

T.C.  
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI  
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

**UZUNYAYLA ÇERKESLERİNDE RİTÜEL OYUN ve KARNAVAL**

( Yüksek Lisans Tezi )

Hazırlayan:  
20142203019 Dijan ÖZKURT

Danışman:  
Doç. Dr. Sibel YARDIMCI

İSTANBUL - 2016

Dijan ÖZKURT tarafından hazırlanan **Uzunyayla Çerkeslerinde Ritüel Oyun ve Karnaval** adlı bu çalışma aşağıda adları yazılı jüri üyelerince Oybirliğiyle / Oyçokluğuyla Yüksek Lisans Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 20 / 06 / 2016

( Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu ) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Doç.Dr. Sibel YARDIMCI (Danışman)

Jüri Üyesi : Doç.Dr. Yıldırım ŞENTÜRK

Jüri Üyesi : Doç.Dr. Cahit ASLAN (Çukurova Ü.Öğr.Üy.)

Yedek Jüri Üyesi : Doç.Dr.Ayfer Bartu CANDAN  
(Boğaziçi Ü.Öğr. Üy.)

Yedek Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr. Özlem GÜÇLÜ

.....  
.....  
.....  
.....

## İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ .....	III
ÖZET.....	IV
SUMMARY .....	VI
1. GİRİŞ .....	1
1.1. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve .....	5
1.2. Yöntem .....	14
1.3. Tezin Bölümleri.....	24
2. UZUNYAYLA'DA 1950-1980 YILLARI ARASINDAKİ RİTÜELLER.....	26
2.1. Tarihsel Arka Plan.....	27
2.2. Ritüellerdeki Karakterler: <i>Thamade</i> (Тхъамадэ) ve <i>Aze</i> (Азэ).....	33
2.3. Kurban Barındıran Ritüeller ve Kurbanın Çoklu Karakteri .....	36
2.3.1. Düğünde Kurban: <i>Şhakhute</i> (Шъхъакъутэ) Ritüeli.....	36
2.3.2. Tarımsal Etkinliklerle Bağlantılı Olarak Verilen Kurban.....	39
2.3.3. Çerkeslerdeki Kurban'ın Kurban Literatüründeki Yeri .....	41
2.4. Büyüsel Sağaltma Ritüeli <i>Ç'apşe</i> (Щапщэ) .....	46
2.5. Daire Formu Etrafında Gerçekleşen Ritüeller .....	52
2.5.1. Düğünde Ayinsel İçecek: <i>Makhsımafe</i> (Макъсымафэ) .....	52
2.5.2. Dairesel Dans <i>Wuc</i> 'ın (Удж) Ayinsel Karakteri.....	57
3. KARNAVALESK BİR OYUN BİÇİMİ OLARAK <i>CEUG</i> (ДЖЭГУ) .....	63
3.1. <i>Ceug</i> 'un Çoklu Karakteri .....	63
3.1.1. <i>Şığaje</i> (Шыгъажэ) .....	65
3.1.2. <i>Wuc</i> 'ın Oyunsal Karakteri.....	69
3.1.3. <i>Ç'apşe</i> 'nin Oyunsal Karakteri.....	72
3.2. <i>Ceug</i> Yöneticisi <i>Ceguak'o</i> (Джэгуак'уэ)/ <i>Hatiyak'o</i> (Хьэтияк'уэ) .....	73
3.2.1. Kuzey Kafkasya'da <i>Ceguak'olar/Hatiyak'olar</i> .....	75
3.2.2. Uzunyayla'da <i>Ceguak'olar/Hatiyak'olar</i> .....	79
4. TEK TANRILI DİNLER VE DİNSEL BAĞDAŞTIRMACILIĞIN ÇERKESLERDE ÇOK TANRILI DÖNEM RİTÜELLERİNE ETKİSİ .....	85
4.1. Hıristiyanlıkta Dinsel Bağdaştırmacılık .....	86
4.2. Çerkes İnanç ve Ritüellerinde Bağdaştırmacılık .....	90
4.2.1. Kuzey Kafkasya'da Hıristiyanlıkla Bağdaştırmacılık Örnekleri .....	90

4.2.1.1. Çok Tanrılı Dönemdeki Tanrıların Vasıflarının Azizlere Atfedilmesi.....	91
4.2.1.2. Pratiklerdeki Bağdaştırmacılık Örnekleri.....	92
4.2.1.3. Gün İsimlerindeki Geçişlilikler .....	95
4.2.2. Uzunyayla'da İslam Etkisi ve İslamla Bağdaştırmacılık Örnekleri.....	95
5. SONUÇ .....	102
EKLER .....	110
KAYNAKÇA .....	121
ÖZGEÇMİŞ .....	128



## ÖNSÖZ

Uzunyayla'daki Çerkeslerin ritüellerini çok tanrılı dönem ile ilişki içinde ele alan bu çalışma Çerkeslerle ilgili yapılan akademik çalışmalara bir katkı amacıyla hazırlanmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkısı olan yüksek lisans süresi boyunca derslerini aldığım ve desteklerini esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Ali Akay, Yrd. Doç Dr. Cem Doğan Yaşat, Yrd. Doç. Dr. Derya Fırat ve Yrd. Doç Dr. Mahir Ender Keskin'e ve jürideki katkılarından dolayı Doç. Dr. Yıldırım Şentürk ve Doç Dr. Cahit Aslan'a teşekkür ederim. Desteği, sabrı ve nezaketiyle her an yanımda olduğunu hissettiren tez danışmanım Doç. Dr. Sibel Yardımcı'ya ayrıca müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Bu çalışmanın veri toplama aşamasında görüşmecilerime ulaşmamı sağlayan, Kafdav Vakfı'ndan Muhittin Ünal ve Murat Duman'a, Kayseri Kafkas Derneği Başkanı Mutlu Akkaya'ya ve Ankara'daki görüşmeler boyunca desteğini esirgemeyen Fatih Ersem'e teşekkür ederim. Tezde kullandığım Çerkesçe kaynakların temini konusunda desteğini esirgemeyen Adigey Devlet Üniversitesi Adige Kültürü ve Tarihi Bölüm Başkanı Prof. Dr. Rayisa Wunarokova ve Adigey Cumhuriyeti Ç'eraşe Tembot Beşeri Bilimler Enstitüsü çalışanlarına teşekkür ederim. Ayrıca kullandığım görsellerin bir kısmını bana kendi arşivinden temin eden Yaşar Gümüş'e ve görsellerin düzenlenmesi konusunda desteğini esirgemeyen Asya Leman Sanitürk'e müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Bu çalışma boyunca çalıştığım üniversitede huzurlu bir çalışma ortamı zemini sağlayan Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi sosyoloji bölüm başkanı Doç. Dr. Ahmet Zeki Ünal'a teşekkürü bir borç bilirim.

Hem akademik desteği hem de dostluğuyla her an yanımda olduğunu hissettiren ve Rusça ve İngilizce çevirilere katkıda bulunan Dr. Jade Cemre

Erciyes'e, hem alanda hem de tez yazım süresince desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Madina Pashtova'ya ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca tezimi okuma nezaketi göstererek güzel yorumlarını ve katkısını benden esirgemeyen Öykü İş'e müteşekkirim.

Yüksek lisans sürecinin en güzel kazanımları olan dostluklarıyla beni zenginleştiren, Elif Demirkaya, Serhat Aslan, Bahtiyar Mermertaş, Elif Yıldız ve Gözde Başkoç'a ayrıca müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Son olarak her daim desteğini hissettiren aileme teşekkürü bir borç bilirim.

## ÖZET

Bu çalışmanın konusu, Kayseri'nin Uzunyayla bölgesinde yaşayan Çerkeslerin gerçekleştirdiği ritüelleri takip ederek bu ritüellerin Çerkes çok tanrılı inancı ile olan bağlarını ele almak ve bu ritüellerdeki süreklilikler, kopuşlar ve dönüşümleri ortaya koymaktır. Çalışmada ele alınan ritüellerdeki dönüşümler ve süreklilikler tek tanrılı dinlerin kabulünün etkileri bakımından incelenmiştir. Uzunyayla'daki ritüeller sözlü tarih sonucu Uzunyayla'da yaşamış kişilerden elde edilen veriler ışığında ele alınmıştır.

Bu çalışma *ceug* (джэгу) ritüeline odaklanmıştır. *Ceug* bugün düğün ve oyun anlamında kullanılsa da Çerkes çok tanrılı inanç sistemi içinde ayin, eğlence, kurban ve daha pek çok etkinliğin gerçekleştirildiği bir merasim olarak karşımıza çıkmaktadır. Uzunyayla'da gerçekleştirilen *ceugler*'de de *ceug*'un çok tanrılı dönemdeki çoklu biçimlerine dair izler görmek mümkündür. Eldeki çalışmada *ceug*'un bahsettiğimiz çoklu karakteri ritüel, *potlaç*, oyun ve karnaval kavramları ile ilişki içinde tartışılmıştır.

Sonuç olarak Uzunyayla'daki ritüeller pek çok bakımdan çok tanrılı dönemdeki halinden farklılaşmış olmasına rağmen kimi yönleriyle de çok tanrılı dönem ile benzerlik içinde sürdürülmüştür. Bu ritüellerdeki tek tanrılı dinlerin etkisi Kafkasya'da Hıristiyanlık bakımından daha yoğunken Uzunyayla'da İslam'ın etkisinin dahayoğun olduğu görülür. Uzunyayla'da gerçekleştirilen ritüellerde İslam'ın etkisi; İslami inançlara dair ritüeller ile çok tanrılı inanç ve Hıristiyanlığın karması şeklinde ritüellerin birlikte sürdürülmesi, kökleri çok tanrılı döneme dayanan ritüellerin İslami inançlarla bağdaştırılarak sürdürülmesi ve kökleri çok tanrılı döneme dayanan kimi ritüellerin başka biçimler ya da isimler altında sürdürülmesi şeklinde görülmektedir.

**ANAHTAR KELİMELEER:** Ritüel-Uzunyayla-Çerkes-Oyun-Karnaval-*Potlaç-Ceug*  
(Джэгу)-Çerkes Çok tanrılı İnancı





## SUMMARY

This study focuses on the rituals of Circassians living in Uzunyayla region in Kayseri, to analyse the ties of these rituals to Circassian polytheism and identify the elements of continuity, disengagement and transformation. The transformation and continuities in relation to the impact of the acceptance of monotheistic religions have been at the core of the analysis. The data about the rituals has been collected through oral history interviews with people living or who have lived in Uzunyayla.

This study focuses on *jeug* (джэгу) ritual. Though *jeug* is today used to refer to weddings and plays, in Circassian polytheism it appears as a ceremony where rites, entertainment, sacrifice and many other activities are performed. In Uzunyayla *jeugs*, some elements of this multivariate characteristic of polytheistic period *jeug*, are observed. This multivariate characteristic has been discussed in relation to concepts of rites, *potlatch*, play and carnival.

In conclusion, though the rituals in Uzunyayla differ in some aspects from their polytheistic period, some elements have continued in resemblance to their polytheistic form. The impact of monotheistic religions in the rituals are observed more in terms of Christianity in the Caucasus and more in terms of Islam in Uzunyayla. The impact of Islam in the rituals in Uzunyayla are observed as: the rituals continuing in combination with Islamic rituals and a combination of polytheistic-christian rituals, the adaption of rituals rooted in the polytheistic period with Islamic beliefs and the continuation of rituals rooted in the polytheistic period with a change in the format or the name.

**KEYWORDS:** Rituals-Uzunyayla-Circassian-Play-Carnaval-*Potlatch-Jeug* (Джэгу)-Circassian polytheism

## 1. GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu, Kayseri'nin Uzunyayla bölgesinde yaşayan Çerkeslerin gerçekleştirdiği ritüelleri takip ederek bu ritüellerin Çerkes çok tanrılı inancı ile olan bağlarını ele almak ve bu ritüellerdeki dönüşümleri ortaya koymaktır. Türkiye'de yaşayan pek çok etnik gruptan biri olan Çerkeslerin gündelik hayatında ritüeller oldukça önemli bir yere sahiptir ve topluluğun pek çok hareketini belirler. Çerkesler tarafından bu ritüellere oldukça önem atfedilir ve bunlar belli kurallara göre yerine getirilmeye çalışılır. Uzunyayla'da gerçekleştirilen ritüellerin çok tanrılı dönemdeki icra biçimlerine nazaran geçirdiği dönüşümlerin pek çok kaynağı olabilir. Ritüellerdeki bu dönüşümlerde, tek tanrılı dinlerin kabulü, Kuzey Kafkasya'daki farklı ülkelerden ticaret amacıyla gelen farklı etnik grupların etkileri, savaşların etkileri gibi pek çok değişken etken bulunabilir. Ancak bizim burada öne çıkartmak istediğimiz nokta tek tanrılı dinlerin kabulünün Çerkeslerin çok tanrılı dönem ritüellerini nasıl etkilemiş olabileceği ve bu ritüellerin Uzunyayla'da devam ettirilen biçimlerine ne şekilde yansımış olabileceğidir.

