Güneysi 2012:11).

İzmir -Torbalı İlçesi’nin coğrafi konumuna ve jeolojik yapısına bakıldığında; doğusunda Bayındır ve Tire, batısında Menderes, kuzeyinde Buca ve Kemalpaşa ve güneyinde Selçuk İlçeleriyle komşudur. Rakımı 35 mt. olup, Torbalı İlçe’sinin en yüksek rakımı 781 mt. ile Keçikalesi Dağı Tepesidir. En düşük rakım ise 15-20 mt. ile ilçenin güney kısmına düşen ovalardır. Bölgedeki akarsular Fetrek Çayı, Arapkahve Çayı ve Çevlik Çayı, Küçükmanderles nehrine güneyden karışmaktadır. Akdeniz ikliminin hâkim olduğu bölgede yazlar sıcak ve kurak, kışlar ılık ve yağışlı geçmektedir (Lale Genç, Ağustos 2016 Alan Notları).

Saha çalışmasının yürütüldüğü Ahmetli Köyü'nün tarihsel arka planına bakıldığında ise süreç; Sultan II. Abdülhamid'in bölgede çiftlikler edinmesiyle başlamaktadır. Bir bölümü Torbalı, bir bölümü ise Tire'de bulunan bu çiftlikler toplam 19 köyden oluşmaktadır. Bu köyler kayıtlarda Özbey(Hamidiye), Yeniköy, Ahmedli, Tepeköy, Ertuğrul, Sepetçiler(Çaybaşı), Meşhed(Şehitler), Eğerci, (2) Arapçı(Pamukyazı), Subaşı, Naime, Tulum, Kırba, Yeniçiftlik, Bülbülderesi, Rahmanlar, Mahmutlar, Işıklar ve Ayaklıkırı olarak geçmektedir (Korkut ve Güneysi 2012:12).

Köyün (mahalle) adı Sultan'ın oğlu Ahmet Nurettin adından dolayı Ahmediye olarak ifade edilmiş, günümüze de Ahmetli olarak geçmiştir. Sultan II. Abdülhamid bu çiftliklerde önemli eserler yaptırmıştır. Köyde diğer vakıf köylerinin çoğunda olduğu gibi aynı plan uygulanarak, cami merkezli hizmetler ortaya konmuştur. Köylerin her birine birer cami ve birer mektep yaptıran sultan, ayrıca Ahmetli, Yeniköy, Özbey(Hamidiye) ve Rahmanlar köylerine birer havuz, birer çeşme ve su şebekesi yaptırmıştır (Munis Armağan, 67, Tire Bölgesi Araştırmacısı, Yazar, 23 Ağustos 2016 görüşme kaydı).

1970'li yıllara kadar Yörüklerin kışlak olarak kullandıkları Ahmetli Köyü'ne sonrasında yerleşim başlamış ve Yörükler zamanla yerleşik hayata geçmiştir (Nejat, 83, 10 Ocak 2016). Göçer oldukları dönemde, keçi, koyun ve develerini otlatmak için Uşak, Afyon'na kadar göç ettikleri ifade edilmiştir (Durdu Çoban, 83, 23 Ocak 2016). Göç alan bir köy olmadığı için köyün genel halkı Karatekeli Yörüklerindedir (Mehmet Şimşek, Ahmetli Köyü Güzelleştirme Yörük Türkmen Efeleri Derneği Başkanı, 59, 23 Ocak 2016). Ayrıca Ege Bölgesinde yerleşmenin etkisi ile Zeybeklik kültürünün de benimsendiği görülmektedir. bu maksatla köyde Yörük Zeybek kültürünü yaşatmak ve yaygınlaştırmak maksadıyla dernek çalışmaları yer almaktadır. Bunlar“Ahmetli Köyü

Güzelleştirme Yörük Türkmen Efeleri Derneği” “Ahmetli Köyü Yörük Kültürü Geliştirme ve Yaşatma Derneği” adı altında iki dernektir.

2.2.2. Demografik Yapı

Ahmetli Köyü Torbalı İlçesine 13 km. uzaklıktadır. Köyün nüfus ve hane bilgilerine baktığımızda; İlçe Nüfus Müdürlüğü’nden elde edilen ve Ahmetli Köyü muhtarının verdiği bilgiye göre 1150 kişidir (Musa Çoban, Ahmetli Köyü Muhtarı, 57, 10 Ocak 2016). Bu kişiler 400 hanede yaşamaktadır. Hane halkı olarak nitelenen kavramda bir tane çekirdek aile (anne, baba, çocuklar) olduğu gibi bir kaç aile de bir arada bulunabilmektedirler.

Ahmetli Köyü’ndeki hanelerin ana gelir grubu çiftçilik olarak beyan edilmektedir. Köyde geçim kaynağının zeytincilik, bahçecilik olduğu görülmektedir. Mevcut toprak yapısı verimli olduğu için, köyde her türlü hububat ile sebze ve meyve yetiştirilir. Ahmetli Köyü’nün çevresinde kar yağışı nadiren görüldüğü için tarım arazileri üzerinde yılda genellikle iki kez ürün alınabilmektedir. Hatta bazı sebze rotasyonlarında üç ürüne kadar çıkabildikleri söylenmiştir. Tütün ekimi kota nedeniyle bitme noktasına gelmiştir. Ürünlerin yaklaşık olarak %70-75 tüccarlar tarafından tarladaki çiftçiden alınmaktadır. Ayrıca dağ eteklerinde zeytin ağaçları mevcut olup, dağlar çam ağaçları ile kaplıdır. Sulanabilir arazinin çokluğu ve verimliliği nedeniyle pamuk, incir, mısır, zeytin, şeftali ve hububat üretimi yoğun olarak yapılmaktadır. Üretilen ürünler mevsimine göre değişmektedir. Genellikle elde edilen sebze ve meyveler; domates, biber, fasulye, pırasa, ıspanak, kereviz, brokoli, zeytin, şeftali, mandalina ve eriktir.

Bunun yanı sıra yapılan görüşmelerde, köydekilerin çoğunlukla kendi hesaplarına çalıştıklarından sigorta güvenceleri bulunmadığından söz edilmektedir. Ancak yakın zamanlarda köyden kasabaya çalışmaya giden köylülerin sigortalı oldukları anlatılmıştır. Sigortalı kapsamında olanlar, hastanelerde ücret vermeden muayene oldukları ve emeklilik gibi bir haklarının olması nedeniyle “güvende” olduklarını beyan etmektedirler. Bunun yanı sıra köyde kadın erkek nüfus oranına bakıldığında toplamda % 40 kadın % 60 ı erkek olarak görülmektedir. Nüfusun yaş yapısı (0-14, 15-64, 65+) guruplandığında 15-64 yaş aralığındadır. 0-14 yaşlarıyla 65 yaş üzeri yaşlar ekonomiye katkı olarak faal olmayan grup olarak nitelendiğinde Ahmetli köyünde 0-14 yaşındaki grup daha az nüfusa sahiptir. Ahmetli köyündeki yaş ortalaması yaklaşık 46 olarak belirlenmiştir. Nüfusun doğum yerlerine bakıldığında % 87’si köyde ya da Torbalı’da doğmuştur. Yörüklük yaşamında doğan yaşlı nüfus ise doğdukları yerlerde (Afyon, Tire, Sincanlı) nüfusa kaydedilmiştir.

6360 Sayılı Kanun kapsamında 30 Mart 2014 Mahalli İdareler Genel Seçiminden sonra Tüzel Kişiliği kaldırılarak 22 köyle birlikte mahalleye dönüştürülmüştür. Köy, Torbalı İlçesinde yer alan 60 mahalleden biri olarak tanımlanmaya başlamıştır.⁶ 1905 yılında Ahmetli Köyü’nün hane sayısının 39, nüfusunun 150 olduğu söylenmiştir Ahmetli Köyü eğitim yapısına bakıldığında; toplam nüfusun yaklaşık %12’sinin henüz eğitim çağında olmadığı görülmüştür. Ahmetli köyünde, eğitim çağında olan nüfusun eğitim düzeyi ilkokuldur. Erkekler kadınlara göre daha avantajlı bir tablo çizmektedir. Bunun nedeni olarak da köyde yapılan görüşmelerde köyde erkeklerin şehir dışındaki okullara gönderildiği ama kızlarda bu anlayışın yerleşik olmadığı beyan edilmektedir. Köyde

⁶ http://www.tbb.gov.tr/storage/userfiles/rehber_ve_bilgi_notlari/6360_torba_personel_rehber.pdf. 01.05.2017,15.45. 6360 Sayılı Kanun kapsamında 30 Mart 2014 Mahalli İdareler Genel Seçiminden sonra Tüzel Kişiliği kaldırılarak mahalleye dönüştürülen köyler.

eğitimi olmayan grubun içinde %7'lik sayı hiç eğitim almamış olanlardır. Diğerleri ise kurumsal eğitime başlayıp çeşitli nedenlerle mezun olmayanlardan oluşmaktadır.

Köyde bir ilkokul bir ortaokul yer almaktadır (Fotoğraf.7-8). Ahmetli Köyü İlkokulu ilk olarak, Ahmediye Camii şerifi'nin bahçesinde Ahmediye Mektebi İptidaisi olarak açılmıştır. Okulun eğitime açıldığı dönemde 13 erkek ve 8 kız öğrenci sayısı ile küçük köyler grubunda yer almaktadır (Armağan 2015:35). 1967 yılında tek katlı iki derslikli binada 15 öğrenci ile hizmetini sürdürdüğü belirtilmektedir. Aynı yıl yapılan lojmanı sonradan anasınıfı ve kütüphaneye çevrilmiştir. Okulun ilk öğretmeni Yaşar Kocabaş'tır. 1987'de tek katlı iki derslikli bir binada 135 metrekarelik bir bina daha ilave dilmiştir. 2000 yılında yapılan iki katlı altı derslikli binayla, okuldaki derslik sayısı 10'a yükselmiştir. (Korkut ve Güneysi 2012:88)Okul kalorifer ile ısınmaktadır. Günümüzde 77'si kız, 89'u erkek 166 öğrenciye eğitim verilmektedir. Taşımalı eğitimle Sağlık köyünden gelen öğrenciler de eğitim almaktadır. Okulda halen 12 öğretmen ve iki idareci bulunmaktadır (Lale Genç, Ağustos 2016, Alan Notları).

Ancak sekizinci sınıfı bitiren çocuklar lise eğitimi için ilçe merkezindeki okullara gitmek zorundadır. Bu sebeple köyden gidemeyecek durumda olanların eğitim hayatı son bulmaktadır. Eğitim alan grup içinde eğitim düzeyi ağırlıklı olarak zorunlu eğitim olan ilköğretimdir. Saha çalışmasındaki görüşmelerden elde ettiğim bilgilere göre bu düzey eğitimden sonra çoğunlukla erkek çocuklar ilçe merkezindeki okullara yönlendirilmiştir. Bunun yanı sıra yatılı eğitim veren okullara da çocukları yönlendirme daha tercih edilen bir durum olarak beyan edilmektedir. Kadınların genellikle zorunlu eğitimi tamamladıktan sonra devam etmedikleri görülmektedir (Lale Genç, Ağustos 2016 Alan Notları).

Ahmetli Köyü'nün medeni hal yapısı: Köyde evlenme çağı 16-20 yaştan başlamaktadır. Yapılan görüşmelere göre bu yaş eskiden daha erken olurken şimdilerde daha ileri yaşlarda olmaktadır. Evlilik çağında ve evlenmemiş kişiler “bekar” olarak adlandırılmaktadır. Çeşitli nedenlerle eşlerin ayrılması (yaygın görülme de) “boşanmış” ya da ölmesi halinde ise “dul” olarak adlandırılmaktadır. Bu kategoriler incelendiğinde Ahmetli Köyü'nde kadın ve erkeklerden % 82'si evlidir. Bekar kategorisindeki oranlara bakıldığında ise erkeklerin oranı kadınlara göre daha fazladır. Eşi ölmüş kategorisinde ise oran tam tersi işleyerek kadınlarda (eşi ölenlerin) fazlalığı gözlenmektedir. Eşi ölen kadınlar tekrar evlenmezken, eşi ölen erkeklerin evlenmeleri buna neden olarak gösterilmektedir. (Lale Genç, Ağustos 2016 Alan Notları).

Ahmetli köyündeki nüfusun çalışma hayatı özelliğinde en önemli nokta aktif çalışabilme yeterliliğe bağlı nüfusla orantılıdır. Bu oran köyde hanelerdeki bakmakla yükümlü olunan nüfus ile kıyaslandığında en az hane sayısı kadar görülmektedir. Köydekilerin çiftçilikle uğraşmaları nedeniyle de işbölümünün olması bu sayıyı artırabilmektedir. Ayrıca evde yapılan işler, evin bahçesindeki hayvanların, bitki ve ağaçların yetiştirilmesi, çocukların bakımı, gibi işlerin çalışma yaşamı içinde değerlendirilmesi gerekirse hane içindeki kadınlar zaten aktif çalışma hayatı içindedir. Ancak bu işlerin gelir getirici kategoride değerlendirilmemesi sebebiyle dikkate alınmaması istatistiki değerleri negatife çeker. Buna rağmen bu aktif içgücü hanenin ekonomik dengesini ayakta tutan en önemli dinamikler içinde yer almaktadır. Bu grup içinde henüz evlenmemiş çocuklar ve büyük anne ve babalar da bulunmaktadır. Yani haneye nakit para getiren grubun yanında emek üreten grubun sayılamayan katkısı göz ardı edilmektedir.

Ahmetli Köyü aile yapısına bakıldığında köyde yaşayanların % 80'i iki veya daha fazla nüfusludur. Köydeki mevcut aile yapısı ağırlıklı olarak çekirdek ailelerden oluşmaktadır. Aynı zamanda geniş aile formu da görülmektedir. Burada köyün kökeninin Yörüklükten gelmesinin en büyük etken olduğu belirtilmektedir.

Ahmetli Köyü'ndeki konutların özelliklerine bakıldığında; köy halkı, göçebe zamanlar için 1970'li yıllara kadar kışları köy civarında, yazları ise Afyon'a kadar ulaşan göç yollarıyla yaylalarda mekan olarak çadırı kullanmışlardır.

Bir yerde yerleşmeden konar-göçer yaşamlarını mekan olarak çadırda sürdüren Yörüklerde "kara çadır" olarak ifade edilen keçi kılından dokuma alanın (Horzumlu 2014:147) kullanımıyla ilgili pratikler, kurulup kaldırılması, inanışlar ve anlamı, bu kültüre has özellikleri içermektedir (Kutlu 1987).

Çadır hayatında (Fotoğraf.22- 23).genellikle çekirdek aile ve kocanın ailesi bir arada yaşamaktadır. Göçer yaşamdaki bu mekanın kullanımı ve akrabalık bağları kültürel kimlik oluşumunda etkilidir (Erhan 1992:25). Çadır yaşamındaki nüfusun dönüşümü kendi içinde bir matematik içermektedir. Yeni evlenen erkek çocuğu çadırına eşini de getirir. Kız çocuğu ise erkek tarafının çadırına gider. Böylece de çadır nüfusunda sürekli bir değişim yaşanmaktadır.

Yerleşik düzene geçişten günümüze kadar da köydekiler, dönemin ihtiyacına uygun barınaklarını kendi imkanlarıyla yapmışlardır. Yerleşik düzene geçiş sonrası yapılarak kullanılan betonarme konutlar yaklaşık olarak 50 yıllık bir geçmişe sahiptir. Oldukça büyük bahçe içinde yer alan evlerde, ilk oturlan evin yanında ilave yapılan konutlar da dikkati çektiği gibi, bahçede hayvanları varsa onları yerleştirebilecekleri bir mekan daha konumlanmıştır. Geçmiş dönemlerde sahip olunan hayvan sayılarına göre çok daha az sayıda keçi, koyun ve inek beslemektedir. Hatta deve sahibi olan kimse bulunmadığı

belirlenmiştir. Ancak yakın köylerde devesi olanlardan söz edilirken bunların artık yörede geleneksel kültürün ifadesi için törenlerde ya da özel deve güreşlerinde kullanıldığı belirtilmektedir. Bir kadim kültür olan göçer çobanlıkta arazinin çoklu kullanımını bu yaşamın kültürel yanı mikro hale gelmiştir. Hatta yeni nesil tarafından kulaktan dolma bilgilerle bilinse bile unutulmaya da başlandığı söylenmektedir (Bates 1980: 56).

Köydeki konutlarda ateş yakarak üzerinde ekmek ve çeşitli yemeklerin yapıldığı bir bölümün olduğu da dikkati çekmektedir. Bunun nedeni ailenin yemek ihtiyacı olabileceği gibi, toplu yemekler için de kullanıldığı beyan edilmiştir. Köyde gerçekleşen ritüellerde genel tercih herkesin kendi bahçesinde gerçekleştirmesi yönündedir. Yaptıkları evlerin bahçelerine ise zamanla ihtiyaca göre çocukları için yeni yerleşimler inşa ederek günümüzdeki haline getirmişler. Konutlar genellikle bahçeleriyle birlikte kendi mülkleri olup bu geniş bahçelerde sebze, meyve, tavuk, keçi, inek besledikleri gözlemlenmiştir. Konutların iç yapılarına gelindiğinde köy içinde sistematik bir benzerlik olmadığı, her ailenin imkanları doğrultusunda oda sayısı ve evin büyüklüğünün belirlendiği görülmektedir. Evlerin atık su ve çöpleri belediye tarafından yapılan kanalizasyon ve çöp toplama hizmetleriyle sağlanmaktadır. Isınma şekillerine bakıldığında soba ve elektrikli ısıtıcılar kullanılmaktadır. Evdeki eşyalar da temel ihtiyaçlar doğrultusundadır. Çoğu evde teknolojik gereçlerden televizyon, çamaşır ve bulaşık makinesi bulunabilmektedir.

Köyde muhtarlık binasının (Fotoğraf.20) yanı sıra posta hizmetlerinin verildiği postane (ptt), muhtarlık, sağlık ocağı (Fotoğraf.9-10) , sosyal tesis olarak düğün salonu, (Fotoğraf.11-12-13-14-17-19-22) çamlık piknik alanı, köy kahvehanesi, cami ve çeki kantarı bulunmaktadır. Sağlık ocağında haftanın bir günü bir doktor ve hemşire gelerek

sağlık kontrolü yapılmaktadır. Diğer günler yakındaki Yeniköy’de sağlık ocağında görev yapan bu sağlık personeliyle irtibat kurulabilmektedir. Sağlıkla ilgili uzmanlık gerektiren konularda Torbalı Devlet Hastanesinde başvurulmaktadır. Köyde yaşayanların bana söylediklerine göre eskiden doğumlar köyde ebe olarak görevlendirilmiş kadın sağlık görevlisi vasıtasıyla gerçekleştirilirken bu uygulama artık hastanelerde gerçekleşmektedir. Köydeki kına gecesi, evlilik ve sünnet düğünleri ve çeşitli toplantılar için düğün salonu kullanılır. Burası ortak kamusal alan olarak hizmet vermektedir. Ayrıca köyde ürünlerin pazarlara işlenerek gönderilebilmesi için özel bir firmaya ait binası da yer almaktadır. Köyde içme suyu ve kanalizasyon alt yapısı mevcuttur. İlçe merkezinden köye gelen yol dar ve bozuk olduğu için köylülerin ilçeye ulaşımını olumsuz yönde etkilemektedir.

Ahmetli Köyü’nde bulunan (mahalle) cami (Fotoğraf.21) ve okul Sultan II. Abdülhamit’in “Çiftlikat-ı Şahane”ler yapılar topluluğu içinde yer alan “Beratlı Camiler” grubundandır. Cami bahçesinin girişinde şadırvanı bulunmaktadır. Cami bahçesinin batı kısmında yer alan diğer odalar büyük olasılıkla dershaneden kalan parçalar olmalıdır. Bunlar, günümüzde daha farklı amaçlar için kullanılmaktadır. Cami, Rahmanlar, Kırbaş, Arapçı, Subaşı köyü camilerinde olduğu gibi yazıyı bugün ortada olmayan camilerdendir (Armağan 2015:7).

Genel olarak sahanın tanımının yapılmasından sonra bu metodlarla bir yıllık sürede yaptığım çalışmadan elde ettiğim bulgular aşağıdaki gibi; Gennep’in ifade ettiği biçimde üç aşamada sunulmaktadır.

3. AHMETLİ KÖYÜ GEÇİŞ RİTÜELLERİ: DOĞUM, EVLİLİK, ÖLÜM

3.1. Doğum

Ahmetli Köyü'nde doğuma ilişkin ritüellerde doğum tek başına bir bireyin dünyaya gelişi yanında, çocuğu dünyaya getiren anne ve babanın yeni bir toplumsal kimliğe büründüğü süreci de ifade eder. Evlilikle birlikte, geçiş yapılan yeni toplumsal yapıdan biyolojik olarak çocuğun dünyaya gelişiyle, ailenin sürekliliği, soyun devamı niteliği kazandığını, kadın ve erkeğin de anne/baba konumuna geçişini sağladığı şeklinde yorumlanmaktadır.

Genep'e göre; hamilelik ve doğumla başlayan geçiş sürecinde uygulanan ritüellerde, doğum yapan annenin ve ait olduğu grubun eski konumundan ayrılması hatta yeni konumları belirlenmektedir (1960:61). Bunun için yapılan törenlerdeki toplumsal birliktelikle, durumun farkındalığının sağlanması ve benimsenmesi sağlanmaktadır.

Ahmetli Köyü'nde doğumla geçiş sürecinde; hamileliğin başlamasından itibaren bir takım adet ve inanışlar uygulamaya dönüşmektedir. Bu uygulamalarda hem hamile kadını hem de doğacak çocuğu ve aileyi olumsuz etkilerden, maddi manevi anlamda kötülüklerden, koruyup kollama içgüdüleri, doğumun problemsiz olarak geçmesi ve sağlıklı, güzel çocuk doğması dileğiyle pek çok inanış yer almaktadır. Doğumla ilgili âdet ve törensel uygulamalar yaygın olarak bebek ve anneye odaklanmaktadır. Yapılan bu törenlerdeki uygulamalar bebek ve ailesi için sağlık, bolluk, bereket ve refah dilekleriyle,

gerçekleşen durumu kutlama, kutsama ve kötü etkilerden korumayı (bir anlamda) sembolik pekiştirir.

Gennep'in belirttiği geçiş ritüellerinin yeni konuma geçiş için belirleyici üç aşaması Ahmetli Köyü'deki doğum törenlerinde de izlenebilmektedir. İlk olarak "ayrılma" aşaması hamilelik olayı ile gerçekleşir. Diğer bir deyişle ayrılma, önceki konum ve kültürel şartlardan kopmanın simgesel halidir. Devamında önceki ve sonraki konumdan bağımsız ara bir katmandaki hal olan "eşik" evresi gelir. Burada hamileliğin geçiciliği ve belirsizliği hakimdir. Anne ve baba adayının sosyo-kültürel durumu ne olursa olsun hamilelik ve doğum anında topluluk nezdinde Gennep'in ifade ettiği gibi eşit şartlara sahip görülmektedir (1960: 61). Önceki statüler ortadan kalkar ve doğumla geçiş için hazır hale gelinir. Bu eşiksellik köyde yaşayanlar tarafından "artık anne baba olma yolundalar" şeklinde belirtilmektedir. Hamilelik sürecinin doğumun gerçekleşerek bu sürecin son bulması, yeni aile düzeni ve yeni statülere geçişi mümkün kılar ve artık aile fertleri yeni durumla yaşamına kaldığı yerden devam eder (Gennep 1960: 61).

Bunun yanında doğum etrafındaki yapıya Turner'ın yaklaşımındaki gibi semboller üzerinden bakıldığında, bu dönemde beraberlik ruhu için katılım ve destek olmak geçiş ritüellerinin toplumsal dayanışma yönünü ortaya koyar (Turner 1995:41). Öncesi, sırası ve sonrası olarak gruplandırılan uygulamalarda bu toplumsal dayanışma pek çok örnekle daha net ortaya koyulmuştur.

3.1.1. Doğum Öncesi Pratikler

Ahmetli Köyü'nde doğum öncesi dönem "hamilelik" olarak adlandırılmaktadır. Hamile kadına yörede, "gebe", "iki canlı", "yükü" denildiği de görülür (Fotoğraf 36-36-38). Çocuk sahibi olma anne adayı için biyolojik bir süreç olduğu kadar psikolojik ve sosyal açıdan da önemli bir geçiş dönemidir. Çocuğu olmayan erkek ya da kadın toplum tarafından "kısır" olarak adlandırılır. Bu kısır olma halinden kurtulmak ve bu süreci bertaraf etmek için birtakım uygulamalar yapılır. Ancak bu uygulamaların birçoğu kadına yöneliktir.

Köyde elde edilen bulgulara göre kısırlık daha çok kadına dayandırılır ve "kusur giderme" manası yüklenirken aynı durum erkek için "güç verme" kelimesi ile tanımlanmaktadır. Bakıldığında kusur hem kadın hem erkekten kaynaklanabilecek gibi görülse de genel toplumsal yapıda bu kadına (eskiden daha yaygın olarak) atfedilen bir süreç gibi değerlendirilir.

Ahmetli Köyü'nün yaşlılarından Keziban Bacı kendi gençliğinde, evlendikten sonra çocuk sahibi olmak için herhangi bir bekleme süresi olmadığından söz eder. Şimdilerde ise, çiftlerin kendi belirledikleri zamana bırakılmaktadır. Hala çocuk olmuyorsa türbe ve yatır ziyaretlerine gidilerek adak adandığını belirtmektedir. Ya da halk hekimliği yöntemlerinin nadiren tercih edildiğini söylemektedir (76, 23.01.2016). Bu ziyaretler için duaların kabulünde manevî rollerinin olacağına inanılan dinî şahsiyetlerin, erenlerin yatırlarını, türbelerini ziyaret etmek ve onların maneviyatlarından istifade edildiği belirtilir (Ocak 1992:6-18).Yatırların ve türbelerin ziyareti uygulaması için, (eğer göç zamanı da değilse) yakınlardaki Sinan Baba Türbesi gidilen yerlerden

biridir. Köylülerin buralara gidiş sebebi olarak dilek ve dualarının kabulü için bu önemli sayılan bu şahsiyetlerin “Allah ile kendileri arasında elçilik” yapmaları dileği ve bu referansla duaların kabul edileceği umudu/inancının yattığı (Ercan 2002:110) anlaşılmaktadır.

Eğer bu da fayda etmediyse köyde kadınlar arasında bildikleri kişilerce öncelikle “koca karı” ilaçları başvurulurdu. (Durdu Çoban,83, 05.07.2016). Bu uygulama halk hekimliği uygulaması kategorisinde, nesilden nesile geçen tedavi şekli olarak yürütülmüştür. Halk hekimliği ile ilgili ne düşündüklerine dair yapılan görüşmeler için o zamanlar doktora ulaşmanın güçlüğü nedeniyle öncelikle yapılan bir iyileştirme şekli olduğu ifade edilmektedir.

Hamileliğin anlaşılması için çeşitli belirtilerden söz edilmektedir. Bu belirtiler kişinin kendi kendine hissettikleri ya da kesin olmasa bile dışardan tahmin edilebilen belirtiler olarak ayrılabilir. Kişinin gebeliğiyle ilgili belirtilerden ilki adet kesilme, göğüslerin hassasiyeti, kokulara karşı duyarlılık ve mide hassasiyeti olarak sıralanmaktadır. Bunu anlamak için ayrıca kadınlar arasında bilinen tahmin yöntemleri olduğu söylenmektedir. Ancak bunlar geçerliliğinden çok, merak, samimi dileklerinin teşvik edici yorumu olduğundandır. Şimdilerde tercih edilen hamilelik tespit yönteminin ne olduğu sorulduğunda sağlık ocağı ya da uzman bir doktora başvurarak gebelik testi olduğu beyan edilmektedir. Köyde yer alan sağlık ocağında aile planlaması uygulaması da mevcuttur. Aile planlaması merkezinde Çarşamba günleri hizmet alınabilmektedir. Diğer günlerde de en yakın köy olan Sağlık Köyü’nde hizmet alınmaktadır. Uzman doktora ihtiyaç duyulduğu hallerde ise Torbalı’daki devlet hastanesi ve özel kliniklere başvurulur. Doğumların da artık evlerde değil de hastanede yapıldığı belirtilmektedir.

Eğer istenmeyen gebelikle karşılaşıldığındaki görüşlere bakıldığında; köyde bunun sonlandırılması ile ilgili “dinen uygun görülmediği” ve bu nedenle herhangi bir uygulamanın hoş karşılanmadığı söylenmektedir. Ancak ilerleyen sohbetlerde bir komşunun ya da akrabanın başından geçen uygulamalardan söz edildiğinde, mecbur kalındığı takdirde buna başvurulduğu da belirtilir. Eskiden en yaygın uygulamalar olarak; bir yerden atlama, ağır kaldırma gibi uygulamalardan bahsedilmektedir. Bu dışsal müdahalelerin dışında eskilerde kadının rahimini etkileyecek uzantılarla yapılan bitki sapı/çöpü uygulamasında uygulanmaktadır. Günümüzde ise sık olmasa bile hastaneye başvurularak doktor kontrolünde bu işleme başvurulmaktadır.

Anne adayının hamileliği kesinleştiğinde öncelikli olarak hane içindeki bireyler haberdar edilmektedir (Fotoğraf 36-37). Bu duyurunun zamanı, yeri ve şekli için belirgin bir uygulama yer almamaktadır. Kesin bir sınırlama bulunmadığı gibi ilk üç ay hiç bir şey söylemeden bekleme gibi bir görüşün yaygın olduğu belirtilmektedir. Geçmiş dönemlerde Anadolu geleneklerinde yaygın olarak hamileliğin duyurulmasının ayıp sayıldığı, bu sebeple de açıkça söylenemediği belirtilmektedir (Örnek 2000:135). Doğum yaklaşıp artık gebeliğin saklanamayacağı ilerleyen aşamada doğal olarak haberdar olunmaktadır. Bu durumun beyan edilmesi gerekirse de, hamile kadının kendisi tarafından değil de evdeki büyük kadınlar kaynana ya da kızın annesi aracılığı ile yapılmaktadır. Eski zamanlardaki bu sakımlar yani hamileliğin söylenmemesi ya da ayıp sayılması günümüzde etkisini kısmen kaybetmiştir. Hamilelik haberi anne baba ile aynı anda tüm aile bireyleri tarafından öğrenilebilmektedir.

Kadının hamileliğinin duyulması ile birlikte, devamlı gözlenen ve kontrol altında tutulan anne adayının kendisinin ve doğacak olan çocuğunun sağlığı açısından yapması ve kaçınması gereken davranışlardan söz edilmektedir. Bu inanış Fadime Bakır tarafından

“Hamile kadın saklı bir şeyi alır yerse çocukta iz olur mesela ciğeri yiyip ellerini yıkamadan gaşdımıydı böyle ciğer gibi parça parça kırmızı izi olmuş bedeninde derler” (84, 27.01.2016)

olarak anlatılmaktadır. Görüşülen kişilerin aktardıkları da bu görüşü destekler niteliktedir. Annenin hamileliği sırasında yiyeceklerine özellikle dikkat edilir. Herhangi bir yiyeceği yemek istediğinde mutlaka yemesi gerektiği inancı yaygındır. Buna “aş erme” denmekte, eğer yemezse çocuğa negatif etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu yiyecek toplumsal seferberlikle tedarik edilir. Hamilelik süresince anne adayının davranışlarının çocuğa yansıtacağı inancı bölgede yaygın olarak görülmektedir. Ayrıca çocukta fiziksel bir iz bırakacağı inancı endişe ve korku ile kadının baktığı şeylerin olumlu ya da olumsuz özelliklerini çocuğa geçireceği inancında da görülmektedir. Bu sebeple böyle görülen insan, hayvan ya da nesnelere bakması engellenir.

İlerleyen zamanlarda merak konusu olan cinsiyet tahmini için köyde hamile kadının haberi olmadan çevresindekilerce yapılan uygulamalardan söz edilmektedir.

“Karnın genişliği kıza, sivriliği erkek çocuğa yorulur. Başına habersizce tuz dökülen kadın ağzını kaşırsa kızı olacağı, burnunu kaşırsa oğlu olacağı düşünülürmüş” (AyşeTarcan, 66, 23.01.2016).

Şimdilerde doktordan edindiği kız/erkek cinsiyeti doğru mu diye bir teyit için yapıldığı belirtilen bu uygulamalar tahminlerden ibaret olup anne ve çocuk açısından sonucu etkilemeyecek niteliktedir. Bu konu Durdu Çoban “tarafından;

"ohooo neler var böyle yapılan. Şimdilerde gidip hemen dohturda öğreniyor gençler. Bizim zamanımızda var mıydı öyle. Dokuz ay meraktan gebe kadının yüzüne bakardık mesela...hala anlarım ben oğlan mı kız mı diye...oğlansa anne güzel olur bak, kızsı çirkin olur. oğlanda karnı sivri olur derler ya bizde... kalçası genişlerse kızsı olacağını düşünürüz biz. Bir de kızsı ekşi yer gebe kadın oğlanda datlıya meyil eder.” “bir de gebenin kafasından habersizce tuz dökülür. Ağzını gaşırsa kızsı olur, burnunu gaşırsa oğlan oturacağı yere habarsızdan bıçak ve makas goruz.. makasın üstüne oturursa kızsı, bıçağın üstüne oturursa oğlan olacak derler ya” (Durdu Çoban,83, 05.07.2016)

aktarılmaktadır. Burada hamile kadındaki hareketlerden ya da vücudundaki değişimlerden çeşitli tahminler, yorumlar çıkarılmaktadır. Köyde olacak çocukların kız mı/erkek mi olmasının tercih edildiğine dair görüşler sorulduğunda fark etmediği söylenece de sohbetin devamında kız çocuklar evlenince başka bir aileye dahil olması sebep gösterilerek erkek çocuğun kısmen de olsa daha makbul görüldüğü, tercih edildiği sonucu çıkarılmaktadır. Çünkü erkek evlat aileyi devam ettirmekte soyun devamını sağlamakta, ayrıca ailenin soyadını sürdürme, ilerleyen yaşlarda anne ve babanın bakımını üstlenmesinin daha kolay olduğu gerekçe gösterilmektedir. Bu konuda Ümmü Küçük'ün görüşüne göre; "kız-erkek çocuk sevgide ayrımı yapılmaz belki ama kız ele gider" burada kızın gitmesi ailenin dağılması metaforu ile ifade edilmektedir. Erkek çocuğun ailenin devamını sağladığı görüşü "bir zaman geldi mi baba ocağını tütürür" ifadesiyle anlatılmaktadır (63, 26.01.2016). Burada "ocak" olarak yuva sembolize edilmektedir.

Ancak günümüze bakıldığında köyde yaşayanların hem çocuk sayısı hem de çocuğun cinsiyeti ile ilgili görüşlerinde ve tercihlerinde değişim söz konusudur. Bu görüş Cennet Güdücü tarafından "eskiden oğlan istenirdi, şimdilerde kız daha hayırlı oluyor anaya babaya" şeklinde belirtilmiştir (88, 23.01.2016). İstenen çocuk sayısının eski zamanlara göre de oldukça değişim gösterdiği söylenmektedir. Ailelerde çocuk sayısı eskiden ortalama beş ve üzeri sayıya ulaşabilmekteyken günümüzde bu sayı nadir olarak görülmektedir. Günümüzde kız ve erkek çocuk arasındaki ayrım en aza inmiş durumdadır. Yeni nesil aileler, istediği çocuk sayısına ulaştığında kız olsun erkek olsun cinsiyet gözetmeksizin yeterli görmektedir. Ve hatta kız çocuğa erkek çocuktan daha makbul hale gelmiştir. Günümüzde yaygın olan çocuk sayısı iki ya da üç çocukla sınırlandırıldığı, erkek çocuk tercihlerinde de eskinin izlerinin artık olmadığı söylenmektedir (Hamide Çoban 06.07.2016). Buna neden olarak da; geniş aileden

Çekirdek aile düzenine geçilmesi, kızların eğitim düzeylerinin yükselmesi ve ekonomik özgürlükleri sebebiyle kurdukları yeni ailelerde eskiye oranla daha fazla söz hakkına sahip olmaları belirtilmektedir. Böylece kendi anne ve babalarıyla daha fazla ilgilenebilmekte ve yaşılıklarında da bakımlarını stlenebilmektedirler.

3.1.2. Doğum Sırası Pratikler

Doğum öncesi olarak geçen hamilelik dönemi, doğumla birlikte başka bir boyuta ve çeşitli uygulamalara geçişi beraberinde getirmektedir. Hamilelik dönemi içinde doğum yaklaşınca kadar kadınlar tarla bahçe ve eski göç zamanlarında göçe katılırlar hiçbir işten el etek çekmeden devam ederlermiş. Yaptıkları işlerde bir kısıtlama olmadığı gibi ancak doğum çok yaklaştığı ve gerçekleşikten sonra belirli bir süre kadınlara iş yaptırılmadığı yine eski ve yeni uygulamalar arasında kıyaslamalar yaparak cevaplandırılmaktadır. Doğum sırasıyla ilgili deneyimlerini aktaran Ahmetli Köyü'nde yaşayan Durdu Bacı, “doğumlar eğer göç zamanına denk gelirse, dağda kendi imkanlarıyla yaparsın doğumu. Yörüklerde göç varsa doğum için oturamazsın bile” diye ifade ederek doğumun göçü etkilemediği anlatmaktadır.

“Göç gününe denk gelirse çocuk doğdu mu beler yola devam ederdik. Ağacın yamacına varın. Orda kendi kendine ıssızca doğurup, daşla bebenin göbeğini kestikten sonra sırtımızdan çaputla beleyip çıkardık tekrar yola. Ben öyle kaç dene bebe çıkardım ortaya vayh şimdikine ne var.” (Elif Çoban,83, 27.01.2016)

şeklinde doğumu ve sonrasını anlatmaktadır.

Doğum anında eğer evde yapılacaksa doğuma yardımcı olacak kişi yani ebe'ye haber verilerek, doğum anında neler yapıldığını

"köydeysen doğuramayiverince ebe gelirdi doğuma eskilerde. Sıcak su yapılır, gebe ya yatar ya da otururdu. Bu şekil doğuruncaya kadar yardım ederdik gayri”(Ayşe Şimşek 90, 06.06.2016)

şeklinde aktarmaktadır. Bunun yanında doğum yapacak kadının mutlaka yanında yardımcıları olurmuş. Bu kişi ya köy içinde bu işle uğraşan tecrübeli bir yaşlı kişi ya da

yine doğum yaptırmayı bilen aile büyüklerinden yaşlı kişilermiş. Eğer doğum sorunsuz olacağı görülüyorsa doğum sancıları çekilirken kadının eline bir asa” yani sopa verilerek odada dolaştırılmış. Doğum anında ise kolayca gerçekleşebilmesi için yatar pozisyona ya da oturma halinde doğumun beklendiği belirtilmektedir.

Ancak günümüzde doğumun hastanede gerçekleştiği görülmektedir. Bu tercihte sağlık kurumlarının yönlendirmeleri yanında, doğum anında oluşabilecek ve doğum yaptıran kişinin müdahale edemeyeceği herhangi bir problemin hem annenin hem de çocuğun hayati tehlikeye gireceği fikridir. Hastanede doğuma sıcak bakılması artık yerleşik yaşamda hastaneye ulaşımın kolaylığı da önemli bir etkidir. Köydeki sağlık ocağına hamilelikteki kontroller için gidilir ancak, doğum için hastaneye gidilmesi yaygın olarak tercih edilmektedir.

Hastanede yapılan doğumlar, günümüzde köydeki doğum etrafındaki gelenek, görenek ve âdetlerin şekil değiştirmesine sebep olmuştur. Bu anlamda “ebe” olarak adlandırılan, doğum yaptırmayı bilen kişilerin de kalmadığı belirtilmiştir. Hamide Çoban bu değişiklikleri;

“Bu kişiler eskiden köyde önemli kişilerdi. Doğum sonrası işi bittiğinde gitmeden ona yaptığı bu hizmet karşılığında bir miktar para ile “müjdelik” olarak adlandırılan başörtüsü ya da şalvarlık kumaş hediye edilirdi. Hastanelerde doğum yüzünden ebelik de ortadan kalktı. Bu âdetler de kalmadı” (06.07.2016)

şeklinde anlatmaktadır. Bu değişen uygulamalara bir diğer örnek de plasenta’ (eş, son) nın gömülmesi uygulamasıdır. Eskiden evde yapılan doğumlarda, çocuktan hemen sonra anne karnından çıkan tıbbi olarak “plasenta” olarak isimlendirilen nesne ile ilgili uygulamaların yapıldığı da dikkati çekmektedir. Köyde bu nesne, çocukla birlikte geldiğinden hatta muhafazasını sağladığı için “eş” çocuğun ana karnındaki eşi olarak tanımlanır. Eğer doğum dünyaya bir ruhun gelmesi olarak yorumlanıyorsa anne ve

çocuğun bu nesne ile aralarında devam eden bir bağ olduğu düşünülmektedir. Bir canlı gibi bakılan bu parça eğer gömülerek yok edilmezse, özellikle anne üzerinde olumsuz etki yapacağına inanılmaktadır. Bölgede çocuğun eşi ile ilgili inanışlar ve yapılan uygulamalar sorulduğunda da eskilerde evde yapılan doğumlarda gömüldüğü belirtilmektedir.

3.1.3. Doğum Sonrası Pratikler

Yeni doğum yapmış, doğumun fizyolojik ve psikolojik etkisini henüz üzerinden atamamış kadına belirli bir döneme kadar "lohusa" diye hitap edilmektedir. Doğum sonrası hem fiziksel hemde duygusal bir geçiş yaşayan kadın için de destekleyici bir dönem olarak adledilir.

Bu dönemde doğum yapan kadını ve çocuğunu kutlamak, kutsamak, maddi ve manevi etkilerden korumak, dünyaya yeni gelen bireyi çevresine tanıtmak, annenin yeni statüsüne geçişini sağlamak fonksiyonlarına sahip pek çok âdet ve uygulama görülmektedir. Anne ve çocuğunun doğumdan sonraki dönemde tehlikelere açık olduğu inancıyla çeşitli uygulamalar mevcuttur.