Uzunyayla Türkiye'nin diğer bölgelerinde yaşayan Çerkeslere oranla Türkiye diasporasında özel bir yere sahiptir. Ulus devlet oluşumu ile birlikte kültürel asimilasyon<sup>1</sup> ve modernleşme olgusuna rağmen Uzunyayla'daki otantik kültür

---

<sup>1</sup> “Vatandaş Türkçe Konuş” uygulaması özellikle 60 yaş üstü kuşağın anılarında geniş yer kaplamaktadır. Köylerdeki okullarda öğretmen Çerkes olsa dahi Çerkesçe konuşmanın yasak olması, öğrenciler arasında Çerkesçe konuşan kişilerin öğretmene bildirilmesi zorunluluğu gibi durumlar Çerkesçenin hane içine çekilmesine yol açan uygulamalar olmuştur. Bu tür uygulamalara rağmen Uzunyayla'nın diğer Çerkes yerleşim bölgelerine nazaran nispeten asimilasyona daha fazla direnebildiği söylenebilir. Örneğin; 1993'te “Uzunyayla Bölgesi'ndeki Çerkes Köylerinde Sosyo-Kültürel Değişme” isimli çalışmada Uzunyayla'nın coğrafi konumu ve buradaki Çerkes nüfus yoğunluğunun gelenekleri korumada önemli etkenler olduğu belirtilir. Ancak aynı çalışmada köyden kente göçün arttığı ve bu sebeple de Uzunyayla'da kültürel bir çözümlenin de devam ettiği vurgulanmaktadır. Bir başka örnek ise Uzunyayla'da sürgünden bu yana Türkçe köy isimlerinin kullanılmaması ve köy isimlerinin Çerkesçe ve hikâyeleriyle birlikte kullanılıyor olmasıdır. Köy isimlerinin hikâyeleriyle birlikte aktarılıyor oluşu asimilasyona direncin önemli bir göstergesidir. Nihayetinde Uzunyayla'da bir asimilasyon sürecinin gerçekleştiği yadsınamaz fakat Türkiye'nin diğer

korunmaya çalışılmıştır. Nitekim Uzunyayla'nın Çerkes diasporası içindeki özel konumu Kafkasyalı araştırmacılarca da dile getirilmektedir.<sup>2</sup> Kafkasyalı folkloristler Kuzey Kafkasya'da sürdürülmeyen ve Uzunyayla'da devam ettirilen Çerkes ritüellerinden örnekler olduğunu belirtirler.<sup>3</sup> Kafkasya'daki folkloristler, hem Uzunyayla'daki geleneklerin otantik haline yakın şekilde sürdürüldüğünden hem de Uzunyayla'nın kendine özgü bir kültür oluşturduğundan bahseder. Uzunyayla'da oluşan bu kültürün hem Kafkasya'dan getirilen adetlerin korunmaya çalışılması hem de İslam'ın etkisiyle oluşan bir karma olduğunu söyleyebiliriz. Bu iddianın nedeni sürgün öncesi Kafkasya'da Çerkeslerin Müslüman olması ancak Müslümanlığın Kuzey Kafkasya'ya parçalı bir biçimde girmesi, halk nezdinde dini pratiklerde etkili olamaması ve dolayısıyla Kafkasya'daki Çerkeslerin ritüellerinin Hıristiyan ve çok tanrılı inancın karışımı şeklinde icra ediliyor olmasıdır. Ancak Uzunyayla'daki Çerkesler açısından düşündüğümüzde İslam'ın gereklerinin yerine getirildiğini ve bunun da pratiklere yansıdığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla İslam'ın pratiklere esas etkisinin Anadolu'da oluştuğunu söyleyebilmemiz mümkün görünmektedir. Bu tarihsellikten dolayı da Uzunyayla'da icra edilen pratiklerde çok tanrılı, Hıristiyan ve İslam inançlarından öğeler görebilmekteyiz.

Bu çalışmada ele alınan ritüeller çok tanrılı dönemde çeşitli merasimler dizisinden oluşan büyük bir ritüel olan *ceug*'un (джәуг) parçalarıdır. Çerkes ritüelleri içinde önemli bir yer işgal eden *ceug*'un birden çok anlamı vardır. *Ceug* temelde iki farklı yönüyle ele alınmaktadır, bunlar ayinler ve oyunlardır. *Ceug*'un parçası olan ritüeller ayinsel olanlar ve oyunsal olanlar şeklinde tasnif edilerek bölümlere ayrılmış ve bu şekilde ele alınmıştır. Ancak bu tasnif son kertede analitik bir ayrımdır ve *ceug*'un farklı anlamları iç içe ve zamanla birbirlerine dönüşebilen bir niteliğe

---

bölgelerinde yaşayan Çerkeslere nazaran bu sürecin Uzunyayla'da daha geç olduğu da söylenebilir. Bundan dolayı da Uzunyayla Türkiye'deki Çerkes yerleşimleri içinde özel bir yere sahiptir.

Bkz. Mehmet ESER, 'Uzunyayla Bölgesi'ndeki Çerkes Köylerinde Sosyo-Kültürel Değişme', 138.

Bkz. Eiji MİYAZAWA, 'Anayurtlarından Edilen Çerkeslerin Uzunyayla'da Yeniden Yerleşim Süreci', 137.

Asimilasyonu farklı yönleriyle ele alan çalışmalar için Bkz. Ayhan KAYA, 'Cultural Reification in Circassian Diaspora: Stereotypes, Prejudices and Ethnic Relations'.

Ayhan KAYA (2011), **Türkiye'de Çerkesler Diasporada Geleniğin Yeniden İcadı**.

Yeldar Barış KALKAN, 'Diasporik Çerkes Kimliği Üzerindeki Türkçe Hegemonya'.

<sup>2</sup> Murat TABIŞ, 'Uzunyayla Adigeher: Oriuatemre Lhepkh Şeniğemre', 230.

<sup>3</sup> Madina PASHTOVA, 'Uzunyayla Werşer Ceguak'om Yi İnstitut, Sosyokultur Mehaneher', 215.

sahiptir. *Ceug* kavramının bu çoklu yönünü daha iyi anlamak için önce *ceug*'un ne olduğuna bakmak gerekir. *Ceug* bugünkü Çerkesçede daha çok düğün, eğlence ve oyun anlamında kullanılmaktadır. Ancak Çerkeslerin çok tanrılı olduğu dönemde *ceug*, bazen dua ve cenaze ritüellerinin içinde ve onlardan ayrılmaz bir biçimde karşımıza çıkarken, bazen dua sonrası eğlence olarak gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla *ceug*'un çoklu bir karakteri olduğunu söyleyebiliriz. *Ceug* ritüelinin çoklu karakteri farklı amaçlar için yapılan *ceugler*'in farklı isimleri olmasından da anlaşılmaktadır. Örneğin; düğün *nısaşe ceug* (нысашэ джэгу) <sup>4</sup> , bir adak gerçekleştirilirken yapılan *newzir ceug* (нэузыр джэгу), bereketli bir yıl olması için bir haç etrafında dans edilerek yapılan *jor ceug* (жор джэгу) gibi farklı isimler karşımıza çıkmaktadır.<sup>5</sup>

*Ceug* kavramının merkezi önemde olduğu bu çalışma giriş ve sonuç bölümleri dışında üç farklı bölümden oluşmaktadır. “Uzunyayla’da 1950-1980 Yılları Arasındaki Ritüeller” başlıklı ikinci bölümde, ilk olarak ritüellerde önemli sayılan iki karaktere değinilmiştir. Bu bölümde ele alınan Uzunyayla’daki *ceugler*’deki ritüeller ayinsel yönleriyle değerlendirilmiştir ve bu ritüellerdeki kimi öğelerin çok tanrılı dönem ritüelleriyle olan ilişkileri ortaya konulmuştur. “Karnavalesk Bir Oyun biçimi Olarak *Ceug* (Джэгу)” başlıklı üçüncü bölümde, *ceug* kavramının oyunsal ve karnavalesk yönleri ele alınarak, *ceug* yöneticisi *ceguak’o* karakterinin Kafkasya’da ve Uzunyayla’daki tasvirleri ve farklılıkları ele alınmıştır. “Tek Tanrılı dinler ve Dinsel Bağdaştırmacılığın Çerkeslerde Çok tanrılı Dönem Ritüellerine Etkisi” başlıklı dördüncü bölümde ise Kafkasya’da görülen Hıristiyanlıkla bağdaştırmacılık örneklerine yer verilmiş ve Uzunyayla’da İslam’ın ritüellere ne şekilde etkisi olduğu tartışılmıştır.

Özellikle ikinci ve üçüncü bölüm arasında tercih edilen sınıflandırma daha önce de belirtildiği gibi ikinci bölümde ritüellerin ayinsel yanları ve üçüncü bölümde ritüellerin oyunsal ve karnavalesk yanları şeklinde tematik olarak bölünse de *ceug*'un

---

<sup>4</sup> Uzunyayla’da *ceug*'un düğün anlamı (*nısaşe ceug*) şu çalışmada ele alınmıştır: Handan DEĞİRMENCİ, ‘Çerkes Toplumunda Evlilik Pratikleri: Uzunyayla Örneği’.

<sup>5</sup> Madina PASHTOVA, *Adige Mifologiyem Yi Entsiklopediye*; Thaher, L’ixujher, Kulther, Nesheneher, 134,135.

çoklu karakteri her daim akılda tutulmalıdır. Ancak *ceug'deki* kimi ayinsel ve oyunsal unsurlar zamanla birbirlerine dönüşmüştür. Örneğin, çok tanrılı dönemdeki *ceugler'de* bir ayin dansı olan *wuic* (удж) ve cenaze sırasında yapılan at yarışı olan *şığaje* (шыгъажэ) gibi ritüeller Uzunyayla'daki *ceugler'de* daha çok şenlik ve düğün sırasında yapılan bir hal almıştır. Dolayısıyla bu iki örnekten *ceug'un* oyunsal ve karnavalesk karakteri ile ayinsel karakterinin düğün ve cenazelerde zamanla birbirinin içine geçtiğini söyleyebiliriz. Bu şekilde zaman içinde birbirine dönüşümlerine bakarak *ceug'deki* ritüellerin ayinsel, oyunsal ve karnavalesk karakterlerinin çok da birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini söyleyebiliriz.

Türkiye'de Çerkeslerle ilgili akademik çalışmalar son yedi, sekiz yılda artmaya başlamıştır. Ancak artan bu akademik ilgi yoğunlukla göç, etnisite ve iskân konularında gerçekleştirilen çalışmalardır. Özellikle kültür bağlamında derleme çalışmaları yapılsa da akademik çalışmalar sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın özgün yanı Çerkes kültürünün temel öğelerinden biri olan ritüel mefhumunu çok tanrılı dönemdeki dinsel ritüellerle ilişki içinde ele alarak disiplinlerarası bir literatürle birlikte okumak olmuştur. Ayrıca veri toplama sürecinin Çerkesçe gerçekleştirilmesi de bu çalışmayı özgün kılan taraflardan biridir. Zira pek çok akademik çalışmada, araştırmacının Çerkesçe bilmemesi ya da araştırmacının Çerkesçe veri toplama isteğine rağmen kaynak kişilerin çoğu zaman Türkçe konuşmak konusundaki ısrarı akademik çalışmalarda Çerkesçe veri toplanmasını engellemektedir.

*Ceug'un* oyunsal ve karnavalesk karakteri ile ayinsel karakterini yansıtan ritüellerin zamanla birbirine dönüşümü pek çok farklı şekilde ele alınabilir ve pek çok farklı etkenle açıklanabilirdi. *Ceug'de* gerçekleştirilen kimi oyunlar ve ritüellerin dönüşümü Anadolu'daki farklı ritüel, dans ve oyunları konu edinen Metin And'ın *Türk Kültüründe Oyun ve Büğü* çalışması örnek alınarak Anadolu'daki dans ve ritüellerle kıyaslanabilir ve ritüellerdeki etkileşimler karşılaştırmalı olarak ele alınabilirdi. Yahut Uzunyaylalı Çerkeslerin icrasını kaldırma kararı aldıkları çeşitli dans ve ritüellerin kaldırılmasında çevre köylerdeki farklı etnik grupların etkisi detaylıca takip edilebilirdi. Ancak bu çalışma, sınırlılıkları bakımından

Uzunyayla'daki ritüelleri tek tanrılı dinlerin dönüştürücülüğü bağlamında ele almıştır. Bunun sebepleri Uzunyayla Çerkeslerinin Kafkasya'dan Anadolu'ya uzanan yaşam döngüleri anlatıldığında daha iyi anlaşılacağından bir sonraki bölümde tarihsel arka plan başlığında detaylı bir şekilde öncelikle bu tarihsel arka plan anlatılacak, sonra bu sebepler tartışılacaktır. İzleyen başlıkta bu çalışmanın dayandığı kuramsal ve kavramsal çerçeve ele alınacaktır.

### 1.1. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Bu tez kapsamında iki tür kaynak taranmıştır. Taranan kaynakların bir kısmı çalışmadaki ana kavramların bulunduğu kaynaklardır, bir kısmı ise Çerkes tarihi, toplumu ve ritüelleri ile ilgili kaynaklardır. Çerkes tarihi, toplumu ve ritüelleri ile ilgili taranan kaynaklar büyük ölçüde Çerkesçe olmakla birlikte bu çalışma bakımından önemli sayılan Rusça bir kaynak<sup>6</sup> da kullanılmıştır. Kullanılan bu kaynakların bir kısmı yukarıda özetlenmiş, bir kısmı da ritüeller ve gündelik hayatla ilgili bilgi vermek açısından aşağıdaki bölümlerde kullanılmıştır.

Bu çalışmada kültür dönüşümü ile ilgili başvurulan kuramsal çerçeve Marshall Sahlins ve Clifford Geertz'ın kuramsal bakış açılarına dayanmaktadır. Sahlins'in kültüre dair kuramsal yaklaşımında yapısalcılık, Marksizm ve kültürel görececiliğin etkisi bulunmaktadır. Sahlins'in yaklaşımı yapısalcılık ve Marksizm'in kavramsal araçlarından beslendiği gibi aynı zamanda her iki akıma eleştiriler de getiren bir mahiyete sahiptir.<sup>7</sup> Sahlins Marks'ın maddeci tarih ve kültür kavrayışının kabile toplumlarını anlamak için işlevsel olmadığını vurgulamaktadır.<sup>8</sup> Bunun yanı sıra yapısalcılığın da tarihselliği ve değişimi göz ardı ettiğini ve aynı zamanda pratiği, yani insan eylemini devredışı bıraktığını belirtir.<sup>9</sup> Sahlins, "ilkel toplumlar

---

<sup>6</sup> Rusça faydalanılan tek kaynak olan *İnstitut Ceguak'o* kitabı Abhazya Stratejik Araştırmalar Merkezi'nde sosyolog olarak çalışan Dr. Jade Cemre ERCİYES tarafından tercüme edilmiştir.

<sup>7</sup> Thomas Hylland ERIKSEN, *Küçük Yerler, Büyük Meseleler, Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, Çev., A. Erkan Koca, 284.

<sup>8</sup> Sibel ÖZBUDUN-Baklı ŞAFAK- N. Serpil ALTUNTEK, *Antropoloji Kuramlar/Kuramcılar*, 301.

<sup>9</sup> Marshall SAHLINS, *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçekler*, Çev., Taylan Doğan, 18.

için yapısalcı, kapitalist toplumlar içinse Marksist analizi öngören uzlaşmayı kabul etmemekte ve kültürün tüm toplumlardaki başatlığı ve belirleyiciliğini vurgulayan tek bir kuramın gerekliliğini savunmaktadır”.<sup>10</sup> Tarihin toplumlara göre değişen bir kültürel düzen tarafından yönetildiğini belirtir. Tüm bu eleştirilerinin yanı sıra kültür değişimi ve kültürlerin yorumlanmasına dair Sahlins’in kendi kavrayışının yapıyla olayları uzlaştırmaya yönelik bir eğilim gösterdiği söylenebilir. Nitekim bu kavrayışı kültürel değişim ve dönüşümleri açıklarken kullandığı “yeniden üretim/dönüşüm” gibi kavramlara yüklediği anlamdan da anlaşılabilir. Bu çalışma boyunca ritüellerdeki dönüşümü takip edebilmek bakımından Sahlins’in yeniden üretim kavramı önem arz etmektedir. Yeniden üretim kavramı Sahlins tarafından olayların kültür tarafından nasıl düzenlendiği ve aynı zamanda da kültürün nasıl yeniden düzenlendiği sorularına bir cevap olarak kullanılmaktadır. Sahlins bir yapının yeniden üretiminin aynı zamanda onun dönüşümü haline geldiğini de belirtmektedir.<sup>11</sup> Yeniden üretimin nasıl bir dönüşüm olarak sonuçlandığını ise şu şekilde açıklar:

“insan eyleminin maddi koşulları, bazılarının onları idrak ederken başvurduğu kategorilere uymak gibi kaçınılmaz bir zorunluluk içinde değildir. Böyle bir uyumsuzluk olduğunda, yerleşik kategorilerin değerleri pratikte potansiyel olarak yeniden belirlenir ve işlevsel olarak yeniden tanımlanır. Yerleşik kategorinin oluşmuş haliyle kültürel sistemdeki yerine ve etkilenen çıkarılara bağlı olarak sistemin kendisi az ya da çok değişim geçirir. Uç noktada, yeniden üretim olarak başlayan, dönüşüm olarak sona erer.”<sup>12</sup>

Burada bahsedilen dönüşümle sonuçlanan yeniden üretim süreci göstergelerin yeni kavramsal değerler edinebilmesiyle gerçekleşir. Bu yeni kavramsal değerler ise Sahlins’e göre, göstergeler nesnelere göndergesel süreçte yeni ilişkilere sokulduğunda ve diğer göstergelerle araçsal süreçte yeni ilişkilere sokulduğunda ortaya çıkmaktadır.<sup>13</sup> Bu noktada Sahlins’in söz ettiği yeni kavramsal değerlerin edinilmesi süreci, yapı içinde başlayan ve yine orada son bulan bir eylemdir. Buna karşın dönüşüm sürecinin başlangıcı ile sonu arasındaki aralıkta kategoriler işlevsel

<sup>10</sup> Bkz. (8), ÖZBUDUN-BAKLI-ALTUNTEK, 302.

<sup>11</sup> Bkz. (9), SAHLINS, 119.

<sup>12</sup> A.g.k., 119.

<sup>13</sup> A.g.k., 124.

açından yerinden edilebilir, konumsal değerleri değişebilir ve böylelikle yeni bir yapısal düzen oluşur.<sup>14</sup> Nihayetinde kültürel değişim ve yeniden üretim süreci başka bir ifadeyle tarihin diyalektiği baştan sona yapısaldır ve tüm bu dönüşümler yapı içinde gerçekleştiği gibi yapıyı da dönüştüren bir mahiyete sahiptir.

Sahlins'in kültürün dönüşümüne dair aktardığımız bakış açısı olan yeniden üretim sonucunda bir dönüşümün gerçekleşmesi ve bu dönüşümün yapı içinde yapıyı da dönüştürerek gerçekleşmesi bu çalışmada ele alınan *ceug*'u oluşturan ritüellerdeki dönüşümü tarihsel süreç içinde anlamlandırmak bakımında önemlidir. Dolayısıyla ilerleyen bölümlerde ritüellerdeki dönüşümlerin ve simgesel anlamların dönüşümünün tarihsel süreç içinde nasıl gerçekleştiği ortaya konurken Sahlins'in bakış yararlanan bir çerçeve olmuştur.

Bu çalışma bakımından önem arz eden bir başka kültürel değişim kuramı Geertz'a aittir. Geertz'ın kuramsal yaklaşımı büyük ölçüde yorumsamacı yaklaşımdan beslenmektedir ve bu açıdan da "*anlama*" hem epistemolojik hem de yöntemsel bakışını oluşturan merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Geertz'a göre kültür, somut varlıklar olan toplumsal sembollerde ifadesini bulmaktadır ve kültürel incelemenin alanı da bu semboller olmalıdır. Ancak Geertz toplumsal sembolleri ele alırken pozitivistlerden farklı olarak özellikle anlam ve yorum üzerinde özellikle durmaktadır.<sup>15</sup> Geertz kültürleri "yerlinin bakış açısından anlama"nın ancak "*yoğun betimleme*" (*thick description*) olarak adlandırdığı bir yöntem ile gerçekleştirilebileceğini savunur. Geertz *yoğun betimleme*'nin kültür araştırmacısı tarafından iki aşamada gerçekleştirilebileceğini belirtir; ilk aşama sembollerin anlamlarının aktörlerin kendisinden öğrenilmesi ve kaydedilmesi iken ikinci aşama aktörlerden etnogafik yolla kaydedilen anlamların bilimsel bir dille yorumlanmasıdır.<sup>16</sup> Ancak etnografin kendisine bilgi veren kişilerin algı dünyasını tam olarak algılayamayacağını belirtmesine rağmen yine de onları anlamının en iyi

---

<sup>14</sup> A.g.k., 128.

<sup>15</sup> Clifford GEERTZ, **Kültürlerin Yorumlanması**, Çev., Hakan Gür, 20. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.

<sup>16</sup> Behram HASANOV, "Clifford Geertz'e göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din", 86.



yolunun etnografik yöntem olduğunu savunur.<sup>17</sup> Buradan hareketle antropolojide içeriye karşı dışarıyı, nesnele karşı olgusal ve *etiğe* karşı *emik* kavramların yerine *yakın-deneyim* ve *uzak-deneyim* kavramlarını kullanır. “*Yakın-deneyim* birinin neler gördüğü, hissettiği, düşündüğü, imgeleminin ne olduğu gibi şeyleri tanımlaması ve başkaları tarafından benzer bir biçimde uygulandığında hemen hissetmesidir. *Uzak-deneyim* ise, herhangi bir uzmanın bilimsel, felsefi ya da pratik amaçlarını ortaya koymasındır.<sup>18</sup> Geertz tanımladığı bu iki tutum içinde etnografin yapması gerekenin “başka bir halk için *yakın-deneyim* olan kavramları yakalamak ve onları kuramcılarının toplumsal yaşamın genel özelliklerini keşfetmek için biçimlendirdikleri *uzak-deneyim* kavramları içine aydınlatıcı bir içerikle yerleştirmek” olduğunu ve bunu başlı başına bir maharet olduğunu belirtir.<sup>19</sup>

Kültürlerin yorumlanmasına dair Geertz’in bakış açısı bu çalışma açısından iki bakımdan önemlidir. İlk olarak Geertz’in *yoğun betimleme* olarak adlandırdığı etnografik yöntem öznenin bakış açısından simgelerin nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymak açısından önemlidir. Nitekim bu çalışma boyunca ele alınan ritüellerdeki pek çok simge ve uygulama bu ritüelleri gerçekleştiren halkın onları nasıl anlamlandırdığından azade değildir; dolayısıyla bu çalışma boyunca *yoğun betimleme*’ye başvurulmuştur. İkinci olarak Geertz’in kuramsallaştırmasında *yakın-deneyim* ve *uzak-deneyim* kavramlarının bu çalışma açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz. Topluluğun içinden bir araştırmacı olarak *yakın-deneyimi* de olan bir araştırmacı konumunu işgal etmek ve topluluğun bakış açısından üretilen anlamı *uzak-deneyim* içine yerleştirmeye çalışmak bu çalışma bakımından önem arz etmektedir.

Kültürel dönüşüme dair yukarıda bahsedilen kuramsal bakış açılarının yanı sıra eldeki çalışma başkaca disiplinlerden de pek çok kavrama başvurmaktadır. Bu çalışma bakımından önemi olan ve başvurulmuş dört ana kavramdan bahsedebiliriz. Bu kavramlar, ritüel, oyun, karnaval ve *potlaç* kavramlarıdır. Burada öncelikle bu

---

<sup>17</sup> Clifford GEERTZ, **Yerel Bilgi**, Çev., Kudret Emiroğlu, 72.