Bunları örneklendirecek olursak; lohusa kadının yemesi içmesi karnının içindeki yaraların düzelmesi için önemli olduğu ifade edilirken “karnı suyla dolarsa ölür” diye suyu vermemeye dikkat ettiklerini belirtmektedirler. Bunun yerine tereyağıyla kaynatılan pekmez içirilmiştir. Hatta nazara karşı dirençsiz olduklarına inanılır. Bu sebeple çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Bunların en önemli olanları lohusa kadının üzerinde demir bir obje taşıması, kırmızı renkli bir örtü ya da kurdele takması, aynı dönemde doğum yapan diğer lohusa ile “kırk karışması” ismi verilen bir duygu ile obje değişimi olabilmektedir (Adiller 2015:68). Bu uygulamaların sembolik ifadelerinin detayları tezin analiz bölümünde verilmektedir.

Ahmetli Köyü’nde çocuk doğduktan sonra, yaşamı boyunca taşıyacağı isimin verilmesi için “ad koyma” ritüel uygulaması yer almaktadır. Yeni doğmuş çocuğun kulağına ismi üç kez tekrarlanır, daha sonra “ezan” okunarak tamamlanır. Bu uygulama aile

büyüklerinden baba veya dede gibi büyük erkekler tarafından gerçekleştirilmektedir. Buradaki aile büyüklerinin ad koyması onların verilecek isimlere karar vermesi bir gelenek olarak bahsedilir. Bunun açıklaması da “eskiden çocuğa isim vermeyi bir tarafa bırak, gaynananın gayınbubanın yanında çocuk sevmek de ayıp sayılırdı yani ataya saygısızlık olduğu düşünülürdü” (Elif Akkurt,87,08.07.2016). Çocuk için seçilen isimlerde öncelik babaanne, anneanne, dede gibi aile büyüklerinin adlarının verilmesidir. Ölmüş olan akrabaların isimleri de çocuğa verildiği yaygın olarak görülmektedir. Burada amaç ölen kişinin, yeni doğan çocukta yaşatılmak istenmesi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca sevilen, takdir edilen, örnek olarak görülen kişilerin isimleri de verilebilmektedir. Bir diğer uygulama da eski Türklerde görülen doğumun olduğu dönemde yaşanan çarpıcı bir olaydan esinlenerek verilen isimler olabilmektedir. Ayrıca çocuğu yaşamayan kişilerin sonradan doğan çocuklarına koydukları; Yaşar, Durdu gibi ya da son çocuk olması dileğiyle Songül, Soner gibi sembolik anlamlı isimler koyulabilmektedir. Durdu ismi çocuk olmasın diye ya da çocuk ölmesin diye de kullanılmaktadır. Döndü ismi ise kız ise erkeğe erkek ise kıza dönsün diye kullanıldığı belirtilmektedir. Bu isimlerin kararının verilmesi aşamasında, daha çok ataerkil aile yapısının göstergesi olan evdeki çocuğun baba dedesi yani kayın baba etkilidir. Ancak günümüzde bu gelenekte değişimler söz konusudur. Ailelerde daha çok anne ve babanın bağımsız olarak kendi tercih ettikleri isimleri koydukları görülmektedir. Günümüzde çocuklara verilen isimlere bakıldığında Yaprak, Ece, Efe, Ege, gibi isimlere doğru değişim söz konusudur. Ayrıca televizyon programlarında görerek beğendikleri isimleri de koydukları söylenmektedir.

Ahmetli Köyü’nde aile kurumunun hamilelik ve doğum olayı ile genişlemesi için ilk basamağın evlilik olduğu ifade edilmektedir. Evlilik ritüelleri diğer geçiş dönemleri içinde (doğum, ölüm gibi) evlenen kişiler için en görünür olanıdır.

3.2. Evlilik

Evlilikle, geçiş yapılan yeni yaşamla toplumsal örgütlenmenin en temel ve küçük birimi olan aileye dahil olunmaktadır. Evlilik süreci, kadın, erkek ve çevresinin “aile” olma fikri ile başlar. Sonrasında “evli” olarak yeniden sosyal yaşama katılmasıyla devam eder. Bu süreçte düzenlenen ritüeller, toplumsal anlamda çiftleşmeyi meşru kılarak, böylece soyun devamını garanti altına almış olmaktadır. Törenlerle yeni çekirdek ailenin meşruiyeti kamusal olarak ifşa edilir. Ritüeller yeni kurulan ailenin bolluk bereket ve refahı için kutlama ve kutsamayı kapsayan sembolik uygulamalardır. Bu sürecin her safhasında gerçekleşen ritüellerde bu ailenin olumsuz etki ve kötülüklerden korunması niyeti de yatmaktadır.

Toplumsal olarak köy topluluğunda evlilik kurumuna iten mekanizma, İbrahim Yasa'nın da belirttiği gibi; köy yaşamındaki birliğin muhafazası, toplumsal sistemin sürdürülebilirliğinin sağlanması yani düzenin devamını sağlama refleksi olarak yorumlanabilir (1955:162). Böylece sürdürülebilirlik süreklilik göstererek kutlama, kutsama ve yas dönemlerinde dayanışmayla icra edilir.

Gennep'e göre; evlilik fikriyle başlayan geçiş sürecinde, ritüellerdeki toplumsal birliktelik, birey ya da grubun yeni toplumsal konumunda tek başına olmadığı hissi ile geçişin topluluk olarak farkındalığı ve benimsendiğini de işaret etmektedir (1960: 61). Geçişin sağlanması için topluluk tarafından çeşitli inanışlar, kültüre özgü anlamlar toplumsal dayanışmayla uygulamaya dönüşmektedir. Bu dönemdeki uygulamalar kutsama, kutlama ya da anma ve etkilerden korunma amacına yöneliktir. Gennep'in geçiş ayinleri olarak ifade ettiği bu yeni konuma geçiş için düzenlenen ritüellerdeki

belirleyici üç aşama Ahmetli Köyü’deki evlilik törenlerinde şu şekilde görülür. İlk aşama olan “ayrılma” söz ve nişanlılıkla başlar. Diğer bir deyişle nişanlanarak bekar halden ayrılma, önceki konum ve kültürel şartlardan kopmanın simgesel halidir. Devamında önceki ve sonraki konumdan bağımsız ara bir katmandaki hal olan “eşik” evresi gelir. Burada nişanlı olmanın geçiciliği ve belirsizliği hakimdir ve gelin/damat adayının görünmeyen etkilerden korunması/kullanılması amacıyla çeşitli uygulamalar gerçekleşir. Son olarak evlenmeyle birlikte tutarlı, tanımlanmış bir biçimde evli konumunda “toplanma” haline dönülür. Böylece geçiş süreci tamamlanmış olur. Geçiş tamamlandığında topluluk yeni aileyi kabul ederek yeni vasıflarıyla bu konumda kabul eder (1960: 61). Evlenecek damat ve gelin ne olursa olsun bu dönemde Genep’in ifade ettiği gibi eşit şartlara sahiptir (1960: 61). Önceki statüler ortadan kalkar ve geçiş tamamlanır.

Bu sosyo-kültürel pratiklerin çözümlemeleri için çalışmada evlilikle ilgili törenler; öncesi, sırası ve sonrası olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmıştır.

3.2.1. Evlilik Öncesi Pratikler

Yetişmekte olan kız ve erkek çocuklar uygun yaşa geldiklerinde düzen içinde bir rol sahibi olarak ve topluluk içinde bir konuma geçmektedirler. Evlilik çağı dediğimiz bu yaş her topluluk için ergenlikle birlikte başlamaktadır (Yasa 1955:162). Ahmetli Köyü’nde evlilik yaşı kız ve erkekler için farklı uygulandığı görülmektedir. Kızlar çoğunlukla erkeklere göre daha erken evlenmektedir. Bunların köyde yaşayanlar tarafından belirtilen sebeplerine bakıldığında, biyolojik olarak doğurganlıktaki en verimli dönemleri olan yaşlara karşılık geldiği görülmektedir. Bunun yanı sıra erkeklerde bu yaş aralığı biraz daha artmaktadır. Evlilik çağındaki kızların erkeklerden daha küçük yaşta olmasının da tercih sebebi olduğu görülmektedir.

Ahmetli Köyü’nde eş seçimi tercihlerine bakıldığında kendi akraba grupları arasından öncelikle tercih edildiği beyan edilmiştir.

Bölgede evlenmeyen kişiye “bekar”, evlendikten sonra ayrılan ya da eşi ölen kişiye yaygın olarak “dul” dendiği görülmektedir. Bu uygulamalara bakılacak olunursa; en yaygın olanı kısmet açma geleneği olarak görülmektedir. Daha çok kızları evlenemeyen ya da bu niyetin çabuklaşmasını isteyen anneler tarafından uygulanmaktadır. En çok başvurulan uygulama, yatır ve türbe ziyaret etmek ve onların maneviyatlarından istifade etmektir.

Evlilik niyetiyle köydeki eş seçimi şekillerine bakıldığında; en yaygın olanı “görücü usulü” olarak adlandırılan aracı kişilerin teşvik edici rolleri sayesinde birbirleriyle tanışılarak evlenmedir. Burada evlenecek kişiler ancak evlenme kararı alındıktan sonra birbirlerini tanıma aşamasına geçmektedir.

Bir diğerk evlenme şekli olan karşılıklı olarak anlaşarak evlenmelerde ise evlilik kararı tanışıp şayet anlaşılırsa verilmektedir. Burada anlaşma sağlandığı ve evlenme isteğinin ailelere bildirilmesi kız ve erkek için yine farklı uygulamalarla karşımıza çıkmaktadır. Erkek evlat ailesinde öncelikle annesine bu kararından bahseder. Anne daha sonra babaya bu bilgiyi iletir. Kızın doğrudan evlenme isteğini beyan etmesi uygun bir davranış olarak karşılanmamaktadır. Ancak Ahmetli Köyü'ndeki bu uygulamalarda aile yapısında görülen yeni değerlere açıklık ve toplumsal normlardaki değişme ile eskiye oranla değişiklik gösterdiği beyan edilmektedir. Eğer aileler de bu karara katılıyorsa, erkek t ailesinin isteği kız ailesine beyan edilir.

Böylece ritüeller başlayarak söz kesme, nişan, çeyiz serme/alma, kına gecesi, düğün günü, düğün gecesi yani "gerdek" ve düğün sonrası gibi aşamalarda geleneksel törenlerin uygulanmasıyla devam etmektedir. Ancak aileler bu aşamada zorluk çıkarıyorsa "kız kaçırma" olarak isimlendirilen evlenme şekli oldukça yaygın ve olağan görülmektedir. Köyde birkaç kuşağın kaçarak evlendiği örnekler bulunmaktadır. Buna örnek olarak Elif Çoban kendi yaşadıklarını

"Benim nikahı Tepeköy'de kıydılar. Oba beni sürüdü getti... gaçırdılar beni. Geri dönsem gelirdim. Geleceğim ama yoyuldu derler diye dönmedim. Mecbursun geçinmeye" (83, 05.07.2016)

şeklinde anlatmaktadır. Bunun en önemli sebebi olarak, toplumun bu tür evliliklerle ilgili zorlayıcı yaptırımları olduğu söylenmektedir.

Göçer yaşamda ikametlerde kız evlendiğinde erkek tarafının çadırında yaşamını devam ettirmektedir. Yörüklerde evlenme sıralamasında öncelik büyükten küçüğe olacak şekilde uygun görülmektedir. Günümüzde de aynı uygulama yani evlenen çiftin erkeğin ailesiyle yaşaması (patrilocal) geleneği kısmen olsa da devam etmektedir. Ancak son zamanlarda kasaba ve şehirlerde yaşama şartları ve köydeki yeni evlenenlerin de

tercihlerinin bu yönde olması nedeniyle de (neolocal) yani bağımsız kendi evlerini kurarak yaşadıkları gözlemlenmektedir.

Evlilik niyetinin beyan edilmesi ve buna karşılık onaylama/ma kararı için gerçekleşen uygulamalar bir dizi aşamadan oluşmaktadır. Bu beyan için erkek ailesi ya da büyükleri, kızın ailesine ziyarete yani “görücü” ye giderek niyetlerini sözlü olarak bildirir. İşte bu aşamada giden kişiler “dünür” olarak adlandırılır. Kız ve erkek taraflarına da “dünür” adı verilir. Kız evinin cevabını önceden öğrenmek yani “ağız arama” için “aracı” denilen kişiler de gönderilmektedir. Eğer olumlu bir cevap geleceği düşüncesi ağır basıyor ise “kız isteme” aşaması gelmiş demektir. Bu aşamada evlilik çağındaki kız ve erkek hazır bulunur. Evlilik şekillerine göre değişen tanışma ve evlilik kararı aşamalarından sonra “kız isteme” denen aşamaya geçilmektedir.

“Allahın emri ve Peygamberin kavliyle kızınız.. yı oğlumuz...a istiyoruz” diyerek evlilik niyeti belirtilir. Ailenin vereceği cevap ya bu sırada ya da daha sonra haber ulaştırılarak belirtilmektedir. Bu arada kadın için “başlık parası” olarak adlandırılan; evlilik süresince bir güvence olan para değeri, erkek tarafından talep edilebilir. Bu uygulamanın en önemli amacı boşanmalar da ve diğer olumsuz durumlarda kadını güvence altına almaktır. Günümüzde başlık parasının kalmamış ancak bunun yerine düğünde geline takılacak altın ve ziynet eşyaları istenmektedir. Kız isteme aşaması bu konuda uzlaşma sağlanana kadar bir ya da birkaç tekrarla gerçekleşebilmektedir. Eğer olumlu karar verilirse “söz kesme” olarak adlandırılan “verdik gitti” şeklinde bir ifadeyle erkek yani “damat adayı” ve “gelin adayı” yani kız büyüklerin ellerinden öperek bu karar kutlanır. Bu aşamada evliliğe giden yola çıkılmış olmaktadır. Burada gelin ve damat adayı artık “sözlü” olarak tanımlanmakta ve bir eşiksellik aşamasına giriş yapmaktadırlar. Bu aşama, onları diğer yaşlıları ve hemcinslerinden toplumsal

statü olarak ayırarak, bir adaylık durumuna sokmaktadır. Bu duruma uygun gelenek ve görenek çerçevesinde davranış ve yükümlülükleri de beraberinde uygulamakla yükümlü hale gelmektedirler. Burada söz kesildiğini sembolize eden kahve ikramı başlar. Sonrasında yüzük takma, tatlı/lokum yeme gibi uygulamalar iki ailenin birleşmesini topluma ilan ve şahitliğinde kabul görmesi uygulamalarıyla pekiştirilir.

Bu kabul aşamasıyla birlikte düğün öncesi hazırlıklar için karşılıklı yapılacakların konuşulduğu aşama başlamaktadır. Bu aşamalardan en belirginini “nişan” olarak adlandırılan uygulamadır. Bu aşama düzenlenen nişan töreni aracılığıyla paylaşılır. Nişan yapıldıktan sonra sözlü olan adaylar artık “nişanlı” olarak anılmaktadır. Aslında nişanlılık dönemi evlilik için hazırlıkların yapıldığı bir aşamadır. Bu aşamada düğün tarihi, süresi, yeri gibi kararlar ve hazırlıkları yapılarak geçen sürede; aileler arasında da karşılıklı olarak armağanlaşma ritüelleri uygulamaya dönüşür. Düğün süresi ile ilgili detayı köyde yaşayan Elif Çoban “Bizim günümüzde düğünler üç gün olurdu. Hindiki zamanda öyle değil. İlk günü erkekler bayrağı çadıra dikerler düğün başlarıdı” (83, 05.07.2016) şeklinde aktarmaktadır. Geçmişte Perşembe, Cuma ve Cumartesi günleri olmak üzere üç gün sürdüğü söylenmektedir. Ancak günümüzde yaşam şartları nedeniyle bu gün kısalmış, düğün törenlerinde de değişime neden olmuştur. Düğün süresi günümüzde “kına gecesi” adı verilen düğünden önceki akşam ve “düğün günü” adı verilen gün olmak üzere iki gün olarak uygulanmaktadır. Buna sebep olarak düğünün getirdiği ekonomik yük, katılımcıların çalışma saatlerindeki mesai kavramı açısından en müsait zamanın hafta sonları olması olarak beyan edilmektedir. Bu süredeki değişimler yerine getirilen âdetlerin de değişimine neden olmuştur.

3.2.2. Evlilik Sırası Pratikler

Düğünün yapılacağı yer olarak Ahmetli Köyü'nde ortak alan olarak kullanılan köy meydanı ya da kapalı düğün salonu tercih edilmektedir (Fotoğraf 18). Nadir durumlarda ise aileler evlerinin avlusunda yapabilmektedirler. Düğün öncesinde alan süslenerek hazırlanmakta, müzik düzeneği ve seyirciler için oturma ve ikram alanları düzenlenmektedir. Bir diğer düğün şeklinde ise kına gecesi yine köyde yapılır, ancak düğün Torbalı'da belirlenen salonda gerçekleşmektedir. Ahmetli Köyü evlenme gelenekleri içinde, nişanlılık aşamasında, düğün gününe yakın “çehiz serme” ya da “urba kesme” olarak adlandırılan bir törensel uygulama gerçekleşmektedir. Görüştüğüm Elif Çoban kendi çehiz hazırlama sürecini;

“Kirmen eğerdim. Yangışlı da ettim. Hep kızlara yangış yapardım. Istar ederdik. Yangışı yapa yapa bitirirdik. Kimisine tarak yannış derler kimine kesik yannış derler. Goç boynuzu, emine yannışı vardı. Yönü eğirirdik. Onu boyardık. Boyacıardan alırdık boyaları. Keçi, koyun, deve yününden dokurduk hep. Deve yününü diderdik. Deve yününden (yaz geldiğinde deve tüyünü döker) palaz dokurduk. Palazlara yatardık gece. Üstümüze onu örterdik. Isıcak tutardı. Namazlağa dokurduk. Pamuktan pek Bir şey dokumadık biz.” (83, 05.07.2016)

şeklinde detaylandırmaktadır.

Çehiz, gelin adayının hazırladığı eşyalar olarak belirtilmektedir. Geleneksel el sanatları ve dokumalarından kullanıma ve dekorasyona yönelik, “sandık eşyası” olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca “çehiz sandığı” olarak söz edilen kapalı ahşap kutu/alan içine yerleştirilen malzemelerden oluşmaktadır. Günümüzde ekonomik duruma bağlı olarak ayrı evlerde oturmanın tercih edilmesiyle imkanlar ölçüsünde sandık çehizinin yanında mobilya ve ev aksesuarları da bu kategoride hazırlanabilmektedir. Bu hazırlıkların yapılmasıyla çehiz sınıfına giren malzemeler ya oturulacak evde ya da belirlenen bir

mekanda sergilenmekte ve bu sırada törenler düzenlenmektedir. Sergileme aşamasına geçilebilmesi için eşyaların gelin adayının evinden alınması ve oturacağı yere taşınması töreni“çeyiz alma” olarak isimlendirilir. Davullu-zurnalı müzik eşliğinde bir araç kız evine gelir ve üzeri kırmızı kurdelerle özene bezene sarılmış paketleri alarak yine müzik eşliğinde, bir şölen havasında evine götürür evine gidildikten sonra çeyiz ya o gün ya da bir başka günde açılarak yerleştirilir. Sonrasında duyuru yapılarak çeyiz görme merasimi yapılır. Bu uygulama yaygın olarak kadınlar arasında yapılmaktadır (Lale Genç, Ağustos 2016 Alan Notları).

Bir diğer uygulama da düğünden önceki akşam gelin olacak kişinin, evinde misafirler ve ailesiyle düzenlediği bir tür bekarlığı sonlandırma/veda törenidir. Bu ritüel“kına gecesi” olarak adlandırılmaktadır.

Evlilik sırasında yapılan tüm ritüeller “düğün” olarak adlandırılmaktadır (Fotoğraf 43-44-45-...51). Düğün törenine davet edilen misafirler düğün sahibi tarafından karşılanır. Gelen misafirlerin katılım dışında yükümlülükleri de bulunmaktadır. Bu sırada bir armağanlaşma da söz konusudur. Gelen misafirlerin o gün için vermeyi planladıkları hediyeleri hazırlama/satın alma hazırlığı yaparlar. Akrabalık derecesine göre bu hediyeler değişmektedir. Birinci dereceden akrabalar için altın hediye etmek makbul sayılmaktadır. Bu uygulamaya “takı takma” denilmektedir. Takı hediye etmede karşılıklılık ilkesine özellikle dikkat edildiği söylenmektedir. Öncesinde bir ailenin ne tür takı taktığı aileler tarafından bilinir. Bu takıların karşılıklılığı ilkesi bulunmaktadır. Yani bir borç bilinerek bir nevi iade edilmektedir. Bu uygulama bir anlamda nakit döngüsü olarak yorumlanabilir. Düğüne dışarıdan gelen davetliler yakınlıklarına göre önceden de gelebilmektedirler. Bunların ağırlanması düğün sahibinin sorumluluğudur. Eğer çok yakın değilse genellikle davet edilen gün ve saatlerde davet edilen yerde

olma yükümlülüğü taşımaktadırlar. Gelen misafirler, düğün sahipleri olan anneler babalar ve yakın akrabalar tarafından karşılanır ve ağırlandırılır. Evlilik ritüellerinin her aşamasında yiyecek ve içecek ikramına rastlanmaktadır. Bu ikramlar hem gelin hem de damat evlerinde yapılır. Özellikle düğün günü düğün yemeği adı altında yemek ikram edilir. Topluluğun da ortak çalışmasıyla geniş kapsamlı bir yemek hazırlanır ve ikram edilir. Yemek hazırlığı için günler öncesinden çalışma ekibi kurularak görev dağılımı yapılır. Bu tarz kutlama ve yas ritüellerinde yemek olarak baş aktör “keşkek” adı verilen yemektir. Anadolu Yörük/Türkmen kültüründe yaygın olarak yer alan keşkek buğday ve etin haşlanarak, erkekler tarafından bir araya gelinerek macun haline getirilmesidir.

Düğün günü (Fotoğraf 43-44-45) ilk aşama bayrak dikme töreni ile başlanmaktadır. Davul zurna eşliğinde çalınan müziklerle üzerinde bayrak asılı olan sopaya çeşitli malzemeler asılmaktadır. Yörede çember bağlanması yaygındır. Bu bağlama sırasında düğün sahipleri sopayı tutan genç gruba da hediye mahiyetinde ürünler vermektedir. Bayrak töreninde kullanılan sopa düğün sırasında “bayraktar” adı verilen genç bir erkek ve arkadaşlarından oluşan grup tarafından en önde taşınarak gezdirilir. Bayraktar damat tarafından belirlenen, genellikle damadın yakın arkadaşlarındandır. Bu grubun görevi dışardaki düğün akışının sorunsuz olarak yürütülmesidir. Bir de içerde yani damadın en yakınında “sağdıç” olarak adlandırılan bir erkek yer almaktadır. Geline yakın olan kadına da “yenge” adı verilmektedir. Bu kişi de gelinin düğün sırasındaki yardımcısı olarak görev almaktadır. Yani her ikisinin de görevleri düğün sırasında gelin ve damadın heyecanlanmadan usüle uygun davranmaları ve düğünü sorunsuz atlatmalarını sağlamak olduğu beyan edilmektedir.

Düğün başlamadan önce eş zamanlı olarak gelin ve damadın giydirme ve süsleme aşaması yer almaktadır. Gelin daha detaylı hazırlık süresi geçirirken damat için sadece

“damat tıraşı” olarak adlandırılan uygulama ve giyinme bulunmaktadır. Düğünlerde giyilen kıyafetlere ilişkin yapılan mülakatlara göre geçmişte ve günümüzde farklılık gösterdiği belirtilmektedir.

Genel olarak “gelinlik ve damatlık” olarak adlandırılan bu kıyafet gurubu, günümüzde beyaz renkli uzun abiye giysi ve erkek takım elbisesidir. Burada şekiller değişse bile gelinin başına takılan kırmızı örtü aynen devam etmektedir.

Geçmiş dönemlerde gelinin başına “kepez” olarak adlandırılan renkli yemeni ya da kumaşların başlık etrafına yerleştirilmesidir. Bu başlık gelinin başına yerleştirildikten sonra en üstüne de kuş tüyü takıldığı belirtilmektedir. Bu kuş tüyünün Turna kuşundan alındığı olmadığı takdirde Tavuk tüyü kullanıldığı belirtilmektedir. Ancak bu uygulamanın günümüzde yaygın olmadığı gözlemlenmiştir.

Sağdıç, yenge, kayınvalide, kayınpeder ve yakın aile bireylerinin giyimleri düğünde toplulukta ayırt edilebilecek bir farklılık gösterebilmektedir. Saha çalışmasında yaptığım gözlemlere göre köyde düğün günü katılımcı kadınlar ve erkekler gündelik sokak kıyafetleriyle yer almaktadır. Düğün sahibi olan ailelerde; erkekler takım elbise giyerken, kadınlar da biraz daha ağırlıklı olarak abiye nitelenen gece elbisesi, özellikle gençlerde tuvalet olarak adlandırılan uzun elbiseler kullanılmaktadır. Köyde kılık kıyafet kullanımında çok belirgin bir kısıtlama gözlemlenmemektedir. Ancak bundan kısıtlama olmadığı sonucu çıkarılamaz. Burada norm ve değerler devreye girmekte ve topluluğun iç denetim mekanizmasıyla dışardan bu şekilde gözlemlenebilmektedir.

Gelin ve damadın düğün hazırlığı tamamlandığında gelin evinde “gelin alma” töreni için (Fotoğraf 46-47) beklemektedir. Yani gelinin anne ve babasının evinden yeni ailesinin evine taşınmasıdır. Bu aşamada, sembolik anlamlar taşıyan pek çok geleneksel uygulama gözlemlenmiştir. Kızın ailesi ve yakın akrabalarının evde yer aldığı bu

törende damat tarafından anne ve babası ve yakın akrabaları davul zurna eşliğinde gelir. Kapıdan çıkmadan önce akrabalarıyla vedalaşarak bir bekleme, ya da kapıyı açmama ritüeli uygulanır. Bu sırada dışarda geleneksel oyunlar oynanmaktadır. Bu arada evin içinde kız babası kızın bekaretini simgeleyen kırmızı kuşak takar. Bu uygulama uzun, kırmızı bir kurdelenin kızın gelinliğinin belinde birkaç kez dua ederek döndürülmesi ve sonunda bağlanması şeklindedir. Kız son kez ailesiyle vedalaşarak damat ve ailesinin yanına doğru yönlendirilir. Damadın ailesine geçişi sırasında da belli aşamalar yer almaktadır. İlk aşama gelinin vedalaşıp evinden çıkarken kapının açılabilmesi için bir bedel talep edilmesidir. Bu para ya da keçi, koyun ya da altın olabilmektedir. Kız evden çıkıp “gelin alıcılar”a teslim edilirken köyün gençlerinden bir gurup da aynı şekilde bedel talep edebilmektedir. Burada “köyümüzden kolay kız vermeyiz” sözleriyle bir baskı unsuru oluşturarak alkollü içecek istediklerini söylemektedirler. Uzlaşma sağlandığında gelin araçları kornalar çalarak damat evine doğru yola çıkarlar. Gelin, oğlan evinin kapısına gelince, içeriye girinceye kadar yine davul zurna eşliğinde oyunlar oynanır. Düğünün her aşamasında ağırlıklı olarak zeybek havası hem kadın hem de erkekler tarafından oynanmaktadır (Fotoğraf 49-50-51). Gelinin yeni evine gelişiyle birlikte yapılan tören “gelin indirme” olarak adlandırılmaktadır.

Gelin evine girdiğinde dini nikah kıyılır. Resmi nikah denilen evlenme şekli ise öncesinde, düğün salonunda herkesin önünde gerçekleşmektedir. Bu nikah töreni tam tersi şekilde yani önce resmi nikah sonrasında dini nikah şeklinde de uygulanabilmektedir. Bu işlemler bittikten sonra damat evinde düğünü beklemekte olan gelin için “gelin görme” denen uygulamayla iyi dilekler belirtilir.

3.2.3. Evlilik Sonrası Pratikler

Ahmetli Köyü'nde evlilik sonrası yeni aile yaşamını yaygın olarak erkeğin ailesinin yanında sürdürmektedir. Hatta yeni gelin geldiğinde ancak önceki gelin yeni bir mekana geçirdi diye belirtilmektedir. Kız çocuğun eşinin haneye katılımı ise "iç güveysi" olarak adlandırılmaktadır. Bunun çok yaygın olmadığı genellikle belirli şartların ve zorunlu hallerin geçerli olduğu evliliklerde görülmekte olduğu beyan edilmektedir. Eğer erkek tarafı kızını himaye edemeyecek kadar çok yoksul ise kız tarafı da bunu kabul edebiliyorsa gerçekleşir. Ya da kız tarafında tarla, bahçe ve hayvancılıkla ilgili işgücüne ihtiyaç varsa "iç güveysi" olarak alınır şeklinde ifade edilmektedir. Köyde bu uygulamadan bahsedildiğinde, erkek açısından biraz istenmeyen ama mecbur olduğunda da ezik hissettiren bir durum olarak söz edilmiştir. Hatta "iç güveysinden hallice" teriminin de buradan çıktığı söylenir.

Sonrasında düğünün yapılacağı alana doğru geçilerek kamusal alanda gelin ve damadın evliliği beyan edilir. Böylece hem gelin hem de damat için evlilikle geçiş töreni meşru hale gelmektedir. Tabiki bu aşama antropolojik açıdan yeni nesillerin oluşmasında çiftleşmenin meşrulaştırılması olarak yorumlanabilir.

Kutlama tamamlandığında düğünün "gerdek" adı verilen aşamasına geçilir. Önceden ilk birleşme anı için hazırlanan "gerdek odası" na gelin girer ve beklemeye başlar. Damat topluluk tarafından cesaretlendirilerek odaya gönderilir. Geçmiş dönemlerde yenge denilen kişilerin gerdek odasında bulunduğundan söz edilse bile günümüzde tercih edilmemektedir. Böylece yeni evlenenlerin birlikteliği başlamış olur. Gerdek uygulamasının ertesi günü gelin ve damat yeni konumlarıyla ailelerinin elini öpme

uygulamasý sonucu yeni aileye katılım gerekleŒmiŒ olur. Öncelikle damadın ailesine gidilir. Sonrasında kızın ailesine gidilerek tamamlanır (Fotoğraf 48). GemiŒ dönemlerde kızın gerdek gecesinde “bakire” oluşunu sembolize eden arŒaf atma uygulamasý bulunurken (Adiller 2015:58), Œimdilerde beyan ve kabul esas alınarak uygulanmaktadır. Düğün ertesinde artık gelin ve damadın karŒılıklı olarak yeni konumlarının yükümlölükleri baŒlamaktadır. Burada otomatik olarak akrabalık sistemi devreye girer. Evlilik sırasında kız ve erkeğe gelin ve damat denirken damada birinci dereceden akrabalar “eniŒte” olarak hitap eder. Hatta kayınpederin damada neden eniŒte dediği sorulduğunda belki de damat diye bir kavram hiç yoktu Œeklinde bir yorum yapılmaktadır. EniŒtenin ailesi de “dünür” olarak isimlendirilir. Bu kullanım erkek ailesi tarafından da kızın ailesi için kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra hem kız hem de erkek için annelere “kaynana” babalara “kayınbaba” erkek kardeŒlere “kayın” kız kardeŒlere “görümce” olarak hitap edilmektedir.

3.3. Ölüm

Ahmetli Köyü'nde ölüme ilişkin ritüellerle ölüm olayı, sadece ölen kişinin değil, yakın akraba ve çevresini de içine alan dönemi ifade eder görüşü bulunmaktadır. Ahmetli Köyü'nde ölüme ilişkin ritüellerin üç ana amacı olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan ilki, köy halkının ölen kişinin yakınlarına duygusal destek sağlaması, toplumsal ilişkilerinde yalnız olmadıklarını dayanışmayla hissettirmesidir. Bunun yanı sıra ölen kişinin gidişini (geçişi) kolaylaştırmak, ruhunun geri dönerek yakınlarına rahatsızlık verebileceği kaygısını ortadan kaldırmak da amaçlar arasında sıralanabilir.

Ölüm törenlerinde, doğum ve evlenme törenlerindeki şenlik ve coşku yerini hüznün ve yasa bırakmaktadır. Ölüm fikrinde başka bir dünyaya (ahiret) göç düşüncesi hakim olduğundan yeni bir hayatın başlangıcı olarak kabul edilir. Ölen kişinin geçişinde “gözünün arkada kalmaması” için pek çok uygulama yer almaktadır. Bu duygular topluluk ruhu ve dini pratiklerle çözümlenmektedir. Tüm bu pratiklerle ölüm; biyolojik, fizyolojik bir olay olmasının ötesinde topluluk tarafından sosyal, kültürel uygulamalar haline dönüştürülür (Maden 1991,816).

Gennep'e göre; ölümlle başlayan geçiş sürecinde uygulanan ritüellerde, birey ya da grubun yeni toplumsal konumunda artık ölen kişinin olmayacağı ve toplumsal birliktelikle bunun atlatılabileceği fikri yer almaktadır (1960:61). Bu uygulamalar kutsama, anma ve etkilerden korunma amacına yöneliktir. Gennep'in “geçiş ayinleri” olarak ifade ettiği bu yeni konuma geçiş için belirleyici üç aşama Ahmetli Köyü'ndeki ölüm törenlerinde şu şekilde görülür. İlk aşama “ayrılma” ölüm olayı ile gerçekleşir. Diğer bir deyişle ölümlle birlikte ayrılma, önceki konum ve kültürel şartlardan kopmanın

simgesel halidir. Devamında önceki ve sonraki konumdan bağımsız ara bir katmandaki hal olan “eşik” evresi gelir. Burada ölümün belirsizliği hakimdir ve ölümün kabullenilmesi amacıyla kültüre özgü aşamalardan geçilir.

Ölen kişinin statüsü yaşarken ne olursa olsun ölüm anında Gennep’in ifade ettiği gibi her ölen kişi eşit şartlara sahiptir (1960: 61). Önceki statüler ortadan kalkar ve geçiş için hazır hale gelir. Bu eşiksellik halk arasında, “kefenin cebi yoktur”, “hepimiz bir gün toprak olacağız” şeklinde ifadelerle belirtilmektedir. Son olarak tutarlı, tanımlanmış bir biçimde “toplanma” haline kavuşarak yeniden bir araya gelinir ve geçiş süreci tamamlanmış olur. Geçiş tamamlandığında topluluk ve aile ölümü idrak ederek önceki yaşamına tekrar geri döner (Gennep 1960: 61). Bunun yanında ölen kişinin geçişinin sağlanması için topluluk tarafından çeşitli inanışlar uygulamaya dönüştürülmüştür. Ölen kişinin yakınlarına destek olmak en önemli toplumsal dayanışma örneklerindedir. Bu uygulamalar kendi içinde kültüre özgü anlamlar barındırmaktadır.

3.3.1. Ölüm Öncesi Pratikler

Burada ölüme ilişkin aşamalar ve düzenlene ritüellerle ilgili vereceğim bilgiler Ahmetli Köyü'nde ön çalışma sırasında vefat ettiğini öğrendiğim Mehmet Tarcan'ın ölümünün üçüncü gününden itibaren görüşme yaptığım kişilerin bana aktardığı bilgilerle sınırlıdır. Konuyla ilgili detay bilgiler saha araştırması sırasında yaşanan cenaze merasimleri ile kıyaslanarak diğer uygulamalarla daha da derinlemesine bir şekilde ele alınmıştır. Bu sosyo-kültürel pratiklerin çözümlenmesi için çalışmada ölümle ilgili törenler; ölüm öncesi, ölüm sırası ve sonrası olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmıştır.

Ahmetli Köyü'nde bana aktarılan bilgilere göre; ölümle ilgili uygulamalar ölümün nasıl olduğuyla doğru orantılı olduğu belirtilmektedir. Ölümün beklenen bir durum olması ya da aniden gelişmesi, ölen kişinin yaşı, konumu vb. pek çok neden törenlerin yapılış şeklini etkilemektedir. Özellikle askerde ya da bir amaç uğruna ölen kişilere “şehit” tanımı yapılmakta ve inanç olarak farklı bir statüyle bakılarak mezarları bile farklı konumlanmaktadır. Mustafa Şurgum bu ölenler ve nereye gömüldükleri ile ilgili “köyde askerde şehit düşmüş kişilerin mezarlığı yok ama Torbalı'da var. Taa Çanakkale Savaşı zamanlarından bizim köyden bir isim geçiyor ama mezarı burada değil, şehitlikte yatar onlar. Onların törenleri de definleri de farklı olur” (64, 08.07.2016). Diğer ani ölümlerde ölüm öncesi uygulamaların aşamaları gerçekleştirilemeyebilir. Ama köydekiler dayanışmayla temel uygulamaları yani defin ve sonrasındaki uygulamaların hepsinin aynı şekilde sürdürülme gayreti olduğunu belirtmektedir. Bunu aktarırken de böyle zamanlarda kimin evinde olduysa köylü yardıma koşar. Bu gün sanaysa yarın bana olmayacağı ne malum” (Mustafa Şurgum, 64, 08.07.2016) şeklinde dayanışma kültürünü ortaya koymaktadır.

Eğer ölüm ani değilse ve kişi evinde “zekaret” denilen ölümü bekleme aşamasındaysa öncesinde çeşitli uygulamalar yapıldığı görülmektedir. Buna göre; ölümü beklenen kişi yalnız bırakılmaz, yanında sürekli biri bulunur. Konu komşu ziyaretleri oldukça yaygındır. Gelen akraba, komşu ve tanıdıkları yaşarken birbirlerine geçen emeklerini öleceği düşünülen kişiye “hakkımı helal ediyorum” sözlerini söylemeye çalışırlar. Bu uygulamanın nasıl yapıldığını Cennet Güdücü

"Eğer kendi sıkıntı içinde değilse tövbe estağfurullah deye söylttilir buralarda. Ama her zaman da cesaret edemeyiz ki biz... can çektiğini gördüysek hafiflik olsun diye Yasin okur hakkımızı da helal ettik diye söyleriz ki kolayca gedebilsin gözü burda galmasın" (88, 23.01.2016)

şeklinde aktarmaktadır. Burada “gözün arkada kalmasın” söyleminde ölen kişinin gittiği yerde rahat olması dileği yatmaktadır.

Ahmetli Köyü’nde ölen kişinin ölüm olayının gerçekleştiği anda yaşadıkları , “canını, ruhunu teslim ediyor” şeklinde ifade edilir. Köyde ölmüş kişinin artık “rahmetli” olarak anıldığı ayrıca “geçindi” ifadesi de diye konuşulduğu belirtilmiştir. Öldüğü zaman da ölen kişiye “geçindi” tabiri kullanılmaktadır. Örneğin İbrahim Kılıç tarafından “Ayşe Bacı geçindi, Mehmet amca geçindi” şeklinde bahsedilmektedir (62, 08.07.2016).

3.3.2. Ölüm Sırası Pratikler

Ahmetli Köyü'nde ölmek üzere olan hastanın yanına din görevlisi “hoca” çağırılır. Din görevlisi yoksa ve hasta ağırlaşmışsa etrafındakiler dualar okur. Anlatımlara göre bunun sebebi; hastanın can verirken şeytanın araya girmesini engellemektir. Hasta ağırlaşır ruhunu teslim edene kadar da okumaya devam edilir. Okunan dualar bittikçe ölecek kişinin başından ayağına doğru nefes verilerek üflenerek gönderildiği söylenmektedir.

Ayrıca kutsal mekan olan Kabe'den getirilen su olan “zemzem” dudaklarına sürülür ya da damlatılır. Zem zem adı verilen bu suyu ölen kişinin evinde yoksa köydeki kişiler kendi evlerinden getirdiklerini beyan etmektedirler. Ölünün başında okunan dua, ağzına verilen su vb. ölen kişiye bu geçiş döneminde yardımcı olma gayreti olarak ifade edilmektedir. Anlatımlara göre amaç, “ahirete susuz gitmesini önlemektir.” Ölen kişinin bu duruma sokulmaması için genellikle herkes ayrı ayrı su verme gayreti içine girmektedir.

Ahmetli Köyü'nde ölen kişinin ölüm olayının gerçekleştiği anda yaşadıkları , “canını, ruhunu teslim ediyor” şeklinde ifade edilir. Köyde ölmüş kişinin artık “rahmetli” olarak anıldığı ayrıca “geçindi” ifadesi de diye konuşulduğu belirtilmiştir. Öldüğü zaman da ölen kişiye “geçindi” tabiri kullanılmaktadır. Örneğin İbrahim Kılıç tarafından “Ayşe Bacı geçindi, Mehmet amca geçindi” şeklinde bahsedilmektedir (62, 08.07.2016).

Ayrıca bir diğer uygulama olan ayakkabının dışarıda bırakılması “ölen kişinin ayakkabısı dışarıya koyulur evet avlu kapısına koyuyorlar. Öyle bir gelenek var ama

ben de hiç bilmiyorum neden. Fakir fukara alsın sebeplensin derler ya...” (İbrahim Kılıç, 62, 08.07.2016) şeklinde yorumlanmaktadır.

Ölen kişinin bedenindeki çeşitli belirtilerden çeşitli tahminler, yorumlar çıkarıldığı söylenmektedir.

“Ölünün gözü açıksa hasreti varmış, göremeden geçindi derler (Cennet Güdücü, 88, 24.08.2016) ya da“gözü açıksa...gözü açık gitti, rahat gidemedi diye yorulur”(Durdu Çoban, 83, 23.01.2016)

Bu konuya dair diğer yorumlarda da; ölen kişinin gözünü bir yere diktiği görülürse şeytanı gördüğü düşünülerek karşısındakini de beraberinde götüreceğine inanıldığı söylenir. Eğer son nefesini verme süresi uzarsa, kolaylaştırmak için uzaktaki akrabalarının bir eşyası ölen kişinin üzerine konur. Kişinin son nefesini verdiği düşünüldüğünde (canının kolay çıkması için) başının altından yastık alınarak yatış şekli kutsal yöne yani “kıbleye” doğru çevrilmeye ya da sırt üstü yatırılmaya çalışıldığı söylenmiştir. Herkes ayağa kalkar, kapı açılır ve odadakiler bir tarafa çekilirler. Bu geçiş anına tanık olanlar geçişi "ayaklarından can çekilmiştir... ama üst tarafı daha durur en son ağızdan, son nefeslen höylece can çıkar gider” (Cennet Tekin,88, 23.01.2016) şeklinde gözlemlediklerini söylemektedirler. Ölen kişinin başucunda meleklerin, ayakucunda şeytanın durduğuna inanıldığından, ölüm döşeğindeki kişinin hem ayakucunda hem de başucunda oturanlar ayağa kalkar. Nefesi rahat çıksın diye dualar ayağından başına doğru okunur. Hasta ruhunu teslim ettikten sonra da yanındakiler “kelime-i şehadet” (eşhedü enna ilahe illallah ve eşhedü enne muhammeden rasullullah) getirmeye devam ederler. Ölüm anında kişiye rahatsızlık vereceği düşüncesiyle ağlama ve bağırılmalar uygun görülmez. Bu düşüncenin nedeni olarak da geçişin sağlanamayağı ve ruhunun geri geleceğine inanıldığı söylenmektedir

(Cennet Tekin,88, 23.01.2016). Ahmetli Köyü'nde ölüm hadisesinin gerçekleşmesinin hemen ardından yapılanlar şöyle ifade edilmiştir.