<sup>18</sup> A.g.k., 70,71.

<sup>19</sup> A.g.k., 71.

kavramlar ilgili literatürden hareketle açıklanacak, aralarındaki ilişkiler tartışılacak, tez boyunca da yeri geldikçe kullanım ve uygulamaları detaylandırılacaktır.

İlk olarak bahsedeceğimiz kavram **ritüel** kavramıdır. Bu çalışmada ele alınan *ceug* içinde cenaze, düğün ve mevsimsel döngülerle ilgili gerçekleştirilen pek çok etkinlik bulunan ve bu açıdan oldukça kapsayıcı ve geniş bir niteliği olan ritüeldir. Dolayısıyla *ceug*'de gerçekleştirilen etkinlikleri anlamak bakımından ritüel kavramıyla ilgili literatür bizim için önem arz etmektedir. Ritüel sosyal bilimlerde pek çok bakımdan ele alınan ve incelenen bir kavramdır. Ritüel mefhumu daha çok din ve inançla ilişkili bir biçimde çalışılsa da ritüelin kişisel bir eşikte gerçekleştirilen biçimi “geçiş ritüelleri”<sup>20</sup>, ritüel ile performans ilişkisi<sup>21</sup> ve ritüel ile oyun ilişkisi de ele alınan konular arasındadır. Ritüel kelimesi yerine Türkçede tören kullanılmaktadır ancak bu kullanım anlam bakımından kısıtlamalara neden olmaktadır. Zira ritüel çoğu zaman bir dizi törenin bir araya gelmesiyle oluşan bir etkinlik olarak gerçekleştirilmektedir. Ritüel kuramlarından özellikle Arnold Van Gennep ve Victor Turner’ın *geçiş ritüelleri (rites of passage)* kavramsallaştırmasına kısaca değinerek daha sonra ritüel kavramını oyun, karnaval ve *potlaç* kavramlarıyla ilişki içinde tartışacağız. Arnold Van Gennep’in *geçiş ritüelleri* ismiyle bahsettiği ritüeller mevsim geçişleri, yaş ve cinsiyetle ilişkilendirmektedir. “Ancak bu üç faktör yalnızca birbirine ilave edilmemekte ve ritüel sürecinde karışmakta ve kaynaşmaktadır”.<sup>22</sup> Temelde Van Gennep’in bahsettiği dâhil etme ve ayırma ritüelleri bulunmaktadır.<sup>23</sup> Van Gennep’in dâhil etme ve ayırma ayinleri, kabile toplumları ve tanrılar ve ruhların talebini karşılayan daha çok dinsel bir bağlama sahiptir. Ancak Victor Turner, Van Gennep’in geçiş ritüelleriyle ilgili kuramını genişleterek kurama yeni kavramlar eklemiş ve ritüelin sosyal dramatik yanına ve Modern Batı toplumlarında seküler bir bağlamda ritüelin nasıl deneyimlendiğine dikkat çekmiştir. Turner özellikle *limen* (eşik), *liminality* (eşikte olma) ve

---

<sup>20</sup> Victor TURNER, **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.**

<sup>21</sup> Richard SCHECHNER, **Performance Studies. An Introduction.**

<sup>22</sup> Fuat AYDIN- Feyza Betül AYDIN, **Georges Dumezil’den Dinler Tarihi Dersleri, Tarih-I Edyan Dersleri Tercümesi**, 131.

<sup>23</sup> A.g.k.,131-132.

*communitas* gibi kavramlar üzerinde durmuştur.<sup>24</sup> Turner'ın kavramlarından özellikle *liminal* kavramı bizim için önemlidir. *Liminal* kavramı insan ve toplum yaşamındaki geçiş aşamalarını ifade eder. Turner toplumsal ve kültürel açıdan *liminal* oluşumların ölümle, rahimdeki varoluşla, güneş ve ay tutulmasıyla, karanlıkla eşleştirildiğini belirtir. Aynı zamanda *liminal* kavramı gündelik yaşam ile oyun arasındaki ayrımı netleştirmeye de yarar. Oyuna ayrılan zaman dilimi “normal” ve üretken yaşamdan farklı bir sınır ötesi alandır.<sup>25</sup> Bu açıdan da *liminal* kavramı ritüelin oyunla olan benzerliğini ima eden bir nitelik taşımaktadır. Burada gündelik yaşam ve oyun arasındaki ayrımı ima eden *liminal* kavramından yola çıkarak oyun ve ritüel kavramlarının benzerliklerini ele alabiliriz.

Bir başka önemli kavram **oyun** kavramıdır. Oyun kavramının bu çalışma bakımından önemi pek çok ritüelin birleşiminden oluşan *ceug*'deki kimi etkinliklerin oyunsal yönünün olması hatta bizatihi *ceug*'un oyun anlamını içermesidir. Dolayısıyla oyunun farklı anlamlarına bakmak ve oyunu ritüel kavramı ile birlikte ele almak *ceug* kavramını anlamlandırmak bakımından işlevsel görünmektedir. Johan Huizinga *Homo Ludens* isimli çalışmasında oyunu pek çok bakımdan ele almakta ve özellikle kültürle ve ritüelle olan ilişkisini öne çıkarmaktadır. Huizinga, kültürün oyunla doğduğunu söyler ve oyunun kültür yaratıcı bir işlevi olduğuna vurgu yapar. Ona göre kültür, oyun biçiminde doğar ve başlangıçtan itibaren oynanan bir şey olarak tezahür eder. Kültürle oyunun bağlantısı tek başına oynanan oyunlarda değil daha çok oyunun bir topluluk ya da grup tarafından icra edildiği biçimlerde görülebilir.<sup>26</sup> Huizinga, grupça oynanan bazı oyunların hayvanlarda da görülmesini oyunun kültürden önce geldiğinin bir kanıtı olarak sunar.

Aktardığımız bu özellikleriyle birlikte oyun Huizinga tarafından şu şekilde tanımlanır;

---

<sup>24</sup> Stephen BİGGER, **Victor Turner, Liminality, and Cultural Performance**, 210.

<sup>25</sup> Ayşın CANDAN, **Oyun Tören Gösterim**, 26.

<sup>26</sup> Johan HUIZİNGA, **Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme**, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, 71.

“Oyun, özgürce razı olunan, ama tamamen emredici kurallara uygun olarak belirli zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen, bizatihi bir amaca sahip olan, bir gerilim ve sevinç duygusu ile ‘alışılmış hayat’tan ‘başka türlü olmak’ bilincinin eşlik ettiği, iradi bir eylem veya faaliyettir”.<sup>27</sup>

Bu tanımda öne çıkan oyunun belirli bir yer ve belirli bir zaman sınırları içerisinde gerçekleştirilmesi, oyun ve ritüel kavramları arasındaki benzerliklerden biridir. Huizinga ritüelin gerçekleştirildiği yer ve kutsal eylem alanı kavramlarını birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu anlamda oyunun gerçekleştiği yer ile kutsal eylemin yani ritüelin gerçekleştiği yer arasında bir benzerlik vardır. Bu yerler, arena, oyun masası, sihirli çember, tapınak gibi belli sınırları olan ve tahsis edilmiş, kutsallaştırılmış kendi sınırları içinde özel kurallara tabi kılınmış yerlerdir.<sup>28</sup> Yalnızca mekân değil, belli bir zamanda gerçekleştirilmesi bakımından kutsal eylem ile oyun benzerlik gösterir. Kutsal eylem de oyun da gündelik hayatın dışında gerçekleştirilir ve gündelik hayatın kural ve örflerinin oyun alanında ya da ritüel alanında yeri yoktur.<sup>29</sup> Ancak Huizinga’ya göre, oyun ve ritüel “görmemizi dışarıya, olağan dünyaya yansıtmakta ve bayramı kutlamış olan grup için, bir dahaki kutsal dönem gelene kadar güvenlik, düzen ve refah sağlamaktadır.”<sup>30</sup> Oyun ve ritüelin iç içe karakteri Giorgio Agamben tarafından da *Çocukluk ve Tarih* çalışmasında belirtilmiştir. Oyun ve ritüel her toplumda işleyen iki ayrı eğilim olarak görünse ve kimi zaman biri diğerine üstün gelse de asla karşılıklı olarak birbirlerini devre dışı bırakamazlar. Dolayısıyla Agamben de oyun ve ritüeli “ayrı birer makine olarak değil, tek bir makine, tek bir ikili dizge olarak” değerlendirir.<sup>31</sup>

Huizinga oyunun kutsal ve ritüelle olan benzerliğini gündelik hayattan sınırlı bir zaman ve mekândan ayrılması özelliğiyle kurarken, bir yandan da oyunun gündelik hayata taşınan bir yanı olduğunu söyler. Agamben ise oyun ve ritüeli ele alırken, esasen Huizinga’nın benzer karakterine vurgu yaptığı iki ayrı mefhumu aynı

---

<sup>27</sup> A.g.k., 50.

<sup>28</sup> A.g.k., 28.

<sup>29</sup> A.g.k., 30.

<sup>30</sup> A.g.k. 33.

<sup>31</sup> Giorgio AGAMBEN, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Deneme*, Çev., Betül Parlak, 34.,

mekanizmanın iki parçası şeklinde birleştirir. Böylelikle Agamben hem oyun ve ritüel arasındaki benzerliği vurgulamakta hem de ortak bir mekanizmanın parçaları olarak oyun ve ritüelin gündelik hayattan ayrılıyor olduklarını ima etmektedir.

Oyun ve ritüelin bu alanına yeni bir kavramı Mihail Bahtin'in kullandığı karnaval kavramını<sup>32</sup> da ekleyebiliriz. Oyun ve ritüelin gündelik hayatın dışında bir mekân ve zamanda kendi kuralları içinde gerçekleştirilmesi karnaval ile benzerlik gösteren bir unsurdur. Bahtin *Rableais ve Dünyası* isimli çalışmasında ortaçağ karnavallarının gerçekleştirildiği karnaval meydanlarında hayatın yalnızca karnavalın kendi özgürlüğünün yasalarına tabi olduğunu yazar.<sup>33</sup> Bahtin gülmeye dayalı geleneğin onaylandığı bütün protokol ve ritüellerin Ortaçağ Avrupası'nın tüm ülkelerinde görüldüğünü ve ciddiyet ve resmiyetin timsali kiliseden ve feodal siyasi kült biçim ve törenlerden ayrıldığını belirtir. Bu yönüyle karnaval resmiyetin dışında ikinci bir hayat kurmaktadır.<sup>34</sup> Ancak karnaval yalnızca karnaval meydanıyla sınırlı kalmaz ve evlere de taşar. Bahtin karnavalın ana arenasının meydan ve meydana bağlanan sokaklar olduğunu yazar. Ancak karnaval esasen meydanda gerçekleştirilse de evi de istila eder ve bu yönüyle de meydan kendini genişleten ve karnavala herkesi katan bir şekle bürünmektedir.<sup>35</sup> Karnavalın karnaval meydanıyla sınırlı kalmayıp evlere taşınması ve karnavala herkesin katılıyor olması karnavalın oyun ve ritüele benzer yönleridir; zira oyun ve ritüelde de hem sınırlı bir alan vardır, hem de bazen bu iki etkinlik gündelik hayata taşmaktadır.

Değineceğimiz son kavram olan *potlaç*'ı bu çalışma bakımından önemli kılan unsur, *ceug* sırasındaki pek çok etkinliğe her zaman armağan, yeme-içme ve tüketimin eşlik ediyor olmasıdır. Marcel Mauss *potlaç*'ın Kuzey Amerika yerlileri tarafından "beslemek ya da tüketmek" anlamında kullanılan bir kelime ve alma ve

---

<sup>32</sup> Karnaval kavramının ritüel ile olan ilişkisinden Bahtin de bahsetmektedir. Bahtin karnavalların çok tanrılı dönem ayinleri ve şenlikleriyle kökensele anlamda ilişkili olduğunu ve ortaçağ karnavallarına ilişkin pek çok incelemenin çok tanrılı köklerinden bağımsız olarak gerçekleştirildiğini bunun da karnavalı anlamak için yeterli olmadığını savunur.

<sup>33</sup> Mihail BAHTİN, *Rabelais ve Dünyası*, Çev., Çiçek Öztekin, 34.

<sup>34</sup> A.g.k., 32.

<sup>35</sup> Mihail M. BAHTİN, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, Çev., Cem Soydemir, 191.

verme üzerine kurulu bir değiş-tokuş sistemi olduğunu yazar.<sup>36</sup> *Potlaç*'ın hem ekonomik yönü, hem de inançla bağlantılı yönü bulunmaktadır. Ekonomik yönü malların dolaşımını sağlarken inanç yönü ise, nesnelere tını "mana"nın dolaşımını sağlamaktadır. *Potlaç*'ın gerçekleştirilmesini sağlayan inanç Mauss tarafından *mana* kavramı ile açıklanır. *Mana* nesnelere bulunan tinsel yöndür ve bu tinsel gücün alınan ve verilen nesnelere birlikte taşındığı düşünülür. Bundan dolayı da nesnelere alınması ve verilmesi gerektiği inancı hâkimdir; eğer alma ve verme döngüsü devam etmezse nesnenin taşıdığı tinsel gücün sahibine zarar vereceğine inanılır.<sup>37</sup> *Potlaç*'ta gördüğümüz ekonomik ve inanç yönlerinin yanı sıra değiş-tokuşa her zaman bir çeşit şenliğin eşlik ediyor olması önemlidir. Kuzeybatı Amerika'daki kabileler *potlaç* sırasında, şölenler ve fuarlar düzenler ve kabile için önemli birer toplanma yeri olan pazarlar kurarlar. Klanlar, evlilikler, kabul törenleri gibi pek çok etkinlik de *potlaç* sırasında gerçekleştirilebilir.<sup>38</sup>

*Potlaç* sırasında gerçekleştirilen aşırı tüketim, abartı ve bu etkinliklere bir şenliğin eşlik etmesi oyun ve karnaval kavramları ile benzerlik göstermektedir. Georges Bataille *potlaç*, oyun ve şenlik arasında ilişki kurar. Bataille *Lanetli Pay* eserinde *potlaç* törenleri sırasında rakip şeften daha çok harcama isteğinin bir yarış olduğunu ve bu harcamanın üretici olmayan bir toplumsal faaliyet olduğunu belirtir. Dolayısıyla şenlik, oyunlar, gösteriler ve tapınımlar üretici olmayan faaliyetlerdir.<sup>39</sup> Huizinga *potlaç*'ta daha çok vererek böbürlenme çekişmelerinin olduğunu yazar. *Potlaç*'ta en çok veren kişi olarak bir başkasına galip gelme, şan ve saygınlık kazanma isteği *potlaç*'ın bir yarışa dönüştüğünü gösterir ve bu bakımdan *potlaç* oyunla benzerdir.<sup>40</sup> *Potlaç* abartılı derecede harcamanın ve üretici olmayan toplumsal faaliyetin gerçekleştiği bir etkinlik olarak ise karnavalla benzerlik gösterir.

Yukarıda söz ettiğimiz ritüel, oyun, karnaval ve *potlaç* arasındaki benzer yönler bu çalışma açısından açıklayıcıdır. Zira bu çalışmanın önemli kavramlarından

---

<sup>36</sup> Marcel MAUSS, 'Bağış (Hediye) Üzerine Bir Deneme', Çev., Özcan Doğan, 209, 220.

<sup>37</sup> A.g.m., 220.

<sup>38</sup> A.g.m., 209.

<sup>39</sup> Georges BATAILLE, **Lanetli Pay**, Çev., Işık Ergüden, 23.

<sup>40</sup> Bkz. (26), HUIZİNGA, 86.

biri olan ve girişte kısaca değindiğimiz *ceug* de ayinsel, oyunsal ve karnavalesk yanları olan bir etkinliktir. Bu bakımdan *ceug*'u anlamlandırmak için ritüel, oyun, karnaval ve *potlaç* kavramlarının birbirinin içine geçebilen yapısı önemlidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi *ceug*'de gerçekleştirilen etkinliklerin ayinsel yönlerini ikinci bölümde ele alacak, bu etkinliklerin daha çok oyun, karnaval ve şenlik karakteri barındıran yönlerinden ise üçüncü bölümde bahsedeceğiz. Dördüncü bölümde ise *ceug*'un bu çoklu karakterinin tek tanrılı dinlerin etkisiyle birlikte ne şekilde dönüşümlere uğramış olabileceğini ele alacağız. Nihayetinde *ceug*'un oyunsal ve karnavalesk karakterinin *ceug*'deki ritüellerin bugüne aktarılmasında önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Özellikle karnaval hem iktidarı alt üst eden hem de bir bakıma karnaval dışındaki zamanı düzenleyici bir işlevi olan niteliktedir, dolayısıyla oyunsal ve karnavalesk yönü güçlü olan ritüellerin dönüşümlere daha dayanıklı olduğunu iddia edebiliriz. İzleyen başlıkta ise bu çalışmanın yöntemsel kısmına değineceğiz.

## 1.2. Yöntem

Eldeki çalışma belli bir bölgede yaşayan etnik grubun gerçekleştirdiği ritüellere odaklandığından dolayı örneklem seçimi amaçsal (monografik) örneklem seçimidir. Amaçsal örneklem seçimi araştırmacının araştırma evreni hakkında bilgi sahibi olduğu ve evreni en iyi temsil ettiğini düşündüğü bir grubu yansıtan bir örneklem seçim tekniğidir.<sup>41</sup> Dolayısıyla bu kapsamda Kayseri'nin Uzunyayla bölgesinde yaşamış olan Çerkeslerle sözlü tarih çalışması gerçekleştirilerek veri toplanmıştır. Çalışma kapsamında Ekim 2015-Şubat 2016 ayları arasında 76-97 yaş aralığında ve Uzunyayla'da yaşamış olan 12 kişi ile Ankara ve Kayseri'de sözlü tarih görüşmeleri gerçekleştirilmiştir. Görüşülen kişiler arasında çalışmanın odaklandığı dönemde Uzunyayla'daki pek çok köyde bulunmuş ve bölgeyi tanıyan insanlar olduğu gibi yalnızca yaşadığı köy ve çevresine hakim olan kişiler de bulunmaktadır.

---

<sup>41</sup> Muzaffer SENCER-Yakut SENCER, *Toplumsal Araştırmalarda Yöntembilim*, 481.

Sözlü tarih görüşmesi yapılan kişilerden isimleri ve Çerkesçe sülale isimlerinin bu çalışmada kullanılabileceğine dair izin alınmıştır. Dolayısıyla çalışma boyunca görüşmecilerle ifadelerine atıfta bulunulurken görüşmecilerin isimleri ve Çerkesçe sülale isimleri kullanılmıştır. Çalışmanın sınırlı olduğu zaman dilimi Uzunyayla özelinde görüşmecilerin çocukluk/gençlik zamanlarını yansıtacağını düşündüğümüz 1950-1980 aralığı olarak varsayılmıştır.

Bu çalışmanın veri toplama aşaması ikiye ayrılmaktadır. Yapılan görüşmelerin sekizi Madina Pashtova<sup>42</sup> ile birlikte Kayseri’de dört görüşme ise Kayseri ve Ankara’da yalnız gerçekleştirilen görüşmelerdir. Pashtova’nın bulunduğu görüşmelerde ilk olarak tarafımdan bu çalışmanın konusuna dair sorular yöneltilmiş ve daha sonra Pashtova kendi çalışmasının konusuna dair sorular yöneltilmiştir. Görüşmeler süresince bir yandan onun görüşmelerine tanıklık edilerek deneyiminden yararlanılmış, bir yandan da görüşme sonrasında görüş alışverişinde bulunularak görüşmelerdeki kimi öğeleri yorumlamak konusunda kendisinin yardımı alınmıştır ve anahtar kaynak kişi (*key informant*) olarak çalışmaya katkı sağlamıştır.

Çalışma sırasında mülakatlar Çerkesçe gerçekleştirilmiş ve bu mülakatlar Türkçeye çevrilmiştir. Tercüme sırasında konu bakımından önemli görülen kavramlar Çerkesçe bırakılmıştır. Ayrıca başvuru Çerkesçe metinlerde çalışma bakımından önem arz eden kavramlar da Çerkesçe kullanılmıştır. Çerkesçe kullanılan kavramlar geçtikleri ilk yerde ve başlıklarda parantez içinde Çerkesçe orijinalleriyle birlikte, metnin devamında ise Çerkesçe okunuşa uygun bir şekilde Latin alfabeye yazılmıştır.

Türkiye diasporasında Çerkeslerle ilgili bugüne kadar yapılan akademik çalışmalarda yoğunlukla Çerkesçe veri toplamak tercih edilmemiştir ve bu sebeple Çerkesçe veri toplamak konusunda bir açık bulunmaktadır. Bu çalışma boyunca görüşmelerin Çerkesçe yapılmasının iki sebebi vardır. Bu sebeplerden ilki, derlenen anlatılardaki Çerkes kültürüne has terimlerin anlamının daralmasının önüne

---

<sup>42</sup> Madina PASHTOVA: Adıgey Cumhuriyeti Ç’eraşe Tembot Beşeri Bilimler Enstitüsü, Filoloji ve Etnografi Doktoru.



geçmektir. İkincisi ise, görüşülen yaş grubunun anadilinin Çerkesçe olması ve Çerkesçenin diasporada sözlü kültür aracılığıyla öğrenilmesinin sözlü anlatımı kuvvetlendirdiği düşüncesidir.

Bu çalışmada sözlü tarihin önemi, kaynak olarak kişisel anıların kullanılması ve bu anıların hem tarihçilerin kullandığı belgeleri tamamlayıcı bir yan taşıması, hem de alternatif bir tarih oluşturmasıdır. Sözlü tarih çalışmaları sıradan oldukları için önemsiz bulunan ve olası özneler olarak görülmeyen kişilerin de sesinin duyulmasına imkan sağlamıştır ve bu bakımdan bu çalışmalar önem arz etmektedir.<sup>43</sup> Dolayısıyla bu çalışmada sözlü tarihe başvurmak hafızanın ve geleneğin sözlü kültür ile aktarıldığı Çerkes toplumunu anlamak için anlamlıdır. Zira çalışmada bir dizi ritüele odaklanılarak sorular yöneltilmekte ve bu ritüellere dair ayrıntılı tasvirler sorulmaktadır. Sözlü tarih görüşmecilerin aktardıkları tasvirleri zaman zaman kendi yaşam öykülerinden de örnek olaylar anlatarak öyküleştirmesine olanak tanımaktadır. Bu bakımdan da toplanan veri zenginleşmektedir.<sup>44</sup>

Bu tezin başından itibaren bir etnik grubun bizzat üyesi olan içeriden bir araştırmacı olarak çalışma içinde araştırmacının kendini konumladığı yer de çalışma bakımından anlamlıdır. Bu bakımdan bu çalışmada araştırmacının konumuna değinmekte yarar vardır.

### **Araştırmacının Konumu**

Bu konuyu seçme nedenlerim arasında, Türkiye’de Çerkeslerle ilgili literatürde az çalışma olması, Çerkesçe veri toplanan araştırmaların yapılmaması ve içinde bulunduğum etnik grubun normlarını araştırma isteğim sayılabilir. Bu konuyu seçmemdeki amaç yukarıdaki sebeplerin ötesinde 19. yüzyılın ikinci yarısından beri Türkiye’de diasporik bir halk olarak yaşayan Çerkeslerin sürdürdüğü ritüellerin eski

---

<sup>43</sup> Stephen CAUNCE, *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi.*, Çev., Alper Yalçınkaya-Bilmez Bülent Can, 8.

<sup>44</sup> Belkıs KÜMBETOĞLU, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 72.

çok tanrılı inançlar ile olan ortaklığını ve çok tanrılı dönemden farklılaşan ve yönlerini anlamlandırmaktır.