“Köyde, ölü olduğu zaman önce kulaktan kulağa bildirilir, sonradan hoca minareden duyuruyor..sâlâ veriyor. Selâ verilirken adını, soyadını söylüyorlar. Geçindi diyollar” (Keziban Bacı,76, 23.01.2016).

Öncelikle ölüm bütün köylüye ve uzaktaki yakınlarla haber verilir. Ölüm akşam gerçekleşmiş ve defin işlemi sabaha kalmış ise, sabah erken saatte camiden din görevlisi tarafından dualarla ilan yani “sela” ezan sonrası “ Mehmet Tarcan Allah’ın rahmetine kavuşmuştur” şeklinde verilir. Ayrıca bu duyuruda cenaze namazının ne zaman kıyılacağı ve köydekilerin katılımı da duyurulmuş olur. Eğer ölüm, akşam namazından sonra gerçekleşmişse ölü sabaha kadar bekletildiği ve bu sırada ve defin törenine kadar yapılanları Keziban Bacı" ölü varsa soyarsın, rahat döşeğini yayarsın, yatırırısın. Üzerine demir korsun. Ölünün yanında beklersin sabaha kadar "(Keziban Bacı76, 23.01.2016) şeklinde anlatmaktadır. Bu bekleme sırasında ölen kişi yere rahat bir yere yatırılır, üzerinde ziynet eşyaları ve takma dişi varsa çıkarılır. Ölünün giysileri çıkarılır. Ölen kişinin öncelikle ayak başparmakları birbirine bağlanır. Elleri düzeltilir. Gözleri açık kalmışsa kapatılır, çenesi bağlanır ve vücuduna büyük bir örtü serilir. Örtünün üzerine bıçak veya bir demir parçası konduğu ifade edilmektedir. Ölüm evde gerçekleşmişse bu mekan içinde yapılan uygulamalar da bulunmaktadır. Bu uygulamaların bir kısmını Fadime Bakır "Ölünün arkasından mum yakılır bir hafta. ibrik konur, havlu konur. Yoksa ruhu gelir dolaşmış” (84, 23.01.2016) şeklinde yorumlamaktadır. Bu mum ya da ışık yakma uygulaması Elif Tarcan ve Ümmü Küçük tarafından"ölü sonra evini ziyarete gelirse deye yedisine kadar lamba, mum, çıra yanardı yakarlar, şimdi ampul yakarlar, amma bilmem doğrumu yanlış mı” (56, 23.01.2016, (63, 23.01.2016) şeklinde anlatmaktadır.

Ayrıca devamında ölünün bulunduğu odanın penceresi ve kapısı kapatılıp, ışık açık bırakıldığı belirtilmektedir. Ayrıca bir diğer uygulama olan ayakkabının dışarıda bırakılması “ölen kişinin ayakkabısı dışarıya koyulur evet avlu kapısına koyuyorlar. Öyle bir gelenek var ama ben de hiç bilmiyorum neden. Fakir fukara alsın sebeplensin derler ya...” (İbrahim Kılıç, 62, 08.07.2016) şeklinde yorumlanmaktadır.

Ahmetli Köyü’nde defnedilmeden önce “ölü yıkama” işlemine geçildiği belirtilmektedir. Köyde ölen kişinin son yolculuğu için yapılanlar öncelikle yıkama işlemiyle başladığı söylenmektedir. Eğer ölüm köyde olduysa "ölü, evin bahçesinde ama kimsenin görmeyeceği şekilde yıkanır. Bir perdeyle kapatılır etrafı. Eğer gören olursa ölünün abdesti kaçır denir." (Emine Bakır, 86, 23.01.2016) şeklinde anlatılmaktadır. Burada geçiş esnasında abdest alma temizlik metaforu ile ifade edilmektedir. Boy abdesti tüm vücudun en ince ayrıntısına kadar su ile yıkanması işlemidir. Bu işlemi Emine Bakır "boy abdesti nasıl abdest alıyorsun, cenaze de o şekilde yıkanır" (86, 23.01.2016) şeklinde anlatmaktadır. Köyde yapılan ölü yıkama uygulamasında öncelikle dualarla kazanlar kurulur. Su ısıtılarak bahçeye bir yıkama tahtası getirilir. İplere kilim veya battaniye asılarak tahta tezgahın veya kibleye gelecek şekilde konur. Kullanılan malzemenin ismi “palaz” olarak belirtilmektedir (Fotoğraf 73). Görüntüyü engelleme ya da örtme görevi üstlenen bu el dokuması yüzey, köyde halen dokunmamaktadır. Ancak birkaç örneğine rastlanmıştır. Yıkayıcılar en az iki kişidir. Ölünün yıkanma yeri ve nasıl yıkandığını Durdu Kulinanç

"ölü tahta tezgaha konur yıkarken...onun üstünde yıkanır. Yıkandığı yer tahtadır. Ölüyü genelde iki kişi yıkar ama çocukları da girebiliyor. Ölüyü yıkayan kişi abdest alır. Abdestsiz kimse yavaşamaz" (46, 23.01.2016)

anlatırken yıkayan kişilerin de abdesli olması gerektiğini ifade etmektedir. Yıkayan kişilerin cinsiyeti ölen kişinin cinsiyetine göre belirlenmektedir. Kadınsa kadınlar

erkekse erkekler yıkar. Yıkama işleminin ardından ölüye “gusül abdesti” ya da “boy abdesti” denilen ağız burun ve kulakları dahil edilerek tekrar yıkanır. Yıkamada sırasında eski zamanlarda su kabağı kullanıldığı belirtilmektedir. Bu uygulama şimdilerde azalmış olsa bile tercih edilmekte olduğu söylenmiştir. Yıkama esnasında yakınlarından veya akrabalarından su dökmek isteyenler olursa da abdestli olması önemlidir. Bu kişiler suyu başından ayağına doğru dökerek ölü ile helalleştiği belirtilmektedir. Ölünün yıkanması işleminden sonra yıkama yeri ve yıkanmanın yapıldığı eşyalarla ilgili yapılan uygulamalardan da söz edilmektedir. Bu uygulama

"ölü yıkandıktan sonra eğer su artmışsa bu suyla ölünün sırtı yıkanır, bu suyu içmek iyi sayılmaz o zaman ölen kişi ile ilişki devam eder derler. Bir de kimsenin ayak basmayacağı uzak bir yere bir yere dökülür" (Durdu Çoban, 86, 23.01.2016)

şeklinde anlatılmaktadır. Ayrıca ölünün yıkandığı yerin yanına kaba 2-3 tas su doldurulup üzerine ters devrilen kazanlar konulur ve su üç gün boyunca durdurulmaktadır. Bu uygulamada suyu, ölünün susuz kaldığında gelip kullanacağına inanıldığı söylenmektedir. Sabah namazı gidip suya bakarlar. Eğer ölü geldiyse suyun içine kirpiğini atarmış.

Yıkamadan sonra ölü güzelce kurulanır ve “kefenleme” olarak adlandırılan vücudunun kumaşla sarılması işlemine geçilir. Kefenlik düzme denilen bu hazırlığı köyde yaşayanlar (özellikle belli bir yaştan sonra) yaparlarmış. Bu uygulamayı Durdu Çoban,

"kefenlik düzmeye gittiğin gün her şeyini tam tekmil, pamuğuna kadar veriyorlar. Evden bir şeyler hazırlanıyor. Bazıları hazırlığını önceden yapar. Kefenini, havlusunu, sabununu, ölüm harcını cesareti varsa hazırlar "(83, 23.01.2016)

şeklinde anlatılmaktadır. Kefenin ne olduğu sorulduğunda ise beyaz “patiska” isimli kumaş olduğu belirtilmektedir. Hazırlanan kefenle birlikte kefenleme işlemine geçilir. İlk önce yazılı bir dua kağıdı ölünün göğsüne (iman kağıdı) konur. “Ölen kişi cahilse,

ahirette sorgu memurları geldiğinde cevap veremeyeceği için memurlar Kur'an-ı görürnce o kişiyi tanıyıp, kollayacakları” na inanılır. Erkeklerde üç, kadınlarda beş parça olan bu kumaş bıçakla kesilir, herhangi bir şekilde dikim yapılmaz. Sadece dualarla sarılır ve açılmasın diye baş, bel ve ayak kısmı kuşaklarla bağlanır. Kadınlarda kefeninin üstüne kendi kullandığı başörtüsü koyulur. Hem kadın hem de erkeğin dış çarşafının içine gül suyu serpilip, şeytanı uzaklaştırmak için çörek otu “mersin sazağı” konur. Mersin sazağı bölgede yetişen mersin ağacının yeşil yapraklı dallarıdır. İstenirse günlük ağacının kabuğu ile tütsülendiği de belirtilmektedir. Bu işlem sonunda camiye götürülen ölen kişi için topluluk tarafından bir uğurlama töreni düzenlenmektedir. Bu törende camiye getirilen ölen kişiye “cenaze” ve yapılan törene “cenaze töreni” denilmektedir. Cenaze musalla taşına konduktan sonra cemaat eşliğinde topluca namazı kılınır. Bu toplu ritüel yaygın olarak erkekler tarafından yapılmaktadır. Eski zamanlarda sadece erkekler tarafından yapıldığı söylene de günümüzde kadınların kısmen katıldığı belirtilmiştir. Bununla ilgili keskin bir yasaklama olmadığı ancak geçmişten beri böyle uygulandığı ifade edilmiştir. Namazı kılınan cenaze için yapılanları Mehmet Şimşek

“cenazeyi kaldırmadan, cenaze namazı kılındıktan sonra, helalleşme yapılıyor. Genelde herkes hakkını helâl eder. Ama eğer helal etmeyen çıkarsa yakınları borcunu ödemesi gerekir. Manevi borcunu da öbür dünyada öder” (59, 20.01.20016)

şeklinde ifade etmektedir. Burada “ helallik alınması” uygulaması gidilen yere borçsuz gitmesi metaforu yine geçişin kolaylıkla sağlanması geri planda bir bağlantı bırakmaması şeklinde yorumlanabilir.

Cenaze namazının kılınarak helallik alınması işleminden sonra ölen kişi gömülmek üzere mezarlığa götürülür. Götürme esnasında bir yardımlaşma sıralamasından;

"tabutun altına sağdan girersin, omzuna alırsın üç adım yürürsün. Geriye doğru devamlı değişir ve her seferinde 'Bismillah' deyerek mezarlığa kadar öylece gedersin" (Emine Bakır, 86, 23.01.2016)

şeklinde mezarlığa giderken topluluğun tabutu omuzlarına alarak el değiştirmesi ve ilerlemesi anlatılmaktadır.

Mezarlığa varıldığında önceden hazırlanmış olan çukura cenaze yerleştirme işine geçilmektedir. “defin” olarak adlandırılan bu uygulama ölen kişi mezara yerleştirilerek üzeri toprakla örtülmesidir. Mezarın nasıl ve kimler tarafından hazırlandığı sorulduğunda selayı duyan erkeklerin mezar kazmaya gittikleri belirtilmektedir. Cenaze vefat ettiği zaman boyu ipe ölçülür. Ona göre mezar kazılır. Sonra cenazenin üzerine bağlanır/koyulur.

“Mezar kazılırken ölen kişi yattığında kibleye gelecek şekilde kazılır. Göğüs cephesi kibleye doğru çevrilir, altı toprakla desteklenir. Cenaze gelene kadar, belki hayvan düşmesin diye kürekler çaprazlama mezara indirilir. Derinliği erkeklerde bel hizasında, bayanlarda göğüs hizasında yapılmaktadır (Mehmet Şimşek, 59, 20.01.20016).

Köyde yer alan mezarlıklara bakıldığında üç adet mezarlık yer almaktadır. Bir de eski yazıların olduğu “selvili mezarlık” olarak söz edilen bu mezarlıklarla birleşmiş bir mezarlık daha olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Mustafa Şurgum’un tarafından bir ya da iki tane aile mezarlığının da mevcut olduğu söylenmektedir. “Ölen kişinin isteği üzerine tarlanın, bahçenin başına gömülürmüş (64, 08.07.2016). Köyde ölenlerin bu mezarlıklardan hangisine nasıl gömüleceğine nasıl karar verildiği;

“Şurgum'lar hangi mezarlığa gömülüyorsa o aileden ölen olursa oraya gömülür. Ama göç zamanlarında dağda ölen olursa onlar da en yakın köyün mezarlığına gömülürmüş. Öyle dışarda da çok ailenin ölenlerinin mezarı da var. Mezarlıklar eskiden açık alandaydı. Köy mahalleye dönüşünce şimdi muhafazalı. Kapısı kilitli. Ama görevlisi yok” şeklinde anlatılmaktadır (Mehmet Şimşek, 48, 08.07.2016).

Mezarlıkta girişte musalla taşı ve abdest almak için bir çeşme bulunur. Yeni mezarların üzerine çiçekler, mersin ağaçlarının dalları da konur. Önceleri sadece ölenlerin yeri belli olsun diye başlarına büyükçe bir taş dikilirmiş. Taş yoksa tahta konurmuş. Daha sonra mermer konmaya başlanmış. Mezarlığın içinde meşe ağacı, çam ağacı selvi ağacı vardır.

Köyde cenazenin nakli için cenaze aracı var mı diye soru yöneltildiğinde buna ihtiyaç olmadığı belirtilmiştir.

“Ama eğer hastaneden getirilecekse cenaze Belediye getiriyor. Köyün camisinde hazır bekleyen tabut var. Cenaze ona koyuluyor. Hoca (köyün imamı) gerekenleri yapıyor” (İbrahim Kılıç, 62, 08.07.2016)

şeklinde belirtilmektedir. Köyün mezarlığının bakım onarımı ve güvenliği Büyükşehir Belediyesi tarafından yürütülmektedir. Ama Büyükşehir ne kadar ilgilenirse de köylünün temizliğini yaptığı, sahip çıktığı söylenmektedir. Ayrıca mezarlıkta çeşme yer almakta. Mezarların başında destiler mevcut. Bunun sebebi “... susuz kalmasın diye konur. Öyle inanılır. Susarsa su içsin diye. Zaman zaman su bitiyor. Öbür dünyada içiyor mu bilmiyoruz.” (Mustafa Şurgum, 64, 08.07.2016) şeklinde anlatılmaktadır. Bunların içine su koyularak muhafaza ediliyor.

Cenaze malzemeleri ve taşımada kullanılan tahta kutu olan tabutun nasıl temin edildiği ile ilgili; Torbalı'da Ertuğrul mahallesinde cenaze malzemelerinin satıldığı dükkanların olduğu ve buradan temin edildiği belirtildi (Mehmet Şimşek, 48, 08.07.2016). Ancak tabutlar köyün camisinde mevcut. Tabutlarda kadın erkek farklılığı yok. Ancak üzerine örtülen örtülerde farklılıklar vardır. Kadınınki kadına göre erkeğinki erkeğe göre örtülmekte. Mezara koyulduktan sonra tabut tekrar camiye geri veriliyor. “Mezarın başına ağaç olarak gara selvi, zeytin ağacı tercih ediliyor. Eskiden mersin ağacı da varmış ama şimdi yaprakları kuruyup mezarlığı pislettiği için yapılmadığı belirtilmekte.

Ancak bu geleneğin halen terkedilmediği “arife günleri daha hala mersin dalı götüröenler var. Dağlarda sulu yerlerde yetişiyor. Oradan toplanıp götürölüyor. Burdaki aşaki mezerlikte dikmiş adam dutmuş o da. Var yani. Mezarlıkların boyu ölen kişinin boyuna göre değişir.” (Mustafa Şurgum, 64, 08.07.2016) şeklinde ifade ediliyor.

Defin işleme geçildiğinde mezara ölen kişinin yerleştirilmesinde bölgeye özgü bir teknik olan saptırma yapıldığından söz edilmektedir. Mehmet Şimşek bu yöntemi;

“bazı yerlerde saptırma olmaz. Düz korlar. Cenazeyi komple koyarlar. Biz düz koymayız. Mezarın dibine yatak yaparız. Cenazeyi oraya koyarız. Üzerine toprak gelmez. Cenaze yatağın içinde kalır yanına toprak koyunca mezarlık sağlam toprağın altında kalır. Üzerine atacak olduğumuz toprağın altında kalmaz. Saptırma dediğimiz o (başına topraktan yastık yaparlar)” (48, 08.07.2016)

şeklinde tarif etmektedir.

“Ölen kişi mezara getirildiğinde bir kenara konur. İmam Fatıha der, herkes Fatıha okur. Ondan sonra tabut açılır, cenazenin en yakınlarından mezara üç kişi iner. Biri baş tarafından, biri ortadan biri de ayaklarından tutar. Üç kişi de yukarıda tutar, mezarın içindekilere verirler. Onlar mezara yerleştirirler. Mezarda cenazenin yuvası derler, kazılırken bir yatak yeri açılır. Oraya yerleştirilir. İki çıkar bir kişi kalır içerde. O kişi tahtaları yerleştirir. Cenazenin her yeri kapalıdır, yüzünü hiç kimse görmez. Bağları gevşetilir. Onlar da içeride kalır. Tahtalar kapatıldıktan sonra üzerine naylon örterek onun üstüne de hasır örtü yerleştirilmektedir. En üste de tahtalar sıralandıktan sonra toprak atılır. Bunlar zamanla çürüyüp çöküyor. Tahtalar hasırın üstüne kapanıyor.” (Mehmet Şimşek 48, 08.07.2016)

Tahtanın altına da güzel kokması için mersin ağacının yaprakları konduğu ve sonra mezara toprak doldurulduğu görölmektedir. Üzerine de herkesin hayır kazanmak için toprak attığı belirtilmektedir. Bu sırada hoca dua etmeye devam eder. Mezarın üzerine bir kaptaki su ayakucundan başına doğru dökölür ve yeni bir ölümün olmaması için dua da edilir. Cenaze mezara konduktan sonra baş ve ayağına bağlanan bezler, mezarın baş ve ayakucuna konan tahtalara bağlanır. Belindeki bez de çözüölür ancak bağlanmadan bırakılmaktadır (Fotoğraf 24-25-26-27).

Cenaze kadınsa, en yakın akrabası, eşi ya da çocukları varsa yoksa erkek akrabası mezara indirir. Mezarlığa taşınırken kefenin üstüne kilim türü bir örtü örtülmektedir. Bu örtü sonra çıkarılır. Eskiden el dokuması olarak hazırlanan ve köyde “palaz” ismi verilen el dokuması bir kilimdir. Bu örtü daha sonraki vakalar için de yıkanarak bir evde saklanmaktadır. Kadın ve erkek için de aynı örtü kullanılır. Günümüzde ise dokuma kalmadığından makinelerde dokunan kilimler kullanılmaktadır.

Ölen kişinin gömülmesi bittiğinde topluluk dağılmaya başlar. Ancak hoca efendi mezar başına geri döner. Dua okur. Burada ne yapıldığını köyde yaşayanlara sorduğumda “O sadece ölen kişiyle imamın arasında bir şey olur. Yani hoca “talkın” verir. Yol gösterir” (İbrahim Kılıç, 62, 08.07.2016) şeklinde ifade dilmiştir. Talkın duasını detayını öğrenmek istediğimde ise “Ölüye en sonunda talkın verilir. Herkes gittikten sonra hoca son duasını yapar. Beş on metre ötede birisi hocayı bekler, yalnız bırakılmaz.” (Ayşe Arı, 65, 23.01.2016) şeklinde belirtilmiştir.

Ölen kişiye son dualar okunarak ruhuna bağışlanır. Ayrıca ölen kişinin cinsiyetine göre mezar başındaki mezar tahtalarına kadınsa yemenisi erkekse takke ya da şapkası koyulabiliyor. Ayrıca ölü ile birlikte her hangi bir eşyası gömülmüyor. Bunun nedenini “mezara dünya şeyi girmez. Ağzındaki takma dişleri bile çıkarılır. Küpesi, yüzüğü genellikle kalmaz. Sadece kefen” (Mehmet Şimşek, 59, 28.01.2016) şeklinde açıklama yapmaktadır.

Mezarlıktaki cemaat ölenlerin yakınlarına taziyelerini bildirerek dağılmaya başladığında gelenlere yiyecek dağıtılır. Bu uygulama “Mezarlıktaki definden sonra eskiden evlerde yemek veriliyordu. Şimdi artık böyle Bir şey yok. Mezarlığın kapısında Belediye'den (haberi olursa) pide veriliyor. pide ve ayran veriliyor. Ya da “külür” veriliyor.” (Mustafa Şurgum, 64, 08.07.2016) şeklinde anlatılmaktadır.

Köydeki uygulamaya göre ölen kişinin defnedildikten sonra bu mezarı öncelikle geçici mezar olarak kalmaktadır. Kalıcı haline getirilmesinin bir yıldan fazla zaman geçtikten sonra yaptırılmasını tercih edildiği belirtilmektedir. Ondan önce yapılırsa mezarın çöktüğü söylenmektedir. Mezarların ne tür bir yapıda olduğuna bakıldığında eski mezarların taştan yapılmış olduğu yenilerinde mermer malzeme kullanıldığı görülmektedir. Mezar yapılarıyla ilgi görüşlere göre “eski mezarlıklar kayrak taştan (hece taşı) yapılmış. Üzerinde isim yazılmıyor. Ama çok eski mezarlıklarda eski yazı var. Başında yapı taşı oluyor. Ama defineler bunları hep alıp götürmüş. Şimdiki güne az kalmış. Kadın erkek diye değişmiyor. Ama çocukların mezarları daha küçük tabiki” (Mustafa Şurgum, 64, 08.07.2016) şeklinde ifade diliyor.

Mezarlıklar için ayrıca “kabir” ismi de kullanılmaktadır. Bayram arifesinde, kandillerde ve cuma günleri mezarlıklar ziyaret edilmesi bir gelenek olarak devam etmektedir. Bunun için “ Definden hemen sonra mezar ziyareti genelde ilk cuma günleri yapılır. Cuma sabahı.” (Mustafa Şurgum, 64, 08.07.2016) şeklinde bir gün belirtilmektedir. Ayrıca bu ziyaretlerin dini boyutu da dile getirilerek "kabir ziyaretini Peygamberimiz de tavsiye etmiştir. Burada genelde dini günlerde ziyaret ederler. "Bayramlarda bayram namazı kılındıktan sonra cemaat, toplu olarak mezarlık ziyaretine gidiyor” (Keziban Bacı,76, 23.01.2016) şeklinde ifade edilir. Ayrıca bayram öncesi, arife günü de geleneksel olarak mezar ziyaretleri yapılır. “dışarıdan misafirler gelir, erkekler, kadınlar, çocuklar. Cuma günleri giderler. Kadınlar da mezarlığa gider” (Durdu Çoban, 83, 23.01.2016) şeklinde bunun yaygınlığı belirtilmektedir. "Mezarlara isteyenler gider. Cuma günleri giderler, on beş günde giderler, bayramlarda giderler"(Durdu Çoban, 83, 23.01.2016). Mezarlara kimlerin daha çok gittiği ile ilgili yöneltilen soruya da “önünden geçerken abdestli olunursa uğranabilir ya da yoldan dua okunur. Ancak arife günleri mezarlıklar mutlaka ziyaret edilir. Kadınlar mezarlığa başörtü ile giderler”

cevap vermektedirler. Mezar ziyaretlerinin hangi aralıkta yapıldığı sorulduğunda ise "mezar ziyareti şimdi eskiye göre daha sık yapılıyor. Bayramlarda, cuma günleri ve misafir geldiğinde mezar ziyaretine gidiliyor" (Fadime Küçük,68, 23.01.2016) mezarlığa giderken ne tür bir kıyafet tercih edildiği sorulduğunda "her zamanki kılık kıyafetle gitsek de giderken bir tarafın açık olmuyor. Kapalı gidilir" (Durdu Kulinaç,46, 07.07.2016) şeklinde yanıt verilmiştir. Ayrıca gidildiğinde orada ne yapıldığı ile ilgili " buğday, şeker, çiçek götürülür. Destilere su konur. Buğday mezarların üstüne atarlar. Gurt, guş, garınca yer. Mezarın üzeri sulanır. Yasin okuruz biz. Dua ederiz" şeklinde yanıt verilmektedir.

3.3.3. Ölüm Sonrası Pratikler

Ölen kişinin arkasından evinde yapılan uygulamalar da yer almaktadır (Fotoğraf 52-53-54-55-56-57). Bu uygulamalar için kıyafetlerinin genelde yakıldığı belirtilmektedir. Buna neden olarak da

“hiç kimse giymek istemiyor cenazenin elbiselerini. Benim de babam vefat etti. Eski elbiselerini yaktı çocuklar. Birkaç hatıra eşyası çocuklar arasında dağıtıldı sonra yakıldı. Ondan sonra gittik çarşıdan aldık yeni kıyafet ihtiyaç sahiplerine dağıttık onları” (İbrahim Kılıç, 62, 08.07.2016)

açıklaması yapılmaktadır. Eğer ölen hastalıklıysa kıyafetleri kimse almaz, giysiler yakılır.

"Ölünün gömülmesinden hemen sonra evini sularsın, pırtılarım yıkarsın. Ruhu kalmasın diye yapılır. Konu komşu yıkamaya yardım eder. Kıyafetleri yıkayanlar, yıkadıkları suyu başka yerde kullanmazlar. Evde bir şeyi bırakılmaz, yedisine kadar verilir." (Cennet Tekin,88, 23.01.2016)

Ölümünü takip eden günlerde ölen kişi için yapılan anma etkinlikleri bulunmaktadır.

Bir de bayramdan bir gün önceki gün olan arife günü kurban kesme geleneği olduğu gözlenmektedir. Bu uygulamaya “hayır yapma” denilmektedir. Bu uygulamadan Durdu Kulinanç;

“Adak arife günü keserler. Ölen babamın bile anam arife günü keser dağıtır. Yapan yedi sene o ölenin arkasından kurban kesilir. O dağılır. Şimdi anam bubamın kurbanını arife günü kesecek. Hee...yapabildiğim yere kadar keserim diyor anam. Gaynanam da öyle yapar. Gaynanam bu sene üçüncü seneye giriyor. Gayınbabam arife günü gaynanam oğlak alır, keser. Kendine kesmiyor. Biz kesme diyoruz. Biz kesiyoruz ona ayırıyoruz. O kesmiyor.” (46, 07.07.2016)

şeklinde bahsetmektedir. Bu uygulamanın ne kadar süredir var olduğu ölen kişi için kaç yıl yapıldığı sorulduğunda ise;

“Ölen kişinin arkasından gurban öteden beri var...neden kesiliyor bilmiyom ben..onu yedi sene gurbanı kesilceğimiş diyollar. Emme yapabilene.. Yapamayan bir sene kesiyo adağını ertesi sene kesemiyo. Arada hayırını yapıyo yine böyle Valla ben bilmiyom anam bilecek onu. Ben nenemgilin zamanından biliyom. Babamgil de yapardı. Keserdi arife günü. Arife günü keserdi. Kestiği gurbanı pay ederdi, dağıtırdı.” (Durdu Kulinanç,46, 07.07.2016)

açıklık getirir. Bunun dışında hayır yapma köyde uygulaması genel olarak yapılan, genelde de ramazan aylarında ve arife günleri tercih edilen bir uygulama olarak gözlemlenmektedir. Bir tür dayanışma şekli olan hayır yapmada hazırlanan yiyecekler paylaşılarak almaya, yapmaya gücü olmayanlara destek olmanın hedeflendiği belirtilmektedir. Bu uygulamanın durumu olanlar tarafından yapılmakta olduğu belirtilmektedir. Hayır yapma uygulamasının ne zaman ve nasıl uygulandığı

“Hayır demek bizde; işte yemek veriyon hayır yapan. Geçende mesela her guran okuttu ramazan içinde. Guran okuturlar bizde ramazanda. Oruçlulara yemek verirler. Bizim mahalle hep yaptı amma benim durumum yoktu. Ben Memet amcamı, yengemi bizim çoban vardı bi tane o annemi o, gaynanayı yemek yaptım yemeğe çağırdım, burda yemek verdim. Anama da bi sofraya duası yaptırdım. Ha benim durumuma göre yani. Ben de istiyom ama olmayınca o kadar.” (Durdu Kulinanç,46, 07.07.2016)

şeklinde belirtilmektedir. Cenazeden sonra köylüler cenaze çıkan eve başsağlığına gidilmektedir. Bu evde yakınları ölen kişinin özellikleri ve kendileri için önemini üzüntülü ifadelerle yüksek sesle söyledikleri görülmektedir. Buna “ağıt yakma” tabiri kullanılmaktadır. Bu uygulama için “eskiden vardı ama şimdilerde çok yok bu olay. Eskiden vardı ama şimdi iki gün üç gün sonra bitti. Yok artık” (Mehmet Şimşek, 48, 08.07.2016) şeklinde uygulamanın azaldığı belirtilmektedir.

Ölünün gömüldüğü günün akşamı evinde hemen Kuran okunur, dua edilerek pişi yapıp gelenlere ikram edilir. Bu uygulama "öldüğü gün kulür yani pişi yaparlar. Komşular yapar. Mevlitlerde katmer yaparız. Saçların üzerinde pişiriliyor. Geliyor komşular, toplaşiyorlar mevlütte. .Meyve suyuyla birlikte verirler katmeri " (Emine

Bakır, 86, 23.01.2016) şeklinde anlatılmaktadır (Fotoğraf 58-59-60-61-62). Ayrıca eski Türk inançlarında da görülen “ölü yemeği” ikramı da bulunmaktadır. Bu ikramların zamanı ölen kişinin ölüm gününden sonra anma günü de olan üçüncü, yedinci, kırkıncı ve elli ikinci günlerinde gerçekleşmektedir. Bu günlerde mevlit adı verilen Kuran okunması ve ilahiler eşliğinde anma yapılmaktadır. Ölen kişinin evinde akrabaları tarafından bu günlerde sabahtan ocaklar kurularak yemekler pişirilir. Bu yemekler tüm günlerde farklılık göstermektedir.

"Cenazemiz oldu bugün değil mi, Tebareke okuturuz hem bu gece mevlit yaparız. Ondan sonra yedisinde gene mevlit yaparız. Üçünde lokma yapar dağıtım. Helva istersen yapar dağıtırsın. Yedisinde gene irmik yaparsın. Kırkında yaparsın, elli ikisinde yaparız (Keziban Bacı,76, 23.01.2016).

En teferruatlısı kırkıncı günü verilen yemektir. Bu yemekleri ve miktarları

"ölüye helva yaparız on iki on üç tava. İki kazan .. iki kazan ... , iki kazan pilav. Bütün köy halkı gelecek, yiyecek. Dışarıdan da davet ediyoruz, etraf köylerden. E kalanını tekrar kim kaşık vermiş, kim çanak vermiş, kim safra vermiş, sini vermiş hepsini koyacaz, gidecek dönüşte”(Emine Bakır, 86, 23.01.2016)

şeklinde anlatılır. Kırkında verilen yemekler arasında; topalak çorbası, kuru fasulye, keşkek, üzüm hoşafı, zerde bulunmaktadır. Bu yemekler baş sağlığına gelenlere ikram edilerek Kur'an-ı Kerim'den bölümler okunur, arkasından dualar edilir. Ölü yemeğine çok acil ve önemli bir iş olmadıkça herkes iştirak eder. Yenen yemeklerin ölünün canına değdiğine inanılır. Yemekleri ölü evinin ikinci derece yakınları ve gönüllüler hazırlar.

Köyde ölünün arkasından ağıt yakma geleneği bulunduğu ancak bunun ölüsü olan kişiler tarafından yapıldığı belirtilmiştir. Daha çok kadınlar birbirlerine sarılarak ya da dövünerek ağıt yakarlar. Eğer ölüm gece gerçekleşmişse sabaha kadar ağıt yakılır, ölünün arkasından yakıştırmalar yapılarak geçmişte yaptıkları, konuştukları sözler, başlarından geçenler hatırlatılarak ağlanır. Cenaze evden çıkarken de ağıt yakılır.

Cenazenin çıktığı evde bir süre yas hali devam eder. Bu durum köyde yaşayanlar tarafından; "Ölünün ardından yas tutma var. Kendi tanıdıkları yas tutuyor daha çok Başka tür bir yas yok. Yalnızca düğüne, eğlenceye gidilmez, bayrama çıkılmaz. Ölü evinin yakınındaki bir başka evde önceden kararlaştırılmış düğün varsa, o düğün yapılır ama ölü evine gidip gönül alınır. " (Ayşe Tarcan,66, 23.01.2016) şeklinde beyan edilmektedir. Yas tutmayla ilgili diğer görüşmelerde de "Köyde yas yoktur. Ama genç biri öldü. İki üç ay kimse oynamadı. Eğer düğün günü cenaze varsa saygı icabı davul çalmazlar. Bir hafta önceyse düğünü iptal edebilirler" (Emine Bakır, 86, 23.01.2016) şeklinde beyan edilmiştir.

Köyde ölüm olduğunda şenlik ve düğünlerde kısmen de olsa bir kısıtlama yaşanmaktadır. Bunun düzeyi ölümün köyde yarattığı duyguyla da ilintili olduğu belirtilmektedir. Ölen kişinin ailesi bu tarz etkinliklere ya hiç katılmaz ya da üzerine düşen görevi yerine getirmek için gelir ve sonrasında ayrılır. Bu detaylar Emine Bakır tarafından "cenaze varsa düğün olacaksa ne yaparsın. Oynamaz hısım akraba. Onun düğünü kurulmuş artık elden ne gelir. Gene gelir dürüsünü verir ölü sahibi" (86, 23.01.2016) şeklinde anlatılmıştır.

Bu dönem ölen kişi için yas süresi olarak tanımlanır. "canın çok yanarsa yas tutarsın. Tutan tutuyor. Düğünlere çıkmaz. Acısını çabuk unutan gezmeye çıkar" (Ayşe Tarcan,66, 23.01.2016) Bu dönemin kırkıncı gününe kadar devam ettiği ve bu günden sonra yastan çıkıldığı belirtilmektedir. "Ölünün arkasından kırk gün yas tutulur ama bu biraz da kişiye bağlıdır. Kırk gün evden çıkılmadığı olur" (Emine Bakır, 86, 23.01.2016)

Ölen kişinin evine gidilerek üzüntülerini belirtme uygulamasına köyde baş sağlığı" dileme denilmektedir. Bunun için ölüm hadisesinden sonra belli bir gün aralığında

gidildiği belirtilir. Buna neden olarak "başsağığına gideceksen üç gün içinde gidilmelidir. Üç günden sonra o kişinin üzüntüsünü canlandırırısın." açıklaması yapılmaktadır. Ayrıca başsağığı için gidilen evde teselli edecek şeyler ve ölen kişinin kaybının yaşattığı üzüntü dışında gittiği yerde rahat ve huzurlu olması dileklerinin söylendiğı belirtilmektedir. "Başın sağ olsun, 'Allah günahların' affetsin', 'Allah taksiratını affetsin', 'Allah sabırlar versin" gibi kalıplar kullanılmaktadır. Ölünün ardından iyi konuşmak gerektiğine inanılır.

Ölen kişinin ardından yapılan bir diğere uygulama da fidye vermedir (devir-iskat). Bu fidye ölünün yaşarken yerine getiremediğı sembolik bir ifadesidir. Sağlığında çeşitli nedenlerle tutamadığı oruçları, kılamadığı namazları, veremediğı zekatı ve yerine getiremediğı yeminleri tahmin edilerek bir bedel hesaplanıp fakirlere, camilere para olarak verildiğı şeklinde belirtilmektedir.

Bu konuda beyan edilen bir uygulama şekli de "cenaze gömüldükten sonra bir eşyası ortaya konur. Fiyat biçerler. Saat koyarlar ortaya üç lira beş lira fiyat biçilir. O para mezarı kaç kişi kazdıysa, yardım ettiyse onlara bu para dağıtılır. Birazı hocaya verilir." şeklinde anlatılmaktadır. Ayrıca "ölen kişinin borcu varsa, tutmadığı, oruçları namazı varsa bir para belirliyorlar. İhtiyaç olanlara veriliyordu. Şimdi çok yok artık bunlar." (İbrahim Kılıç, 62, 08.07.2016) şeklinde bahsedilir ve artık uygulamanın günümüzde yaygınlığını kaybettiğinden de söz edilmektedir.

4. RİTÜELLERİN ANALİZİ

4.1. Sosyo-Kültürel Yapı

Ahmetli Köyü, zaman içerisinde konar-göçer yaşam geleneğini bırakarak yerleşik düzene geçen yörükler tarafından kurulmuş bir köydür. Bu sebeple kendilerini köylü olarak tanımlamak yerine Yörük olarak tanımladıkları gözlemlenmiştir. Köyün Ege Bölgesi'nde yer alıyor olması ise zeybeklik kültürüne ilişkin verilerin sağlanmasına imkan vermiştir. Köyde, yörük, zeybek ve köylü olma hali birbirleriyle iç içe geçerek harmanlanmış bir yaşam biçimine dönüşmüş görünür. Bu yaşam biçimini daha anlaşılır kılmak için Yörük ve Zeybek kavramlarına ilişkin bir değerlendirmede bulunmak faydalı olacaktır.

Yörüklük, Eröz'ün ifadelerinde de görüleceği gibi daha çok bir yaşam biçimini tanımlamak için kullanılır. Buna göre topluluk geçim kaynağı olan hayvanların ihtiyaçlarını karşılamak için tüm aile bireyleri ile birlikte yılın belli dönemlerinde bir yerden bir yere göç eder (Eröz 1991:7, Khazanov 1984:16). Bu yaşam biçimine Osmanlı kaynaklarında 'yörük' adından başka 'konar-göçer', 'göçer- yörük', 'göçerler' ve 'göçer evliler' vb. gibi ifadelerin kullanıldığı bilinmektedir (Şahin 2006:35).

Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti zamanında gerçekleşen göçlerle Ege Bölgesi'ne gelen Yörük aşiretleri uzun süre konar- göçer yaşam biçimini sürdürmüşlerdir⁷.

⁷ Yörükler, konar-göçer yaşam geleneğinde belirli bir yerde yerleşik yaşam sürdürmeden, yaylak kışlak alanlar arasında göç etmişlerdir. Yaz ve kış aylarında konakladıkları bölgelerde kara çadırda yaşamlarını sürdürmüşlerdir, çadırların bulunduğu yerlere de "yurt yeri" denmektedir. Kara çadırın iç yapısı, çadırın kullanımı ve sembolik anlamları bulunmaktadır. Bu anlamlar Yörük kültürünün inançsal yapısını da ortaya koymaktadır (Kutlu 2000:213).

Yörüklerin besledikleri keçi sürüleri ve göç sırasında yüklerini develerle taşımaları onların ayırt edici özellikleri olmuştur (Seyirci 2000:192)⁸. Uzun bir geçmişe dayanan bu göç hareketleri⁹ Osmanlı Devleti'nde uygulanan iskan politikaları ile değişime uğramıştır (Aydın 1993). Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra yerleşik hayata geçme politikaları daha da hız kazanmış (Şahin 2006:32), göç ve devlet ilişkisi (Kasaba 1998:337) özellikle 1950'lerden sonra Yörüklerin göçten kademeli olarak vazgeçerek toprağa yerleşmelerine sebep olmuştur. (Eröz 1991:7, Beşirli ve Erdal, 2008:4). 1970'li yıllardan sonra yarı yerleşik hale dönüşen yaşam biçimi, günümüzde tamamen ortadan kalkmış ve bölgedeki yörükler yerleşik düzene geçmiştir.

Yerleşik düzene geçişle birlikte oba, boy ve aşiret yapısında da değişim ve dönüşüm yaşanmış, aşiret yapısı eski gücünü ve önemini sürdürememiştir.¹⁰ Ancak aşiretin adı bilinmektedir ve Ahmetli Köyü'nde yaşayanlar, adını Teke sancağından alan Karatekeli aşiretinden (Sümer,1999:153) olduklarını belirtmişlerdir¹¹.

⁸ Hayvancılık Yörüklerin geçim kaynağı olmasının yanısıra, yaşam tarzlarının bir parçasıdır (Bates 1980:246). Hayvan sürülerinin beslenmesi ve bakımı göçün zamanını ve süresini belirleyen temel unsurdur (Matsubara 1989:72). Göçer yaşamla coğrafya arasındaki ilişki ve hayvancılığa bağlı yaşam biçiminin derinlemesine analizi Türkiye'deki göçebelik tiplerinin, göçerlik anlayışının çözümlenebilmesinde önemli bir unsurdur (Horzumlu 2014:14, Kutlu 1987:26).

⁹ Bu göç süresi ilkbaharda başlar ve 9-10 gün ile bir ay arasında değişir. "Yaylalara ulaşıncaya kadar birkaç kere konaklayabilirler. Gittikleri yaylalarda kalma süreleri farklılık gösterebilir (Emine Bakır, 83, 01.07.2016). Sonbahar aylarına kadar buralarda kalıp, sonbahar aylarında tekrar kışlak merkezlerine aynı şekilde geri dönerler (Tanyıldız 1990, Sümer 1999, Seyirci 1996).

¹⁰ Yörükler hakkında tarihsel arka plana bakıldığında; İlhan Şahin (2006) tarafından Selçuklu ve Osmanlı Devleti zamanında Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen göçebe Oğuz Türkleri şeklinde ifade bulunmaktadır. Anadolu'nun pek çok yöresinde yaşamlarını sürdüren Yörük aşiretleri ile ilgili ilk kayıtlar Fatih Kanunnameleri'nde "Yörük"ler olarak görülmüştür. Osmanlı Dönemi'nde Anadolu'yu ziyarete gelen seyyahların da dikkatini çeken müslüman gruplar olarak Yörüklerden söz edilmektedir (Şahin 2006:35). Yörüklerin sosyo-kültürel yaşamlarındaki yapı; oba, boy ve aşiret terimleriyle belirtilmektedir (Doğan ve Doğan 2005). 8-10 çadır bir araya geldiğinde bir oba olarak adlandırılmış, genişleyerek boy ve aşiret şeklinde teşkilatlanmıştır.

¹¹ Karatekeli Yörükleri Bozdoğan Yörüklerinin alt kollarıdır (Eröz 1991:51).

Bu araştırmada yörük kültürüne ait gündelik yaşam pratiklerinden çok geçiş ritüellerine değinirse de, ritüellerde öne çıkan uygulamaların birçoğu göçer yaşam biçiminin bir sonucu olarak da yorumlanabilir.¹² Çalışma Şartlarının değişimi (tarım ve hayvancılık dışında köyün etrafında organize sanayi bölgesi ve üretici fabrikaların bulunması) nedeniyle köyde dönüşüm kaçınılmaz hale gelmiş olsa da, göçer yaşamı deneyimlemiş nüfus daha çoğunluktur. Bu sayede yörük kültürünü ayrıntılı olarak anlatabildikleri için geçmiş bugünle kıyaslanabilmektedir. Wulf'un tespitlerindeki gibi ritüel eylemler geçmiş, Şimdi ve geleceği bağlantılandırmaktadır. Öncekilere taklidi göndermeler yaparak güncelleme ve değişimin sağlanmasına aracılık etmektedirler (2009:241).

Zeybek kültürü Ege Yöresinde yaygın bir kültür olarak yorumlanmakta, bu nedenle de bölgede Yörük olmanın aynı zamanda Zeybek olmak anlamına geldiği ifade edilmektedir. Konumuz her ne kadar zeybekliğin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişimi konu almak olmasa da kaynaklardan yola çıkılarak öncelikle zeybeklik nedir/ne ifade etmektedir sorusuna cevap aranmıřtır¹³.

¹² Yörük yaşamı hakkında daha detaylı bilgi almak için yapılmış etnografik çalışmaları okumak yarar sağlayacaktır. Bu konuda uzun zamandır önemini koruyan en eski çalışma Ali Rıza Yalman 'ın çalışmasıdır. 1920'li yıllarda Toros Dağları'nda Yörüklerin gündelik yaşamlarını konu alan çalışmasında Yalman, yörüklerin sosyo-kültürel yapılarından söz etmekte, ayrıca Yörüklerin teşkilat yapısını detaylandırmaktadır (Yalman 1970). Antropoloji alanında yurt dışından gelen araştırmacılarında yörük yaşamına ilgi duydukları görülmektedir. Bu çalışmalar arasında 1957 yılında Ulla Johansen'in (2005) Kayseri, Maraş, Mersin, Niğde ve Adana illerinde yaptığı ve ağırlıklı olarak Yörük yaylalarındaki gündelik yaşam pratiklerinden söz eden çalışması sayılabilir. 1979-80 yıllarında Isparta'daki Coşlu Yörükleri ile çalışan Masateke Matsubara ise, Yörüklerle ilgili saha çalışmasına dayanan araştırmasında gündelik yaşam, göç ve hayvancılık pratikleri, akrabalık ilişkileri ile ilgili bilgilere yer vermektedir (Matsubara 1982:1989). Bir diğer çalışma ise Daniel Bates tarafından Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Saçıkaraalı Yörükleri'ni konu alan "Yoruk Settlement in Southeast Turkey" (1973) isimli araştırmadır. Göçer çobanlık ile arazi kullanımı arasındaki ilişkiyi anlattımış ve çalışma metoduyla diğer araştırmacılara da kendi kültürlerini anlama konusunda yol gösterici olmuştur. Patricia Daugherty'nin (1997) 1992-1995 yılları arasında Toros Dağları'ndaki Bahşiş Yörükleri ile yaptığı araştırma ise konuya farklı bir yönden yaklaşmaktadır. Anadolu'da dokuma pratiklerini ve metaforik anlatımları temel alarak, Yörüklerin dünya görüşleri perspektifinden, dokuma ve kozmoloji ilişkisini ele almıştır. Kadının daha çok çadır ve çevresi ile sınırlı yaşamında dokuduğu kilim motiflerini dünya görüşünü nasıl somutlaştırdığına ilişkin bilişsel yapısalcı yaklaşımlarla değerlendirmelerde bulunur.

¹³ Zeybeklik; "Anadolu'da Ege ve Akdeniz kıyılarında bugünkü coğrafi isimlendirmesiyle; Aydın, Muğla, Manisa, İzmir ve Denizli illerinin yer aldığı dağlık bölgelerde, yaklaşık olarak 18. Yüzyılın sonları ile 20.

Köyde yaşayanlara Zeybeklikle ilgili görüşleri sorulduğunda; “Zeybekliğin ve Yörüklüğün iç içe olduğu hatta hiçbir farklılığı olmadığı ifadesi yaygın olarak kullanılmaktadır (Fotoğraf 85). Yörük kültürü içinde Zeybeklik kavramını açıklarken ise Ege coğrafyasına özgü bir davranış olduğundan bahsederler. Bu görüşleri şöyle ifade bulmaktadır;

“Zeybeklik Ege’ye has bir şey. Başka yörede yok Zeybeklik. Aydın yöresi, İzmir yöresi birbirine benzeyen oyunlar. Antalya’da hızlı zeybek oynanır. Burada ağır zeybek vardır. Zeybek oyunları yaşanmışlıkları anlatıyor. Hikayesi vardır.”¹⁴ (Mehmet Şimşek, 48, 08.07.2016)

Günümüzde köyde yaşayanlar son zamanlarda ilginin arttığını belirtmektedirler. Yani yeni gelişmelerin var olduğuna dikkat çekmektedir. Gözlemlerime göre aslında unutulmuş da değil ki. Yeniden ilgi alanı olmuş ve canlandırmalar var. Bunun nedeni köyde yaşayanlarca yeni nesilin kendi kültürünü geliştirmek istemesi olarak yorumlanmakta ve “son yıllarda son 2-3 yıldır bu Zeybeğe ilişkin kültür daha yaygınlaşmaya başladı. Nedense?” (Musa Çoban, Ahmetli Köyü Muhtarı, 57, 10 Ocak 2016) şeklinde ifade edilerek bir diğer taraftan da yaygınlaşmasının sebeplerini de sorgulamaktadırlar.

Diğer bir yorumda da bir kültürel canlanma olduğu hatta sanki “yeni bir hamle” olduğu ifade edilmektedir. Etken olarak da yeni kurulan Yörük dernekleri işaret edilir. Bu görüşte de “Yeni kurulan şu dernekler sayesinde yeni nesil adeta özlemini çekmiş gibi bir durum var. İnsan adeta gurur duyuyor” (İbrahim Kılıç, 82, 08.07.2016) şeklinde

yüzyılın başlarına kadar varlığı bilinen toplumsal bir statüdür”. Bu manada öncelikle zeybeklik “davranış biçimleri, gelenek, töre ve törenleri, giyim tarzlarıyla, türküleri, dansları, yaşam biçimleriyle kendine özgü bir yapı” şeklinde ifade edilir. Özellikle öne çıkan görüş “göçebe benzeri toplumsal yapının ortaya çıkardığı bir yapılanma ve alt kültür grubu” olduğu şeklindedir. (Avcı 2001:28-29). Osmanlı merkezi devlet yapısı ile, yerel yöneticiler arasında yaşanan otorite sorunları, yaşanan sosyal, siyasal ve ekonomik koşullar eşkıyalık sürecinin gelişiminde belirleyici olmuştur (Öztürk 2006:50; (Akdağ 1999).

¹⁴ Mehmet Şimşek, aynı zamanda Zeybek oyunu oynayan köy grubunun üyesi. Köydeki çocuklara da bu oyunu öğretiyorlar. Zaman zaman başka yörelerdeki Yörük şenliklerine davetli olarak gidip Ahmetli köyü Yörük/Türkmen Efeleri Derneği olarak gösteriler yapıyorlar. Ayrıca köyde de belirli zamanlarda yaygınlaştırmak amacıyla etkinlik düzenliyorlar.

yorumlanırken. Bir diğerk görüşe göre de eskiden Yörük oldukları için çekindiklerini hatta gizledikleri söylemektedirler.

“Ya biz çocukluğumuzda Yörük dendiğinde utanıyorduk. Eskiden izirap ederdik. Şimdi de bir meşhur oldu bu iş. Şimdi herkes yörük olmak için uğraşüyor. Bir yere gittiğimde “ben yörügüm” diyordum. Herkes söylemiyordu. Adeta utanıyordu. Ama Türk milletinin özü yörüklük. Adam Bulgaristan'a gitmiş onun aslı da Yörüktür. Konya'dan giden yörüklerden.” (Musa Çoban, 55, 08.07.2016).

Burada geçmişte neden gizlendiği de sorgulanırken, yeni nesilin bu özlemle yeniden dört elle sarıldığını (İbrahim Kılıç, 82, 08.07.2016) söylemektedirler. Böylece bu durumu “bastırılmış duygular, coşkuyla yeniden deberiyor, alevleniyor bence (Musa Çoban, 55, 08.07.2016) şeklinde açıklamaktadırlar.

Bölgede yapılan gözlemlere göre Türkiye'de özellikle Batı Anadolu geleneklerinde, gündelik yaşamda yerel halk oyunları ile bu kültürün süreklilik gösterdiği, böylece zeybeklik kültürünün bir sistem ve anlam dünyası olarak, varlığını sürdürdüğü çıkarımı yapılabilmektedir. Zeybeklik kültürü halen yerel düzeydeki sivil toplum kuruluşları ve kimi dernekler ve vakıfların etkinliklerinde halk oyunları bağlamında sergilenmekte, çocukluktan itibaren kız ve erkeklerde öğrenilerek ve öğretilerek günümüzde hala yaşatılıp icra edilmektedir. Antropolojide kültürel bağlamda bir kimlik/kişilik ifadesine dönüşen bu kavram günümüzde folklorik ve turistik bir imge halinde dönüşüme uğramış ve sembolik bir hal almıştır (Öztürk 2006).

Zeybekliğe ilişkin araştırma ve literatüre bakıldığında zengin içeriğe sahip görsel, yazılı kaynaklar ve bilgilere rastlanmaktadır¹⁵.¹⁶.

Köyde yaşam süren özellikle yaşlılar;

“şimdilerde imkanlar fazla. Bizim zamanımızda böyle miydi sanki. Göç yolundayken çocuk doğardı. Yine yola devam ederdik. Öyle işten güçten fırsat mı olurdu ki sanki yapmaya, ama şimdi öyle mi!” (Durdu Bacı, 86,05.07.2016)

şeklinde söyleyerek eskiden yapılan törenlerin aynı şekilde devam etmediğini belirtirken, değişen ne olmuş sorusuna önceliklerin imkanlarla orantılı olarak değişiminden neden olarak bahsetmektedirler. Burada Gennep’in bölgesel farklılıkların ritüellere yansımaları ile ilgili açıklamalarına yer vermek gerekir. Farklı topraklara bölgesel geçişler ritüelleri de değiştirmektedir (Gennep 1960:8).

¹⁵ Türkiye’de 1925’lerden başlanarak günümüze kadar çeşitli dönemler, kurumlar ve kişiler ile çok sayıda çalışma yer almaktadır. Bunlar ilk dönemlerinde fermanlar, ruznameler, kadı sicilleri, tapu tahrir defterleri ve yabancı seyyahların seyahat notlarında yer aldığı belirtilmektedir (İldem 2000). Bu çalışmalardan Türk Folklor Araştırmaları, Folklor Doğru dergileri ile araştırma yıllıkları ve halk kültürü vb. çeşitli kongre bildirimlerinde yer almıştır. Ayrıca ressam ve teknik uzmanlar tarafından yapılmış birçok tablo, gravür, kartpostal ve fotoğraflarda da zeybekler görsel olarak yansıtılmıştır. Zeybeklik konusunda ayrıca bölge hakkında çalışmalar yürütmekte olan yerel araştırmacılar ve dernek çalışanlarıyla da görüşmeler yapılarak değerlendirilmiştir. (Seyfullah Ayvalı, 46, Tire Bölgesi Araştırmacısı/Yazar, Tire Kültür Derneği Başkanı, 23 Ağustos 2016 görüşme kaydı), Necat Çetin, 54, Tarihçi/Yazar, 25 Ağustos 2016 görüşme kaydı, Munis Armağan, 67, Tire Bölgesi Araştırmacısı/Yazar, 23 Ağustos 2016 görüşme kaydı) Osmanlı Dönemi’nde Anadolu’ya gelen seyyahların gözünden ilk olarak zeybeklerden bahsedilmekte, dış görünüş ve yaşam tarzları tasvir edilerek Zeybeklik eylemlerinin arttığı dönemlerin şartlarından söz edilmektedir (Avcı 2001:22, İlhan 2001:324). İlhan (2001) çalışmasında zeybeklerin doğu ressamlarına kostümleriyle sıkça konu olduklarını ifade eder. Genelde zeybek oyunları, müziği ve giysileri üzerinde yoğunlaşan bu halk bilimi derlemeleri ve kaynaklar (Hakalmaz 1992, Holst 1983, Taneses 1997) zeybek kültürünün yayıldığı alan konusunda da önemli veriler sağlamaktadır. Ayrıca Türkoğlu, Beyru ve İlhan bu dönemlerde kullanılan zeybek kıyafetlerini ve her birinin neyi sembolize ettiğini oldukça detaylı ifadelerle belirtmektedirler (Türkoğlu 1991, İlhan 2001, Beyru 2000).

Cumhuriyetin ilanı sürecinde halk arasında zeybeklere

¹⁶ Köken anlamına inildiğinde “sürekli kaçarak belirli bir yerde kalıcı yaşam sürmeden, yeri geldiğinde saldırı durumunda kendini savunan kişi” tanımlarının, yani zağ ve bek kelimelerinin birleşmesiyle zeybek kelimesine dönüşmüştür (Avcı 2001:30). Zeybeklik yapı olarak değerlendirildiğinde; bir takım görev tanımları barındırmaktadır (Şapolyo 1954: 44-45). Ayrıca teşkilat yapısına ilişkin çalışmalara göre (Özkaynak 1946:17, Çetin 2013:288, Armağan 2009:56), kendi içlerinde gelenek ve töreleri bulunan yani kendilerinin efesi olmaları şeklinde yorumlanmaktadır (Seyfullah Ayvalı, Tire Kültür Derneği Başkanı, 23 Ağustos 2016 görüşme kaydı). Bir diğer taraftan da halkın tutumu ve yüklediği sıfatlar da önemlidir.

Göçer çobanlık ile arazi kullanımı arasındaki ilişki Yörük yaşamını ve kültürlerini anlama konusunda yol göstericidir. Görüşmeler sırasında, köyde yaşayanların kendilerini Yörük olarak ifade etmeleri yanında, özellikle köy ve köylülük ifadesinin de sıklıkla tekrarlanması dikkati çekmiştir. Buna dair, köy coğrafi bir tanımdan öte farklı bir kavram olarak ifade edilerek, köy ve köylülüğün sadece orada yaşamakla elde edilmediği söylenmektedir. Köy ve köylülüğün bunların üzerinde bir kavram olduğu yaygın bir görüştür.

“Mahalle kavramı tamam gelmişti, ama köyün tarihinin yanında köydeki sosyal yapı ve bu yapının işleyişini değiştiremediği belirtilmekteydi. Bu görüşü “mahalle bir coğrafi yer adı da köy farklı bir şey sanki. Köylünün kendi imkanıyla yaptırdığı bina, diktiği ağaç emeği var burada. İzmir'de oturan torunlar var benim, köye gidiyoruz diyorlar. Yani hiç mahalle demiyorlar. Burası bizim atadan kalma yerimiz yani” (İbrahim Kılıç, 62, 8 Temmuz 2016)

şeklinde açıklamaktadırlar. Bunun öyle kısa süreli değil, çok zaman ve emek verilerek bu güne getirildiği görüşünü

“mahalli idareler yasası gereği buranın adı köy değil mahalle olarak adlandırılıyor. Ama biz köylülüğümüzden vazgeçmeyiz. Biz kendimiz alışamadık mahalleye, hatta onlar bile köy diyorlar. Kağıt üzerinde öyle görünüyor ama biz köy kabul ediyoruz. Belki gelecek nesiller alışır bilmiyoruz.” (Musa Çoban, Muhtar, 55, 08.07.2016)

şeklinde ifade etmektedirler. Köy halkı genelde köyün mahalleye dönüşümüyle ilgili kendi yaşamlarında bir değişim olmadığını söylemektedirler. Burada belirtilen sadece “köy muhtarı” terimi yerini “mahalle muhtarı”na bırakmış olmasıdır. Ancak muhtarla yapılan görüşme sonunda bu değişimle birlikte, köyün ortak malı durumundaki bazı taşınmazlar yani köyün demirbaşlarının belediyeye geçmesinin etkisinden söz edilmektedir. 2014 yılından sonra köy mahalleye dönüşmüş ama köylüler köylü olmaktan vazgeçemediklerini ifade etmektedirler. Bunun üretilmiş bir kavram

olmadığını, kadim bir kültür olduğu görüşü yaygındır. Hatta ilerde ne olacağını bilemediklerinden;

“biz bu nesil köyden vazgeçmeyiz. Yani milyondan liraya geçerken alışılmadı ya onun gibi alışamadık daha. Biz köylüyüz vazgeçmeyiz köylülüğümüzden. Köylülüğün bir özelliği var yani bizim için.” (İbrahim Kılıç, 62, 8 Temmuz 2016)

şeklinde kendi duruşları görülmektedir. Köyde pek çok örneğini gördüğüm emeklilikte tekrar köyelerine dönüp yerleşen aileler de yer almaktadır ve bunun nedenini

“burası gibi var mı? birlik beraberlik içinde, bu imkanlarla şehirde yaşamak zor. O yüzden biz de çocukları okutup everdikten sonra köyümüze geri döndük” (Musa Çoban, Ahmetli Köyü Muhtarı, 57, 10 Ocak 2016)

şeklinde açıklamaktadırlar. Kültürel devamlılığın sağlanması açısından köyde bulunan iki “Yörük Kültürünü Geliştirme ve Yaygınlaştırma Derneği” ‘nin de payı büyüktür.

Torbalı bölgesindeki belirgin Yörük Köylerinden biri köyde yaşayanların deyimiyile;

“Torbalıda tek Yörük derneği biz varız. Bizim köy var. Yörük olarak da bir Kaplancık Köyü var. Bir de Ahmetli Köyü var. Sade olarak karışmamış hiç. Yabancı yok yani içimizde. Yüzedoksanbeş de birbirine akraba Ahmetli köyü. Ama diğer köyler işte Yeniköy var Özbey var işte doğulusu da var Karadenizlisi de var. Her şey var. Karışık. Biz sadeliğimizi hala koruyoruz.” (Mehmet Şimşek, 48, 08.07.2016 Ahmetli Köyü Yörük Türkmen Derneği Başkanı)

şeklinde anlatılmaktadır. Burada hem kendi Yörük’lüklerini nasıl ifade ettikleri hem de bunun nasıl içselleştirildiğini ve popülerleştiğini ortaya koyulmaktadır.

Burada tabii ki son zamanlardaki ülke politikalarına ve dünyada yaşanan gelişmelere bakmak gerekebilir. Bir de globalleşen dünya kültüründe bir ayrıcalık olarak yükselen yerel kültürel öğeler de önemli bir etkidir. Bir diğer etken de artışı her gün sayıları artan Yörük dernekleri ve onların düzenledikleri “şenliklerin yarattığı sinerji”

(Horzumlu 2017:253) olarak belirtilebilir. Ayrıca kimlik bilincinin artmasında dünyada bölgesel düzeyde yaşanan siyasi eğilimlerin de etken olduğu düşünülebilir. Tüm

bunların yanısıra tezin konusu olan geçiş ritüellerinin payının da önemli olduğu görüşündeyim.

4.1.4. Akrabalık ve Aile Yapısı

Ahmetli Köyü'ndeki toplumsal ve sosyo-kültürel yapı içerisinde en dikkati çeken unsur aile kavramı sonrasında ise akrabalık bağlarıdır. Köyde yaşayanlarla yapılan görüşmelerde, çoğunlukla birbiriyle akraba olduklarını belirtmektedirler. Buna dair en önemli neden, geçim kaynakları olan toprak ya da hayvan sürülerinin bölünmemesi gösterilmektedir. Bu durum geleneksel köy toplumunun, denetleme ve muhafaza etme, fonksiyonları devam ettirme amacı olarak da yorumlanabilir. Köydeki toplumsal örgütlenme de akrabalık bağlarının üzerinden işlemektedir. Bu da gündelik yaşamları, sosyo-kültürel yapı ve teşkilatlanmasında etkili olmaktadır.

Ahmetli Köyü sosyal yapısı ve ilişkiler ağında üreme ve doğumla ortaya çıkan genetik ve biyolojik ilişki, akrabalık adı altında toplumsal ilişki ağına dönüşerek günümüze kadar devam etmiştir. Soya bağlı ve kan bağı ile oluşan bu akrabalık ilişkisi (anne, baba, kardeş vb.) olduğu gibi evlilikle oluşan bağlar da (kaynana, dünür, elti vb.) bulunmaktadır. Yalman'ın (1970) da belirttiği gibi Yörük'lerde göçer yaşam nedeniyle kapalı aile yapıları gerekli görülmektedir. Ayrıca sonradan kazanılan (kan kardeşliği, sütkardeşliği, ahiret kardeşliği, sağdıçlık, yengelik, kına-anneliği, kirvelik vb.) ya da toplumsal ilişkilerle oluşan bağları da bulunmaktadır. Bu sonradan edinilen dolaylı akrabalık türü/toplumsal statülerin gerektirdiği yükümlülükler bulunmakta ve toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Bu duruma neden olan kişi, olay ve yükümlü kişi için bir dizi toplumsal ilişkiyi getirir. Akraba olan kişilerin birbirleri arasında maddi/manevi sorumlulukları bulunmaktadır. Anne, baba ve çocuktan biyolojik (çekirdek aile) akrabalık, evlilikle ya da diğer toplumsal ilişkilerle birlikte aileye dahil olan yeni kişilerle de bu aile yapısı gittikçe genişleyerek devam etmektedir.

Bu sebeple akraba evlilikleri yani içten evlenme (endogami), Ahmetli Köyü'nde daha yaygın (Balaman 2002:73) olarak tercih edildiği böylece onları dışardan gelen gruplara karşı kapalı halde kenetlediği görülmektedir Bu bağ için;

“burada herkes akrabadır. Şurgum, Şınığ, Küçük, Çoban soyisimleri var. Çoğunlukla. Şurgun, Şurgum iki soy isim var. Nüfusta yanlış yazılmış.”
(Mustafa Şurgum, 64, 08.07.2016)

şeklinde ifade edilir ve birkaç aileden genişleyerek bu güne geldiği belirtilmektedir.

Hatta birkaç köyle de kökenlerinin aynı olduğu için akrabalık bağları olduğunu söylemektedirler. Bu durumu da;

“Buca Belenbaşı, Menderes Karakuyu ve Tekeli köyü var ama sadece bazen kız alıp verme var. Sade köyler bir Kaplancık köyü var bir de bizim köy var” (Mehmet Şimşek, 48, 08.07.2016, Ahmetli Köyü Yörük Türkmen Derneği Başkanı)

şeklinde ifade etmektedirler. Köydekilerin ifadelerine göre; köyde dışarıdan kimse bulunmamaktadır. Yani “karışık” değil de “sade” bir köy olduğu beyan edilmektedir. burada sade teriminin karşılığı bizden olmayan olarak yorumlanabileceği gibi akraba olmayan olarak da düşünülebilmektedir. Bunun ayrımını yapabilmek için uygulamalara bakıldığında; köye dışardan evlilik yoluyla girenler akraba statüsünde kabul görmektedir. Ancak ev alıp yerleşmişse herhangi bir engel teşkil etmese de mesafeli davranılmaktadır. Aile ve akrabalık bağlarındaki bu sadelik bir nevi kontrol ve güven mekanizması sağlamaktadır. Örnek vermek gerekirse başka yerleşim yerlerinden gelen mevsimlik işçilerin köy içinde yerleşik bir düzen kurmasına izin verilmediği ifade edilir. Köyün dışında geçici olarak ikamet eden bu ailelere karşı çok kapalı olmasa bile mesafeli davranış sergilenmektedir. Ayrıca diğer yakın köylerden bahsederken “karışık” köyler olduğu ifadesi de bu durumu izah eden bir yaklaşımdır. Hatta bazı köylerin karışık ve muhafazakar yapısı “orada düğünler bu kadar şenlikli olmaz. Bizim gibi

akraba olmadıklarından kadın erkek bir arada değildir oralarda” (Döndü Kuluinaç, 62, 06.08.2016) şeklinde ifade bulur.

Günümüz evlilik biçimine bakıldığında kısmen değişiklik gözlemlenmektedir. Eğitimin yaygınlaşarak gençlerin tanışma görüşme olanaklarının artması ve teknolojik imkanların iletişim şekline etkisi bu tercihleri etkileyerek değiştirmektedir. Böylece farklı ailelerden eş seçimi olan dış evlilik (egzogami) yaygınlaştığı da belirtilmiştir.

4.1.5. Statü ve Hiyerarşi

Ahmetli Köyü'ndeki geçiş ritüellerinin nasıl yürütüldüğü sorusuna cevap aramaya devam ederken yazılı olmayan kurallar çerçevesinde gelenek ve görenekler olarak devam ettiği sonucu çıkabilir. Hatta buna ilişkin köyde yaşayanlarca “Biz bilmeyiz neden öyle neden böyle. Biz bildik bileli böyle yaşıyoruz” (İbrahim Kılıç, 62, 8 Temmuz 2016) ifade edilerek bu şekilde kabul görülerek benimsendiği görülmektedir. Gözlemler ve görüşmelerden elde edinilen bilgilere göre de köyde; statü ve hiyerarşik yapının da bunda etkili olduğu sonucu değerlendirilmeye değerdir.

Yaşlılar, gençler, kadınlar, erkekler, delikanlılar gibi gruplandırmaların olduğu, sonradan edinilen kaynana, kayınbaba, hacı, muhtar vb. gibi vasıflara nasıl bakıldığı ve tanımlandığı da önemli bir değerlendirmedir.

İdari anlamda biraz da zaruriyetten köyün mahalleye dönüşmesi ile muhtarlık kavramı işin içine girmiştir. Muhtar köyün hükümet ve mahalli idarelere karşı sözcülüğünü üstlenmektedir. Bu nedenle karar almadada etkili olmaktadır. Ancak geçmişte köyde “ihtiyar heyeti” olarak adlandırılan grubun köyde karar almada etkin rol oynamış. Köydekileri ilgilendiren her türden sorun, eski zamanlarda bu cemiyette tartışılıp konuşularak karar verilir ve bu karar uygulanırmış. Şimdilerde de sorunların çözümünde etkisi azalsa da çok fazla dışarıya aktarılmadan, kendi içlerinde birlik beraberlikle çözülmeye çalışıldığı şeklinde beyanda bulunmaktadır. Köydeki bu birlik beraberlik ruhuna “gençlerin bir başka köyle kavga dövüşü olduğunda tüm gençler birlik olur. Başında durulur. Ezdirmezler” (Musa Çoban, Muhtar, 55, 08.07.2016) şeklinde örnek verilir.

Ancak köydeki asıl statü ve hiyerarşik yapı “ata” olarak nitelenen yaşlılar/büyükler rol oynamaktadır. Bu yapıda anne ve baba tarafının akrabalarının tanınmasına karşın baba soyu öncelikli görülmektedir. Onlara karşı yükümlülükler öncelikli görülmekte/ağır basmaktadır. Yaşlılık saygın bir durum olarak addedildiği gözlemlense de köyde yaşayanlarla yapılan sohbetlerde, geçmiş dönemlerde çok daha fazla itibar gösterildiği belirtilmektedir.

Bir diğer bahis de geçmişle günümüz arasındaki akrabalık sistemlerinde saygı kavramına yöneliktir. Bu konu aktarılırken yaygın olarak kaçınmalardan söz edilmektedir. Atalara saygı konusunda bir de çok eskiden “söyletmelik” yani “lal gelin” gibi uygulamaların olduğu belirtilmektedir. Gelinlerin evlilik yoluyla akraba (hısım) oldukları erkeklerden (kayınpeder, kayınbirader) çekindiği ya da kaçtığı ifadesi sıklıkla kullanılmaktadır (Horzumlu 2014:111). Onların izni olmadan söze karışmaz aynı sofrada yemek yemezlermiş. Bu uygulamaların Anadolu’da yaygın olarak görüldüğünden de çeşitli araştırmalarda bahsedilmektedir (Erdentuğ 1959:44). Şimdilerde geçerliliğini yitiren gelenek, geçmişle günümüz arasındaki akrabalık sistemlerindeki değişimi ortaya koymaktadır.

Ayrıca Ahmetli Köyü’nde hasta, yaşlı ve akli dengesi olmayan kişilerin asla yalnız bırakılmadığı, mutlaka sahip çıkıldığı, sorunlarına bir çözüm üretilerek mağduriyetin giderildiği beyan edilmekte ve gözlemlenmektedir (İbrahim Kılıç, 62, 8 Temmuz 2016). Ayrıca ramazan aylarında bu kişiler/ailelere yemek, kıyafet ve para verilerek desteklendiği de görülmektedir. Ayrıca bu uygulamalar yapılırken etrafa söylenmesi yardım edilen kişiyi üzebileceği düşüncesiyle hoş karşılanmadığından kimsenin haberi olmadan yapılması tercih edilmektedir.

4.1.6. Kadın/ Erkek Konumlanışı

Ahmetli Köyü'nde kadın erkek konumlanışı ve iş bölümlerine bakıldığında, cinsiyete dayalı farklılaşma, sorumluluk ve karar alma mekanizmalarında kadın ve erkeğin yaptığı işler, keskin olmayan ancak belirli kurallar çerçevesinde yürütüldüğü gözlenmiştir. Köydeki sosyal yaşamın içinde kadın ve erkeklerin ortak alanlarda birlikte çalıştıkları görülmektedir. Ahmetli Köyü'ndeki gündelik ve sosyal yaşama bakıldığında, mevsimine göre evdeki değişen işler yanında, yakın çevrede bulunan sanayide de çalışarak geçimlerini sağlamaktadırlar. Sabah gidip akşam gelerek çalışan özellikle erkekler çoğunluktadır. Köylüler ayrıca çevrede bulunan tarla ve bahçelerdeki ekim, dikim işlerine “gündelik” demekte ve gündeliğe gitmektedir. Bunun dışında köyün içindeki evlerinin bahçelerinde, kendi ihtiyaçlarını karşılamak için sebze meyve üreterek hane içi ihtiyacı karşılamaktadırlar.

Ancak derinlemesine incelendiğinde köydeki işlerde cinsiyete bağlı sınırlar olduğu da belirlenmiştir. Ayrıca kadınların hane içi sorumlulukları daha fazladır.

Gözlemlerim sonucu; bahçe ve tarlalarda beraber çalışmalarına rağmen, “dişi kuş yuvayı yapar” sözüyle kadının rolü sembolize edilmekte “yapmak, korumak ve sürdürmek” kadınlıkla özdeşleştirmektedirler. Önceki dönemlerde yaşanan göçebe yaşamıyla ilgili görüşmelerde de aynı söylem hakimdir. Tarla ve bahçe işlerinde de bu ayırım devam eder. İşler genellikle erkeklerde ulaşım (traktörle çift sürme, taşıma, tırmık çekme, zeytin toplamada makine tutma, kıl çadır dikme, palaz ucu kıvrırma) şeklinde olduğu beyan edilirken kadınlarda ev işleri, bulaşık, çamaşır, dokuma ve örgü, zeytinde çuvalları serme, çuvallama işleri yapmaktadır (Mustafa Şurgum, 64, 11.08.2016).

Bu yorum kadını ikincil konuma yerleştiren topluluklarda görülmesine rağmen bu köyde kadının toplumsal konumlanışında ikincil bir uygulama görülmemektedir. Yani “kaç-göç” olarak tabir edilen kadınlarla erkeklerin gruplara ayrılarak toplandığı uygulamalar görülmediği gibi bu tarz uygulamaların olduğu köyler yadırganan eleştirel ifadelerle anlatılmaktadır. Bir diğer yandan da benim gözlemlerime göre köyde ataerkilliğin arkasında bir anaerkilliğin varolduğu görülmektedir. Özellikle yaşlı kadın figürü burada çok baskın bir karar mekanizmasıdır. Genelde saygının yanında söz hakkı da bulunmaktadır. Bu statü ritüel pratiklerde önemli roller üstlenilerek hayata geçirilmektedir. Yani kadınlar ritüel pratiklerin baskın karakteri olarak gözlemlenmiştir.

Köyde kadınlar daha çok hane içinde toplanarak sosyal yaşamlarını devam ettirirken, erkekler köy meydanında yer alan kahvelerde bir araya gelmektedirler. Meydan etrafında küçüklü büyüklü dört ayrı kahve bulunmaktadır. Yaptığım gözlemlerde bu kahvelerde kadınların oturduğuna hiç rastlanmadığı gibi nedenini sorduğumda ise verdikleri yanıt ilginçtir. Köyde yaşayan kadınlardan Durdu “kahveye değil, meydanın civarında bile gezilmesi hoş karşılanmaz” diye bahsetlmektedir. Ancak yapılan görüşmelerde bunun çok keskin olmadığını; köyden olmayanların ya da benim gibi araştırmacı statüsünün farklılığı nedeniyle gitmenin sakıncası olmadığı şeklinde görüş beyan edilmektedir. Buradaki ayırım “köyden olma” “köyden olmama” şeklindedir. Köyün sosyal yaşamındaki yerleşmiş norm ve değerlerle çizilmiş sınırları böylece görünür hale gelmektedir. Yine bu sınırlara örnek olarak yapılan gözlemlere göre; kadınların sigara ve alkol kullanımının hoş karşılanmadığıyla ilgilidir. Düğünlerde kadınlar çocuklarıyla kendi aralarında oturmaktalar. Erkekler ise ayrı yerde ve hatta alkol alanlar için düzenlenmiş masalarda otururlar. Kadınlarda ise böyle bir uygulamaya rastlanmamaktadır.

Ancak bu işbölümünde göçer zamanla farklı olduğu beyan edilmektedir. Eskiden göç zamanında daha çok hayvancılık varken, şimdilerde tarım ve kısmen hayvancılıkla yaşamlarını sürdürmeleri bu değişime neden olarak belirtilmektedir. Benim gözlemlerimde bunu destekler niteliktedir. Yani günümüz üretim şeklindeki değişimin, sosyal yaşam ve işbölümüne yansması ritüel uygulamalarındaki değişimi de beraberinde getirmektedir. Değişim kaçınılmazdır ancak burada ana kriter yozlaşmanın önlenmesinde yatmaktadır. Bu nedenle geçiş ritüellerinin sosyal organizasyonundaki yapının korunması yozlaşmanın önlenmesinde en önemli etkidir.

4.2. Geçiş Ritüelleri

4.2.1. Ritüellerin Bileşenleri

Geçiş törenlerinde topluluk yapısı, dayanışma ve kurdukları ilişkiler, ritüeller etrafındaki bileşenler ve değişkenlerin çok yönlü dikkate alınmasıyla değerlendirilebilmektedir (Turner 1977:7).

Ahmeyle Köyü'ndeki ritüel sürecinde zaman, mekan ve insan; çevre/toplulukla birlikte ritüellerin bileşenlerini oluşturmaktadır. Tüm bileşenler; insan/topluluk üst başlığında; yapı ve çevre etkenleri içinde ele alınarak analiz edildiğinde işleyiş çözümlenebilmektedir. Bir yerde yazılı olmayan bu kuralların bileşenler ve değişkenlerin etkisiyle kendine özgü bir hal aldığı görülür. Zaman ve zemine göre değişiklik gösteren, kendilerini tanımlayabilecekleri koşullarda değişkenlerin nedenlerini dikkate almak gerekmektedir. Örnek olarak Ahmetli Köyü saha araştırmasında gözlemediğim ritüeller içerisinde; ölüm, doğum ve evlilik ritüelleri birbirlerine uygulama olarak benzese bile farklılıklarla karşılaşılmaktadır. Burada kutlama, koruma, vedalaşma, yas ve anma gibi anlamlarda farklılıklar yer almaktadır.

İnteraktif olarak uygulamanın gerçekleştiği durum veya bağlamın önemli bir sembolü olan çevre, doğal olmayan varlıklar veya güçleri etkilemek için tasarlanan yer olarak uygulamaya geçirilmektedir (Turner 1977:183). Bileşenlerle sürecin aşamalarına geçiildiğinde zaman, mekan, düzenleyici/katılımcı, hazırlık, eğlence, ikram/yeme-içme, hediye, giyim-kuşam/ kostüm, maddi kültür öğeleri vb. bir araya gelmektedir. Böylece ritüelin gerçekleşmesi için tüm bileşenler bir araya gelerek uygulamaya dönüşür.

Tamamlandığında da ritüel işlevini yerine getirmiş olur. Tüm bu bileşenler topluluğun kültürel yanısırdır aslında.

4.2.2. Ritüellerin Aşamaları

Ahmetli Köyü'ndeki yeni konuma geçiş ritüellerindeki aşamalardan ilki; “ayrılma”(pre-liminal) dır. Geçiş ritüellerindeki üç belirleyici aşama yani Gennep'in önemli bir rehber niteliğindeki yorumuyla; ayrılma, eşik ve toplanma halleri mevcut saha çalışmasındaki kategorilendirmelerde ve bu ayrımların yorumlanmasında katkıda bulunmuştur (Gennep 1960:3).

Ayrılma aşaması Gennep'in geçiş ritüelleri için değerlendirdiği sabit konum ve kültürel şartlardan kopmak şeklinde görülmektedir. Bu durum saha çalışmasındaki gözlemlere göre “kendi içinde sembolik anlamlar barındıran davranışların simgesel hali” (Gennep 1960:3) olarak analiz edilebilmektedir.

Devamında önceki ve sonraki konumdan bağımsız ara bir katmandaki hal olan “kenar” yani “eşik” (liminal) yer alır. Antropolojide simgesel ve yorumsamacı kuramın önemli temsilcilerinden biri olan Victor Turner (1969) geçişler sırasındaki arada olma/eşiksellik hali liminality'ye vurgu yapar. Turner “The Ritual Process” isimli çalışmasında bu evrenin hem kolektif yönlerine hem de bireysel yaşam yönüyle bağlantılarına dikkat çeker (Turner 1977:114).

Eşiksellik belirsizliğin hakim olduğu ara evredir. Bu devre; doğum sonrası lohusalık dönemi, evlilikteki nişanlı olunan dönem ve ölüm dönemlerinde de ölmeden hemen önceki ve ölüm sonrası belirli bir güne kadar geçen süre olarak düşünülebilir. Hedefe ulaşmak için önce bir yerden harekete geçmesi gerekir. Yolculuk için yola çıkan kişi artık eskisi gibi olmayacaktır. Yola çıkma bu noktadan kopmayla başlar. Birey yolda ne

eski ne de yeni yerdedir (Turner 1977:34), yani aradadır. Varılacak yere geldiğinde ise yaşadıkları nedeniyle yola çıkılan halden yeni bir hale yol alınmıştır.

Son olarak tutarlı, tanımlanmış bir biçimde “toplanma” (post-liminal) haline kavuşarak yeniden bir araya gelinmesi ve geçiş sürecinin tamamlandığı ifade edilir.

Geçiş ritüelleriyle geçişi yaşayan kişinin deneyimi katılanların tanıklığıyla meşru hale getirilir. Törenlerin muhatabı olan kişi ve konumu kutlanır, kötü etkilerden korumak amacıyla dileklerde bulunularak koruma altına alınır. Geçiş tamamlandığında kişi tekrar istikrarlı yaşamına geri döner. Yeni bir hale dönüşmüştür (Turner 1977:35). Birey toplumla bütünleşmiş aidiyeti artmıştır (Gennep 1960:3).

Ahmetli Köyü’nde bu dönemde bir statü değişimine sokulan kişi, toplumun dışında ve belirsiz bir statüde hissedebilmektedir. Bu durum Turner tarafından “bir sınır konumunda olma niteliği” şeklinde ifade edilmektedir. Eşiğin kendisi ne içeride ne de dışarıdadır. Eşikteki kişi hukuk, gelenek, adet ve tören tarafından belirlenen ve sıralanan konumların ortasındadır (Turner, 1977: 95). Eşiksellik evresi yapılar-arası durum olarak yorumlanabilir. Toplum dışı ve kutsal addedilen bu durum, toplumsal düzenin korunması, sınırlandırılması, yönlendirilmesi için özel, hatta tehlikeli bir güç barındırabilir. Belirsizlik her zaman korkutucu sayıldığından toplum bunun çözülmesini ister. Ancak bu arada kalma hali, geçişin tamamlanarak kültürün yeni dinamikleriyle yeniden can bulabilmesi için zorunluluktur. Eşiksellik evresini paylaşanların oluşturdukları durum Turner tarafından bir tür “cemaat, yoldaşlık” olarak değerlendirilmektedir. Turner kavramı “communitas” olarak adlandırmaktadır.

Turner’ın yorumuyla; yola çıkma eylemi, çıktığı noktadan kopma ile başlar. Yolda ne eski ne de yeni yerdedir. Yani arada. Bu topluluk, cemaat olma aşaması için öne çıkan en önemli nokta; toplumsal dayanışmanın sağlandığı birliktelik ruhudur. Süreci geçirmede,

atlatmada eşit şartlarda destek olunduğu aşama olarak ifade bulur. Birey süreci tamamlayıp varılacak yere geldiğinde ise yaşadıkları nedeniyle yola çıkan halinde değil, yeni bir form almış ve dönüşmüştür (Turner 1977:33). Geçişlerde yer ve zaman kavramı değişikliğe uğramaktadır. Hedefe ulaşmak için bireyin bir yerden diğerine harekete geçtiği an sembolik bir eşiktir yani varoluş aşamalarının arasındaki belirsiz durumdur (Turner 1969: 51; 1982:21; 1988: 5).

Ahmetli Köyü ritüel aşamaları ile ilgili gözlemlerde; performanslar ya da dramının oyun haline dönüşmesi ile karşılaşılmaktadır. Ayrıca bu uygulamaların özellikle göç zamanlarında çok çeşitli şekilde uygulandığından bahsedilir. Köy seyirlik oyunları adı altında ele alınan bu oyunlar pek çok konuda sergilenmekte (saya gezme, koç katımı vb.) sembolik yanı ağır basmaktadır (And 1985:74). Bu performanslar şenlik halinde kutlama şeklinde görülebildiği gibi, yas/anma olarak da uygulanmaktadır.