Çerkeslerin gündelik hayat içerisinde bütün davranış biçimlerinin çeşitli ritüeller ve normlara bağlı olarak gerçekleştiği hem Çerkesler açısından hem de Çerkeslerin gündelik yaşamını dışarıdan görme fırsatı olan herkes için aşikârdır. Örneğin; gündelik hayatın olağan ritminin bir parçası olarak değerlendirilebilecek olan “bir odada oturmak” dahi çeşitli norm ve ritüellere bağlıdır. Oturulan odaya yaşça büyük birisi girdiğinde ayağa kalkıp onun kapının en uzak noktasına oturmasını beklemek ve o müsaade ettiğinde yeniden oturmak ya da bir sofrada tavuk varsa hangi kısmının kim tarafından yeneceğinin belli olması gibi pek çok davranış normu bulunmaktadır. Bu davranış normları Çerkesler tarafından xabze<sup>45</sup> olarak adlandırılmaktadır. Kırsal alanda bu normların yoğunluğuyla büyümüş bir Çerkes olarak bu ritüel ve normlar benim gündelik hayatta kimi zaman uyduğum, kimi zaman da bir baskı unsuru olarak gördüğüm bir yerde durmaktaydı. Bu araştırmada ise özellikle görüşmeler süresince birkaç farklı konum içinde buldum kendimi. Bu konumlar içeriden bir araştırmacı olmak, kadın ve genç olmak ve sahada tek başına ya da iki kişi olmak şeklinde sıralanabilir ve kimi zaman bu konumlar iç içe geçmiş kimi zaman da tek başına öne çıkmışlardır. Benim bu çalışma içindeki konumuma dair düşünmemi sağlayan şey ise bilhassa çalışmanın veri toplama kısmı olmuştur.

### **İçeriden Bir Araştırmacı Olmak**

İçeriden bir araştırmacı ya da grubun dışından bir araştırmacı olmanın olumlu ve olumsuz yönleriyle ilgili literatürde birçok tartışma bulunmaktadır.<sup>46</sup> Özellikle etnografik çalışmalarda araştırmacının araştırmayı gerçekleştirdiği gruba yakınlığına

---

<sup>45</sup> Xabze: Çerkeslerin örf, adet ve geleneklerini yansıtan davranış ve normları verilen isim.

<sup>46</sup> Bkz: Soraya Altorki and Camillia Fawzi El-Solh (eds), ‘Arab Women in the Field’, 1988, 28–34. Naomi WEINER-LEVY and Sarab ABU RABIA QUEDER, ‘Researching My People, Researching The “other”’:Field Experiences of Two Researchers along Shifting Positionalities’, *Quality and Quantity*, 46.4 (2012), 1151–1166.

göre, katılımcı (*participant*) yahut gözlemci (*observer*) olarak bulunmasına dair ayrımlar söz konusudur.<sup>47</sup> Bu çalışmada içeriden bir araştırmacı olmanın olumlu ve olumsuz yönlerine değinmek istiyorum.

Grubun içinden bir araştırmacı olmanın getirilerinden biri içinde bulunulan toplumsal gruba aşinalık olarak belirtilmektedir. Bu aşinalık konumu bir yandan içinde bulunulan toplumsal grubu tanımak konusunda daha az zaman harcamak anlamına gelirken öte yandan araştırmacının yanlış değerlendirmelerinin önüne geçen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>48</sup> Bu çalışma özelinde düşünüldüğünde içinde bulunulan grup ve mekâna aşina olmak görüşmecilere kolayca ulaşmanı sağlayan bir unsur oldu. Bu aşinalık sayesinde içinde bulunduğum çevreyi mekânı ve kültürel kodları anlamlandırmak konusunda zaman harcamadım. Yine görüşmecilerin güvenini kazanmak için fazladan bir çaba harcamaya gerek kalmaması, görüşmecilerin kendilerini rahatlıkla açabilmesi ve çeşitli dokümanları benimle paylaşmak konusunda hevesli olması da içeriden bir araştırmacı olmanın getirilerinden oldu.

İçeriden bir araştırmacı olmanın bir başka olumlu yönü topluluğun dilini bilmektir. İçeriden bir araştırmacı olarak grubun dilini bilmenin görüşmeciyle kurulan güven ilişkisini sağlamlaştırdığına dair deneyim aktaran araştırmacılar bulunmaktadır.<sup>49</sup> “Dil yalnızca kelimeleri anlamak için bir araç değil aynı zamanda bir sembol ve bir yakınlık yoludur. Araştırılan grubun bir parçası ve yerel bir araştırmacı olmak birkaç küçük ipucuyla sosyal gerçekliği anlamayı daha kolay kılar.”<sup>50</sup> Dolayısıyla Çerkesçe mülakat yapmak Türkçede karşılığı olmayan kavramların anlamlarını, birçok söyleyiş ve metaforla kast edilen anlamları daha iyi anlamamı sağlayan bir deneyim olmuştur.

Kendi topluluğu içinden olan birçok araştırmacının da belirttiği gibi, Setenay Nil Doğan da kendi çalışmasında, Çerkesçe bilmeyen Çerkes araştırmacılardan dil

---

<sup>47</sup> Bkz. (46), WEINER-LEVY-QUEDER, 1153 .

<sup>48</sup> STEPHENSON-GREER, ‘Ethnographers in Their Own Cultures: Two Appalachian Cases’, 125.

<sup>49</sup> Bkz. (46), WEINER-LEVY-QUEDER, 1156.

<sup>50</sup> A.g.k.,1156.

bilmeseler de Çerkes geleneklerini bilmeleri gerektiği şeklinde bir ön kabul olduğundan bahsetmiştir.<sup>51</sup> Bu beklentinin bir göstergesi olarak adının anlamını bilip bilmediğine dair kendisine sorular sorulması ve adının nereden geldiğine dair açıklanma yapılmasını örnek olarak vermiştir.<sup>52</sup> Benzer bir şekilde mülakatlar boyunca bana da adımın anlamını bilip bilmediğim sorulmuş ve anlamı açıklanmıştır. Çerkes bir araştırmacı olmak başlı başına geleneklere göre davranma gerekliliği konusunda yeterli bir veri olsa da Çerkesçe bilen bir araştırmacı olmak ve Çerkesçe mülakat yapmak bu beklentiye arttıran bir durumdur. Nitekim mülakatlar boyunca görüşmeciler tarafından bir genç olarak Çerkesçe bilmemden duyulan memnuniyet çokça dile getirilmiştir ve buna bağlı olarak da geleneklere uygun davranmamın beklendiği de hissettirilmiştir.

İçeriden bir araştırmacı olmanın olumsuz yönlerine değinmek de gerekir. İçeriden bir araştırmacı yalnızca aşına olunan bir kişi olarak değil, yerel halk tarafından arkadaş, akraba ya da bizden biri olarak tanımlanır. Araştırmacı bu anlamda yalnızca kültürü bilen birisi değil aynı zamanda sosyal sistemin bir parçasıdır. “Bu durumda araştırmacıdan belli beklentiler oluşur önceki kurulan rolünden farklı olarak. Bu tip bir durumda oluşan tarzları kırmak daha zor olabilir ve çoğunlukla bilgi kaynağı kişinin merkezde olması gerçek bir tehlike olabilir.”<sup>53</sup>

Nitekim bu çalışma boyunca görüşmelerin birçoğunda bahsedilen durumu oldukça yoğun bir biçimde hissettim. Özellikle sülale ismi, dede ismi ya da hangi köyden olduğum üzerinden değerlendirildim ve oradaki bir takım tanıdıklar üzerinden çeşitli sorularla karşılaştım. Örneğin, bir görüşmeciyile aramızda geçen bir diyalogda hangi sülaleye mensup olduğum ve kimin kızı olduğum sorusunun ardından “tanırım çok muhterem bir kişidir”<sup>54</sup> cevabını vermiştir. Dolayısıyla görüşmeci tarafından tanınan bir kişinin akrabası olmak mülakat süresince üzerimde hissettiğim Çerkes norm ve değerlerine uygun davranmam gerektiği baskısını arttıran

---

<sup>51</sup> Setenay Nil DOĞAN, ‘Formations of Diaspora Nationalism: The Case of Circassians in Turkey’ 19.

<sup>52</sup> A.g.k., 23.

<sup>53</sup> Bkz. (48), STEPHENSON-GREER, 126.

<sup>54</sup> Khuşha Fikri, 85 Yaş, Erkek, Kayseri, 23 Ekim 2015.

bir unsur olmuştur.<sup>55</sup> Bu örneğin de gösterdiği gibi araştırma içinde yalnızca bir araştırmacı konumu işgal etmekten öte grubun bir üyesi olarak orada bulundum.

Topluluk içinden biri olarak araştırma yapmanın bir başka olumsuz yönü içeriden olan araştırmacının kendiliğinden bir biçimde geleneklere uygun davranması gerektiği beklentisidir.<sup>56</sup> Bu beklentiye Ankara'daki bir görüşmede ben de deneyimledim. Görüşmecim birkaç farklı ülkede Çerkes el sanatları, dansları vb. konularda çalışan ve kültürel alanda da tanınan birisiydi. Görüşme sonrasında odada misafir olan bizler odaya her girip çıktığımızda ayağa kalktı ve biz oturana kadar bekledi.<sup>57</sup> Bu bir yanıyla bir normun dikkatli bir şekilde uygulandığının ve Çerkes geleneklerinin gündelik hayatta devamının göstergesi, öte yandan ortamda bulunan diğer kişilerin de bu normlara uygun davranması gerektiğinin bir işareti olarak okunabilir. Aynı zamanda görüşmecinin bu davranışı geleneklere dair kendi bakış açısından en iyi temsilin sunulduğunun bir göstergesi olarak da yorumlanabilir. Bu noktadan sonra aslında ortamda araştırmacı konumuyla bulunmaktan öte topluluğun bir parçası olduğumu ve normları yerine getiren bir konum işgal etmeye başladığımı söyleyebilirim.

---

<sup>55</sup> Çerkes olarak Çerkesler içinde araştırma yapan bazı araştırmacılar da benzer deneyimlerinden bahsetmektedirler. Örneğin; Setenay Nil Doğan kendi çalışmasındaki hem mülakat sırasında hem de öncesi ve sonrasında özellikle sülale ismi ve mensup olduğu köyden kaynaklı akrabalık bağlantıları kurulan sorular sorulduğunu ve bu aşamada da araştırmacının araştırma içindeki rolünün yer yer araştırmanın katılımcısı haline geldiği de tecrübe edilmiş olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde Jade Cemre Erciyes de kendi çalışması içindeki konumunu cinsiyet, etnisite ve çalışmayı yaptığı yere bağlı konumlandığını belirtmektedir. Bu birkaç konum içinde bulunurken kimi zaman bazı şeylerin ters gittiğini hissettiğini, kendini daha çok açıklamayı denediğini ve çoğu zaman işgal ettiği diğer konumlardan ziyade araştırmacı kimliğine vurgu yaptığını belirtmiştir.

Bkz. (51), DOĞAN, 26.

Jade Cemre ERCİYES, "Return Migration To The Caucasus: The Adyge-Abkhaz Diaspora(s) Transnationalism and Life After Return", 55, 63.

<sup>56</sup> Dürzî ve Bedevi toplumunda araştırma yapan ve biri içeriden biri de yabancı iki araştırmacı olan Naomi Weiner-Levy ve Sarab Abu Rabia Queder da araştırma sürecindeki deneyimlerinden söz ederler. Genç ve eğitilmiş Filistinli bir Bedevi araştırmacı olan Sarab Abu Rabia Queder kendi topluluğu içinde araştırma yaparken kendisinden geleneklere uygun davranışlar beklendiğini belirtmektedir. Bu beklentinin de bazı görüşmelerde kendilerini zorladığını aktarmaktadırlar.

Bkz. (46), WEINER-LEVY-QUEDER, 1153.

<sup>57</sup> Çerkes kültüründe odaya birisi girdiğinde ayağa kalkmamak gelen kişiye saygısızlık olarak addedilmektedir. Günümüzde devam eden bir durumdur ancak günümüzde kolaylık açısından hâlihazırda odada bulunan birisi odaya her girip çıktığında ayağa kalkılmamaktadır.

Çalışmaya başlarkenki en büyük kaygılarımdan biri görüşmeleri Çerkesçe yaparken sıkıntı yaşayacağımı düşünmemdi. Bu kaygının kaynağı genç kuşakların Çerkesçe bilmemesi, dolayısıyla gençlerle Çerkesçe konuşulmaktan kaçınılmasıydı; nitekim bazı görüşmecilerle bu minvalde zorluklar yaşadım. Örneğin, Ankara’da yaptığım görüşmelerden birinde görüşmeci özellikle çalıştığım konuyla ilgili kendi yazdığı materyalleri verdikten sonra Çerkeslerin dinsel inançlarıyla ilgili bir takım bilgiler verme ihtiyacı hissetti. Bu konuyla ilgili bilgileri paylaşırken de Türkçe konuşmaya başladı. Birkaç kez görüşmeyi Çerkesçe yapmak istediğimi hatırlattığımda ise, aynı şeyleri yeniden Çerkesçe anlatarak sonunda Türkçe olarak; “Anladın değil mi hepsini?”<sup>58</sup> şeklinde soru yöneltme ihtiyacı hissetti. Bu soru kanımca görüşmeci tarafından anlattıklarının hepsinin anlaşıldığından, hiçbir şeyin atlanmadığından emin olmak ve araştırma içinde kanaatine başvurulmuş birisi olarak kendi konumunu kurduğu yeri göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte araştırmacı olarak benim genç bir konumda olmam ve Çerkesçeyi iyi seviyede anlamayabileceğim düşüncesiyle de görüşmeci bu soruyu sormuş olabilir.