Bu çerçevede evlilik dönemi ritüellerinde düğün çevresinde bir şenlik hali görülür. Şenlik hali, yeni kurulan yuvanın kutlanarak, iyi dileklerle kutsanması pratikleridir. Ancak “kına gecesi” olarak isimlendirilen ritüel uygulamada gelinin aile ve akrabalarına vedası hüznü içinde yaşanan bir şenlik barındırır. Müge Haktan Ercan bu törenlerin sempatik büyü temelli olduğu görüşü köydeki uygulamalarda da görülmektedir. Ercan’a göre yapılanlar kurulan yeni aileyi zararlı etkilerden, nazardan korunmasını amaçlar. Yeni gelinin yeni ailesine bereket, huzur ve uğur getirmesi dileğiyle bu mutluluk anının toplumla paylaşarak yayılması niyeti içermektedir (Ercan 2002:164). Devamında gelinin haneye girişi “gelin okşama” olarak adlandırılan başka bir ritüel olarak uygulanır.

Ölüm dönemlerinde uygulanan ritüel pratiklerde ise ölen kişinin arkasından yapılan yas ve devamında anma söz konusudur. Bu pratiklerin nedeni sorgulandığında ifadelerden

“burası” ve “gidilen yer” olarak iki boyuttan söz edildiği görölmektedir. yani ölüm olayı sonrası gidilen bir yer inancı mevcuttur. Bu gidişin kolay olması, giden kişinin gittiği yerde rahat olması ve hatta buradakileri rahat bırakması bu uygulamalardaki nedeni sembolize etmektedir. Buradaki uygulama, köydekilerin “ölenle ölünmez” şeklinde belirttiği gibi hem geçişi kolaylaştırmak hem de kalanların gündelik hayata geçişini sağlamayı sembolize etmektedir.

4.2.3. Ritüellerin İşlevi

Ritüel eylemin arkasında bir amaç, bir işlev ve bir anlam varsayılmaktadır. 1900'lerin öncü Fransız sosyologlarından Emile Durkheim, ritüelin bütünleyici işlevi üzerine yoğunlaşmıştır. Durkheim ritüelin görünen işlevinden

“tanrı toplumun fiilî bir ifadesidir ve ritüeller müminleri tanrıya bağlayan bu bağları güçlendirmektedir. Bu nedenle ritüel aslında bireyi topluma bağlamaktadır. Ritüellerde toplumun kendisinin doğrudan temsil edilmesiyle, ritüel okumak toplum hakkında önemli şeyler söyler (Durkheim 1965:226)

şeklinde söz etmektedir.

Ritüeller, bir sosyal entegrasyon aracı olarak insanlar arasındaki sosyal yapıdaki bütünleşmeyi sağlama, birlik oluşturma niyetiyle bir grup davranışı işlevi üstlenebilir (Strauss 1963:275). Bireysel olarak kimliğin, bireyin konumu ve toplumsal işlevinin belirlenmesi, yeni duruma uyumlandırma amacı taşır (Avcı 2001:32).

Ayin ya da ritüeller güçlü bir iletişim kurmak için kurallar, kaynaklar yaratan ve bunu sürdüren grup üyeleri tarafından gerçekleşir. Toplumsal dayanışma açısından ayin bireyler ve gruplar arasındaki toplumsal düzenlemeleri yani uygun ilişkiler sistemini simgelemektedir (Durkheim 1965). Siyaset ve sosyal yapı arasındaki ilişkilerde etkilidir.

Assman'ın yorumunda kimlik kavramı “bireyin ait olduğu toplumun beklentilerine göre” şekillenmektedir.

“Toplumsallaşma sürecinde çocukta oluşan; milli, etnik, dinsel kimlikler ve cinsiyet olgusu o grubun değerleriyle üretilmiş ve verilen kimlikleridir. Geçiş törenleri etrafında yapılan etkinlikler bir kültürleme olarak görülebilmektedir.” (Assman 2001:91).

Ritüellerdeki toplumsal birliktelik ve dayanışma duygusu birlikte yaşama isteğini de desteklemektedir. Ailede başlayan bu öğrenme süreci toplum içinde yaşam boyu devam eder. Kültür; “yaşayan, yaşatan ve yaşanan varlık olarak geçmişten geleceğe süreklilik göstermektedir. Doğar, gelişir, zaman içinde etkileşerek değişir. Toplumsal ve tarihseldir.” (Güvenç 2010:100). Çocuklar özümseyerek ve taklit ederek öğrendikleri kültürü uygulamaya başlarlar (Bock1994:44). Aile ve topluluk içinde çocuğun kişiliğinin şekillenmesi geleneksel kültür olarak kültürel sürekliliğe dönüşmektedir. Geleneksel kültür Balaman’ın ifadesiyle “nesne, olay ve olguları özdeşleştiren ve öznelenştiren kollektif bir düşünce biçimi” (1983:43) olarak ritüellerle ortaya dökülmektedir.

Bir uygulamanın gelenek haline dönüşmesi Shils’in “en az üç kuşak sürme” kuralı yanında (2003:104), uygulamaların Hobsbawm’ın “geçmişten referans alarak özünde rutinleşme” (2006:5) yorumu ile değerlendirilebilmektedir. Toplumsal olarak gelenekler (kırklama, diş hediği, düğün yemeği, ölü gömme ve ölü yemeği vb.) genç kuşaklara bilgi aktarımında, kültürel belleğe aracılık etmektedir. Bir diğer taraftan da kuşaklar arası farkları ortadan kaldırarak toplumsal dayanışma ve kenetlenmeyi artırıcı özellik taşır (Hobsbawm ve Ranger 1996:66). Çocukluk döneminde kültürel çevrede gerçekleşen ritüel uygulamaları bireyin gündelik yaşamında sorgulamadan doğru kabul ettiği ve uygulamaya dönüştürdüğü bilgiler halini almaktadır. Benimsenen bu davranış biçimleri, Benedict’in ifadesiyle, "grup kişiliği" halini almaktadır (1959:47). Böylece toplulukta düşünme ve davranma biçimleri benzer olduğundan kültürel sürekliliğin sağlanmasında ve kuşaklar arası iletişimin sürdürülmesinde rol oynamaktadır.

Assman’ın belleğe ilişkin söylemlerine göre;

“bellek sadece geçmişi kurgulanmakla kalmayıp şimdi ve geleceğin deneyimlerini de organize etmektedir. Toplumsal bellek üst kavram olacak

şekilde iletişimsel ve kültürel bellek olarak iki ayırım yapılabilir. İletişimsel bellek yakın tarihe, kültürel bellek ise geçmişe yönelerek sembolik figürlere yoğunlaşmaktadır” (Assman 2001:46).

Katılımcılar kendi toplumsal gruplarında düzen oluşturur, teyit eder ve düzeni sürdürürler. Metaforik olarak, bir ayinin, katılımcıların kaygılarını kontrol ederek azalttığı düşünülürse güvenlik duygusu sağlar. Buna göre, duyguların, arzuların yerine getirilmesi güvencesi ritüellerin psiko-sosyal işlevidir.

İnsan varoluşunun (din, siyaset, ekonomi, bilim, aile, eğitim) tüm alanlarında merkezi bir rol almaktadır (Wulf 2004:231). Davranış olarak örgütlü ve sıkı sıkıya yapılandırılmıştır. Herkesin katılacağı tarzda, topluca örgütlenebilmektedir (Bates 2009:453). Ortak çıkarları ortaya çıkarma, farklılıkların üstesinden gelme, düzen yaratma ya da tam tersi potansiyel şiddeti kanalize etme gibi özelliklerine değinilmiştir. Ayrıca bedensel/maddi iç ve dış dünya yaratmada etkili olabilmektedir (Grimes 1990:182).

Toplumdaki bireylerin yerleri, zamanları, koşulları ve aşamaları arasındaki geçişlerinin düzenlenmesinde yardımcı performanslar olarak değerlendirilmektedir. Uygulamada sözlü kültürün, bir düzen içinde kendine özgü bir dil ile çeşitli mesajlar barındırarak bir birlik unsuru gözetilmesiyle hareketlere dönüşerek sahnelenmesidir (Rappaport 1992:250). Ulusal bayramlar, anma günleri gibi şölensel/ kutlamaya yönelik renkli ve çeşitliliği olan etkinliklerle yaygın olarak uygulamaya dönüşür. Bireyin törensel etkileşim biçimleriyle birlik duygusu, gücün bir ifadesi, birbirine ait olmayı öğrendiği faaliyetlerdir. Kendiliğindenlik ve yaratıcılık teşvik edilir. Karnaval, doğum günleri, nikah gibi dramatik ve dışa dönük vurguları vardır. Süreklilik, otantiklik ve kökenlerle ilgili sorgulama yoktur. Bunun yanı sıra dini ayinlerde kutsal temsil edilir. Güvenlik

duygusu verir. Varoluşsal olayların şimdiye çağırılması, tekrarlanması ve adapte edilmesini sağlarlar (Grimes 1985:92).

Bauman'ın (1992) yorumlarına göre; performans ve drama yönüyle ritüeller, izleyicinin farkındalığını artırıcı bir etki göstermektedir. Bu uygulama sanatçıya, izleyiciye ulaşma yükümlülüğü de taşır. Performansta uygulayıcının, iletişimsel olarak hesap verebilir olmasını sağladığı gibi, izleyenlere de uygulamanın beceri ve etkililiğini değerlendirme sorumluluğu yükler. Bununla birlikte bir performansın kalitesi, toplumsal etkileşimle ilişkilendirileceği gibi onunla birlikte bir dizi metaforik anlam içermektedir. Bunlar drama yoluyla aktarılır (1992:44).

Bu tezde bundan sonraki bölümlerde tezin uygulamalı yanına geçiş yapılmaktadır. İlerleyen bölümlerde araştırma metodolojisinden, sahada elde edilen bulgularla, bulguların analizine yer verilmektedir.

Ahmetli Köyü'nde doğum, evlilik ve ölüm dönemleri ritüelleri ve bu bağlamda toplumsal ve sosyo kültürel analizlerde ilk olarak topluluk teşkilatlanması önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca sosyal yapı ve işleyişi, iç içe geçmiş yapılardan oluşmaktadır. Bu yapıyı oluşturan unsurlara bakıldığında fiziksel ve sosyal olarak ikiye ayrılabilir. Fiziksel olarak konutlar yani hane sayısı, yapısı, bahçe ve köyün ortak malı olarak kullanılan yapılar olarak sıralanabilir. Sosyal olarak orada yaşayanların kendilerini ne olarak ve nasıl algıladıkları yani kimlik bu çalışmanın kapsamı açısından çok önem arz etmektedir. Bireysel kimliğin şekillenmesi bu yapı ile gerçekleşmekte ve çocukluktan başlayarak kazanılmaktadır. Etkisi ilk olarak ailede başlar, özümşenerek, benzerleri yapılarak topluluğa yayılır ve sürekli hale gelir. Ritüeller, kültürel üretimin gerçekleştiği zemini sağlama işlevi üstlenmektedir. Aile ve topluluk yaşantısı çocuğun kültürelleme sürecini başlatmaktadır. Ritüellerle belli değerlerin

yeni nesillere aktarılıp kültürel değerlerin kazandırılması, onların yetiştirilmesi kültürel yeniden üretimi sağlanmaktadır.

Son zamanlarda köydekilerin çalışma şartlarının değişmesi, iş için köyden gidenler nedeniyle ritüel dönemlerindeki paylaşım ve işbölümü etkisi de azalmaktadır. Hatta dışarda Torbalı ilçesi ya da İzmir'deki iş yerlerinde çalışanların aileleri de oralarda ikamet etmek zorunda olduğundan geçiş aşamaları kentlerde kasabalarda yaşanmakta ve değişip dönüşmektedir. Sanayileşme ve üretim şeklindeki değişim kaçınılmaz olarak Ahmetli Köyü'ne de yansiyarak sosyal yaşam ve işbölümünde dönüşüme neden olmaktadır. Kaçınılmaz olarak da köydeki gelenek görenek ve ritüel uygulamalarını da etkiler.

4.3. Ritüel Süreci

Ahmetli Köyü'nde doğum, evlilik, ölüm gibi biyolojik dönem ritüellerinin, geçiş ritüelleri olarak ele alındığı bu çalışmada, geçişin ilerleyişi yani sıralama, akış, yapılandırmanın ilk başlarda iç içe geçmiş, karmaşık bir sistem gibi görünmesine rağmen daha sonra ahenkli bir düzen içinde olduğu farkedilmektedir. Ritüel sürecindeki akış; yer/zaman belirleme, duyuru, işbölümü ve geçişin ilerleyişi (yani sıralama, akış, yapılandırma) şeklinde ilerlemektedir. Ayrıca ritüellerdeki değişkenler ve değişenler kontrol altında tutulması da bu dinamik yapı içerisinde önem arz eder. Düzenlenen törenlere iki ana başlık üzerinden bakıldığında törenin muhatabı olan birey ya da grup/aile ilk başlıktır. Devamında akrabalar, en son da köydekiler genişleyerek halkaya dahil olurlar (Hanko 2006:132). Ahmetli köyü geçiş törenleri başlığı altında bu törenlerin akışı ile birlikte törenlerin özne ve yapı üzerindeki etkisi analiz edilmektedir.

Geçiş ritüelleri, neyi sağlamaktadır sorusunun cevabı olarak yeni koşullara geçişin ve yeni kimlik oluşturmanın süreci (Gennep 1960:8) olarak cevaplanabilir. Genel bir süreçte öğrenilir, süreklidir, değişir, tarihi bir geçmişi vardır, nesiller arası aktarılır (Conway 1992:8) ve sembolik olarak temsiliyeti vardır. Birey için tatmin edici, ihtiyaçları karşılayıcı ve bütünleştiricidir (Güvenç 2010:100). Bireyler kültürel bilgiyi tabiattan değil, toplumdan almaktadır (Mardin 1999: 91). İnsan kendini ötekilerden ayırmak için kavramlar geliştirmiştir. Toplumsal öğelerin kurumları arasındaki güç, otorite, hiyerarşi üretimindeki dinamik ilişkiler, kültüre dair yapısal tanımlamanın odak noktasında yer almaktadır. Toplumlarda, kişilerin yapacağı işler, yükleneceği sorumluluklar belirlenir (Saran 1989:269). Çocuklar, kültürel süreçleri deneyimleyerek büyür ve farkında olmadan şekillenir (Bock 1969:47). Gördükleri davranışları özümseyerek taklit eder,

belirli yasaklara uyar, yapması gereken davranışları yerine getirerek kültürü uygulamaya başlar (Bock 1969:55).

Ayrıca ritüellerdeki toplumsal hareket bir dayanışmayı gerektirmektedir. Bu dayanışmaya yönelten itici güç ise kendilerinin de ihtiyacı olduğunda aynı karşılığı bulacağı güvencesidir. Bu da örgütsel bağlılığa itmekteki en büyük etkidir. Bu katılım, birbirlerinin heyecan ve üzüntülerine ortak olmak amacıyla “işin ucundan tutmak” şeklinde ifade etmektedirler. Bir de ilerde kendileri yaşadıklarında da onların yapacağını söylemektedirler. Dayanışma kültüründe özellikle kıır/kent arasındaki toplumsal dayanışma ve bağlılık farkına dair önemli tespitler yer almaktadır. Bu da “büyükşehirlerde bazı cenazelere gidiyoruz. İki üç kişi katılıyor. Definden sonra herkes evlerine dağılıyor. Bir daha kimseden ses çıkmıyor. Oysa köyde cenaze defin edilmeden önce başlayan sonrasında da devam eden hareketler bize yalnız olmadığımızı hissettiriyor” şeklinde beyan edilmiştir (Musa Çoban,55,04.011.2016). Ayrıca köyde yapılan kutlama ve törenlerin de bu sosyal yapıdaki ilişkileri etkileyen önemli unsurlardan biri olduğu söylenmektedir.

Sosyal yapıda ise köyü bir arada tutan ilişkiler silsilesi bulunmaktadır. Bu ilişkilerde bir karşılıklılık ilkesi olduğu “bizim de başımıza gelebilir işte o zamanlarda onlar da bize yaparlar” örneğiyle verilmektedir.

Yazılı olmayan bu yapı zamanın ruhuyla değişime uğrasa da köyde yaşayanlarda katmanlardan oluşan bir etki göstermektedir. Bu karşılıklılığın süregelmesi köyde yaşayanlarca

“Tepeköy'de bile (Torbalı'ya köyde Tepeköy deniyor) farklı yani. Köylerdeki birlik beraberlik çok önemli... Mesela benim bir şeye ihtiyacım var. Köylü bu ihtiyacı görüyor. Eskiden bundan daha fazla varmış. Son zamanlarda yok artık. Değişim var. Ama düğün, cenazelerde hala devam ediyor. Şimdi bir cenaze var diyelim işi gücü bırakır gelir. Tarladaysa ya da

fabrikadaysa bırakır gelir. Sadece birinci dereceden akraba değil köylü olması yeterli. Ama şehirde adam yedi katlı apartmanda oturuyor. Kim öldü kim kaldı haberi yok. Zaten şehirlerde insanın değeri kalmıyor şehirde. Tabii köyle şehir çok farklı.” (Mehmet Şimşek, 48, 08.07.2016)

şeklinde söylenmesi köydeki dayanışmanın boyutlarını ortaya koymaktadır. Ayrıca bir başka söylemde ise yaşlılıkta bu dayanışma daha fazla olduğu belirtilmektedir.

“yaşlı, tek başına yaşıyor gibi göremezsin. Durdu Bacı'nın çocukları var arada gelirler. Zehra (Avlar) mesela 84 yaşında. Kimsesi yok onun. Beyi de ölünce tek başına kalıyor. Ama köylüler onu hiç yalnız bırakmıyorlar. Her ihtiyacına koşarlar. Genelde komşuları çevresi yardımcı oluyorlar. Bizim burada sıkıntı olmaz. Şu ana kadar köyümüzde kimsesi olmayan, yaşlı, yoklukta destek olunur. Bir de hepimizin birbirine bağlantısı vardır. Hepimiz aynı kökenden olduğumuzdan herkes birbirinin derdine, tasasına koşar.”(Ahmet Duman, 44, 08.07.2016)

şeklinde ifade edilmektedir. İşbirliği ve dayanışmanın gücü ile köy topluluğunda ritüellerin sosyal organizasyonu için gereken mekanizma kendiliğinden çarkını çalıştırmaya başlatarak akışa geçer.

4.3.1. Sosyal Organizasyon

Sosyal organizasyon toplumsal yapılanma içinde törenlere iştirak eden topluluğun hareketidir. Geçiş bittiğinde neyin değiştiği ve ritüellerin rolünün ne olduğu sorgulandığında sosyal organizasyon, yaş ve cinsiyete bağlı iş bölümü, karşılıklı ilişkiler ve dayanışma, toplumsal birlikteliğin temel yaşam pratiğine yansımaları Ahmetli Köyü ritüel uygulamalarında da görülmektedir. Burada toplumsal yapılanmanın en önemli örneği törenler etrafında sergilenmektedir. Ayrıca çatışmalar bir tarafa bırakılarak birlikteliğin öne alındığı günler olduğu gözlemlenir. Çünkü bu günlerde hep beraber ortak heyecan ya da üzüntü paylaşılmaktadır. Bu sebeple gruplar arası ilişkilerin düzenlenmesi ve korunması da bu zamanlarda zorunluluk olarak görülmediği gibi, gereklilik olarak ifade edilir.

Bu sürecin sosyal organizasyonu ve yönetilmesi oldukça karmaşık görülmesine rağmen entegre bir mekanizmayla çözüldüğü gözlemlenmektedir. Bu mekanizma, yapı ve özne açısından merkezden dışarı doğru büyüyen halkalar halinde sembolize edilebilir. Merkezden dışarıya doğru popülasyonun sorumlulukları azalarak genişlemektedir. Geçiş deneyimleyen yani muhatap olan kişi özne olarak merkezde yer alır. Birey için geçiş öncesi, sırası ve sonrasındaki deneyimleri/etkisi, onda kendi bireysel/varoluşsal anlamını oluşturmada önemli bir yolculuktur ve ayrıcalıktır. Önemli bir katkı sağlamaktadır. Gennep'in ifadesiyle kişinin eski statüsünden uzaklaştırılarak belli bir süre topluluktan ayrıldığı, izole edilerek sonrasında geçmiş olduğu yeni statüyle topluluğa ilan edildiği görülmektedir (Gennep 1960:5). Ayrıca törenlerde bireyler merkezde olmalarıyla beraber topluluk/cemaat ile bütünleşik bir hal almaktadırlar.

Tören esnasında nasıl düzenleneceği hareket akışı da öğrenildiğinden kültürel sürekliliğe de katkı sağlamaktadır.

Ritüellerin organizasyonunda hayata geçirileceği yer, zaman ve mekan yani uygulama zemininin belirlenmesi gelmektedir. Uygulamanın kapsamına göre evde ya da bahçesinde olabildiği gibi köy meydanı ya da köyün ortak alanı sayılan salonda yapılabilmektedir. Bazı istisnai durumlarda da kasabadaki düğün yapılan yer tercih edilir. Bunlar ekonomik imkanlar ölçüsünde genişleyip daralabilmektedir. Ölüm ve doğuma ilişkin ritüeller genellikle ailenin evi ve bahçesinde gerçekleşmektedir. Evlilikle ilgili uygulamalar kısmen evde olurken toplu şenlik meydan ya da salonda yapılabilir.

Ahmetli Köyü'nde yaşayanların bu ritüellerden haberdar olmaları için belli uygulamalar da bulunmaktadır. Doğal olarak köydeki iletişim kanalları sayesinde bunlar bilinse de katılım için bir davet beklenmektedir. Davet şeklinde yapılacaksa belirli günlerin olduğu söylenmektedir. Bu “bizde Çarşamba günleri gençlerden biri tüm köyü kapı kapı gezer. Hem şeker dağıtır hem de o evi davet eder. Bazan da yazma falan verildiği de olur. Şimdilerde davetiye bastırır oldular. Buna köyde okuntu diyoruz.” (Hamide Çoban, 53, 06.07.2016) şeklinde ifade edildi. Evliliğin duyurulmasıyla birlikte belirtilen tarih için davete katılım beklenir.

4.3.2. İlişkiler Ağı

Törenlerdeki sorumluluklar da kişi ve ailesinden başlayarak köy topluluğuna kadar yayılarak ahenk içinde genişler. Bu ahenk yazılı olmayan ancak köyde nesilden nesile kültürlemeyle öğrenilir. Bu ritüeller Gennep'in ifade ettiği gibi bireysel ve grup deneyimleriyle (Individual and Groups) benimsenir.

En uzak halka olan bu izleyici ve katılımcıların da törenlerde sorumluluğu ve çeşitli yükümlülükleri bulunmaktadır. Ayrıca gözlemlerime göre, topluluk hem izleyici hem de törene katılımcı olarak destekleyici bir rol üstlenmektedirler. Aktif görünmese bile çocuklar da törenlere katılım sağlamakta kültürü bizzat deneyimleyerek kültürleme gerçekleşmektedir.

Bir diğer beklenti de ritüel sahibine yapılacak destek eylemidir. Davet edilerek katılanlar, yakınlıklarına göre ritüel sürecinde rol almaktadır. Burada kadın erkek katılımı, eşit denecek nitelikte olduğu görülmektedir. Buna neden olarak da ailede başlayan sosyal organizasyon ve işbölümü topluluğa doğru yayılarak genişleme gösterdiği söylenebilir. Ayrıca ikram olarak nitelenen destek hizmetlerine de katılım sağlanmaktadır. Buna örnek olarak yemek yapma, bulaşık yıkama, yemek servisi vb. sayılabilir (imece).

Katılım için de ritüel sahibine belirlenmiş zaman ve yerde her haneden bir hediye götürülmesi geleneği bulunmaktadır. Hediye alıp verme katılanların önemli sorumlulukları arasındadır. Bu uygulamada karşılıklılık ilkesi esas alınmaktadır.

Çocuklar doğar doğmaz belli bir topluluğa ait olmadıklarından ancak ritüellerle kabul edilirler. Birey ya da gruplar, yani yabancılar köye hemen giremez. Önce niyetlerini belli etmeleri gerekir. Bu ritüel uygulamalarla, giren kişi topluluğa dahil edilebilir. Gruptakilerde kabul ettiklerini göstermek için katılım sağlayarak onaylarlar (Gennep 1960:26).

4.4. Ritüeller Etrafındaki Sembolik Pratikler

Gennep geçiş aşamalarını " toplumu içinde odaların ve koridorların bulunduğu bir odadan diğerine geçmenin tehlikeli olduğu bir ev" olarak görür ve tehlikenin geçiş durumlarında ortaya çıkabildiğini ifade eder. Yine bu yorumda; "geçişin doğası itibariyle ne mevcut durum ne de bir sonraki durum" olduğu için tanımlanamadığını belirtmektedir. Bu tehlikeli durumun topluluğun diğer üyelerine geçme ihtimaline karşı ritüellerle denetim altına alındığını ifade eder. Böylece ritüellerin uygulanmasının altında yatan sembolik anlamın ne olduğu dikkate değer bir konudur (Gennep 1960:16).

Yani sıralamalar belirlenmiş bağlamlar çerçevesinde uygulamaya dönüşmekte ve bu bağlamda sembolik uygulamalar yer almaktadır. Bu uygulamalar köyde yaşayanlar tarafından ilk aşamada "böyle gördük, böyle uyguluyoruz" şeklinde aktarılsa bile, biraz derinine inildiğinde neye inanılarak yapıldığı ile ilgili açıklamalara ulaşılabilmektedir. Sıralama ve akışın yapılandırılması, köyde yaşayanlar tarafından neden sonuç ilişkisi içinde anlamlandırılmaktadır. Bu sıralamalar, akış ve yapılandırmalarla ilgili bilgiler ilerleyen bölümde (ritüellerin öncesi, sırası ve sonrası olarak) detaylandırılmıştır.

Yörüklerdeki doğa ile bütünleşik yaşam, yerleşik yaşama göre farklılık göstermektedir. Şahin'in (2006) Osmanlı dönemi seyyahlarının anılarına dikkat çekerek aktardığı "Müslüman olmalarına rağmen farklı gelenekleri devam ettirdikleri, batıl inançlarında çok tanrıcılıkla ilişkilendirilen büyü, tılsım ve ritüelleri uyguladıkları" (2006:35) şeklindeki ifadesi geleneksel uygulamaların tarihsel yanını ortaya koyar. Patricia Daugherty'nin (1997) 1992-1995 yılları arasında Toros Dağları'ndaki Bahşiş Yörükleri ile yaptığı araştırma ise konuya farklı bir yönden yaklaşmaktadır.

Anadolu'da dokuma pratikleri ve metaforik anlatımları temel alarak, Yörüklerin dünya görüşleri perspektifinden, dokuma ve kozmoloji ilişkisini ortaya koymaktadır. Daha çok çadır ve çevresi ile sınırlı yaşamda kadın tarafından dokunan kilimler ve motifleri onların dünya görüşlerini, düşünceleri nasıl somutlaştırdığını göstermektedir. Göçer yaşam ve göçer yaşamda toplulukların kimlik oluşumunda; aşiretler, sosyo-politik birliktelikler, evlilik bağları ve akrabalık ideolojileri etkili olmaktadır (Erhan;1992). Yörüklerin dünyayı algılayış biçimleri, adet ve inanışları, kimlikleri, gelenek ve görenekleri, (Artun;1996, Harmandar;2000) folklor, giyim kuşam, dokuma ve el sanatları şeklinde somut hale gelmektedir (Topkaraoğlu; 2001).

Bu yaşamdan ortaya çıkmış sembolik uygulamalarda koruma, muhafaza etme içgüdüleri, refleksleri yer almaktadır. Bu ifadeler, bir başka çalışma olan Daughtery'nin (1997) Toros dağlarında yaşayan Bahşiş kadınlar, dokuma faaliyetleri ve dünyayı algılayış biçimleri arasındaki kozmolojik ilişkide de belirtilmektedir. Ahmetli Köyü'nde de örneklerinin görüldüğü bu uygulamalardaki metaforik anlamlandırmalar, çalışmada pek çok bölümde örnekler olarak kullanılmıştır.

4.4.1. Ateş/Işık/Aydınlık

Ateş veya ışık geçiş ritüellerinde en çok kullanılan uygulamadır. Bu uygulamaya dair inancı Bayat şu şekilde yorumlamaktadır:

“Türk halklarında var olan inanışa göre ateş, soyu, kabile ve aileyi korur. İnsanları kötü ruhlardan korur, kötü fikirlerden temizler. Ateş -ana onlarla birlikte yurttan oturup onları korumaya başladığı için ateşi evden dışarı çıkarmazlardı. Ateş, iyi, geçimli bir aile kurmaya yardım ettiğinden Ateş-ana'dan hayır dua etmesini isterlerdi” (Bayat 2005:75).

Örnek olarak ölen kişinin arkasından yakılan mum ya da ışık verilebilir. Bu uygulamaların bir kısmını Fadime Bakır:

“ölüm evde gerçekleşmişse bu mekan içinde ölünün arkasından mum yakılır, bir hafta ibrik konur, havlu konur. Yoksa ruhu gelir dolaşmış” (84, 23.01.2016)

şeklinde yorumlamaktadır. Bu mum ya da ışık yakma uygulaması Elif Tarcan ve Ümmü Küçük tarafından

“ölu sonra evini ziyarete gelirse deye yedisine kadar lamba, mum, çıra yanardı yakarlar, şimdi ampul yakarlar, amma bilmem doğrumu yanlış mı” (56, 23.01.2016, (63, 23.01.2016)

şeklinde anlatmaktadır. Ayrıca devamında ölünün bulunduğu odanın penceresi ve kapısı kapatılıp, ışık açık bırakıldığı belirtilmektedir.

Ölüm olayının gerçekleştiği evde ışık ya da mum yakma inancı ölen kişi karanlıkta kalmasın diye ölu evinde belirli bir gün ışık yakılmasıdır. Türklerde eski inanç sistemlerinden kaynaklanan “ateş kültü” yle ilgili olan bu uygulamada amaç, öbür dünyada ölüye ışık sağlamak olarak mitoloji ile açıklanmaktadır. Ayrıca var olan çeşitli nesnelere ve özellikle yiyeceklerin ateşe atılmasıyla yükselen duman ölünün ruhuna ulaşacağı inancını barındırır (İnan 2000:186). Bu uygulama inancı günümüze cenaze törenlerinde “koku çıkarma” olarak gelmiştir (Cicioğlu 2006:62). Ahmetli Köyü törenlerinde de açık havada, odun ateşiyle büyük tencerelerde pişen ritüel

yemekleriyle birlikte ateşe “günlük sakızı” atılarak çıkarılan dumanın ölenin ruhuna ulaşacağına olan inancı buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca köyde teşte pişen yiyeceklerin başkalarına ikram edilerek “hayır” yapıldığı belirtilmektedir.

Ayrıca belirttiği a ile ilgili yorumlarına saha çalışması yaptığım köyde de rastlanmıştır.

Bu uygulamanın gerekçesine dair Cicioğlu'nun çalışmasında;

“Eski Türklerde ateş vasıtasıyla yiyeceği ölenin ruhuna ulaştırma çabası, İslamiyet'in bu konudaki teamüllerinden de etkilenerek yerini, yiyecekleri başkalarına ikram etme (yoluyla ölen kişinin ruhuna ulaştırma) uygulamasına bırakmıştır. İslam dininde var olan “hayır, hasenat” kavramlarının da bu inanç çerçevesinde oluşan uygulamalarla da örtüşmektedir “(Cicioğlu 2006:60)

belirtilmektedir. Bu uygulamaya dair İnan'ın değerlendirmesine göre;

“ölü aşısı” denilen tören, defin töreniyle ve ölümler kültüyle ilgili en eski ve iptidai törenlerden biridir. Bugün mevcut toplumların tamamında görülen ölümleri anma törenleri, iptidai devirlerde ölümlere aş verme töreninin tekâmül etmiş şeklinden başka bir şey değildir. Bu tekâmül değişik basamaklardan oluşmaktadır. Evvela ölünün bizzat kendisine sunulan yiyecek ve içecekler, daha sonra onun da katıldığı düşünülen yemek davetlerine dönüşmüştür. İslamiyet'in kabulünden sonra ise İslami uygulama ve değerlendirme biçimlerinin de etkisiyle onun ruhu için başkalarına sunulan ikramlar söz konusu olmaya başlamıştır (İnan 1990:189).

4.4.2. Su/Arınma/Temizlik

Geçiş ritüellerinin uygulamalarında su ve yıkama işlemi yer alır. Ölüm anında ölen kişinin ağzına, dudaklarına su verilmesi damlatılması, ayrıca ölünün başında okunan dua, ağzına verilen su vb. ölen kişiye bu geçiş döneminde yardımcı olma gayreti olarak ifade edilmektedir. “Ahirete susuz gitmesini önlemek” olarak beyan edilen uygulama, su ile arınma inancı olarak yorumlanabilir. Ayrıca defnedilmeden önce “ölü yıkama” işlemine geçildiği belirtilmektedir. Köyde ölen kişinin son yolculuğu için yapılanlar öncelikle yıkama işlemiyle başladığı söylenmektedir. Eğer ölüm köyde olduysa "ölü, evin bahçesinde ama kimsenin görmeyeceği şekilde yıkanır. Bir perdeyle kapatılır etrafı. Eğer gören olursa ölünün abdesti kaçır denir." (Emine Bakır, 86, 23.01.2016) şeklinde anlatılmaktadır. Burada geçiş esnasında abdest alma temizlik metaforu ile ifade edilmektedir. Boy abdesti, tüm vücudun en ince ayrıntısına kadar su ile yıkanması işlemidir. Bu işlemi Emine Bakır "boy abdesti nasıl abdest alıyorsun, cenaze de o şekilde yıkanır" (86, 23.01.2016) şeklinde anlatmaktadır. Köyde yapılan ölü yıkama uygulamasında öncelikle dualarla kazanlar kurulur. Su ısıtılarak bahçeye tahtadan bir yıkama tahtası getirilir. Yıkayıcılar en az iki kişidir. Dışardan yıkama işleminin görülmemesi için iplere kilim veya battaniye asılır. Ölünün yıkanacağı tahta tezgahın yönü “kıbleye”¹⁷ gelecek şekilde konur.

Doğumdan sonraki ilk günler çocuğun ve annenin yıkanması için kaynak kişilerin vermiş oldukları bilgilere göre, bölgede “ilk suyu” olarak adlandırılan törensel uygulama yapılmaktadır. Bu uygulama için özel bir takım günler tercih edilir.

¹⁷ Müslümanlıkta kutsal sayılan yön

Ayrıca çocuk için “tuzlama” işleminin de yapıldığı belirtilmektedir. Tuzun Türk Halk kültürünün etnokültürel geleneklerinde semiyolojik anlamları olduğu gibi sosyal davranışın ve genel sosyal düzenin anlamlı ifade biçimi de yer almaktadır (Acaloğlu 2014:139).

Bu uygulamayı Ayşe Arı

"Önceden üç gün çocuk yıkanmazdı. Üçüncü günü tuzlardık çocuğu, kokmasın diye...tuzlandıktan sonra yıkanırdı.. 20 gün oldu mu bir gırklanırdı çocuk 40 gün oldu mu kırk das su ile bir daha gırklardık. Yıkadıktan sonra kırk uçurmaya çıkarırdık dışarı. Çadırı falan bu suyla yurduk." (65, 05.07.2016)

şeklinde açıklama yapmaktadır. Tuzlama, çocuğun vücudunun tuzlu suyla ovulması ya da direkt tuzun, koltuk altına, ayaklarının altına, ağzının içine ve pişik yapabilecek yerlerine sürülmesi şeklindedir. Üç veya yedinci günlere denk getirilen yıkama/yıkanmada, tuzlama ile çocuğun büyüdüğü zaman ağzının, ayaklarının ve koltuk altının kötü kokmasını önleneceği, ayrıca nazara karşı koruyacağına inanılır. Çocuğun tuzlanması bölgede eskiden yaygın olmasına rağmen günümüzde artık uygulanmadığı belirtilmiştir.

Türk halk inanışında tuza en yaygın olarak koruma görevi olduğu gibi anlamı da yüklenmektedir. Acıpayamlı'ya göre tuzun girmediği halk pratiği neredeyse bulunmamaktadır. Burada bahsettiğimiz bebeğin doğumu sonrası yapılan tuzlama uygulaması dışında, nazar giderme için ataşe atılarak “tuz patlatma”, bebek bekleyen annenin başından dökülerek annenin davranışına göre bebeğin cinsiyetini tahmin etme gibi pek çok uygulama yer almaktadır.

4.4.3. Toprak/Muhafaza/Örtü

Lohusalık olarak adlandırılan bu dönemde anne ve çocuk kötü ruhların etkisine açık kabul edilmektedir. Ruhunu koruma ve kollama için pek çok önlem alınır ve sembolik uygulamalar yapılarak uzaklaştırılmaya çalışılır. Bunlardan biri bebeğin anne ile en önemli bağına (plesantasına) yapılanlardır. Anadolu’da eskiden evde doğumlarda dikkati çekmektedir. Ancak günümüzde doğumlar hastanede yapıldığından artık yapılamamaktadır. Akıncı (2004)’nın Moğolistan örneğinde de belirttiği gibi;

“plesantanın gömülmesi çocuğun ruhunu bedenine ve mekân olarak evine bağlama dileği yatmaktadır. Bir de özensizce yok edilmesi anneyi ve çocuğu olumsuz etkilebilecektir. Bu sebeple bir takım işlemler ve kaçınmaları beraberinde getirmektedir” (2004:99).

Bu gömme işinin köyde yaşayanlarca; nereye ve nasıl yapıldığına bakıldığında

“sonu bir kıyıya, üzerinden geçilmeyecek bir yere gömerdik. Derin olurdu, bir de üzerine taş goruduk. Kedi köpek gelip yemesin diye. İnsan geçmeyen bir yere gömülürdü.” şeklinde anlatılmaktadır (Fadime Küçük 68, 09.07.2016).

Ancak günümüzde, hastanede doğum yapıldığından uygulama şansı olmamakta ve bu uygulamanın değerini kaybettiği kaygı dolu sözlerle ifade edilmektedir.

Akıncı (2004)’nın ifadesindeki

“çocuğun doğumundan sonra plasentanın (eş) evin ateşinden alınan küle gömülmesi külün yumuşaklık ve sıcaklığı, bebeğin üşümesini ve soğuktan dolayı hastalanmasını önlemek inancıyla yapılmaktadır. Bu açıklamada, bebeğin halen plasentayla bağlantılı olduğu kabulü önemlidir. Ayrıca plasentanın her hangi bir ateşin külüne değil, evin ateşindeki küle gömülmesi de, ateşin ruh ve mekânı birleştiren özelliği olarak görüldüğü” (2004:99).

ifadesi Ahmetli Köyü’ndeki doğumla ilgili inanışlarda da paylaşılmaktadır.

Köyde yaşayanlarca çocuğun plasentasının bu derece önemsenmesinin altında Ögel'in Türk Mitolojisinden bahsettiği çalışmasındaki "Umay kültü" (2010:96) (İnan 2000:39) ile benzeşmeler olduğu yorumu da akla gelmektedir. Ayrıca Boratav'ın ifadesiyle bu tanrıçanın döl sağlayıcı ve çocuk koruyucu yeteneği (1999:151) çocuktan ayrılan bu parçada da bulunduğu inanılır. Ve çocuğun geleceğini etkileyeceği düşünülerek, özenle toprağa gömülür. Bu törenden anlaşılıyor ki “son” çocukların koruyucusu olan ayısıt (eski Türklerde Umay) in timsalidir. Buna kadınlar çocuk anası olarak taparlar. Bu inanış, tanrıça Umay olarak kadın ve çocukları koruyan bir ruh olarak günümüze kadar ulaşmıştır (İnan 2000:39). Ancak köyde günümüzde doğumlar tümüyle hastanede yapıldığından plasentanın dışı bir ruh taşıdığı ya da bizzat “Tanrıça Umay” olduğu görüşü hakkında bir yorum yapılmamaktadır.

Köyde eş (son) ile ilgili kaçınma ve muhafaza etme uygulaması göbek kordonu için de geçerlidir. Göbek kordonuna, anne ile çocuğun birbirleriyle bağlantısı nedeniyle göbek bağı denir. Aile tarafından olur olmadık yere atılmadan öncelikle muhafaza edilir. Bir süre sonra da tercihe göre çeşitli uygulamalar yapıldığı belirtilmektedir. Cennet Güdücü bu uygulamaların nasıl olduğunu

"göbek okusun diye okula götürür bahçeye gömerler...ya da başka ne olacaksa oraya götürür gorlar...eskiden böyle şeylerden habarımız mı vardı"
(88, 26.01.2016)

diyerek anlatmaktadır. Sonrasında kendilerince uygun görülen zamanda çocuklarının büyüünce bulunmasını istediği eğitim, meslek ve statü tercihlerine göre belirledikleri mekanlara götürüp bırakarak ya da gömerek uygulama sonlandırılır. Bu uygulama geçmişten günümüze kaybolmadan devam eden uygulamalar arasında görülmektedir.

4.4.4. Kutsal Yer Ziyareti

Bölgede dileklerin gerçekleşmesi için yatırların ve türbelerin ziyareti ile de karşılaşmaktadır. Köylüler tarafından “Sinan Baba” türbesinde dualar edilerek hayır yapılırken, dileklerinin kabulü halinde kurban ya da hediyeler sunulacağına dair söz verilir. Bu söz “adak” olarak isimlendirilmektedir. Dileğinin gerçekleşmesi halinde adak yerine getirilecektir edilerek bir anlamda süreç tamamlanarak rahatlama da sağlanmaktadır. Türbe ziyaretleri belli bir periyoda bağlı olmamakla birlikte ilk olarak, dileği için dua etmek için gidilir. Sonraki ziyaret de dileğin olması halinde gerçekleşmektedir.

Yatırların ve türbelerin ziyareti uygulaması için Nail Tan’ın belirttiği gibi; “eski Türklerdeki atalar ruhuna bağlı inançların fonksiyon değişerek ve İslâmî kalıplar içine dökülmüş şekli olarak yorumlanabilir” (Tan 1977: 242). Bu uygulamanın “ata kültürü” olduğu söylenebilir. Atalara duyulan saygı ve onların hatıralarının yaşatılması isteği Türklerde bu türden çeşitli inanç ve uygulamalarda da görülmektedir (Ocak 1992:6-18).burada kültürü aktararak yaşamış kişilere minnet duygusu ile saygı niyeti yatmaktadır. Köylülerin buralara gidiş sebebi olarak dilek ve dualarının kabulüdür. Kabul edilmesi için bu şahsiyetler aracılığıyla “Allah ile kendileri arasında elçilik yapmaları” bir başka deyişle onların referanslarıyla duaların kabul edileceği dileği ve inancının yatmaktadır (Ercan 2002:110). Bu türbelerdeki ziyaretlerle dileklerinin gerçekleşmesi halinde kurban ya da hediyeler sunulacağı vaad edilerek bir anlamda da psikolojik rahatlama da sağlamaktadır. Bunun yanı sıra bölgede başka türbelerin de olduğunu duyduklarını ancak bu türbelere bir ziyarette bulunmadıkları beyan edilmektedir.

Ahmetli Köyü'nde hamile kadının çocuğu öldüğünde ise “çadır gezme” ismi verilen bir sembolik uygulamadan söz edilmektedir. Bu uygulamaya çadır gezme denmesinin nedeni Yörüklük zamanında mekan olarak çadırın kullanılmasıdır. Bunun uygulanış şeklini Teslime Şurgum şöyle aktarmaktadır;

“ hamile kadın daha çocuğu doğmadan altı evin çadı gezdirilir yedinci çadırın direğine kolundan çemberle bağlanırdı. Gezilen bu evlerden basmadır çemberdir göynünden ne goparsa o verilirdi. Bu yapıldımıydı çocuk yaşardı. Çocuk doğduğunda da yedinci evin sahibinin adı gonurdu. Kız ise kadının adı erkeğise adamın adı gonurdu” (Teslime Şurgum, 37, 20.01.2016), (Ayşe Şimşek, 90, 07.12.2016).

4.4.5. Savunma/Kaçınma

Örtünün üzerine bıçak veya bir demir parçası konduğu ifade edilmektedir. Ayrıca lohusalık dönemindeki iki kadının karşılaşmasına “aydaş” oldu denilmektedir. Bunun açıklamasını Elif Çoban "iki loğusa kadını bir araya getirmemeye çalışırdık kırkı karışmasın diye...suya gidildi mi karşı gelirse iki lohusa iğne denişirdik birbirimizle... (83, 05.07.2016) şeklinde kırk karışmasının iki annenin ve çocuklarını etkileyeceğine inanılır. Bunun için yine demir koruyucu olarak kullanılmaktadır.

Lohusa anne veya çocuğunun “ağırlık basma” olarak adlandırılan etkiye maruz kalacağına inanılır. Yani kötü etkiler ve güçlerin onların hastalanmalarına hatta ölümlerine sebep olacağına inanılmaktadır. Bu güçlerden korunma yöntemini Cennet Güdücü;

"demir takardık bi yerlerimize eskiden lohusayken... ikindiden sonra dışarı çıkarmazlardı, çocuk da yalnız kalmaz kırk gün. Yanımıza demirden çivi taşıtırlar ne demekti ne bileyim” (88, 26.01.2016)

şeklinde ifade etmektedir. Önemli olan kötülüklerin gelmesini engellemektir. Bu nedenle korunması gerektiği inancı ile yapılan uygulamalardır.

Uygulamalara bakıldığında, alınan önlemlerin tamamı soyut olan ve inanç kapsamında değerlendirilebilecek varlıklara ya da güçlere karşıdır. Bölgede “pek fena varlıklar” (Emine Bakır, 86, 27.01.2016) olarak söz edilen sembolik varlıklar, aslında Türk halk inanışları arasında da görülmektedir. İnan’ın çalışmasında yer alan "al karısı" ve sebep olduğu durum da "al bastı” ile benzerlik gösterdiği düşünülmektedir_(2000:171).

İnan'a göre Anadolu Türk hurafelerinde de aynı ruhun önemli rolleri olduğu belirtilmektedir. Bunun lohusa kadınlara musallat olan bir ruh olduğuna inanıldığı söz ederek, korunmak için yapılanları detaylandırmaktadır. Bu uygulamalardan;

“alkarısı tüfek sesinden, ocaklı adamlardan, demirden ve kırmızı renkten korkar. Bunun içindir ki lohusa yatakta iken başına beyaz yaşmak ve kırmızı tül bağlarlar. Kırmızı altın takarlar, lohusaya kırmızı şeker hediye götürürler” (İnan 2000:171).

şeklinde söz eder. Araştırma bölgesinde lohusanın kaçınmaları ile ilgili "al karısı", "al basması" yerine "ağırlık basması" olarak geçmektedir. Bu duruma düşmemek için alınan önlemler arasında anne ve çocuğun belirli bir süre yalnız bırakılmaması ilk tedbirdir. Sonrasında yıkanmış çamaşırlarının ikindi ezanından sonra dışarıda bırakılmaması, yattıkları odada Kur 'an, ekmek, süpürge teli, demir, kömür konması, odanın kapısının aralık bırakılması, lohusanın gece dışarıya çıkarılmaması, banyoya ve tuvalete elinde ateş ya da demir maşayla gitmesi al basmasından korunmak için alınan önlemlerle aynıdır.

Acıpayamlı, Anadolu Türk'lerinde öğlenden sonra yani güneş eğildiğinde bir günün tamamlandığı inanıldığı belirtir, yani gün biter. Bu “gün döndü” şeklinde ifade edilmektedir (Acıpayamlı 1961:120). O yüzden ikindi akşam sayılır. Haneyi karanlıktan yani akşam gelebilecek kötü ruhlar ve “iye” lerden korumak için demir taşıma uygulaması buradan çıkmaktadır. Ayrıca bu uygulamalar farklı isimlendirmelerle karşımıza çıksa bile altında aynı amaç yatmaktadır (Boratav1999: 78). Ayrıca Anadolu'da bir kuşun var olduğuna inanılmaktadır. O kuş geçti mi saç'a maşayla vurarak korkuturlar (Acıpayamlı 1961:120).

Yeni doğan çocuğun her türden etkilerden korunması için Horzumlu'nun da belirttiği üzere doğumun vakti geldiğinde bile önceden herhangi bir hazırlık yapılmaz. Buna neden olarak da doğmamış bebek için hazırlık yapmanın topluluk tarafından hoş

görülmediği belirtilmektedir (Horzumlu 2014:82).Buna sebep olarak ise; “doğmamış çocuğa sırt dikilmez” sözüyle açıklama getirilerek, doğumdan sonra kırklamaya kadar geçen süreye kadar çocuk geçici bir alemde yani “ne orada ne de burada” olarak görüldüğünden insan statüsünde değerlendirilmektedir. Yani ilk aylarda çocuğun sağlığı ile ilgili endişelerden ve çocuğun kaybedilme korkusundan kaynaklanmaktadır.Bu nedenle çocuğun göçte doğacağını bildikleri halde bir şey hazırlamadıklarını bunun için kırkının çıkması beklenir diye ifade edilmektedir.

4.4.5.1. Nazar

Bilinmeyen korkutur ve doğal bir savunma refleksi ortaya çıkarır. Bu tehlikelere maruz kalma durumu “nazar değme”, koruma/kollama dileğiyle yapılan her türlü uygulama da “nazarlık” olarak adlandırılmaktadır (Candan 2008:444). Bu eyleminin altında nazar değmemesi için sakınma hali; özellikle geçiş dönemlerinde geçişin yarattığı kaygının bir nebze olsa bile kalkması ya da geçişi engelleyici her türden etkiden korunma yatar. Görülmeyen varlık/doğa üstü ruhlara, kötü göz, kötü niyetden sakınma söz ve enerjilerden, manevi güçlerin etkisine karşı önlem alma amacı yatar (Acıpayamalı 1962:19). Bu manevi savunma topluluğun kültürel alt yapısıyla doğrudan orantılı olarak ayin, büyü, tılsım vb. uygulamalara dönüşür.

Nazar ile ilgili inanışlar nazar değme, nazardan korunma ve nazarı uzaklaştırma başlıkları altında kategorilendirilebilir (Artun, 2014:357). Normal giden yaşamda istenmeyen olumsuz etkilerin görülmesi, yani sağlıklı iken hastalanma ya da kaza geçirme, hane içinde yaşanan ani olumsuzluklar, doğal afetler ya da tarladaki üründen ya da hayvandan yeterli mahsul alamama durumu nazar değmesinin bir sonucu olarak yorumlanmaktadır (Çıblak 2004:12). Hatta “kem göze gelmek” ifadesi de kullanılır. Bunlar arasında da nazar ve göze gelmenin kategorilerinden de söz edilir. Bunun ayrımı “annesini çocuğu çok severse annenin nazarı değer, ama başkalarının gözü değer” şeklinde bir ifade edilmektedir (Elif Çoban, Ahmetli Köyü, 83, 27.01.2016). Burada nazar değmesi biraz daha zararsız/telafisi mümkün bir durum gibi sembolize edilirken göz değmesinin daha zarar verici bir etkisi olduğu şeklinde yorumlandığı görülmektedir.

Nazar değdiğine inanıldığı takdirde Őifa bulmak amacıyla çeşitli uygulamalara gidilmekte, korunma maksatlı belirli kişilere yaptırılan bŐyŐ/tılsım amaçlı uygulamalar yer almaktadır. Bunlara yŐrelere göre farklı isimler verilmekte olup, araştırma bölgesinde “sanaka” tabiri kullanılmaktadır. Yapılan uygulamalar “başından tuz çevirme”, “kurŐun dŐkme” ya da ateşe “akgŐnlŐk atma” uygulamaları en Őenmlileri olarak bahsedilmektedir. Başından tuz çevirmenin neden ve nasıl yapıldığı hakkında Elif oban “ocuk hastalandı mıydı tuz atardık ateşe ah ah ah diye eski garılar ahlardı” Şeklinde söz etmektedir (83, 27.01.2016). Diğer uygulamaların neden ve nasıl yapıldığı sorulduğunda ise; “GurŐun dŐkerdik. GurŐunu eridirdik onu hŐyle suyun içine dŐkeridik. Kimin nazarı varsa onu deyviverirdi. Nazara dŐkeridik gurŐunu. Bi de hocalara muska ettirirdik” Şeklinde söz edilmektedir (Emine Karaaslan, Ahmetli KŐyŐ, 56, 08.10.2016).Nazardan korunma amacıyla yapılan bir diğer uygulamadan da “ocuk ilk kakasını yaptı mıydı o saklanırdı. Gizlice ocuğun yattığı odanın eŐiđine konulurdu bizim zamanımızda. Gelenler habersizce onun ŐstŐnden geçerlerse kırk basmaz denirdi.” Şeklindeki bir uygulamanın yapıldığı belirtilmiştir. Bu uygulama çocuğu ilk gŐrenlerin gŐzŐndeki olumsuz etkinin anneyi ve çocuğu etkilememesi inancıyla yapılmaktadır. Bu uygulamaların Şimdilerde kullanılmadığı beyan edilse bile kısmen de olsa devam ettiği gözlemlenmiştir. Hastalanma halinde ilk aşamada olarak da evlerde bitkisel karıŐım ve ayların Őifalandırıcı etkisi nedeniyle kullanılmakta olduğu gözlemlenmiştir.

Nazarlık olarak en yaygın kullanılan objeler; gök boncuk, nazar boncuğu, Őzerlik, at nalı, kaplumbağa kabuğu, muska vb. gibidir. Ayrıca Ahmetli KŐyŐ’nde nazara karşı kullanılan bir diğer obje de bir tŐr deniz kabuğudur (Cowrie). Bu obje diğer YŐrŐk gruplarının el sanatları içinde gŐrŐlmesine rağmen, kayda değer çalışmalara az rastlanmaktadır (Ftoğraf 28). Burada denizden oluka uzak dağlarda yaşayan bir

kültürel grubun deniz kabuğunu hangi maksatla kullandığı sorusu akla gelmektedir. Bir diğer merak konusu da nasıl temin ettikleridir. Bu soru için köyde yapılan görüşmelerde bu malzemelerin eskiden bu yana “çerçici” olarak isimlendirilen tedarikçiler tarafından köye getirilerek satıldığı ya da yerel pazarlarda bulunabileceği cevabı olmuştur.

Ayrıca köyde yapılan görüşmeler sırasında göçer yaşamda en yaygın olarak kullanılan objelerden bir diğeri de Horzumlu'nun Sarıkeçili Yörüklerle ilgili çalışmasında da bahsettiği “çaltı boncuk” kullanıldığı söylenmiştir. “Çaltı isimi verilen bodur çalı tipi bir ağaçtan yapılmış tahta parçasından nazara karşı koruduğuna inanılan bir ağaç olduğu için bebek başta olmak üzere, çadırda, çuval kenarlarında, kaymak makinasının üzerinde, motorsiklet veya traktörde hatta süt bidonunda bile çaltı ağacından küçük tahta parçaları görmek olasıdır” (2014:214). Çaltı boncuğun nasıl, kimler tarafından hazırlandığı ve takıldığıyla ilgili olarak oldukça fazla detayla karşılaşılmıştır. Yapımı ile ilgili olarak “çaltıyı ufacık ufacık bıçakla erkekler ederdi. Dizerdi, dakarıdık çocuklara” (Elif Çoban,83, 05.07.2016) şeklinde ifade edilmektedir (Fotoğraf 28-29...35).

Yörük yaşamında göçle, hayvan sürüleri mevsim ve koşullara bağlı olarak, bir otlak alanından diğerine dolaştırılır. Sürülerin beslenmesi ve mevsimin tamamlanması göçün zamanını ve süresini belirleyen unsurlardır (Bates 1980:193-222). Bu yaşam biçiminde bitki ve ağaçların kullanımı sınırsız denebilecek niteliktedir. Bu kullanımlar bazen araç gereç, boyar madde, bazen yiyecek, zaman zaman da tedavi maksatlardır. Bu yaşam alanlarında yaygın olan "çitlik" (*Celtis australis*) ağacı bulunmaktadır. Dikenli bir çalı olarak nitelendirilen bu ağacın dallarından elde edilmektedir. İnanışa göre güneş doğmadan dallar kesilir ve kesilen dallar elde şekillendirilir. Objenin ucuna küçük delikler açılır, tek olarak ya da gök boncukla yan yana dizilerek nazarlık olarak kullanılır. Bu obje bir ipin ucuna takılarak korunması dilenen kişi, hayvan ve mekana takılmaktadır.

Özellikle çocukların omuzlarına asılır. Hayvanlara da ve eskiden özellikle develerin boyunlarına asıldığı belirtilmiştir. Ayrıca çobanların kullandığı el aletlerinin malzemesi olarak da kullanımı görülmektedir (Artun 2014:362). Zaman içinde yaygın olarak yerini nazar boncuğuna bıraksa da Yörüklük yaşamını deneyimlemiş kişiler halen söz etmekte ve kullanımına devam etmektedir. Bu uygulamanın halen Sarıkeçili Yörükler arasındaki kullanımına dair Horzumlu'nun saha çalışmasında bahsettiği üzere; bebek başta olmak üzere, çadırda, çuval kenarlarında, kaymak makinasının üzerinde, motorsiklet veya traktörde hatta süt bidonunda bile çaltı ağacından küçük tahta parçaları görülebildiği belirtilmektedir (2014:214). Çaltı boncuğun nasıl, kimler tarafından hazırlandığı ve takıldığıyla ilgili olarak; bunun çoban işi olarak adlandırıldığı belirtilmektedir. Bir ticari amaç güdülmeyen nesilden nesile öğrenilerek yapılıp dağıtıldığı belirtilmiştir. Bu uygulama için “çaltıyı ufacık ufacık bıçakla erkekler ederdi, dizerdi, biz de dakarıdık çocuklara” belirtmektedir şeklinde (Elif Çoban,83, 05.07.2016).

Her kültürün geçmişten getirdiği bir birikimle şekillendirdiği kültürel özelliklerin belirleyicisi olan toplumsal yapı, din, inanışlar, coğrafya vb. önemli etkenlerdir. Bir topluluğun ve üyesi olan bireylerin her türden refleksleri topluluğu tanımlamakta bir yöntem olarak ele alınabilmektedir. Yörük/Türkmen kültürünün göçer yaşamında sembolize ettiği koruma kollama beklentisinin çaltı boncuk üzerinden yansımalarıdır. Bu uygulamadaki çaltı boncuk taşınması, çalı ya da dikenin doğadaki savunma refleksinin sembolize edilerek, koruyuculuk görevinin bir obje üzerinden görüntüsü şeklinde yorumlanabilir. Yaşama dair tüm geçiş süreçlerindeki engelleyici etkilere maruz kalıp geçişi tamamlayamama kaygısı ve giderme çabası yatmaktadır. Tüm bu kozmolojik uygulamaların altında, varlığın doğanın mucizesi olan “ölümü ve yeniden doğuşu” (birth and re-birth) temsil ettiği düşünülebilir. Yani varlık biçimindeki değişimin farkındalığı ve bunun korunması içgüdüsel yer almaktadır.

4.4.5.2. Kına

Kına bitkisi tozunun ıslatılarak bedenine uygun görülen yerinde bir süre bekletilerek, renginin çıkmasına “kına yakma” denmektedir.

Kına yakma; Anadolu’da çeşitli topluluklarda kültürel olarak önemli geçiş aşamaları olan doğum, evlilik, sünnet ve askere gönderme gibi pek çok uygulamada da görülmektedir.

Özellikle gelin olacak kişinin evinde yattığı son gece yapılan uygulamaya kına gecesi adı verilmiştir. Kına gecesi ve düğünün yapılacağı zaman ve mekan aileler tarafından belirlendiğinde okuntu ya da davetiye ile haber verilir. Kına töreni yaygın olarak kadınlar arasında yapılırken günümüzde erkeklerin katılımı da görülmektedir. Kınayı kız evine damat tarafı getirir. Bu ritüelde gelin kına kıyafeti adı verilen giysi giymektedir. Bu giysi iki aşamalı olarak giyilir. İlk aşamada giyilen kıyafet daha çok gece elbisesi ya da tuvalet adı verilen türde kıyafettir. Uzun ya da kısa bol süslü olacak şekilde seçilmektedir. Gelin başlangıçta bu kıyafetle törene katılır. Sonrasında kına törenine geçildiğinde kırmızı bir eşarpla başı örtülerek ritüele devam eder. Bu sırada kaftan ya da kırmızı ağırlıklı bir elbise de giyebilmektedir. Kına yakma aşamasında gelin tören alanının ortasına oturtularak etrafına kadınlardan oluşan bir çember oluşturulur. Bu çemberdekiler kına için özel şarkılardan söylemeye başlayarak içinde mumların yandığı tepsiyle dönmeye başlarlar. Burada kına yakılacak gelinin ağlaması yönünde bir beklenti içine girildiği de görülmektedir. Kızın annesine sarılarak ağlaması, gelinin de bekarlıktan evliliğe bu geçiş aşamasında kritik bir an olarak değerlendirilebilir. Son sarılma ile gelin ve akrabalarının ağlaması “hem ağlarım hem

giderim” sözleriyle beklenen ve kabul gören bir hüznün aşaması olarak görülebilmektedir. Gelinin avucuna kınanın sürülmesi, devamında avucunu kapatabilmesi için kayınvalidesinin elinin üstüne altın yerleştirmesi için beklemesi, geçişin karşılıklığını meşrulaşmaktadır. Ayrıca yeni hane için bir tür kurban/adanma kabulü olarak da yorumlanabilir. Kına yakma işlemi ritüele katılan herkes tarafından kendi ellerine de uygulanmaktadır. Sonrasında hüznün dağılmakta şenlik havasıyla devam eden kutlama başlamaktadır. Tören sonunda katılımcılar dağılır. Ancak ertesi gün yapılacak düğün öncesi gelinin arkadaşları gelini yalnız bırakmazlar. Gecenin ilerleyen saatlerinde kınaların yıkanması için toplu halde meşale yakılarak köy meydanına gelinir. Burada “heyamula” ismi ile anılan törensel uygulama devam eder. Hatta köy halkının asılı olan çamaşırlarından kaçırılarak (ya da kayınvalidenin şalvarı da olabilir) burada yakılır. Kına yıkandıktan sonra ertesi gün yapılacak düğün aşaması için hazırlıklara geçilir.

Tüm bu uygulamalar göstermektedir ki geçiş dönemlerinde eşik aşamasındaki belirsizlik ve kaygının azaltılması gibi yorumlanabilmektedir. Bir diğer taraftan da kurban etme inancı da barındırmaktadır. Bu yargıda kına yakma uygulamasının pek çok yerdeki aynı amacı taşıyan pratiklerde karşılaşılabilmektedir. Yani doğum, evlilik ve ölüm ritüelleri dışında erkek çocuk sünneti, askere yada hacca vb...göndermede de görülmektedir. Doğumdan sonra anneye, ölen kişinin geçişini kolaylaştırmak için yapılan uygulamalardan biridir. Ayrıca köyde keçi ve koyuna da kına yakıldığı gözlemlenmiştir. Ölen kişinin arkasından da yapılan bu uygulamadan da

"ölünün ellerine kına yakarlar bizde... taa peygamber zamanından beri var bu...kına, o ondan sebep sevaptır... eline ayağına kına konur ki melekler sorguda kına gördümüydü sormazlarmış gayrı... vazgeçer giderlermiş"(Durdu Çoban, 86, 3.01.2016)

şeklinde bahsedilmektedir.

4.4.6. Önemli Sayılan Tarihler (üç, yedi, kırk vb..)

Doğumdan sonraki dönemde lohusa kadın ve çocuğunun görülmeyen güçlerin etki alanında olduklarına inanılan bu süre kırk gündür. Kırk sayısı önemlidir. Kırk sayısı ve buna bağlı olarak yapılan gruplamalar ve işlemler çeşitli kültürlerle olduğu gibi Türk kültüründe de önemli bir yere sahiptir. Burada bahsedilen kırk gün, kadının yatma süresi olarak değerlendirilmemelidir. Ailenin ekonomik durumuna, kadının aile içindeki sorumluluklarının ölçüsüne göre bu yatma süresi aileden aileye değişebilmektedir. Kırk gün, arındırma, bekleme, hazırlama ve tamamlama süresi olarak düşünülmektedir. Bunların dışında “kırk karışması”, “kırk basması” gibi kırk sayısına bağlı olarak görülen bir takım adet ve inanmalar da mevcuttur. Bütün bunlar kırk sayısına verilen önemi göstermektedir. Yapılan tören ile birlikte anne ve çocuk yeni rolleriyle toplum hayatına girmeye hazır hale gelirler. Sonrasında “kırk uçurma/çıkarma” işlemini gerçekleştirmek için çocuk ve anne evden dışarı çıkar.

Araştırma bölgesinde yapılan bir diğer yıkama işlemine de “kırklama” denmektedir. Kırklama töreni doğumu ve çocuğu kutlamak için yapılan bu uygulamadır. Bu uygulamanın tarihsel arka planı araştırıldığında tamamen yerleşik yaşama geçildiğinde uygulanmaya başlandığı belirtilmiştir. Yani göçer yaşamda lohusalık diye bir uygulama olmadığı gibi doğum yapma aşamasında eğer göç yolunda iseler göç durmadan bir ağaç dibinde doğum yapılarak yine yola devam edildiği belirtilmektedir. İşlem doğumun kırkıncı günde ve yıkama suyuna koyulan kırk taşla yapılır. Burada neden taş kullanıldığı da derinleştirilmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yirminci gün yapılan yıkama ile ilgili işleme de "yarı kırklama" adı verilmektedir. Kırklama işleminin iki safhadan oluştuğu görülmektedir. Birinci safha çocuğun ve annesinin yıkanmasıdır. Bu

uygulamalar Daugherty'nin "bedenle oluşan sınırların metaforik olarak dışa vurulması" bahsini akla getirmektedir. Burada çocuğun tuzlanması, kırklanması içerde ve dışarda olma, kirlilik saflık kategorisiyle bedenle oluşturulan sınırların yeniden düzenlenmesi şeklinde yorumlanabilir (1997;63). Bu yıkama işlemi, dualar eşliğinde ve törensel bir havada gerçekleşir.

Kırklama uygulaması kadının sorumluluğunda olan bir uygulama olması dikkate değerdir. Bölgede kırklama töreni yaygın olarak kadınlar arasında yapılmaktadır. Çünkü gebelik ve doğum anne ve çocuk arasında bedenle bağlanarak geçmektedir. Bu uygulama bir anlamda da bu bağın kalkması ve geçişin tamamlanarak meşru hale getirilmesidir. O gün ayrıca "lohusa yatağı" hazırlanır. Yemek sunumu ve hediyeleşme, törenin vazgeçilmez unsurlarındandır.

Lohusa kadının kırkında mevlidini yapıldığında kırmızı kurdele takıldığı gözlemlenmektedir. Gelenler hediye getirir, şerbet içilir, lokum dağıtılır. Yıkama sırasında, çocuğun geleceği ile ilgili arzuların ve dileklerin yüksek sesle söylendiği bir ritüel gerçekleşir. Yıkama tamamlandıktan sonra, lohusa kadın ve çocuğu için artık yeni bir dönem başlamaktadır. Kırk gün boyunca bir nevi karantinada tutulan çocuk ve anne, artık günlük olağan hayata geçebilirler.

Bu yıkama ritüelinden sonra anne ve çocuğun "kırk uçurma" diye adlandırılan gezdirilmesi gerçekleştirilir ki bu da kırklama töreninin bir parçasıdır. Böylece bahsedilen ikinci safhaya geçiş görülmektedir. Daha önceden haberi olan ve birtakım hazırlıklar yapmış olan komşu, çocuğu ve annesini misafir eder. Bu esnada çocuğa büyüsel anlamlar yüklenmiş olan hediyeler verilir. Pamuk ve yumurta, en yaygınıdır. Bu nesnelerin sembolik anlamlar barındırdığı belirtilmiştir. Pamuk çocuğun yumuşak huylu olması isteğini gösterir. Yumurta ise kız çocuğu için fiziksel güzellik, oğlan çocuğu için

dayanıklılık sembolüdür. Ayrıca uzun yaşam isteğinin sembolü olarak çocuğun kaşlarına ve erkek çocuk için sakal yerlerine un sürülür. Kırkı uçurulmuş olan çocuk kırklı olmaktan çıkar. Annenin de lohusalık dönemi bitmiş olur.

Bu tören, toplum hayatına giren bireyin kabulü ve kutlanması fonksiyonlarıyla araştırma bölgesinde önemli bir yere sahiptir. Bölgede doğumların günümüzde hastanelerde yapılması, köylünün, lohusalık dönemine ait geleneksel uygulamaların bir kısmından vazgeçmelerine sebep olmuştur.

Çocuğun ve annenin kutlanması, çocuğun topluluk üyelerine tanıtılması için düzenlenen bu tören genelde kadınlar arasında yapılmaktadır. Tören, adından da anlaşılacağı üzere ve yemek sunumu, eğlenceler eşliğinde olması ile bir düğün törenini andırmaktadır. Törende mevlit okutulması ise törenin aynı zamanda dini bir uygulama kategorisinde değerlendirildiğini göstermektedir. Bu tür törenler çok eskilerde de görülen geleneksel uygulamalardır. Lohusalık dönemi için, kaynak kişilerin söyledikleri değerlendirildiğinde öncelikle lohusa ve çocuğunun diğer insanlardan farklı bir muameleye tabi tutuldukları görülmektedir.

4.5. Ritüeller Etrafındaki Maddi Kültür Öğeleri (giyim-kuşam, dokuma vb.)

Köyde Yörük kültürü, inanış ve uygulamalar yanında maddi kültür öğeleriyle de ifade bulmaktadır. Maddi kültür öğeleri olarak dokuma ve giyim-kuşamla ilgili gözlemlerde yine göçer ve yerleşik yaşamın farklı uygulamaları ile karşılaşmıştır. Bu kültür zamanla endüstrinin gelişiminden de etkilendiğinden dokuma ile ilgili köyde aktif bir üretim bulunmamaktadır. Ancak geçmişte el dokuması yaptıklarından ve bunlardan ihtiyaca yönelik kıyafet ve evde kullanım malzemesi yaparak kullandıklarından söz edilir.

Köyde yaşayanlar gündelik yaşamlarında kullandıkları malzemeleri, köye gelen çerçi arabası, haftada bir gün kurulan Tepeköy pazarı ve Torbalı'daki mağazalardan satın almaktadır. Kıyafet ihtiyaçları için, kumaşı hazır alarak, kendileri ya da köydeki terzide diktirilerek ya da dikilmiş ürünlerin kullanıldığı görülmektedir (Fotoğraf 74-75-...84).

Köyde yaşayanların gündelik yaşamlarında kılık kıyafetleriyle ilgili gözlemlerde kasabadan farklılıkları bulunmaktadır. Hatta kasabaya giderken köyde giydiklerini değiştirdikleri görülmektedir. Erkeklerde pantolon ve üzerine giyilen gömlek kasabadakilerle aynı olsa bile kadınların kullandıklarında farklılık görülmektedir. Kadınlarda yaygın olarak şalvarla pijama pantolonu arasında bir kesimden oluşan pantolon kullanılmaktadır. Daha detaylı bakıldığında yaşlılar daha geniş kesimli ve bol büzgülü giyerken gençler daha az büzgülü bir şekilde kullanmaktadırlar. Bunlarda kullanılan kumaş değişse bile hepsi mutlaka desenlidir. İlk bakışta desenler arasında bir farklılık olduğu ayırt edilemeyebilir ama kadınların alışverişleri sırasında gençlerin/yaşlıların desenleri diye ifade kullandıklarıyla karşılaşmıştır. Bu pijama

pantolonun üzerine kısa ya da uzun kollu bluz giyilmektedir. Başa da başörtüsü takılır. Başörtüsü kullanımı çeşitli kategorilerde değerlendirilebilmektedir. Bunlar malzeme olarak ve biçim olarak ikiye ayrılabilir. Bir diğer kategori de bu örtülerin çevresinde kullanılan süslemelerdir. Genç, yaşlı, evli, bekar olarak kadınları ayırt eden özellikler taşımaktadır. Yörüklerde yaygın olarak kullanılan boncuklarla yapılan süslemeler sıklıkla uygulanmaktadır. Bu giyim tarzı gündelik hayatın dışındaki kutlama, törenlerde tören sahibi ve yakın akrabalarında değişirken bunun dışında kalan kadınlar aynı giyinmeye devam eder. Ancak düğüne giderken gün içindeki kıyafet çıkarılarak, biçim aynı olsa bile, böyle zamanlar için önceden hazırlanmış bu güne özel bluz ve şalvar giyilmesi tercih edilir. Geçmiş dönemlerle ilgili giyilen kıyafetlere bakıldığında evlerde bulunan örneklerden ve fotoğraflardan bir çıkarsama yapılabilmektedir. Ayrıca Elif Çoban gündelik yaşamlarında gençken neler giydiklerini

“düz etek geyerdik. Zıbın geyerdik, yakalık dakardık. Etek siyah olurdu podiye çocukları gibi. Guşağımız olurdu. Üç eteğimizin eteklerini guşağa sokardık. Fericeden dolama dikilirdi.” (83, 05.07.2016)

şeklinde tanımlamaktadır. Bu kıyafetlerin bu gün giyilenlerden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Bunun nedenleri ile ilgili düşünüldüğünde bölge civardaki köylere bakmak yeterli olacaktır. Bu köylerle giyimleri aynıdır. Bu saptama için öncesinde yapmış olduğum araştırma ile; Toros Dağlarındaki Yörüklerin göçer zaman ve yerleşikliğe geçtikleri zamanlarında da aynı netice ile karşılaşılmaktadır. Yani göçer yaşamdan yerleşikliğe geçildiğinde bölgedeki kadınların kullandıkları kıyafetlerle etkileşerek dönüşmüş olduğu düşünülebilir. Bir diğer yaklaşım olarak da coğrafya, çalışma koşulları değişikliği konfor ihtiyacının etkilemesi olabilir. Nitekim tek parçadan oluşan pantolon uygulamasında konfor ön plandadır. Ancak yaşlı kadınlarda geçmiş alışkanlıkları sebebiyle bellerine kuşak sarma halen devam ettiği de görülmüştür.

5. SONUÇ

Sonuç olarak bu tezdeki veriler, İzmir Torbalı İlçesi, Ahmetli Köyü'nde bir arada sürdürülen yaşamda geçiş ritüellerinin toplumsal dayanışma ve kültürel devamlılığı sağladığı görüşünü doğrular niteliktedir. Böylece tezin amacı olan geçiş ritüellerinin arka planını ortaya koyulması, geçiş ritüelleri sırasındaki sosyal organizasyonda dayanışma ve işbölümü gerçekleşmesine tanıklık etmiş oldum. Ayrıca genç kuşaklara, kültürel bilgi ve belleğin aktarımında uygulamalı olarak bir araç rolü üstlendiği gözlemlerim.

Bu aktarımlar ve geleneğin devamı konusunda köyde yer alan Yörük derneklerinin de itici bir güce sahip olduğu görüşümdedir. Bu görüşü birey ve toplulukların kültürel değerlendirmeleri açısından doğrulayabilmek için; ritüellerin Ahmetli Köyü'nde önemli bir toplumsal hareketlilik olduğunu gözlemlerim ve topluluğun kültürel mekanizmasını anlama aracı olarak ele aldım. Böylece tez genelinde değerlendirmelerimde ritüelin yapısı ve amacı, ritüel etrafında oluşan toplumsal ilişkiler ve ritüel pratiklerinde ortaya çıkan sembolik ifadelerin ritüelin yapısına göre değişmekte olduğunu bazılarının da aynı kalarak tekrarlandığını belirledim.

Böylece çıkardığım sonuçlara göre dayanışma ritüellerinin önemli bir parçasını teşkil etmektedir. İlk aşamada; ritüellerin sosyal organizasyonu, iş bölümü ve ritüel akış sürecini analiz ettiğimde, herkesin bir arada yer aldığı bu ritüellerde görev ve sorumlulukların paylaşılması ve kişilerin görev ve sorumluluklarını biliyor ve uyguluyor olması bu toplumsal belleğin gücünü ortaya koymaktadır. Bu görev dağılımının yazılı olmayan kurallara dayalı yapısının topluluk içindeki yaşa ve

toplumsal statülere göre belirlenmiş davranış kurallarına ve çocukluktan itibaren tekrarlanan ritüellerin pratik edilmesine dayandığını düşünüyorum. Kültürel devamlılığı sağlayan yapının da bu olduğuna inanıyorum. Ahmetli Köyü sakinlerinin günlük yaşayışlarındaki, inanç ve tutumları, eylemleri, diğer insanlarla ve çevreyle kurdukları ilişkileri, değişen şartlar karşısında varlıklarını korumak için sergiledikleri davranış ve taktikler, ritüel uygulamalarda zenginlik olarak gözler önüne serilmektedir. Geçişin evreleri, nasıl ilerlediği, ritüelin sonucunda neyin toplumsal olarak değiştiği ve her bir konum arasındaki ilişkinin hangi sıralamaya göre ve nasıl yapılandırıldığına bakıldığında; dayanışma ve birliktelik sağlanarak güçlü hissetmeye neden olmakta, toplulukta bağlılık ve aidiyet duygularını pekiştirmektedir. Ahmetli Köyü'nde bu süreçte dayanışmayla birlikte her kademedeki katılım sağlanmaktadır. Gönüllülük esasıyla uygulamalar sırasında herkes maddi imkanı ölçüsünde törenlerin içinde katkıda bulunduğu görülmektedir.

Ayrıca köyde yapılan görüşmelerde de; toplumsal yapı içerisinde törenlerin birlik beraberliği sağlayıcı bir rolünün, esas bu zamanlarda önemli olduğu beyan edilmektedir. Ayrıca ritüellerde çatışmaların uzlaşmaya dönüşerek ahenkle tamamlandığına da tanıklık ettim. Birlikteliğin kurgulanması ve uygulamaya dönüşmesinde devreye giren mekanizmalar sorgulandığında yazılı olmayan kadim bir kültür olarak devam etmektedir. Bu mekanizmalar irdelendiğinde en etkili olan unsurun da akrabalık bağları olduğunu düşünmekteyim. Yakınlığa göre göre sorumluluk artsa bile genel olarak tüm topluluğun yükümlülüğü söz konusudur. Buradan da sadece bu dönemler de bile bağların kuvvetlenmesi, çatışmaların düzenlenmesi, gelecek kuşakların bağlarının pekiştirilmesi işlevi görmektedir.

Ahmetli Köyü'ndeki ritüel sürecinde yaşananlar, kültüre özgünlüğün bir göstergesidir. Ritüellerin toplulukla birlikte/önünde yapılması dayanışmayı daha da güçlendirdiği

gibi kabul görmektedir. Bu süreç hem bireyi hem de topluluğu etkilemektedir. Bireyin konum değiştirmesi kabul, red ve geçiş sayesinde prestij kazanma şeklinde sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Toplumsal olarak gerçekleştirilmeyen ritüellerde “bir eksiklenme” hissedildiği ifade edilmiştir.

Ritüeller sonucunda deneyimleyen kişinin yeni statüsüyle baş başa kalarak diğer toplumsal rollerinde değişim ve dönüşüm yaşandığı görülmektedir. Ancak bu durumun gerçekleşmesinde topluluk kişinin yeni statüsünü meşru halde tanıyarak, yeni toplumsal statüsüyle kabulünü onaylaması yatmaktadır. Bireyin bu sayede görünürlük sağladığı gibi, toplum tarafından ona yetkilendirildiği de görülmektedir.

Yeni konuma geçişle birlikte toplumsal uyarlanma, yeni bir temsiliyet ve kimlik kazanır yeni haklar elde edilir. Ancak yükümlülükleri de ortaya çıkmaktadır. Böylece topluluğun değer yargıları, konumunun gerektirdiği ahlaki sınırları, inanç biçimleri, norm ve değerlere göre davranarak zaman içinde özümşenerek içselleştirilmektedir. Bunları koruduğu takdirde de bireyin toplumla bütünleşerek aidiyeti artabilmekte, toplum tarafından korunma/kullanma (muhafaza) garantisi elde ederek yaşamını sürdürmektedir. Bir de topluluğun ataerkil gibi görünen hiyerarşik yapısının arkasında kadim bir anaerkil yan görülmektedir. Örnek olarak gündelik yaşamdaki işgücü katılımı, karar alma mekanizmaları ile ritüel uygulamalarında kadın nüfusun katılımına dair tanıklıklarım bu yanı destekler niteliktedir.

Ritüeller varoluşsal anlamı da tecrübe ettikleri bir zaman ve zemin de oluşturabilmektedir. Cemaat ile bir araya gelerek dirlik düzeni sağlamaya yardımcı olduğu söylenmekte ve duygusal bağların oluştuğu da görülmektedir. Ritüellerde köy halkının davranışları düzenlenir. Norm ve değerlerin ortaya çıktığı, uygulandığı dönemler olarak toplumsal denetim mekanizması ortaya çıkmaktadır. Kadınlar,

erkekler, yaşlı ve çocuklar bir araya gelerek sosyal rollerin ve nasıl davranılacağına öğrenildiği bir ortam oluştuğu gözlemlenmektedir. Kavga dövüş varsa hesaplaşılır, aralarındaki ilişkileri korunur, böylece çatışmaların çözülmesine hayrı dokunur şeklinde ifade edilmektedir.

Düzenlenen pratikler sayesinde topluluk kendi dinamikleri içinde toplumsal düzen ve denetimi sağlamakta, bütünlük ve istikrarı yürütmektedir. Görünen odur ki geçiş ritüelleri etrafındaki toplumsal kural, örf ve adetleri çoğunluk yaygın olarak sorgulamadan benimsemekte, rıza göstererek içselleştirmektedir.

Saha araştırmam sırasındaki gözlemlerime göre; ritüeller birey ya da topluluğa bir maddi yük getirmektedir. Ritüellerin düzenleneceği yer, süre ve içerikler de bir statü değerlendirme kriteri olarak değerlendirilmektedir. Bunların (para, altın, ikram... vb.) miktarı kişinin ya da grubun ekonomik ve toplumsal konumu hakkında da bir gösterge olarak değerlendiriliyordu. Ayrıca geçiş ritüeller bölge halkına sosyo- ekonomik açısından bir pazar sağladığı gibi, nakit para akışında da hareketlilik nedeni olduğu görülmektedir. Örnek olarak davetiye niteliği taşıyan (oku dağıtma, nikah şekeri, davet kartları vb.) nesnelere prestij yönünden değerlendirildiğinde bu durum daha net bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu yönüyle ritüeli düzenleyen kişinin ekonomik konumu, toplumsal prestij göstergesi olarak bir değerlendirme kriteridir. Ritüel düzenleme aşamasında, sorumlu olan kişi ya da aile organizasyon için yapılan, katılımcıların ağırlanması, hediye ve ikram gibi kategorilerde harcama yapmaktadır. Ancak bu külfet karşılıklılık ilkesiyle dağıtıldığı mümkün olabilmektedir. İkram ve misafir ağırlama aşamalarında kişilerin üstlendiği rolleri, geliştirdikleri stratejileri toplumsal birlikteliğin gücü devamlılığını ortaya koymaktadır.

Ahmetli Köyü'ndeki ritüel uygulamalarda sembolik ifadelerin kullanıldığı ve bunların semboller üzerinden kaçınma amacı taşıdığı belirlenmiştir. Bu sonuca baskın semboller ve köyde yaşayanların bu sembollerini nasıl yorumladığına bakılarak varılmıştır. Bir diğer taraftan birey ya da grubun yeni toplumsal konumunu olumsuz etkilerden koruma, kutsama, kutlama ve meşrulaştırma niyetini sembolik ifadelere dönüştüğü görülür. Bu kaçınmalara daha çok eşiksellik aşamasında rastlanmaktadır. Sembolik ifadelerin bir dizi metaforik anlam taşıyan ve drama yoluyla aktarılan performansa dönüştüğü izlenmiştir. Köyde yaşayanların böylece dünya görüşü ortaya koyulabilmektedir. Amacının toplulukta yer alan bireylerin yeni durumlarını halka duyurmak amacı taşıdığı da söylenebilir. Bu ifadeler yere, zamana bağlı olarak, sembolik bir içeriğe sahip, görsel ve işitsel öğeler taşımaktadır.