Yukarıda bahsedilen görüşme dışındaki birkaç görüşmecide de görüşme sırasında anlatıya Türkçe devam etme isteği doğmuştur. Bu görüşmecilerin mülakata Türkçe devam etmek istediği temalar genellikle tarihsel bilgiler ya da daha çok entelektüel bilgi alanları yani eğitimle elde edilen bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bir görüşmeci Türkçe konuşmaya başladığı sırada görüşmeciye mülakatı Çerkesçe yapmak istediğimi hatırlattığımda, “Bunları ancak Türkçe anlatabilirim Adigece anlatırsam eksik bıraktığım şeyler olabilir”<sup>59</sup>cevabını vermiş ve Türkçe anlatmaya devam etmiştir. Görüşmecilerden yükseköğretim mezunu olan üç kişi de bahsedilen entelektüel tarzda bilgileri aktarırken Türkçe konuşmuşlardır. Bunun sebebi kanaatimce eğitim dilinin Türkçe olması ve eğitimle edinilen bilgilerin Çerkesçe ifade edilemeyeceğinin düşünülmesidir. Oysa sözlü kültürle aktarılan söylenceler, efsaneler, masallar, ritüeller ya da sözlü olarak edinilen tarihsel anlatılar görüşmeciler tarafından aktarılırken Çerkesçe aktarılmıştır ve Türkçe konuşma isteği hissedilmemiştir.

<sup>58</sup> Boren İsmet, 77 Yaş, Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

<sup>59</sup> Boren İsmet, 77 Yaş, Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

## Kadın ve Genç Araştırmacı Olmak

Araştırma boyunca içinde bulunduğum bir başka konum bir kadın araştırmacı olarak işgal ettiğim konumdur. Özellikle Ankara’da yapacağım görüşmelerin ayarlanması ve oraya ulaşım sürecinde bana yardım eden benden yaşça büyük erkekler tarafından “çok iyi bir kızımız Uzunyaylalı”, “çok iyi bir Adige kızı dil de biliyor” şeklinde tanımlandım. Özellikle ayarlanan birkaç görüşmeye yalnız gitmemin uygun olmayacağı da birkaç kez belirtildi ve yanımda biriyle gitmem gerektiği salık verildi. Bunun belirtilmesinin sebebi gelenekte bir kadının ilk kez gittiği bir yere yalnız gönderilmemesi gereğinin olmasıdır. Benim görüşmecilere tanıtılma şeklim olan “kızımız” tanımı “bizden biri” şeklinde algılanmamın yansıması olarak düşünülebilir. Benzer şekilde Çerkesler içinde araştırma yapan Setenay Nil Doğan<sup>60</sup>, Jade Cemre Erciyes<sup>61</sup> ve Seteney Shami<sup>62</sup> de araştırma boyunca “kızımız” retoriğiyle tanımlandıklarını belirtmişlerdir.

Araştırma boyunca kadın bir araştırmacı olmakla ilgili yaşadığım bir diğer deneyimden bahsetmek istiyorum. Kayseri’de Madina Pashtova ile yaptığımız görüşmelerden birini akrabam olan bir kişinin evinde gerçekleştirmiştik. Görüşme boyunca ortamda bulunan ve erkek olan akrabam görüşme sonrasında; “siz doğru yerlerde kesip gerekli soruları sormuyorsunuz, konuşurmayı bilmiyorsunuz ki sizin yönlendirmeniz lazım” şeklinde bir yorumda bulunmuştu. Esasen bu yorum bir yandan benim araştırmacı konumum dışında kendinden yaşça küçük bir “kadın” olarak görüldüğümün kanıtıyken öte yandan Madina Pashtova’nın da kadın bir araştırmacı olarak ehil görülmediğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim sonrasında aynı kişi “Ben birini ayarlayıp bir mülakat yapayım da görün siz o zaman mülakat nasıl yapıyormuş” şeklinde bir öneride de bulunmuştur.

Kadın bir araştırmacı olarak alanda yaşadığım zorluklar Çerkes kimliğine mesafe almamı sağlasa da Çerkes toplumundaki kuvvetli yaş hiyerarşisi araştırma

---

<sup>60</sup> Bkz. (51), DOĞAN, 27.

<sup>61</sup> Bkz. (55), ERCİYES, 60.

<sup>62</sup> Seteney SHAMİ, “Studying Your Own: The Complexities of a Shared Culture”, 115-138.

boyunca mesafe almamda daha etkili bir unsur olmuştur. Örneğin; görüşmelerin ayarlanması konusunda yardımcı olan ve Çerkes sivil toplum faaliyetleri içinde de hatırı sayılır ünü olan bir kişi, görüşeceğim kişilerle saat kaçta görüşmem gerektiğinden, görüşmelerin ortalama kaç saat sürebileceğine kadar görüşme sürecini planlamak istemişti. Bir kişiyle görüşmeye vaktim kalmayacağını belirttiğimde de “N’olacak sen gençsin, günde üç görüşme yapamayacak mısın yani?” şeklinde bir tepki vermişti. Yaşa ve cinsiyete dayalı bahsetmiş olduğum bu örnekler araştırma boyunca gerçekten beni zorlayan ve zaman zaman öfke duyguma zorlukla hâkim olduğumu hissettiğim bir noktaya getirmiştir. Araştırma içinde de Çerkes kimliğine en çok mesafe almamı sağlayan iki unsur olmuştur.

### **Sahada Tek Başına Ya da İki Kişi Olmak**

Bu çalışmada mülakatların bir kısmının Madina Pashtova ile birlikte yapıldığını bir kısmının da yalnız yapıldığını daha önce belirtmişim. Adigey Cumhuriyeti’nden gelen bir araştırmacı ve aynı zamanda da misafir olarak kabul edilen birisiyle sahada olmak elbette yalnız sahada olmaktan daha farklı bir deneyimdi.

İlk olarak Madina Pashtova ile birlikte yaptığım görüşmelerdeki kendi konumundan ve Pashtova’nın da görüşmeciler tarafından nasıl konumlandırıldığından bahsetmek istiyorum. Birlikte yaptığımız görüşmelerde görüşmecilere önce ben soru yönelttim akabinde Pashtova kendi araştırmasının sorularını yöneltti. Birlikte yapılan görüşmeler sırasında onun Adigey’den gelen bir araştırmacı olduğu bilgisi görüşülecek kişilerde özellikle bir kaygı yaratmıştır zira görüşmecilerimiz Adigey’den gelen birisine “Ben ne biliyorum ki, siz zaten Kafkasya’dan geliyorsunuz, bildiklerimi anlatayım” şeklinde yaklaşmışlardır. Bu yaklaşım esasen kendisinden anlatması beklenen şeyler konusunda yetersiz hissetmek ve bir araştırmacı olarak Pashtova’nın hiyerarşik anlamda üstte görülmesinin bir göstergesi olarak okunabilir. Nitekim bir görüşmemizde sorduğumuz sorulara cevaben görüşmeci Pashtova’ya hitaben; “Sen Kafkasya’dan



geliyorsun bunları biliyor olman gerekir, bildiğin halde neden soruyorsun?”<sup>63</sup> demişti. Görüşmeler sırasında deneyimlediğim bir başka durum ise birkaç görüşmecinin soruyu soran ben olsam dahi Pashtova’ya hitaben konuşmuş olmalarıdır. Bu da kanımca yaş hiyerarşisi açısından benim küçük olmam ve muhatap alınacak olanın ortamdaki yaşı daha büyük olan kişinin olması gerektiği ön kabulünden kaynaklanmaktaydı. Oysa görüşmeciler ikimizin görüşmelerinin ayrı olduğu konusunda bilgilendirilmişti.

Tek başıma yaptığım görüşmelerde yaşadığım zorluklar birlikte yaptığımız görüşmelerden daha farklıydı. Zira birlikte yaptığımız görüşmelere oranla tek başıma yaptığım görüşmelerde karşılaştığım ve bilhassa yaş hiyerarşisinden kaynaklanan gerilimlerle baş etmek konusunda oldukça sıkıntı yaşadığımı söyleyebilirim.

Sonuçta, çalışma boyunca hem tek başına hem de iki kişi sahada olmak farklı alan deneyimleri yaşamama vesile olan ve çalışmada kendi durduğum yeri de görebilmem açısından olumlu olan deneyimlerdir. Aynı zamanda çalışma boyunca içinde bulunduğum içeriden araştırmacı kimliğinin kimi getirileri bulunurken, olumsuz yönleri de deneyimlerim arasındadır. Kadın ve genç araştırmacı konumu ise mülakatlar boyunca olumsuz yanlarını en çok hissettiğim konum olmuştur.

### **1.3. Tezin Bölümleri**

Bu tez giriş ve sonuç bölümleri dışında üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler, “Uzunyayla’da 1950-1980 Yılları Arasındaki Ritüeller” başlıklı ikinci bölüm, “Karnavalesk Bir Oyun biçimi Olarak *Ceug* (Джэуг)” başlıklı üçüncü bölüm ve “Tek Tanrılı dinler ve Dinsel Bağdaştırmacılığın Çerkeslerde Çok tanrılı Dönem Ritüellerine Etkisi” başlıklı dördüncü bölümdür.

---

<sup>63</sup> Mastır Mahir, 97 Yaş, Erkek, Kayseri, 24 Ekim 2015.

“Uzunyayla’da 1950-1980 Yılları Arasındaki Ritüeller” başlıklı ikinci bölümde Uzunyayla’daki ritüellerin icrası bakımından önemli sayılan, *thamade* (ТХЪАМАДЭ) ve *aze* (азэ) karakterlerinin özelliklerine değinilmiştir. Daha sonra *ceug* sırasında gerçekleştirilen ritüeller ayinsel yönleriyle ele alınmıştır. Bu kapsamda da gerçekleştirilen ritüeller kurban barındıran ritüeller, büyüsel kökenli ritüeller ve daire formu etrafında gerçekleşen ritüeller başlıkları altında ele alınarak ayinsel yönleri bakımından tartışılmıştır. Bu ritüeller ele alınırken Uzunyayla’daki icra edilmiş biçimlerindeki kimi öğelerin çok tanrılı dönem ayinleriyle kökensel olarak ilişkili olduğuna değinilerek benzerlik ve farklılıklara dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın “Karnavalesk Bir Oyun biçimi Olarak *Ceug* (Джэугу)” başlıklı üçüncü bölümünde, yukarıda çoklu karakterine değindiğimiz *ceug* kavramının daha çok oyunsal ve karnavalesk karakteri ele alınmıştır. Bu kapsamda üçüncü bölümde ilk olarak *ceug*’un çoklu anlamına değinilerek oyun ve şenlik ile olan bağı öne çıkartılmıştır. Daha sonra ikinci bölümde ayinsel yönleriyle değinilen kimi benzer ritüellerinin oyunsal ve karnavalesk yönleri öne çıkartılarak bu ritüeller oyun ve karnaval kavramları etrafında tartışılmıştır. Son olarak ise, *ceug* yöneticisi *ceguak’o* (Джэугуак’о) başlığı altında, düğünlerin yönetici olan ve oyunsal ve karnavalesk havanın en iyi temsilcisi olarak gördüğümüz *ceguak’o* karakteri Kafkasya’daki ve Uzunyayla’daki biçimleriyle ele alınmıştır.