Geçiş ritüelleri için üretilmiş simgeler, bu simgelerin köydekiler tarafından nasıl anlamlandırıldıkları da topluluğu yansıtmakta ve iletişimsel bir rol üstlenmektedir. Sembolik ifadelerle topluluğa özgü kültürel kodlar, sosyal yapı ve toplumsal hiyerarşi gözlemlenmiştir. Topluluğun reflektörlerini oluşturan iletişim kanalları yani; beden dili, mimik ve jestler, isimlendirmeler, takma ad verme ve jargonlar, halk hikayeleri ile mitler sembolizm ağı içerisinde yaşam bulduğu görülmektedir. Bunlara örnek olarak doğumla ilgili uygulamalarda; anne ve çocuk için kırklama, kırmızı kurdele takma, demir ya da metal taşıma gösterilebilir. Ayrıca düğünlerde dikilen bayrak, yakılan düğün ateşi gelmektedir. Ölümle ilgili ise; ölen kişinin ayakkabısının kapıya bırakılması, verilen sela, ölümden sonra ışığın belirli bir süre açık bırakılması, ölenin arkasından ateşte pişen yemekler, ateşe atılan “akgünlük” yani tütsü, arife günü kurban kesilmesi ölen kişinin ruhunun geri geldiğinde huzursuzluk vermemesi ya da ruhunun rahat geçişi için sembolik uygulamalar olarak değerlendirilebilir. Ölenin çevresiyle ilişkisinin kesilmediğine inanıldığından, ışık açık bırakma, su koyma, ateş yakarak bir

şey kokutma gelenekleriyle ruhun geldiğinde memnun edilmesi böylece rahatsızlık vermeden geri gideceği düşünülmektedir.

Ahmetli Köyü'nde, bunlardan farklı pek çok geçiş dönemi ve ritüelleri de yer almaktadır. Erkeklerde sünnet, askere gitme vb. gibi dönemlerde törenler şenlik halinde düzenlenir. Kadınlarda da adet olduğu ya da adetten kesildiği dönem de biyolojik olarak bir geçiş dönemidir. Ancak törenden ziyade yalnızca kadınlar arasında semboller aracılığıyla konuşulan (Örn. "kirlenme", "halam geldi", "ay hali"), bilinen hatta gizlenen bir durum söz konusudur. Bu tartışılması gereken bir konudur.

Ritüeller dinamik bir yapıda olduğu için, siyasal ve ekonomik değişimlerden etkilendiği görülmektedir. Ahmetli köyü'nde sürekli yaşayan bir organizma olarak içinde yaşanılan çevre ve tüm bileşenler ritüellerdeki değişimi belirlediği izlenmiştir. Topluluktaki sosyal yapı ve doku değiştikçe ritüellerin de değişerek devam ettirildiği görülmektedir. Geçmiş yaşantılar ve günümüz arasındaki uygulama farklılıklarıyla ilgili yaşlı görüşmeciler "Yörüklük yaşamında" ve "buralarda" terimleri ile kıyaslamalar yaparak törenlerdeki uygulamalardan bahsetmektedirler. Yerleşik yaşama geçişle birlikte ritüellerde de şartların değişimi uygulamalara yansımıştır. Özellikle görüşülen kadınlar tarafından göç zamanlarında kadının işgücüne tam katılımı gerektiğinden hamilelikler, doğum ve doğum sonrası ritüellerin çok farklı olduğundan söz emişlerdir. Çoğunlukla doğumları kendi başlarına yaptıktan sonra dinlenme süresi geçirmeden gündelik yaşamlarına devam ederlermiş. Günümüzde ise kadınlar daha çok hane etrafında yaşam sürdüklerinden bahsedilenlerden farklı uygulamalara tanık oldum. Örnek olarak doğum sonrası eş/plasenta'nın toprağa gömülmesi uygulamasının günümüzde uygulanmadığını gördüm. Bunun için doğumların artık hastanede yapılması ve orada kalındığından gömülmediği belirtilmektedir.

Halkın, içinde yaşadığı sosyo-kültürel çevre ve icra edildiği bağlarıyla birlikte değerlendirildiğinde gerektiğinde süreklilikleri etkilemektedir. Bu bağlamda değerlendirilen veriler doğrultusunda Ahmetli Köyü'nde düzenlenen geçiş ritüellerinin değişim ve süreklilik dinamik yapısı, eşit düzeyde ilerlemektedir. Şartlar değişse bile ritüel uygulamalar dönüşerek devam ettirilmektedir.

Göç zamanlarında, mekan olarak çadır kullanıldığından ikamet yeri olarak çadırı işaret etmektedirler. Bu yerleşim şekillerindeki değişim köydeki kültürel yapıya da yansımaktadır. Yine geçmişte çadırda yaşam koşulları nedeniyle kalabalık aile bir arada işbölümü içinde yaşayarak tek bir mekanı paylaşmaktadır. Yörüklük zamanında dağlardaki çetin şartlar nedeniyle yaşamın zorluğu, gerçekleşen ritüellere de doğrudan yansımaktadır. Yerleşik yaşamla birlikte aile yapıları ve iş bölümü şekillendirmelerinde bu şartların getirdiği değişim de gözlemlenmektedir. Konuyla ilgili deneyimlerini anlatırken, ayrıntıları hatırlamakta zorlandıkları “eski zamanlarda yapıldı.” şeklinde ifade kullanmaları, zaman algıları konusunda bize bilgi vermektedir. İki yaşam şeklindeki törensel uygulamaların farklılıklarını ve zaman içindeki değişimini de destekler niteliktedir. Kendileri de törenlerde kapsam açısından değişimler yaşandığını bizzat beyan etmektedirler. Değişimde ilerlemeci bir yaklaşımla nesnel ve öznel kırılmalar da yaşanmaktadır. Geleneksel etkinliklerin içeriğini oluşturan uygulamalar ya değişerek dönüşüyor ya da tamamen içi boşaltılarak devam ediyordu. Burada örnek olarak gelinin gerdek gecesinden sonra bakire olgunun bir göstergesi olarak uygulanan çarşaf atma ritüeli içi boşaltılmış bir uygulama olarak görülmektedir. Yani “gelin ertesi” denilen ritüel yapılmakta ama çarşaf gösterilmemektedir. Ayrıca geçiş ritüellerinde dokuma, örme, yeme-içme, giyinme şekli pratikleri vb. maddi kültür öğelerinin de önemli bir kategori olduğu görülmektedir. Bu öğelerin ritüeller için, yapımı ve kullanımı tek tek incelendiğinde oldukça fazla sembolik ifade elde edilmiştir. Böylece bu öğelerin

tesadüfi olmadığı yani kültürel incelemelerde anahtar kodlar barındırdığı da bu araştırma vasıtasıyla ortaya koyulmuştur. Teknolojik imkanların da köy yaşamına girmesiyle maddi kültür ve beğeniler etkilenmektedir.

Ritüel sürecinde her şey her zaman aynı gitmeyebilir yani belirli değişkenlerin etkisi de görülebilmektedir. Zaman ve imkanlar doğrultusunda değişim de kaçınılmaz bir durumdur. Bu değişkenler ve değişenlerle birlikte öz aynı kalsa bile uygulamada farklılıklar olduğu beyan edilmektedir.

Tüm bu tez çalışmasının nihayetinde, ritüel yapılandırmaları ve sembolik ifadelerin her toplumda farklı bir karşılığı olabileceği düşüncesiyle, aynı konu farklı coğrafyalarda kıyaslamalarla çalışılırsa çok daha zenginleşecektir. Bir diğer taraftan da bu ve benzeri çalışmalar bir araya getirilerek geniş kapsamlı bir havuz oluşturulmalıdır. Hatta bu bilgi havuzu bizi “Yörük kültürü haritası” oluşturmaya da götürebilir. Güncel olacak bu harita disiplinler arası bir platformla pek çok açıdan derinleştirildiğinde bu tez çalışması, işte o zaman gerçek anlamına hizmet edecektir.

SONSÖZ

Köydeki saha çalışması sırasında deneyimlerimden yola çıkarak anlatmaya gayret gösterdiğim çalışmanın bendeki etkileri ve bunun yanında köydeki etkileri de araştırmanın salt bulguları yanında antropoloji alanında araştırma yapacak kişiler için önemli veriler oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın ilk başlarında tüm hazırlıklar tamamlanmasına rağmen, belirsizlikler beni korkutuyordu. Çalışmaya başladıktan bir süre sonra tedirginlik ve kaygı, yerini tahammül ve başetme gücüne bırakmaya başladı. Ayrıca kişisel olarak değişim de yaşadım. Çalışmalar sırasında ve tezin yazım aşaması tamamlandığında kendi geçiş süreçlerimi sorguladım.

Bu çalışma aslında mesleki olarak da farklılık/farkındalıkların dönemine bir geçiş sağlamama neden oldu. Doğum, evlilik ve ölüm hadiselerini artık farklı değerlendiriyordum. Bu uygulamalara artık düzlemsel değil, derinlemesine ya da çok boyutlu bir analizle yaklaşmakta olduğumu farkettim. Bunların yaşandığı toplulukların ya da köylerin yanından geçerken katman katman hikayeleri, sembolleri olan derinliği tahayyül ediyor, hissedebiliyordum.

Alan araştırmasının ilk başlarında köyde kalacağım yerin belirsizliği/tedirginliği vardı. Köyde bir köylünün evinde kalmayı ya da köyde bir ev kiralayarak özellikle yaz dönemlerinde gerçekleştirilen geçiş törenlerine katılarak gözlem yapmayı planlamıştım. Sahada geçirdiğim sürenin artmasıyla birlikte köylülerin beni paylaşamayışıyla karşılaştım.

Ayrıca ilk başlarda, benimle ilgili köydeki fotoğrafçı ya da gazeteci olduğum algısı çok yaygındı. Televizyoncu ya da gazeteci olduğum düşünülerek görüntü vermek istemeyenler olduğu gibi, ne zaman ve nerede yayınlanacağı sıkça sorulmaktaydı. İstemedikleri taktirde kendileriyle ilgili hiçbir beyan ve görüntü vermek zorunda olmadıklarını tekrarladıkça bu algının zamanla değiştiğini gördüm.

Gözlem ve görüşme yaparken benim hissettiğim (sıcak hava, ter, kalabalığın veri güvenliği açısından etkisi, Şükran'ın defterimi okuması, fotoğraf makinemin ve ses kayıt cihazımın çocuklar tarafından sürekli alınması/ellenmesi) duyguların yanında yaşadığım yönetsel zorluklar da oldu. Örneğin önceden planlayıp sözleştiğim muhtarla yapılacak görüşme için köy meydanına gittim. Şadırvanlı kahvede oturduğunu görünce oraya doğru yönelerek yanına oturdum. Masada Yörük Derneği başkanı Mehmet bey vardı. Onlarla kısa süre sohbet ettikten sonra sandalyesini çekip masaya ilave olan kişilerle oldukça kalabalık bir grup haline gelmiştik. Böyle bir ortamda mülakatı yönlendirmem oldukça zorlaşmaya başladı. Havanın sıcaklığı da eklenince sırtımdan akan terler daha da fazlalaştı. Bu süreyi en verimli şekilde yönetmem gerekiyordu. Kişi sayısının çokluğu, her kafadan bir ses çıkması ilk başlarda bir karmaşa haline geldi. Ancak sonrasında söz verdiğim ve cevap almak için söylediklerini teyit ederek kayıtlardaki netliği sağlamaya yönelik çabalarımı düzenli hale getirmeyi başarabilmişim. Böyle yoğun gözlem ve görüşmelerden sonra ya da önce, köyden İzmir'e giderken/gelirken yaşadığım kimlik karmaşası ve giderme yöntemi vardı. Bu yöntem köyün yolu üzerindeki Metropolis Antik Kentini keşfim olmuştur. Bu kente giderek bir süre sessizliğin içinde notlarımı düzenleyip, zihnimi dinlendirerek ara bir dönem yaşamaktaydım.

Bir de köyde yaşayan kadınların bana yüklediği anlam ve araştırmacı kimliğimin ayrıcalığı da araştırmacının araştırma sürecindeki rolüne ilişkin bir başka deneyim oldu benim açımdan. Saha araştırmasında bulunduğum günlerden bir günün ertesinde, (8 Temmuz 2016) kahvede muhtarla görüşme planım vardı. Köydeki kadınlarla o gün görüşmelerimde bu planımı paylaştım. Bu görüşmemin muhtarla olacağını ve köy kahvesinde görüşeceğimizi söyledim. Kadınları kahvede daha önce hiç görmemiştim. Benim gidişim yadırganır mı acaba diye nabız yoklamak istedim. Konuşmalar esnasında kendilerinin kenarından bile geçemeyeceğini ancak benim araştırmacı olarak girmemin hiçbir sakıncası olmadığını konuşmalarından çıkardım. Hatta “biz gidemeyiz de sen araştırmacısın, bizim yerimize de git şöyle gerinerek otur” gibi sözlerle şakalaşmalar da oldu. Sonraki gün kahveler bölgesine gittiğimde aynı meydana bakan dört ayrı kahvenin ortasında muhtarı görmeye çalışırken tüm oturanlar bana bakıyordu. Bu durumda hissettiğim şahsi çekinme hissini araştırmamın bana verdiği cesaretle yenerek çalışmaya devam ettim. Köyde çalışma yapmamın köye etkisi/katkısı olduğunu düşündüğüm bir konu daha yaşadım. Bu da Durdu'nun kızı Ayşe'nin okuma isteği ve benden yönlendirme talep etmeleri oldu. Ayşe'nin yanında görüşme yaptığım kişilerin kendi çocuklarının eğitim geleceği ile ilgili bilgi almak istemesi de benim açımdan sevindirici bir gelişmeydi.

Bu çalışmanın başlangıcındaki belirsizliğe rağmen en zor yanı çalışma sürecimin tamamlanmasıyla birlikte yazım aşamasına geçmek için köyden ayrılmak oldu. Köydekiler arayarak düğün ya da ölüm törenleri için haber veriyorlardı. Ama ben belirlediğim süre zarfında derlediğim bilgilerle yazım aşamasına geçmeliydim. Yine de kısa süreli ziyaretler ve sohbetler için köye gidiş gelişlerim devam ediyor ve edecek gibi de görünüyor.

- Bir Tür Geçiş

Saha çalışmasını yaptığım köyü, Selçuk istikametine giderken ufuktan gördüğümde öncekilerden farklı bakıyordum artık o yöne. O ışıklar bölgenin sınırlarıydı, görünen yani fiziksel sınırlardı. Bendeki hissiyatı ise kültürel bir bölge ve bir sürü hikayeden oluşan kocaman bir dünyaydı artık. Bir ağ misali, sosyal ilişkiler yapısı içinde somut olmayan kültürü yaşayan, yaşatan insanlar vardı orada. Bir yabancıнын hemen farkedemeyeceği bu ilişkiler ağına ancak akrabalık bağıyla dahil olunabilirdi. Bu ilişkilerin varlığı sorumluluk, zorunluluk, yükümlülük gibi görünse bile, aidiyet, bağlılık ve onaylanma da barındırıyordu. Özellikle geçiş ritüelleri etrafında yaşanan kutlama, yas amaçlı geçişlerde bireyin merkezde olduğu düşünülse bile yediden yetmişe herkesin katılımı gerekiyordu. Öyle bir işleyiş vardı ki sürecin zihinde başlamasıyla birlikte uygulamalar başlamaktaydı. Yazılı olmadığı ve keskin tanımlamalar yapılmadığından esnek gibi görünse de herkesin sahip çıktığı net bir mekanizma işlemekteydi.

Geçiş dönemi deneyimleriyle ilgili bana söylenenlere göre; birey yaşamı boyunca, pek çok yol ayrımları sonrasında geçiş dönemleri yaşayarak bugünkü bene ulaşabiliyordu. Bu geçişler yaşamda sürekli var. Ama en kritik olanları doğum ve ölüm. İçinde bilinmeyen bir alem var. Bir de evlenme. Bu da önemli çünkü burada da bilinmeyenden bir evlat dahil oluyordu hayatına.

Bir de bu geçişleri yaşarken yalnızlığı hissetmek var. Çünkü burada varılacak noktayı bilememek belirsizliğin tedirginliğine neden oluyor. Ama bir ses, bir hissiyat var bu yolda kılavuz olan. Karar vermenin huzuru, kararlılık ama biraz da tereddüt yaşanabilir. Yolda bu kararlılık zorluklara karşı dayanıklılığı artırıyor. Başetme gücü artıyor. Bu belirsizlik biraz korkutsa da bakıldığında çevredekiler de aynı dönemleri yaşamaktalar. Bu duygu biraz güç veriyor. Topluluğun deneyimleri yol haritası sunduğundan, bu

kılavuzlukla adım adım ilerleme sağlanabiliyordu. Hatta birbirlerinin geçişlerinde güç verilerek, bir anlamda dayanışılmaktaydı. Bu dayanışmadan güç alarak, yalnız olunmadığı hissiyatıyla rahatlıkla ilerlenebiliyordu.

Geçiş ritüelleri değişip dönüşse bile özü hep aynı kalıyordu. İlk hareket ışığı ve sürecin tamamlanması arasındaki geçen her türden faaliyet bir öncekiyle hatta yüzlerce yıldır olduğu gibi devam etmekteydi. Dededen toruna bir öğretim mekanizması da bu arada işlemekteydi. Bu arada ritüeller kutlama, kutsama amaçlıysa farklı, yas amaçlıysa farklı uygulanıyordu. Bunların hepsi için sözlü/yazılı olmayan bir takvim takip edilmekteydi. Herşeyin zamanı, yeri ve şekli tanımlı, sıralı ve akışkan şekilde sürüp gitmekteydi. Birbiriyle karışmadan bir ahenk içindeydi süreklilik. Bunun için her bireyin tek tek sorumlulukları tanımlıydı. Bunlar merkezden halkalar halinde genişleyerek devam ediyor. Katılımdaki pasif gibi görünen çocuklar bile ortalarda oynayarak katılımın bir parçasını oluşturuyorlardı. Hissetmeden de belleğine yerleşen bu kültür çocuklarla yaşatılmakta sürdürülebilir bir nitelik kazanmaktaydı.

KAYNAKLAR

- Acaloğlu A., *Geleneksel Kültürde Tuzun Semiyotik İşlevi Ve Türk Kültür Geleneğinde Tuz*, Naskalı E.G.Ően M., (2014) Tuz Kitabı, Kitabevi Yay. İstanbul.
- Acıpayamlı O. (1962). "Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Adet Ve İnanmalar", *Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.Xx, S.1-2, S.2.
- Acıpayamlı, O. (1961). *Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, TTK. Yayınları, Ankara.
- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet Ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara, S.77-81.
- Adiller S., (2015), *Doğu Makedonya Alikoç Köyü'nde Evlilik ve Yörük Kadını*, Yeditepe n. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Akdoğdu, O. (2004). *Bir Başkaldırı yks, Zeybekler Tarihi, Ezgileri, Dansları*, Sade Matbacılık, İzmir.
- Akıncı, R.E. (2004). *Shamanic Initiation Among The Tsengel Tuvans of Western Mongolia*. İstanbul, Yeditepe U. (Master thesis).
- Alexander, S. ve Seidman, S. (2009). *Kültür ve Toplum*, Boğaziçi n. Yayınevi, İstanbul.
- And, M., (1974) *Oyun ve Bg*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- And, M., (1985), *Geleneksel Türk Tiyatrosu-Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*. İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Apak, R. (1990). *Garp Cephesi Nasıl Kuruldu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Armağan, M. (2009), *Ege Tarihi Coğrafyası*, zden Ofset, İzmir.
- Armağan, M. (2015). *Tire'de Kanuni Sultan Süleyman*, Sultan II. Selim ve II. Abdülhamit Vakıfları Efe Ofset Yayınları, İzmir.
- Artun, E. (1996). *Çukurova Yrklerinin Gelenek ve Görenekleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

- Artun, E. (2014). *Türk Halkbilimi*, Karahan Kitabevi, Ankara.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atalay, B. (1998). *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi*, Cilt 1-4, 4. Basım, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ataman, S.Y., *Eski Türk Düğünleri Ve Evlenme Ritleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Atlıhan, Ş. (2002). On Yılda Bir Yörük Düğün Törenindeki Değişim, *VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri (Genel Konular)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s.15-22.
- Avcı, A. H. (2001). *Zeybeklik ve Zeybekler*, Hückerhoben, Verlag Anadolu.
- Aydın, F. (1993). 1878 (H. 1295)'de Osmanlı Devletinde meydana gelen göç hareketleri ve göçmenlerin iskânı, *Askeri Tarih Bülteni*, 18 (34), 2.93, s: 33-41.
- Balaman, A. R. (1983). *Gelenekler, Töre ve Törenler*, Betim Yayınları, İzmir.
- Balaman, A. R. (2002). *Evlilik Akrabalık Türleri*, 2. Basım, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Bates, G. D. (1980). *Yoruk Settlement in Southeast Turkey*, New York: A.J.F. Bergin Publishers Book.
- Bates, G. D. (2009). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji, İnsanın Doğadaki Yeri*, İstanbul Bilgi Ün. Yay., İstanbul.
- Bauman R. (editör), (1992), *Performance, Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments : A Communications-Centered Handbook*, Oxford University Press. Oxford.
- Bayat, F., (2004), *Türk Şaman Metinleri*, Piramit Yayınları, Ankara.
- Bayat, F., (2005), *Mitolojiye Giriş*. Karam Yayınları, Çorum.

- Bekki, S. (2004). Türk Halk Anlatılarında Ölüm Ruhu Motifi, *Milli Folklor Dergisi*, sayı 62, ss. 53-66.
- Bayrı, M.H. (1941). Isparta'da Doğum ve Çocukla İlişikli Adet ve İnanmalar. *HBH*, C.10, S:120, İstanbul, Ekim, 268-271.
- Bell, C. (1997). *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Benedict, R. (1959). *Pattern of Culture*, Mentor Book of Published.
- Benedict, R. (2003). *Kültür Kalıpları*. Çev: Nilgün Şarman, Payel Yayınları. İstanbul.
- Bernard, H. R. (2006). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Altamira Press.
- Beşirli, H., Erdal, İ. (Ed.) (2008). *Osmanlıdan Cumhuriyete Yörükler ve Türkmenler*, yay. haz. Emek Akman. Ankara : Phoenix Yayınevi.
- Beyru, R. (2000). *19. Yüzyılda İzmir'de Yaşam*, Literatür Yayınları, İstanbul,
- Bock, P. K. (1969). *Modern Cultural Anthropolgy*, Alfred A. Knopf Inc. Published.
- Bock, P. K. (1994). Psychological Anthropology, (edithal Philip Bock) in chapter 3 Social Structure and Personality, 41-59, Preager Published.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi*, Çev: Recep Özbay, BilgeSu Yayıncılık, Ankara
- Boratav, P.N. (1999). *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 3. Baskı,
- Bourdieu, P. (1986). *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University.
- Bourdieu, P. (1999). *The Logic of Practice by Richard Nice*. Cambridge: Polity Pres.
- Burgess, R. G. (Ed.) (2006) *In the Field: An Introduction to Field Research*. Routledge.
- Burgess, R. G. (Ed.) (2006). *Starting Research and Gaining Access*. IN *In the Field: An Introduction to Field Research*. Routledge.
- Cicioğlu, M. N., (2006), *Geçit Ritleri Bağlamında Ölüm: Gaziantep Örneği*,

Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Cilacı, O. (1973). "*Şamanizm'de Evlenme ve Doğum Törenleri*", Türk Kültürü Dergisi, Yıl XI, S.123, S.179.

Connerton, P. (1999). *How societies remember*, Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press.

Convay, M. (Ed.). (1992). *Theoretical perspectives on autobiographical memory*, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.

Çetin, N. (2004). "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Zeybekler hakkında Bilgiler," *Zeybek Kültürü Sempozyumu (24-25 Ekim 2002)*, (hzl. Namık Açıkgöz ve Mehmet Naci Önal), Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla, s. 69-125.

Çetin, N. (2013), Torbalı'nın Kültürel Mirası, *Torbalı'da Yörük Kültürü*, Kanyılmaz Matbaacılık, İzmir.

Çoruhlu, Y. (1999). *Türk Mitolojisinin Abc'si*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, S.43.53-170.

Daugherty, P. S. (1997). *Body, Mind, And Metaphor: The Worldview Of Yörük Women of the Central Taurus Mountains of Turkey*, University of Pennsylvania.

Delaney, C. (1998), "The Rise and Demise of Village Life in Turkey." *Bilanço: Türkiye 'de Cumhuriyet 'in 75 Yılına Toplu Bakış Uluslararası Kongresi, II. Cilt: Ekonomi-Toplum- Çevre*. Ankara: ODTÜ. s:191-198.

Delaney, C. (2001), *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Doğan, C., Doğan, S. (2005), *Yörüklerin Sosyal ve Kültürel Hayatı (Antalya Örneği)*, Kızılelma Yayınları, İstanbul.

Douglas D. (1994). *Rites of Passage*, Introduction: Raising the Issues, (Holm J., Bowker J.Edited by) Pinter Publisher, London.

Douglas, M. (1970) *Natural Symbols*, Harmondsworth: Penguin.

- Douglas, M. (1988) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London and New York: Ark Paperbacks. (First Published 1966).
- Durdu, A. ve K. Durdu, B. (1998). *Geçmişten Günümüze Ölüm Adetleri ve Kemaliye Köyü'nde Ölüm*, Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1997, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 275, Ankara, s.47-101.
- Durkheim, E (1933) *The Division of Labor in Society*, (trans, George Simpson), New York: The Free Press, (First Published 1893).
- Durkheim E. (1965) *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: The Free Press. (First Published 1915).
- Edensor, T. (2002). *National identity, popular culture and everyday life*, Oxford; New York: Berg Publishers.
- Elçin, Ş. (1965). "*Al-Kan*", *Türk Folklor Araştırmaları*, Ağustos, S.193, C.9, S.381 / - 3812.
- Eliade, M. (1964) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton, NJ: Princeton University/Bollingen Foundation. First published 1951.
- Eliade, M. (1998) *Myth and Reality*, trans. Willard R. Trask, Prospect Heights, Ill.: Waveland Press. First published 1963.
- Eliade, M. (1959) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask. San Diego, Calif.: Harcourt Brace & Company.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. Rıfat S. (çev.), İstanbul, ss. 160-162.
- Eller J. D. (2007), *Introducing Anthropology of Religion Culture to the Ultimate*, Routledge. UK.
- Emerson, R.M., Fretz, R.I., Shaw, L.L. (2008). *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması Etnografik Alan Notları Yazımı*. Çev. A. Erkan Koca, Birleşik Yayınevi. Ankara
- Emiroğlu, K. ve Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Enninger, W., (1998) *Giyim*, (çev. Nebi Özdemir), Millî Folklor Dergisi, 39. sayı.

- Ercan, A. M. (2002). *Gelibolu Yarımadası'nın Geçiş Dönemi Adetleri Üzerine Bir İnceleme (Doğum-Düğün-Ölüm)*, Basılmamış Doktora Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdentuğ, N. (1959). "*San Köyünün Etnolojik Tetkiki*", Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, S.53.
- Erdentuğ, N. (1977). *Sosyal Âdet ve Gelenekler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Erhan, S. (1992). *Identity Formation And Political Organization Among Anatolian Nomads: The Beritanlı Case*. The University of Texas at Austin. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Erhan, S. (1997). "An Historical Account of Identity Formation in Turkey: The Impact of Nomadism." *Contrasts and Solutions in the Middle East*. Ole Harris and Sefa Martin Yürükel (Ed.). Denmark: Aarhus Universitet. S: 294-322.
- Eroğlu, E. (2008). *Prizren Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm)*, Basılmamış Doktora Tezi Sakarya Üniversitesi.
- Eroğlu, T. (1988). *Hankendi Köyünde Evlenme Geleneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eröz, M. (1973). Evlenme ve Düğün Töreni İle İlgili Türk Gelenekleri. *Töre*, C.5, S:27, Ankara, 21-26.
- Eröz, M. (1977). *Türk Kültürü Araştırmaları*, İstanbul, Kutluğ Yayınları.
- Eröz, M. (1991). *Yörükler*, İstanbul, TDAV Yayınları.
- Ersoy, R. (2002). Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller, *Milli Folklor*, Cilt 7, Yıl 14, Sayı 54, s.86-101.
- Esengin, K. (1998). *Milli Mücadelede Ayaklanmalar*, İstanbul, Kamer Yayınları.
- Firth, R., (1983) *Symbols: Public and Private*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Flick, U. (2007). *Designing Qualitative Research*. Sage Publications.

- Frazer, J.G. (1958) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, New York: Macmillan, (First published 1922).
- Gazimihal, M. R. (1956). "Türkistan'da Zeybek Kelimesi." *Türk Folklor Araştırmaları*, Sayı 89, 1420-1421.
- Gazimihal, M. R. (1991). "Yüzyıllar Boyunca Zeybekler." E. Yavi (Ed.), Efeler, Aydın:
- Geertz, C. (1957). "Ritual and Social Change: A Javanese Example", *American Anthropologist*, New Series, 59/1, 32-54.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Geertz, C. (2004). "Religion as a Cultural System", In Michael Banton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp.1-46). London: Routledge.
- Gennep, A. V. (1960). *The Rites of Passage*. The University of Chicago Press, USA.
- Georges, R. A. and Jones, M. O. (1980). *People Studying People: The Human Element in Fieldwork*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. and Dunier M. (2003). *Introduction to Sociology*, W.W.Northon Company.
- Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, NY: Doubleday.
- Goffman, E. (2006). *Interaction Ritual Essays in Face-to-Face Behavior*, London: Aldine Transaction.
- Goofman, D. (2000). *İzmir Ve Levanten Dünya 1550-1650*, (Çev. Ayşen Anadol ve N. Kalaycıoğlu), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Grimes, R. L. (1985). "Victor Turner's Social Drama and T. S. Eliot's Ritual Drama", *Anthropologica*, N.S.27:1/2, 79-99.
- Grimes, R. L. (1990). *Ritual Criticism Case Studies in Its Practice Essays on Its Theory*, University of South Carolina Press.174-190

- Griswold, W. J. (2002). *Anadolu'da Büyük İsyân 1591-1611*, (Çev. Ülkün Tansel), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gülmez, N. (2012). "Eşkîyalıktan Vatanseverliğe: Efeler" *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 209, s.155-170.
- Güneş, M. (2004). "Efe-Zeybek Kültürü ve Kütahya Türküleri," *Zeybek Kültürü Sempozyumu (24-25 Ekim 2002)*, (hzl. Namık Açıkgöz ve Mehmet Naci Önal), Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla, s. 331-345.
- Güngör, K. (1941). *Cenubi Anadolu Yürüklerinin Etno-Antropolojik Tetkiki*, Ankara: İdeal Basımevi.
- Güvenç B., (2002) *Kültürün ABC'si*, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul:
- Güvenç, B., (2010). *İnsan ve Kültür*, Boyut Yayınları, İstanbul.
- Hakalmaz, O. (1992). "Ege Bölgesi Ağır Zeybeklerinin İncelenmesi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Halaçoğlu, Y. (1996). "Anadolu'da Türk Aşiretleri ve Karakeçililer", *I. Karakeçili Kültür Şenliği*, Ertuğrul Gazi ve Karakeçili Şenliği, Kırıkkale: Ofset Matbaacılık, s: 14-22
- Halman, T. (2005). "*Kaç/Göç: Göçebe Kültürü ve Türk Kültürü*", *Türk(iye) Kültürleri*, Derleyenler: Gönül Pultar-Tahire Erman, Ankara: Tetragon İletişim Hizmetleri A.Ş.
- Hanko, L., (2006) "*Ritüellerin Oluşum Süreci*", (çev. Ruhi Ersoy), Millî Folklor Dergisi Sayı:69 (Bahar 2006:129-140).
- Harmandar, Ş. Ş. (2000). *Ayvacık ve Ezine'de Yörük Folklorü ve Saha çalışması*, Çanakkale Onsekiz Mayıs Üniversitesi, Türk Dili ve edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Haviland, W. D. (1996). *Cultural Anthrology*, Eight Edition, in Rites Of Passage, Harcourt Brace College Published, 375-377.

- Henn. M, M. Weinstein and N. Foard (Ed.) (2007). Writing Up and Presenting Research Results. IN *A Short Introduction to Social Research*. Sage Publications. pp: 218-248.
- Henn. M. Mark W. and Nick, F. (Ed.) (2006). *Ethics in Social Research*. IN A Short Introduction to Social Research. Sage Publications.
- Henn. M., M. Weinstein and Nick Foard (Ed.) (2006). *A Short Introduction to Social Research*. Sage Publications.
- Hill, J., Daniel, P. (2008). *Life Event and Rites of Passage*, Library of Congress Cataloging Publication Data. USA.
- Hobsbawm, E. (1990). "Eşkıyalar", (Çev. Orhan Akalın Ve Diğ.), *Folklorla Doğru Dans-Müzik-Kültür Dergisi*, Boğaziçi Üniversitesi Matbaası, Sayı 59, s:31-50.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (1996). *The Invention of Tradition*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Holst, G. (1983). *Rembetiko*, (Çev. Çevik Akpınar), İstanbul, Pan Yayıncılık.
- Horzumlu A.H.T., (2017) Yörük Kültürünü Tanıtmak: Dernekleşme Faaliyetleri Ve Yörük Şenlikleri, *Türkiyat Mecmuası*, c.27/2.
- Horzumlu, A.H.T., (2014). *Konup-Göçmek, Yerleşmek ve Yaşamak: Sarikeçili'lerde Mekân ve Anlatı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Howe, L. (2000). "Risk, Ritual and Performance", *Royal Anthropological Institute*, N.S. 6, 63-79.
- İldem, A. E. (2000). *Fransız Gezginlerin Gözüyle Türkler Ve Yunanlılar*, İstanbul, Boyut Kitapları.
- İlhan, P. (2001). *Hacılar, Seyyahlar, Misyonerler Ve İzmir Yabancıların Gözüyle Osmanlı Döneminde İzmir: 1608-1918*, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayını, İzmir.
- İnan, A. (1992). *Manas Destanı*. MEB. Yayınları, İstanbul, ss. 121-131.

- İnan, A. (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 4. Baskı, S.174.
- İnan, A. (1998). *Makaleler Ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 3. Baskı, C.1, S.265.
- İnan, A. (2000) *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss. 176-200.
- İncir, A. (2011). *Mersin Yörüklerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm İle İlgili İnanışların Mukayeseli Araştırması*, Fırat Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.
- Johansen, U. (2005). *50 Yıl Önce Türkiye'de Yörüklerin Yayla Hayatı*, Çev: Mualla Poyraz, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Kalafat, Y. (1990). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara, TKAÉ. Yayınları.
- Kalafat, Y. (1995). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, ss. 118-135.
- Kalafat, Y. (1996). *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*, Ankara, ss. 23-37.
- Kalafat, Y. (1999). *Kırım, Kuzey Kafkasya Sosyal Antropoloji Araştırmaları*. Ankara, ss. 53-208.
- Kalaycı Durdu, B. (2002). Afyon'da Ölüm İle İlgili Adet ve İnanmalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 74.
- Kalaycı, M. (1970). Ölü ve Ölümle İlgili İnançlar. *Folklor*, S.13-14-15, C.1, İstanbul, 37.
- Karaman, H. (1996). Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler. *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*. TTK. (Ed.) Türk Tarih Kurumu Yayınları, c.I, Ankara, ss. 3-15.

- Kasaba, R. (1998). "*Göç ve Devlet. Bir İmparatorluk Cumhuriyet Karşılaştırması.*" *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar* I.Uluslararası Tarih Kongresi 24-26 Mayıs 1993. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 57. s: 336- 343.
- Keats, D. M. (2000). *Interviewing: A Practical Guide for Students and Professionals.* Open University Press.
- Kemal, Y. (1996). *Çakırcalı Efe*, İstanbul, Adam Yayınları.
- Khazanov, A. M. (1984). *Nomads and The Outside World.* Julia Crookenden (Çev.). U.S.A: *The University of Wisconsin Press.*
- Korkut, R. ve Güneysi, E., (2012). "Sultanın İptidai Mekteplerinden XXI. Yüzyıla Torbalı'da Eğitim, Torbalı Kaymakamlığı", 43. *Ortaöğretim Öğrencileri Araştırma Projeleri Yarışması Tarih Projesi*, İzmir.
- Kottak, C.P. (2001). *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, S. Özbudun (Ed.) İstanbul, Ütopya Yayınları.
- Kreinath, J. (2006). "Semiotics". In Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Stausberg (Eds.), *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp.429470).
- Krohn, J., K. Krohn. (1996), *Halkbilimi Yöntemi*, F. Türkmen (Ed.), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kutlu, M. (1987). *Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Kutlu, M. (2000). "Göçerlerde Mekânsal Düzenleme: Çadır ve Ev İlişkisi." *Anadolu ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: YörtürkVakfı. s: 211-16.
- Leach, E. (1966), *A Discussion of Ritualization of Behavior in Animals and Man*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London: Series B, Biological Sciences 251 (772).
- Leiden, B. ve Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat.

- Lukes, S. "Political Ritual and Social Integration", *Sociology*, 9(1975): 289-308.
- Bloch M., (1989) *Ritual, History and Power: Selected Papers in Social Anthropology*, London: Athlone Press.
- Bloch M., (1992) *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Maden, A. (1991). Ölümle İlgili Adet ve İnanmalar. *Türk Aile Ansiklopedisi*, C.3, Ankara, T.C. BAAK Yayınları, 816-824.
- Malinovski B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. Özkal S. (çev.), Kabalcı Yayınları, İstanbul, ss. 42-66.
- Martin, M. (1993). "Geertz and the Interpretive Approach in Anthropology". *Synthese*, 97:2, 269-286.
- Matsubara, M. (1982). Yörük Yaşamında "Keçi" ve Keçilerin Kümelenmesi İlkeleri, *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. C.IV, Ankara, GÜBYYO Basımevi.
- Matsubara, M. (1989). Rulling Systems In Nomadic States. *Senri Ethnological Studies*, No:25, Japanese Civilisation in the Modern World III, Edited by: Tadao Umesao, D.Eleanor Westney, Masateke Matsubara, Osaka, Published by: National Museum of Ethnology.
- Mauss, M.,ve Hubert, H. (1964) *Sacrifice: Its Nature and Function*, Chicago, Ill. and London: University of Chicago Press. (First Published 1898).
- Ocak, A. Y. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Oğuz, B. (1980). *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri*, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları.
- Oğuz, B. (1997). *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, İstanbul, Simurg Yayınları.

- Oğuz, M. Ö. "Folklor: Ortak Bellek veya Paylaşılan Deneyim", Milli Folklor 74(Yaz 2007): 5-8.
- Olaveson, T. (2001). "Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner". *Dialectical Anthropology*, 26, 89–124.
- Orhonlu, C. (1987) Osmanlı İmparatorluğu Aşiretleri İskanı, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- Orthner, S. (1973). "On Key Symbols", *American Anthropologist*, (75: 5), 1338-1346.
- Orthner, S. (1996). "Is Female to Male as Nature is to Culture?". *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press. 21-42.
- Oxford University Press (2000). *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (6. bs.). Oxford New York: Oxford University Press.
- Ögel, B. (2010) *Türk Mitolojisi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, c.II, Ankara, 528-589.
- Önal M.N.(2014), *Türk Halk Kültüründe Efe*, "Kültürümüzde Efe",(Ed) Naskali, Altun, Yıl VI, Sayı 2, www.actaturcica.com
- Örnek S. V. (1995). *Türk Halk Bilimi*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, ss. 207239.
- Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, S.52.
- Örnek, S. V. (1979). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara Üniversitesi, DTCF Yayınları, Ankara, ss. 15-92.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk Halkbilimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, Iı. Baskı, S.135.
- Özbek, M. (1986). "Zeybek." *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 545-546.
- Özboyacı, İ. (1979). "Zeybekler." *Türk Folklor Araştırmaları*, XIX, Sayı 363, 8790-8793.
- Özkaynak, K. (1946), *Zeybek Dağa Çıktıktan Sonra*, CHP Yayınları, Aydın.

- Öztürk O.M. (2006). *Zeybek Kültürü ve Müziği*, Pan Yayıncılık, İstanbul.
- Rao, U. (2006). Ritual in Society. In Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Stausberg (Eds.), *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp.143-160). Leiden: Brill.
- Rappaport. R.A., (1992) Ritual, Part of, "*Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments : A Communications-Centered Handbook*, Oxford University Press. Oxford.
- Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*, (çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul, 241.
- Sahlins, M., (1976) *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.
- Sakin, O. (2006). *Anadolu'da Türkmenler ve Yörükler*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Saran, N. (1989). *Antropoloji*, İstanbul, İnkılap Kitabevi.
- Schechner, R. (1974). "From Ritual to Theatre and Back: The Structure/Process of the Efficacy-Entertainment Dyad", *Educational Theatre Journal*, 26:4, 455-481.
- Schechner, R. (1986). "Magnitudes of Performance". In Victor W. Turner, Edward M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience* (pp.344-369). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Segal, R. A. (1999). "Weber and Geertz on the Meaning of Religion", 29, 61–71. Staal, Frits (1979). *The Meaninglessness of Ritual*, Numen, 26:1, 2-22
- Sertoğlu M. (1979). *Kamalı Zeybek*, İstanbul, İtimat Kitabevi.
- Sertoğlu, M. (1975). *Yörük Ali Efe*, İstanbul, İtimat Kitabevi.
- Seyirci, M. (1996). "Batı Akdeniz'de Yörükler", *I. Akdeniz Yöresi Türk toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Yörükler) Sempozyum Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s: 191-202.
- Seyirci, M. (2000). *Batı Akdeniz Bölgesi Yörükleri*, İstanbul: Der Yayınları

- Shils E., (2003). Gelenek. Ankara: Doğu Batı Dergisi, Gelenek Özel Sayısı, (sayı 25).
- Smith, P. (2005). *Kültürel Kuram*, (Çev. S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu), Babil Yayınları, İstanbul.
- Spradley, J. P. (1980a). *Participant Observation*. U.S.A. Harcourt Brace & Company.
- Spradley, J. P. (1980b). *The Ethnographic Research Cycle*. Participant Observation. Harcourt Brace College Publishers.
- Strauss C.L., (1963), *Structural Anthropology*, (Translated by Jacobson C. and G. B. Schoepf), Basic Books, Inc ., Publishers, New York.
- Sümer, F. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları*, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Şahin, İ. (2000). "Göçebeler", *Yeni Türkiye*, 701 Osmanlı Özel Sayı II, C.6, S:32, Ankara, 3 / 4 2000, s. 379-387.
- Şahin, İ., Egawa, H. (2007). *Bir Yörük Grubu Ve Hayat Tarzı Yağcı Bedir Yörükleri*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Şahin, İ.. (2006). "Review of The Recent Studies on The Nomads (Yörüks) in The Ottoman Empire." *Osmanlı Döneminde Konar Göçerler*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Şahin, Ö. S. (1996). Kuskan Beldesi Evlenme Adetleri, *I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri*, II. Cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s.243-249.
- Şahin, Y. (2000). *Bartın Merkez'de Evlenme Düğünü Adetleri*, Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1998, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s.69-78.
- Şapolyo, E. B. (1954). "Efe, Zeybek, Kızan. Yaşayışları ve Adetleri, " *Türk Yurdu Dergisi*, Sayı: 234, 44-45.
- Tambiah, S.J., (1979) *A Performative Approach to Ritual*, London: The British Academy and Oxford University Press.

- Tezcan, M. (1998). *Türk Evlenme ve Düğün Gelenekleri Modeli*, Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1997, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s.219-230.
- Tezcan, M. (2000). *Türk Aile Antropolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Tuan, Y.F. (2003). *Space and place: The Perspective of Experience*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, The University of Rochester, New York
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Turner, V. (1977). "Sacrifice as Quintessential Process Prophylaxis or Abandonment", *History of Religions*, 16/3,189-215.
- Turner, V. (1979). "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality". *Japanese Journal of Religious Studies*, 6/4, 465-499.
- Turner, V. (1980). "Social Dramas and Stories about Them". *Critical Inquiry*, 7/1, On Narrative, 141-168.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre*, PAJ Publication, New York.
- Turner, V. (1986). "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience". In Victor Turner, Edward M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience* (pp.33-44). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Turner, V. (1988). *The Anthropology of Performance*, PAJ Publication, New York
- Turner, V. (1995). *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure* New York: Aldine De Gruyter.
- Turner, Victor W. (1973). "Symbols in African Ritual", *Science*, New Series, 179/4078, 1100-1105.

- Tuztaş, A. H. (2005). *Günümüzde Isparta'da Yaşayan Yörüklerin Siyasi ve Kültür Tarihleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Türkçe Sözlük, (2005). 10. Basım, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türkoğlu, S., (1991), "*Tarih İçinde Zeybek Kıyafeti*", E. Yavi (Ed.), *Efeler*, Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları, Aydın.
- Türkoğlu, S. (1991). "*Zeybek ve Efe Sözcükleri*", E. Yavi (Ed.), *Efeler*, Aydın: Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları, s:59.
- Ülker, N. (2001). *21. Yüzyılın Eşiğinde İzmir Uluslararası Sempozyumu İçinde; İzmir'in Türkleşmesi (1081-1402)*, 36-47, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kent Kitaplığı Dizisi: 24, İzmir.
- Whitehead, Alfred North (1960) "*Uses of Symbolism,*" in Rollo May (ed.) *Symbolism in Religion and Literature*", New York: George Braziller, pp. 233–50.
- Wulf, C. (2004). *Tarihsel Kültürel Antropoloji*, Dipnot Yayınları, İstanbul
- Wulf, C. (2006). "Praxis", In Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Stausberg (Eds.), *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp.395411). Leiden: Brill.
- Yalman (Yalgın), A. R. (1993). *Cenupta Türkmen Oymakları*, S. Emir (Ed.), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, L-LI.
- Yasa, İ. (1955). *Hasanoğlan Köyünün İçtimaî ve İktisadî Yapısı*, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- Yavi (Ed.), (1991). *Efeler*, Aydın: Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları, Aydın. S: 88-93.
- Yavuz, B.G. (2010). *Yukarı Küçükmenderes Havzasında Zeybekler Tarihçeleri, Özellikleri, Türküleri ve Yöremiz Zeybekleri*, Efe Matbaacılık, İzmir.
- Yetkin, S.(1996). *Ege 'de Eşkiyalar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Yücel, T. (1982). *Yapısalcılık*, İstanbul, Ada Yayınları.

Yüksel, D. (2007). *Gaziantep ve Çevresinde Doğumla İlgili İnanış ve Uygulamalar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yüksel, H.A. (1982). "*Türk Folklorunda Kırk Sayısı*", Milli Folklor Dergisi, S.9, S.43/46

Zafer, Z. (2002). *Pomak Türklerinin Nişan ve Düğün Geleneği*, Erdem Türk Halk Kültürü Özel Sayısı-III, Cilt 13, Sayı 39, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s.569-587.

***SÖZLÜ KAYNAKLAR**

Seyfullah Ayvalı, 46, Tire Bölgesi Araştırmacısı, Yazar, Tire Kültür Derneği Başkanı, 23

Ağustos 2016 görüşme kaydı,

Necat Çetin, 54, Tarihçi, Yazar, 25 Ağustos 2016 görüşme kaydı,

Munis Armağan, 67, Tire Bölgesi Araştırmacısı, Yazar, 23 Ağustos 2016 görüşme kaydı.

***ELEKTRONİK KAYNAKLAR**

http://www.torbali.gov.tr/default_B0.aspx?content=1030.04.03.2016.17.39

http://www.tbb.gov.tr/storage/userfiles/rehber_ve_bilgi_notlari/6360_torba_personel_rehber.pdf. 01.05.2017,15.45.

<http://www.kultur.gov.tr/TR,72739/torbali.html>.29.04.2017,19.54

EKLER

Ek A: Çalışma Planı

	2015	2016				2017				
	Kas/Ar .	Oc/ Şub. / Mar t	Nis./ May./ Haz.	Tem./ Ağus. /Eyl.	Ek./ Kas./ Ar.	Oc/ Şub./ Mart	Nis./ May./ Haz.	Tem./ Ağus./ Eyl.	Ek./ Kas./ Ar.	
Literatür										2015 Kasım- 2016 Aralık
Tez Yazımı Giriş Bölümü										2016 Nisan- Ağustos
Saha Çalışması										2017 Ocak- 2017 Aralık
Tezin Bulgularını n Analizi										2016 Eylül/ 2017 Temmuz
Tez Yazımı										2016Kasım/ 2017 Aralık

Ek B: Saha Araştırması İçin Planlanan Sorular Listesi

1. Ritüel Süreci (sosyal organizasyon, yer, zaman, mekan, duyuru/haber alma, iş bölümü, geçişin ilerleyişi(sıralama, akış, yapılandırma), geçişle değişenler)?
 - Ritüellerin toplumsal (/kabul/red, prestij, bağıllık ve aidiyet, denetim, dayanışma ve birliktelik, yaşam pratiğine yansıma, iletişim/etkileşim/sınırlar/ilişkiler ağının ortaya çıkışı, norm ve değerlerin ortaya çıkışı, inanışların ortaya çıkışı, maddi kültür/gelenek göreneğin ortaya çıkışı) etkisi
 - Ekonomik etkisi?,
 - Siyasi etkisi?,
 - Dini etkisi?
 - Kültürel devamlılığa etkisi?
 - Toplumsal dayanışma ve işbölümüne etkisi (köy halkı, akrabaların, komşuların ritüel süreçlerinde katkısı/yükümlülüğü)?

DOĞUM SÜRECİ RİTÜELLERİ İLE İLGİLİ İLGİLİ SORULAR

- Doğum öncesi (çocuk sahibi olma zamanı, hamile kalmak için uygulanan pratikler, çocuğu olmayan kadın/erkek isimlendirme, hamile kalmak için uygulanan pratikler,...)?
- Hamilelik sırası (çocuğu olmayan kadın/erkek isimlendirme, hamileliğin tespiti, duyurulması, hamileliğin sonlan(dırıl)ması, aşerme, çocuğun cinsiyet tahmini/tayini, doğuma yakın zamanlar, hamile kadının yaptıkları/yapmadıkları,...)?
- Doğum sırasında ortam (doğumu yaptıran kişi, kimlerin yer aldığı, nelerin hazır bulundurulduğu...)?
- Doğum yaparken (pozisyonlar, zor doğumlar, çocuktan sonra gelen eş/son, göbek kordonu,...)?
- Doğum bitince anneye/çocuğa yapılanlar (yıkama, tuzlama, temizleme, giydirme, höllük topraklı yatağa yatırma vb.)?
- Doğum sonrası (çocuğun doğumun duyurulması, ilk kucağa alma, ilk süt verme, çocuk ölümlerinden sonra doğan/doğacak çocuklar)?
- ,...)?
- Lohusalık (kırklama/“kırk basması/al basması”, kırk uçurma...)?
- Çocukluk Çağı Uygulamalar, çocuğun yattığı yer (beşik, salıncak...), takılan takılar (muska/nazarlık, altın), kundaklama,...)?
- Çocuk için yapılanlar (emzirme, besleme, diş hediği, kütük atma, çeki çekme, “yedi Mehmet”, aydaş olma/aydaş aşısı, kurban kesme, çocuk görme,)?
- İsim verme ritüeli(isim seçimi, çift isim, durdu/döndü/yeter/yaşar... isimleri, kulağına ezan okunması,)?

EVLİLİK SÜRECİ RİTÜELLERİ İLE İLGİLİ İLGİLİ SORULAR

- Evlilik için aranan nitelikler?
- Evlilik şekilleri (kız kaçırma, iç güveysi,...)?
- Evlenme isteği/niyeti?
- Evlilik ritüelleri; kız isteme, söz, nişan, kına, düğün?
- Aileler arasındaki bağ/ilişki, isimlendirmeler (kız tarafı, oğlan tarafı, dünür, gelin, damat, enişte...) süreci?

- Gelin/kaynana ilişkisi (“söyletmezlik /lal gelin”, büyüklerin yanında çocuk sev(eme) me,...)
- Başlık, mehir, armağan ve ağırlık?
- Çağrı şekli? (davetiye,okuntu)
- Akrabaların/komşuların bu süreçte katkısı/yükümlülüğü?
- Ritüellerde giyim kuşam (kepez düzme...)?
- Ritüellerde ikram?
- Dini/resmi nikah?
- Sağdıç, yenge, bayraktar... görevleri?
- Kına, çeyiz, urba düzme, kız hamamı, gelin hamamı, gerdek odası, gelin alma, gerdek, gelin görme...ritüelleri?

ÖLÜM SÜRECİ RİTÜELLERİ İLE İLGİLİ İLGİLİ SORULAR

- Ölümü düşündüren ön belirtiler nelerdir?
 - Ölümü uzaklaştırma ve kaçınmanın önlemleri?
 - Bir kişinin öleceği anlaşıncaya yapılanlar?
 - Ölüm sırasında yapılanlar?
 - Ölen kişinin gömülmeye hazırlanışı?
 - Ölen kişinin mezarlığa transferi (kefen, tabut) geleneği?
 - Ölen kişinin mezarlığa taşınması, tabut?
 - Ölen kişinin gömülmesi?
 - Mezarlık/mezar taşı geleneği?
 - Mezar başında yapılanlar?
 - Ölünün gömülmesinden sonraki işlemler?
 - Ölü sahiplerinin evinde yapılanlar?
 - Cenazeye katılanlara/katılanların yapılanlar)
 - Devir işlemi, ıskat?
 - Yas tutma geleneği, süresi, şekli?
 - Ölüm olayı/ölenin ruhu/ yaşı hakkındaki inanmalar?
 - Ölümlerin adları geçtiğinde yapılanlar?
 - Vasiyetle ilgili gelenekler?
 - Mezar ziyareti?
 - Anma ritüelleri?
- Ritüel sürecinde kötü/dış etkiden korunma, iyileştirme (halk hekimliği, nazar/ göz değmesi, “koca karı ilacı”, şifacılık, türbe/yatır ziyareti...)?

Ek C: Metin İçerisinde Adı Geçen Görüşmecilerin Listesi

no	Görüşme	Açıklama	Tarih	Yaş	Medeni Hal	Çocuk	Eğitim	Meslek
1	Ahmet Duman	Kahvede görüşüm.	(Ahmet Duman 08.07.2016) (Ahmet Duman 29.07.2016)	48	Bekar	-----	ilkokul	Çiftçi-Hay
2	Abdil Çoban	Kahvede görüşüm.	(Abdil Çoban 08.07.2016) (Abdil Çoban 29.07.2016)	63	Evli	2 çocuk 1 erkek, 1 kız	İlkokul	Çiftçi-Hay
3	Ali Kurt	Eski ilkokul öğretmeni, Ayhan Kurt Babaları	(Ali Kurt 06.07.2016)	74	Evli	4 çocuk 2 kız, 2 erkek	Öğretmen okulu	Öğretmen Okulu
4	Ali Küçük		(Ali Küçük 08.07.2016) (Ali Küçük 29.07.2016)	58	Evli	3 kız	İlkokul	
5	Ayhan Kurt	Emine Kurt Eşi	(Ayhan Kurt 08.07.2016)	44	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	Lise	tekstilde çalışıyor
6	Ayşe Arı		(Ayşe Arı, 65, 23.01.2016) (Ayşe Arı, 65, 05.07.2016)	65	Evli	5 çocuk 4 kız, 1 erkek	Okuryazar	Çiftçi-Hay
7	Ayşe Şimşek	Muhtarın Eşi Hamidenin Annesi	(Ayşe Şimşek, 90, 06.06.2016) (Ayşe Şimşek, 90, 07.12.2016)	90	Evli	3 kız	okumuş	Çiftçi-Hay
8	Ayşe Tarcan		(Ayşe Tarcan, 66, 23.01.2016)	66	Evli		İlk mezun	Çiftçi-Hay
7	Bircan Çobanoğlu	Emine Çoban'ın'nın Gelini	(Bircan Çobanoğlu 08.07.2016) (Bircan Çobanoğlu 03.07.2016)	24	Evli	2 erkek		Çiftçi-Hay

no	Görüşme	Açıklama	Tarih	Yaş	Medeni Hal	Çocuk	Eğitim	Meslek
9	Cennet Güdücü	Süleyman Kuluinaç'ın annesi	(Cennet Güdücü,88, 23.01.2016) (Cennet Güdücü,88, 26.01.2016) (Cennet Güdücü,88, 24.08.2016)	88	Evli	8 çocuk 6 kız , 2 erkek	Okur-yazar	Çiftçi-Hay
10	Döndü Kulinaç	Durdunun kaynanası	(Döndü Kulinaç,62, 23.01.2016) (Döndü Kulinaç,62, 06.08.2016)	62	Evli	4 çocuk 2 kız, 2 erkek	Okula gitmedi	Çiftçi-Hay
11	Dudu Şurgum		(Dudu Şurgum, 08.07.2016)	56	Evli	3 çocuk 1 erkek, 2 kız	okula gitmemiş	Çiftçi-Hay
12	Durdu Bacı/Elif Çoban	Nüfusta Elif Çoban	(Durdu Bacı, 86, 27.01.2016) (Durdu Bacı, 86, 05.07.2016)	83	Evli	6 çocuk 5 kız, 1 erkek	okula gitmemiş,	Çiftçi-Hay
13	Durdu Çoban		(Durdu Çoban, 86, 03.01.2016) (Durdu Çoban, 86,08.07.2016) (Durdu Çoban, 86, 23.01.2016)	86	Evli	6 çocuk 5 kız, 1 erkek	okula gitmemiş	Çiftçi-Hay
14	Durdu Kulinaç	Anahtar kişi	(Durdu Kulinaç, 46,23.01.2016), (Durdu Kulinaç, 46, 07.07.2016)	46	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	İlkokul	Çiftçi-Hay
15	Ercan Sınığ	Kahvede görüşüm	(Ercan Sınığ,30, 04.06,2016) (Ercan Sınığ,30, 08.07,2016)	30	Bekar	yok	ortaokul	Çiftçi-Hay
16	Elif Akkurt	Hüseyinin eşi	(Elif Akkurt, 08.07.2016)	87	Evli	3 çocuk 2 kız, 1 erkek	İlkokul	Çiftçi-Hay
17	Elif Tarcan		(Elif Tarcan,56, 23.01.2016)	56	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	İlk mezun	Çiftçi-Hay

no	Görüşme	Açıklama	Tarih	Yaş	Medeni Hal	Çocuk	Eğitim	Meslek
18	Emine Bakır	Fadime Bakır'ın kız kardeşi	(Emine Bakır, 86, 27.01.2016) (Emine Bakır, 86, 01.07.2016) (Emine Bakır, 86, 23.01.2016)	86	Evli	8 çocuk 4 kız, 4 erkek	Okur-yazar	Çiftçi-Hay
19	Emine Çobanoğlu		(Emine Çobanoğlu 08.07.2016)	63	Evli	4 çocuk 3 kız, 1 erkek	okula gönderilmemişler	Çiftçi-Hay
20	Emine Karaaslan	Terzi	(Emine Karaaslan,56, 20.09.2016) (Emine Karaaslan,56, 08.10.2016)	56	Evli	3 çocuk 2 kız, 1 erkek	İlkokul	Evde Çalışıyor
21	Emine Kurt		(Emine Kurt 08.07.2016)	44	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	ilkokul	Torbali'da orman fidanlığında çalışıyor.
22	Emine Uraz	Cennet Teyzenin Kızı	(Emine Uraz, 53, 23.01.2016)	53	Evli	6 çocuk 6 kız	İlk mezun	Çiftçi-Hay
23	Erhan Kurt		(Erhan Kurt 08.07.2016)	15	Bekar	yok	Eğitime devam ediyor	denizcilik
24	Fadime Bakır		(Fadime Bakır, 84, 27.01.2016) (Fadime Bakır, 84, 23.01.2016)	84	Evli	5 çocuk 1 kız, 4 erkek	Okur-yazar	Çiftçi-Hay
25	Fadime Küçük		(Fadime Küçük 68, 09.07.2016), (Fadime Küçük 68, 23.01.2016)	68	Evli		İlk mezun	Çiftçi-Hay
26	Güngör Akkurt	Elif Teyzenin Gelini, Malatyalı	(Güngör Akkurt 08.07.2016)	52	Evli	3 çocuk 2 kız, 1 erkek	İlkokul	Çiftçi-Hay

no	Görüşme	Açıklama	Tarih	Yaş	Medeni Hal	Çocuk	Eğitim	Meslek
27	Hamide Çoban	Muhtarın Eşi	(Hamide Çoban 06.07.2016)	53	Evli	2 çocuk 1 kız , 1 erkek	okur yazar	Evde çalışıyor
28	Hasan Şınığ		(Hasan Şınığ,60, 08.07.2016) (Hasan Şınığ,60, 29.07.2016)	60	Evli	3 çocuk 2 kız, 1 erkek	ilkoku 1	Çiftçi- Hay
29	Hüseyin Akkurt	Yaşar Akkurt'un Babası	(Hüseyin Akkurt 08.07.2016)	77	Evli	3 çocuk 2 kız, 1 erkek	ilkoku 1	Çiftçi- Hay
30	Hüseyin Şurgum	Kahvede görüştüm.	(Hüseyin Şurgum 08.07.2016) (Hüseyin Şurgum 29.07.2016)	61	Evli	3 çocuk 1 erkek, 2 kız	İlk mezun	Çiftçi- Hay
31	İbrahim Kılıç	Hacı amca,84-89 arası eski muhtar	(İbrahim Kılıç 08.07.2016)	62	Evli	3 çocuk 1 erkek, 2 kız	Orta mezun	Çiftçi- Hay
32	İbrahim Küçük	Kahvede görüştüm.	(İbrahim Küçük 08.07.2016)		Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek		Çiftçi- Hay
33	Keziban Bacı		(Keziban Bacı,76, 23.01.2016)	76	Evli	6 çocuk 3 kız, 3 erkek	Okur- yazar	Çiftçi- Hay
34	Keziban Şurgum	Mehmet Şurgum'un Eşi	(Keziban Şurgum, 68, 08.07.2016)	68	Evli	3 çocuk 1 kız, 2 erkek	okula gitme miş	Çiftçi- Hay
35	Mahmut Kurt	Ali Kurt'un oğlu	(Mahmut Kurt 01.07.2016)		Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	Orta okul	Torbalı' da çalışıyor.

no	Görüşme	Açıklama	Tarih	Yaş	Medeni Hal	Çocuk	Eğitim	Meslek
36	Mehmet Şimşek	İlk irtibat kurulan kişi. Yörük derneği başkanı	(Mehmet Şimşek, 48, 20.01.20016), (Mehmet Şimşek, 48, 23.01.2016) (Mehmet Şimşek, 48, 28.01.2016) (Mehmet Şimşek, 48, 08.07.2016) (Mehmet Şimşek, 48, 26.08.2016) (Mehmet Şimşek, 48, 08.10.2016)	48	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	İlk terk	Çiftçi-Hay
37	Mehmet Şurgum	oğlu	(Mehmet Şurgum, 38, 08.07.2016)	38	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	İlk mezun	Çiftçi-Hay
38	Muzaffer Kurt		(Muzaffer Kurt,48, 08.07.2016) (Muzaffer Kurt,48, 29.07.2016)	48	Bekar		ortaokul	Çiftçi-Hay
38	Meral Kulinanç	Durdunun eltisi	(Meral Kulinanç 03.07.2016) (Meral Kulinanç 24.08.2016)	1981	Evli	3 çocuk 1 kız, 2 erkek	ilkokul	Evde çalışıyor
39	Musa Çoban	Muhtar	(Musa Çoban, 55,10.01.2016), (Musa Çoban, 55,08.07.2016) (Musa Çoban, 55,24.08.2016) (Musa Çoban,55,04.011.2016)	55	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	Lise	Ptt memuru
40	Mustafa Ali Kurt		(Mustafa Ali Kurt 01.07.2016)	72	Evli	3 çocuk 1 kız, 2 erkek		Öğretmen
41	Mustafa Şurgum		(Mustafa Şurgum, 64, 08.07.2016) (Mustafa Şurgum,64, 11.08.2016).	64	Evli	3 çocuk 1 kız, 2 erkek	İlk mezun	Çiftçi-Hay

no	Görüşme	Açıklama	Tarih	Yaş	Medeni Hal	Çocuk	Eğitim	Meslek
42	Neşat Çetin		(Neşat Çetin, 83 10.01.2016)	83	Evli	6 çocuk 3 kız, 3 erkek	Okur- yazar	Çiftçi- Hay
43	Sinan Kurt		(Sinan Kurt 08.07.2016)	28	Bekar	yok	Lisans	Torbalı' da Mühendis
44	Sinem Kurt	Zeynepin Oğlu	(Sinem Kurt 04.07.2016)	22	Bekar	yok	Lisans	Diş teknisyeni
45	Sultan Küçük	İbrahim Küçükün..	(Sultan Küçük,64, 01.07.2016)	64	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	İlk mezun	Çiftçi- Hay
46	Süleyman Kuluinaç	Durdunun kocası	(Süleyman Kuluinaç, 47,07.07.2016)	46	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	İlk mezun	Çiftçi- Hay
47	Teslime Şimşek	Muhtarın Ablası	(Teslime Şimşek, 63, 08.08.2016) (Teslime Şimşek, 63, 20.01.2016) (Teslime Şimşek, 63, 23.01.2016). (Teslime Şimşek, 63, 27.01.2016). (Teslime Şimşek, 63, 02.03.2016) (Teslime Şimşek, 63, 14.03.2016).	63	Evli	5 çocuk 4 kız, 1 erkek	İlk mezun	Çiftçi- Hay
48	Teslime Şurgum	Dudu Şurgum'un Gelini	(Teslime Şurgum, 37, 20.01.2016).	37	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	okula gitme miş	Çiftçi- Hay
49	Ümmü Kurt	Anneleri, mus.. alinin eşi	(Ümmü Kurt 08.07.2016)	70	Evli	2 çocuk 2 erkek	ilkoku 1	Çiftçi- Hay
50	Ümmü Küçük	Yandaki evin annesi	(Ümmü Küçük, 63, 23.01.2016) ((Ümmü Küçük, 63, 26.01.2016).	63	Evli	4 çocuk 1 kız, 3 erkek	İlk mezun	Çiftçi- Hay

no	Görüşme	Açıklama	Tarih	Yaş	Medeni Hal	Çocuk	Eğitim	Meslek
51	Ümmühan Kurt		(Ümmühan Kurt 16.08.2016)	18	Bekar	yok	Eğitim e Devam Ediyor	tıp fakültesi
52	Yaşar Akkurt	Güngörün eşi	(Yaşar Akkurt, 53,04.06.2016)	53	Evli	3 çocuk 2 kız, 1 erkek	İlk mezun	ramazan davulcusu
53	Zehra Avlar	Yalnız yaşıyor	(Zehra Avlar 08.10.2016)	84	Evli	2 çocuk	okula gitme miş	Çiftçi- Hay
54	Zeynep Akkurt	elif teyzenin eltisi	(Zeynep Akkurt 06.11.2016)	102	Evli	9 çocuk 6 kız, 3 erkek	İlk mezun	
55	Zeynep Kurt	Ümmü Teyzenin gelini	(Zeynep Kurt 11.11.2016)	46	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	ilkoku l	Çiftçi
56	Mehmet Özçoban		(Mehmet Özçoban 18.07.2016)	58	Evli	2 çocuk 1 kız, 1 erkek	Ortao kul	Çiftçi

- *SÖZLÜ KAYNAKLAR
- Seyfullah Ayvalı, 46, Tire Bölgesi Araştırmacısı, Yazar, Tire Kültür Derneği Başkanı, 23 Ağustos 2016 görüşme kaydı,
- Necat Çetin, 54, Tarihçi, Yazar, 25 Ağustos 2016 görüşme kaydı,
- Munis Armağan, 67, Tire Bölgesi Araştırmacısı, Yazar, 23 Ağustos 2016 görüşme kaydı.

Ek D: Saha Çalışmasında Yapılanların Listesi

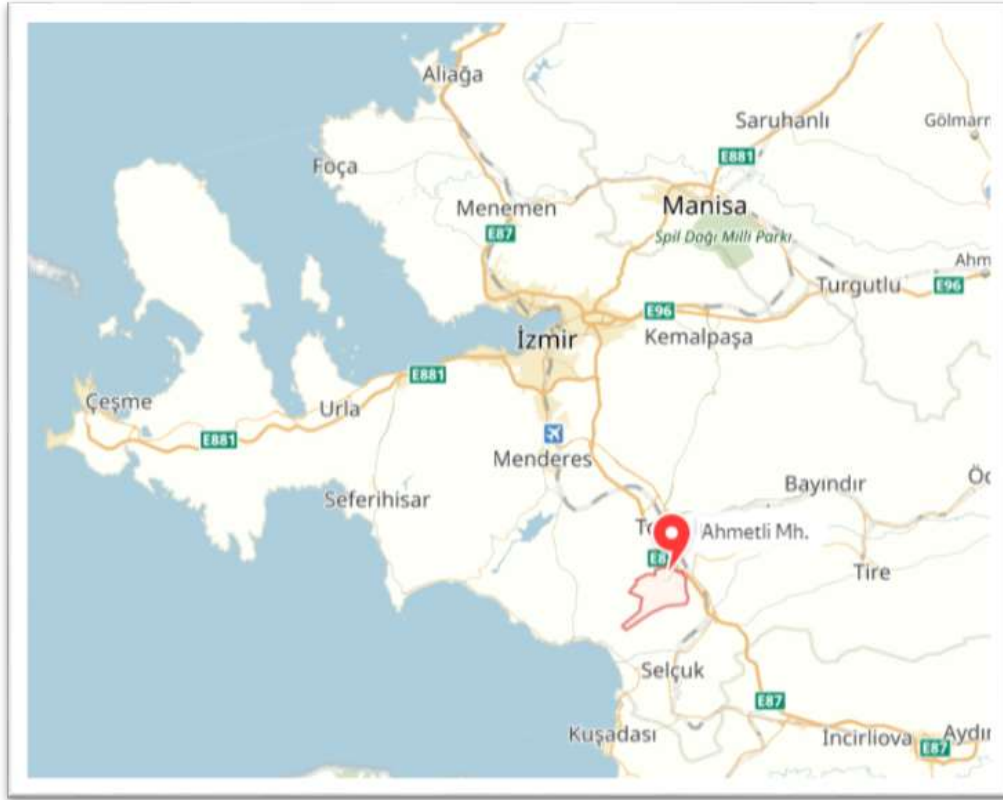
SAHA ÇALIŞMASINDA YAPILANLARIN TAMAMI			
YAPILANLAR	TARİH	AÇIKLAMALAR	ÇALIŞMA GÜNÜ
ALANLA İLK TEMAS	KASIM 2015	Köy Ziyaretleri(Tırazlı, Karakuyu, Belenbaşı, Tekeli...) Yörük Dernekleri Ziyareti (İzmir Yörükler Derneği...)	26 Gün
YEREL YÖNETİM GÖRÜŞMELERİ		24 Ağustos 2016 Torbalı Kaymakamı Aydın Memük Görüşme, Belediye Başkanı Adnan Yaşar Görmez Görüşme. 23 Ağustos 2016 Tire (Munis Armağan, Seyfullah Ayvalı, Dilek Ayvalı , Lidya Zeigmar Görüşme 25 Ağustos 2016 (Torbalı Yerel Tarihçi Necat Çetin Görüşme) 26/28 Ağustos 2016 Nüfus İdaresi Görüşme (Tuik İlçelere Göre Nüfus Dağılımı), İlçe Sağlık Müdürlüğü Görüşme, Halk Eğitim Merkezi Görüşme, İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü Görüşme, Jandarma Komutanı Görüşme.	06 Gün
ALANLA İLK TEMAS VE YEREL YÖNETİM GÖRÜŞMELERİ TOPLAMI 58 İŞ GÜNÜ			
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	ARALIK 2015	08-30 Aralık Gözlem	22 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	OCAK 2016	20 Ocak 2016 (Murat Şurgun Vefat İlk Gün Defn,Taziye, Dua Okunması, Külur) 23 Ocak 2016 (Murat Şurgun Vefat 3. Gün Taziye Ve Yemek:Tavuk Pilav,Helva) 27 Ocak 2016 (Murat Şurgun Vefat 7. Gün/ Mevlüt: Katmer)	18 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	ŞUBAT 2016	07 Şubat 2016 Hasan Şınığ Ölüm 27 Şubat 2016 Ctesi Akşam Hasan Çoban'ın Oğlu Ali Çoban'ın Nişan Töreni	22 Gün

KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	MART 2016	02 Mart 2016 (Vefat Murat Şurgun 40. Gün/ Mevlüt: Katmer) 14 Mart(Murat Şurgun Vefat/52. Gün Mevlüt: Keşkek, Topalak, Nohut, Pilav, Salata, Zerde)	
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	NİSAN2016	08 Nisan 2016 Durdu Akkurt Ölüm Pervin Arı Doğum	16 Gün
22 NİSAN 2016 PROPOSAL			
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	MAYIS2016	Gamze/Ahmet Özlü Düğün (Eyüp Hocanın Ahmet)	19 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER 20 HAZİRAN 2016 TİK1	HAZİRAN 2016	Hüseyin Özçoban Ölüm Mustafa Şurgun Düğün (Rukiye/Mustafa)	20 GÜN
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	TEMMUZ 2016	1-10 Temmuz 2016 Gözlem 4 Temmuz Arife Mezar Ziyareti 5/7 Temmuz Bayram Emine Küçük/Cengiz... (15 Temmuzda Evlendiler	10 Gün (15 Temm uz Sonras 1 Çalışa madım)
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	AĞUSTOS 2016	25 Ağustos 2016 Bir Asker Şehit Olmuş. Cenaze Torbalı'da Törenle Defin Edildi	26 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	EYLÜL2016	12/15 Eylül 2016 Bayram 11 Eylül 2016 Arife/Mezar Ziyareti 09 Eylül 2016 Düğün	23 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	EKİM 2016	Özlem Şimş Doğum İbrahim/Sultan Düğün (Ali Küçük'ün Çocukları)	20 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	KASIM 2016		20 GÜN
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	ARALIK201 6	07 Aralık 2017 Kıl Çadır Ziyareti(Ayşe Şimşek) 22/24 Aralık 2016 Düğün	20 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	OCAK 2017	Hasan Bakır Ölüm	22 GÜN

23 OCAK 2017 TİK2			
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	ŞUBAT 2017	20 Şubat 2017 Okul 22 Şubat 2017 Sağlık Ocağı Hamide Haynak/İsa Alaylı Düğün Elif Özlü/Aykut Çomak Düğün	2 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	MART 2017	19 Mart 2017 Karakuyu Yörük Şenliği Ali Kalkım Ölüm	1 Gün 19 Gün
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	NİSAN 2017		17 GÜN
KATILARAK GÖZLEM VE GÖRÜŞMELER	MAYIS 2017		8 GÜN
MAYIS 2016/MAYIS 2017 TOPLAM 283 ÇALIŞMA GÜNÜ			
21 HAZİRAN 2017 TİK3	HAZİRAN 2017		----- ---
TÜM SAHA TOPLAMI YAKLAŞIK OLARAK 342 ÇALIŞMA GÜNÜ			

*Saha çalışması sırasında; 2 doğum, 5 evlilik, 6 ölüm ritüeli ile ilgili veri toplanmıştır.

Ek E: Görsel Dokümanlar



Fotoğraf 1: Ahmetli Köyü Konumu, (18 Eylül 2016, L.G.)



Fotoğraf 2: İzmir ve İlçeleri Haritası, (18 Eylül 2016, L.G.)
(http://www.torbalı.gov.tr/default_B0.aspx?content=1131.....)



Fotoğraf 3: Ahmetli Köyü Genel Görünüm1, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 4: Ahmetli Köyü Konumu Genel Görünüm2, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 5: Ahmetli Köyü Konumu Genel Mesafeler, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 6: Ahmetli Köyü Genel Görünüm3, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 7: Ahmetli Köyü Okulu, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 8: Ahmetli Köyü Okulu, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 9: Ahmetli Köyü Sağlık Ocağı1, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 10: Ahmetli Köyü Sağlık Ocağı ve Tarım Merkezi, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 11: Ahmetli Köyü Camisi, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 12: Ahmetli Köyü Bakkalı, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 13: Ahmetli Köyü Meydan, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 14: Ahmetli Köyü Kasap, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 15: Ahmetli Köyü Yörük Kültürü Derneği1, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 16: Ahmetli Köyü Yörük Kültürü Derneği2, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 17: Ahmetli Köyü Çeşmesi, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 18: Ahmetli Köyü, Düğün Yapılan Meydan, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 19: Ahmetli Köyü Şadırvan,18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 20: Ahmetli Köyü Mahalle Muhtarlığı, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 21: Ahmetli Köyü Cami Minaresi, 18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 22: Ahmetli Köyü'nde Mehmet Şimşek ve Ailesinin Çadırının Dış Görünümü 7 Aralık 2016, L.G.



Fotoğraf 23: Ahmetli Köyü'nde Mehmet Şimşek ve Ailesinin Çadırının İç Görünümü
7 Aralık 2016, L.G.



Fotoğraf 24: Ahmetli Köyü'nde Yeni Vefat Etmiş Kişinin Mezarı 08 Ağustos 2016,
L.G.



Fotoğraf 25: Ahmetli Köyü'nde Eski Mezar 08 Ağustos 2016, L.G.



Fotoğraf 26: Ahmetli Köyü'nde Yeni Mezarlar 08 Ağustos 2016, L.G.



Fotoğraf 27: Ahmetli Köyü'nde Yeni Mezarlar 08 Ağustos 2016, L.G.



Fotoğraf 28: Ahmetli Köyü'nde Mezar Üzerine Yerleştirilenler 08 Ağustos 2016, L.G.



Fotoğraf 29: Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016,
L.G.



Fotoğraf 30: Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016,
L.G.



Fotoğraf 31: Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016,
L.G.



Fotoğraf 32: Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016,
L.G.



Fotoğraf 33: Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016,
L.G.



Fotoğraf 34: Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Çaltı Boncuk 08 Ağustos 2016,
L.G.



Fotoğraf 35: Ahmetli Köyü'nde Nazara Karşı Kullanılan Göz Boncuğu



Fotoğraf 36: Ahmetli Köyü'nde Hamilelik Dönemi



Fotoğraf 37: Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi1



Fotoğraf 38: Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi2



Fotoğraf 39: Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi3



Fotoğraf 40: Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi4



Fotoğraf 41: Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi5



Fotoğraf 42: Ahmetli Köyü'nde Çocukluk Dönemi6



Fotoğraf 43: Ahmetli Köyü'nde Düğünde Bayrak Dikme ve Taşınması1
18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 44: Ahmetli Köyü'nde Düğünde Bayrak Dikme ve Taşınması2
18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 45: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Gelinin Bineceği Atın Hazırlanması
18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 46: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Gelinin At Üzerinde Yolculuğu
18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 47: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Gelin Ve Damadın Geleneksel Görünümü
18 Eylül 2016, L.G.



Fotoğraf 48: Ahmetli Köyü'nde Düğün Sonrası Aile Ziyareti 26 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 49: Ahmetli Köyü'nde Gelin ve Damadın Görünümü 18 Eylül 2016,



Fotoğraf 50: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Dayanışma Örneği- Katılım 18 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 51: Ahmetli Köyü'nde Düğüne Katılım 18 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 52: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Üçüncü Günü Evinde Yapılan Taziye,
23 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 53: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Üçüncü Günü Evinde Yapılan Yemek 23 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 54: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Üçüncü Günü Evinde Yapılan Yemek 23 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 55: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Yemek 27 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 56: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Yemek 27 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 57: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Yemek 27 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 58: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Mevlüt 27 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 59: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Yemek 27 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 60: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Mevlüt Sonrası İkramları 27 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 61: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Mevlüt Sonrası İkramları 27 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 62: Ahmetli Köyü'nde Ölen Kişinin Ardından Yedinci Günü Evinde Yapılan Mevlüt Sonrası İkramları 27 Ocak 2016, L.G.



Fotoğraf 63: Ahmetli Köyü'nde Evlerin Yakınında Yetiştirilen Keçiler 14 Nisan 2016,L.G.



Fotoğraf 64: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Keçi Eti Hazırlanması 05 Temmuz 2016, L.G.



Fotoğraf 65: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Keçi Eti Hazırlığı 05 Temmuz 2016, L.G.



Fotoğraf 66: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Keçi Eti Pişirilmesi 05 Temmuz 2016, L.G.



Fotoğraf 67: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklar- Yemek Yapımı
18 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 68: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklara Bir Dayanışma Örneği- “Keşkek” İsimli Yemeğin Yapımı 18 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 69: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklar 18 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 70: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklarda Yardımlaşma
18 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 71: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan Hazırlıklarda Yemek Dağıtımı
18 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 72: Ahmetli Köyü'nde Düğün İçin Yapılan İkramlar 18 Eylül 2016, L.G



Fotoğraf 73: Ahmetli Köyü'nde Kullanılan “Palaz” İsimli Devetüyünden Yapılmış Battaniye 07 Aralık 2016, L.G.



Fotoğraf 74: Ahmetli Köyü'nde Kullanılan Keçi Kılından Yapılmış Yaygı 07 Aralık 2016, L.G.



Fotoğraf 75: Ahmetli Köyü'nde Kullanılan Keçi Kılından Yapılmış Yaygının Motif Örneği
07 Aralık 2016, L.G.



Fotoğraf 76: Ahmetli Köyü'nde Eski Bir "Heybe" İsimli Yük Taşıma Eşyası
14 Nisan 2016, L.G.



Fotoğraf 77: Ahmetli Köyü'nde Eski Bir “Heybe” İsimli Yük Taşıma Eşyası Motifi
14 Nisan 2016, L.G

GİYİM KUŞAM



Fotoğraf 78: Ahmetli Köyü'nde Eski Bir Zeybek Başlığı 14 Nisan 2016, L.G.



Fotoğraf 79: Ahmetli Köyü'nde Günümüzde Giyilen Kıyafetler



Fotoğraf 80: Ahmetli Köyü'nde Eskiden Kullanılan Giysiler 14 Nisan 2016, L.G.



Fotoğraf 81: Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Kadın Kıyafeti 14 Nisan 2016, L.G



Fotoğraf 82: Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Kadın Kıyafeti Çeşitleri 14 Nisan 2016, L.G



Fotoğraf 83: Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Kadın Kıyafeti Örneği 14 Nisan 2016, L.G



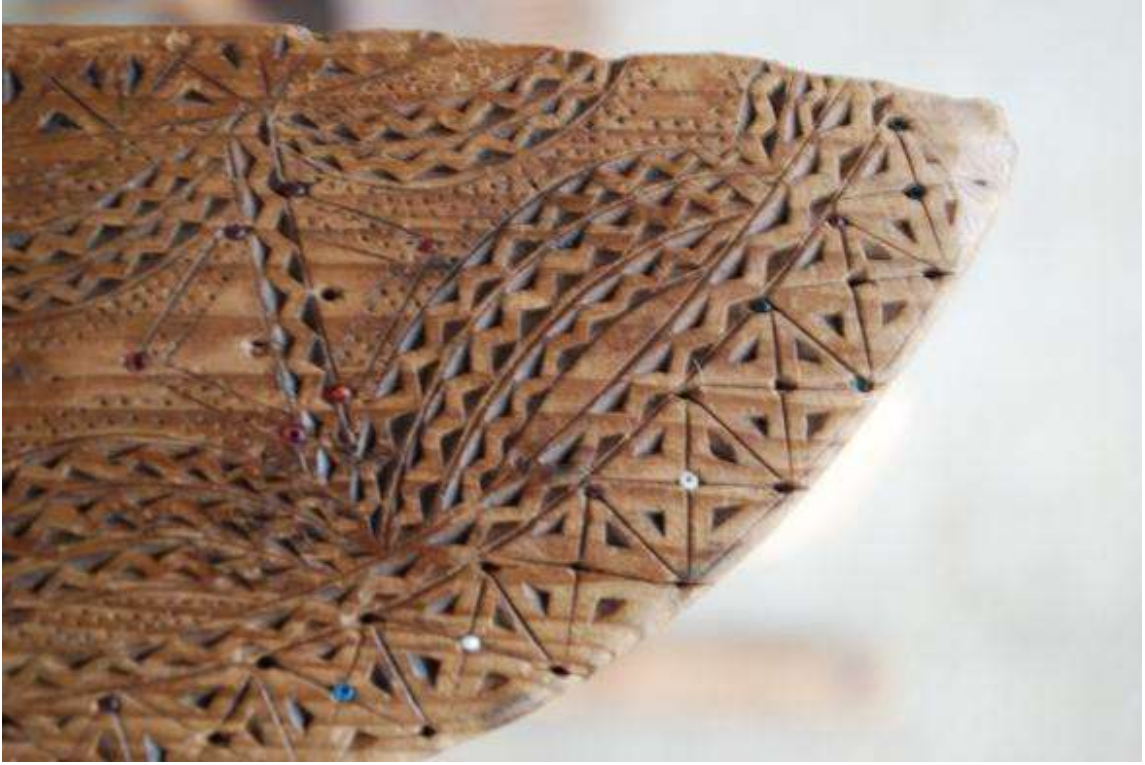
Fotoğraf 84: Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Erkek Kıyafeti 14 Nisan 2016, L.G



Fotoğraf 85: Ahmetli Köyü'nde Eskiden Giyilen Günümüzde Gösterilerde Kullanılan Erkek Kıyafeti



Fotoğraf 86: Ahmetli Köyü'nde Eskiden Dokuma Araçları Çeşitleri 14 Nisan 2016, L.G



Fotoğraf 87: Ahmetli Köyü'nde Eskiden Dokuma Araçları Detayı 14 Nisan 2016, L.G