Çalışmanın dördüncü ve son bölümü olan “Tek Tanrılı Dinler ve Dinsel Bağdaştırmacılığın Çerkeslerde Çok tanrılı Dönem Ritüellerine Etkisi” başlıklı bölümde ise, ilk iki bölümde tasvir ettiğimiz ritüellerdeki dönüşümler tek tanrılı dinlerin etkisi bakımından ele alınarak bu ritüellerin hem ayinsel karakteri hem de oyunsal karakteri birlikte tartışılmıştır. İlk olarak Hıristiyanlıkta dinsel bağdaştırmacılık bağı altında genel olarak Hıristiyanlığın çok tanrılı inançlardaki kimi öğeleri kendisiyle bağdaştırmasıyla ilgili örneklere yer verilmiştir. Daha sonra Çerkes inanç ve ritüellerinde dinsel bağdaştırmacılık başlığı altında Kafkasya’daki Hıristiyanlıkla bağdaştırmacılık örnekleri ve Uzunyayla’daki İslam ile bağdaştırmacılık örneklerine yer verilmiştir. Uzunyayla’daki kimi ritüellerin farklı dönüşüm biçimleri tartışılmıştır.

## 2. UZUNYAYLA'DA 1950-1980 YILLARI ARASINDAKİ RİTÜELLER

Bu çalışmanın odak noktalarından birisi ritüel mefhumudur. Ritüel mefhumunun Çerkesler bakımından önemi ise; hem gündelik hayatta hem de dönemseller olarak gerçekleştirilen etkinliklerin ritüel karakterinde gerçekleştirilmesidir. Öyle ki bu ritüellerin hangi sırayla yapılacağı, hangi ritüeller gerçekleştirilmeden nelerin yapılamayacağı katı kurallara tabidir. Örneğin; düğünde gelin alayı gelini eve getirdikten sonra kapı önünde *makhsime* (макъсымэ)<sup>64</sup> içeceği sunulup *xuaxo* (хъуахъуэ)<sup>65</sup> yapılmadan evvel gelin arabadan katiyen indirilmez. Benzer şekilde gelin alayı gelin evine vardığında kurulan sofrada mutlaka kesilen kurbanın tüketilmelidir. Bu iki örnekten de anlaşılacağı gibi ritüel günlük hayatın belirleyici temel unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Giriş bölümünde de bahsettiğimiz gibi *ceug* çok tanrılı dönemde bir yandan ayin karakterini, bir yandan da oyun karakterini barındıran bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu bölümde Uzunyayla'daki *ceugler*'de gerçekleştirilen ritüeller çok tanrılı dönemdeki kökleriyle karşılaştırılırken ayinsel yönleri ön plana çıkartılarak ele alınacaktır. *Ceug*'un daha çok oyunsal ve karnavalesk olan yanlarına üçüncü bölümde geniş bir biçimde yer verileceğinden, bu bölümde *ceug*'un bu yanlarına gerekli yerlerde kısaca değinilecektir. Bu bölümde benimsenen sınıflandırma ritüellerdeki kimi temaları öne çıkarmak bakımından işlevseldir. Ancak ritüellerdeki dua, yeme-içme, müzik ve dans gibi öğelerin çoğu zaman birbirinin içine geçtiği akılda tutulmalıdır ve bu geçişlilik ritüeller değerlendirilirken dikkate alınacaktır.

Uzunyayla ritüellerindeki temel unsurlar bu bölümde tematik olarak takip edilecektir ve ritüellerin icrasında önemli rolü olan *thamade* (тхъамадэ) ve *aze* (азэ) karakterlerinden kısaca bahsedilecektir. Ritüeller sırasıyla kurban barındıran

<sup>64</sup> Darı unuyla yapılan boza kıvamında olan ve kutsal sayılan alkollü ve alkolsüz çeşidi bulunan içecek.

<sup>65</sup> Şiirsel bir biçimde dua etme biçimi.

ritüeller, büyüsel kökenli ritüeller ve daire formu etrafında gerçekleşen ritüeller şeklinde ele alınacaktır. Ancak ritüellerin tasvirine yer vermeden önce Kafkasya'dan Uzunyayla'ya göç gerçekleşmeden evvelki Kafkasya'nın tarihsel arka planına değinmek ritüellerdeki dönüşümü takip etmek bakımından anlamlı olacaktır.

## 2.1. Tarihsel Arka Plan

Adige Kuzeybatı Kafkasya bölgesindeki grubun kendilerine verdikleri isimdir. Dışarıdan olan gruplar İngilizce *Circassian*, Arapça *Şarkas* ve Türkçe Çerkes adlandırmasını kullanmaktadır. Rusçada ise Kuzey Kafkasya'da yaşadıkları yönetim bölgesinin isimlerine göre, *Adige*, *Çerkes*, *Kabardey*, *Şapsığ* gibi farklı isimlendirmeler almaktadırlar. Ancak Çerkes terimi özellikle diasporada sürgün edilen Kafkas halklarının tamamı için kullanılmaktadır. Akademik çalışmalarda Çerkes adlandırması bazıları tarafından Abhaz-Abaza, Adige ve Ubıhları kast eden bir biçimde kullanılırken,<sup>66</sup> bazıları yalnızca Adigeleri kast eden bir anlamda kullanılmaktadır.<sup>67</sup> Bazı çalışmalarda ise Çerkes kavramını Karaçaylar, Çeçenler ve Osetler gibi etnik grupları da ve tüm Kuzey Kafkas diasporasını da kapsayan bir biçimde kullanılmaktadır.<sup>68</sup> Ancak bu çalışma boyunca Türkçe literatürde tanınır olduğu için Çerkes kavramı Adigeleri kapsayan bir biçimde kullanılacaktır.

Çerkesler 1864'te başlamak üzere 19. yüzyılın ikinci yarısına yayılan bir dönem içinde Rusya'dan Osmanlı'ya sürgün edilmiştir. Çerkeslerin Türkiye'deki iskân bölgeleri dağınıktır. Bu bölgeler, İstanbul çevresi, Bandırma, Adapazarı hattı ve farklı etnik gruplar arasında sınır oluşturmak üzere Samsun'dan Suriye'ye uzanan

---

<sup>66</sup> Eiji MİYAZAWA, 'Some Consequences Of the Re-Encounter with the "Homeland on the Production of Local Knowledge: A Case of Circassians in Turkey', 91–105.

Stephan D. SHENFIELD, 'The Circassians: A Forgotten Genocide'.

<sup>67</sup> Zeynel A. BESLENEY, 'Küreselleşme Çağında Diaspora Milliyetçiliği: Türkiye'deki Çerkes Diaspora Politikaları ve Diaspora Örgütleri'.

John COLORUSSO, 'Circassian Repatriation : When Culture Is Stronger than Politics', 656–669.

<sup>68</sup> Hayri ERSOY, **Dili Edebiyatı ve Tarihi İle Çerkesler**.

Setenay Nil DOĞAN, 'Formations of Diaspora Nationalism: The Case of Circassians in Turkey'.

Cahit ASLAN, 'Bir Soykırımın Adı 1864 Büyük Çerkes Sürgünü', 105.

hat şeklinde sayılabilir. Bu çalışmaya konu olan Kayseri Uzunyayla da bu farklı bölgeler içinde Samsun Suriye hattında yer almaktadır.

Uzunyayla Kayseri'nin Pınarbaşı ilçesinden başlayarak Sivas'a kadar olan bölgeye verilen isimdir. Uzunyayla bir coğrafi bölgenin ismi olsa da Türkiye Çerkes diasporasında Uzunyayla denildiğinde bu bölgedeki Çerkesler kast edilmektedir. Uzunyayla olarak anılan bölgede 78 Çerkes köyü bulunmaktadır. Bu köylerden 52'si Kabardey, 13'ü Hatıkoy, 2'si Abzeh ve 11 tanesi de Abaza köyüdür.<sup>69</sup> Uzunyayla'ya dair bu bilgiler verildikten sonra çalışmanın konusu bakımından önem arz eden Kuzey Kafkasya'da Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın ne şekilde yayıldığına ve Uzunyayla'daki İslam anlayışına izleyen başlıkta kısaca değinilecektir.

### **Hıristiyanlık ve İslam'ın Kuzey Kafkasya'ya Girişi**

Çerkeslerin dinsel tarihine bakıldığında eski inançları olan ve kendilerince *thabe din* (тхьабэ дин) olarak adlandırılan çok tanrılı dinden sonra sırasıyla tek tanrılı dinler olan Hıristiyanlığı ve İslam'ı benimsedikleri kabul edilmektedir. Ancak tek tanrılı dinlerin sırasıyla kabul edilmesi ve kitlesel biçimde çok tanrılı dinsel öğelerin terk edilerek Hıristiyanlık ve Müslümanlığın kabul edilmesi söz konusu değildir. Nitekim Hıristiyanlık ve Müslümanlığın Kafkasya'ya hangi tarihsel dönemlerde ne şekilde girmeye başladığına baktığımızda söz konusu iddiamızın nedenleri de görülebilecektir. Bu bakımdan ilk olarak Kuzey Kafkasya'nın Hıristiyanlıkla karşılaşmasından ve Hıristiyanlığın hangi yollarla bu coğrafyaya geldiğinden, akabinde İslam dini ile karşılaşmanın nasıl olduğundan bahsetmek anlamlı olacaktır.

Kuzey Kafkasya'nın Hıristiyanlıkla ilk karşılaştığı tarihin Doğu Roma İmparatoru Justinyen zamanında (6. yüzyıl) Abhazy ve Osetya ile olduğu belirtilmektedir.<sup>70</sup> Doğu Roma İmparatorluğu'nun etkisiyle Gürcistan'ın Hıristiyan olması ve Gürcistan'da Hıristiyanlığın zirveye ulaşması da özellikle Abhazy'da

<sup>69</sup> Bkz. (2), TABIŞ, 231.

<sup>70</sup> Yusuf İzzet, MET ÇÜNATIKO, **Kafkas Tarihi**, Çev. Fahri Huvaj.

Hıristiyanlığın yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu dönemden sonra ise; “1200-1300’lerde Kuzey Kafkasya’da koloniler kuran Cenevizliler de bölgede Hıristiyanlığın yayılmasında etki olan bir başka unsurdur.”<sup>71</sup>

Kuzeybatı Kafkasya’da yaşayan Adigeler’in ataları sayılan Meotlar, Sindler ve Kerketler gibi halkların Greklerle ilişkisi milattan önce 6. yüzyıla dayanmaktaydı. Bu ilişki Greklerin Kuzey Kafkasya’da oluşturduğu koloniler yoluyla kurulmuştur.<sup>72</sup> İki halk arasındaki bu tanınırlık Doğu Roma İmparatorluğu yoluyla Hıristiyanlığın burada yayılmasını kolaylaştıran bir unsur olarak görülebilir. Justinyen döneminde birçok papazın Kuzey Kafkasya’ya misyoner faaliyetler yürütmek üzere gönderildiğinden ve bu dönemde kiliseler inşa edildiğinden bahsedilmektedir. Nitekim Justinyen Abhazy’a ilk kiliseyi “532-542 yılları arasında Pitsunda kentinde inşa ettirmiştir”.<sup>73</sup> Adigeler bu dönem gönderilen ruhban sınıfından olan rahiplere *Şowcen* (Щоджэн)<sup>74</sup> piskoposlara ise *Şihnağ* (Щихнагъ) ismini vermektedir. Ayrıca bu dönem Kuzey Kafkasya’ya gönderilen ruhban sınıfından ve onların ikamet ettiği yerlerden övgüyle bahseden halk şarkıları vardır.<sup>75</sup> Kiliseler ve papazlar için inşa edilen evlerin kalıntısı Kuban ve Gelincik nehirlerinin arasında, *Terç* ve *Yincic* nehirleri kıyısında bulunmaktadır.<sup>76</sup> 19. yüzyılda Kuzey Kafkasya’da bulunan Avrupalı gezginlerin mektuplarında Gürcüler ve Cenevizliler tarafından yapılan haçların kalıntıları ve başkaca kalıntıların bulunduğu bahsedilmektedir.<sup>77</sup>

İslamiyet ile Kuzey Kafkasya’nın karşılaşmasına dair farklı yorumlar bulunmaktadır. Bu yorumlardan biri, Araplar aracılığıyla 600’lü yıllarda Gürcistan’da bir Arap-İslam devleti kurulduğu ve İslamiyet’in buradan Doğu

---

<sup>71</sup> Mustafa ÖZSARAY, *Çerkeslerin İslamlaşması, Çerkeslerin Eski Dinleri ve İslamiyetin Kuzey Kafkasyaya Girişi*, 125.

<sup>72</sup> Tamara, V. POLOVİNKİNA, *Çerkesya Gönül Yaram*, Çev., Orhan Uravelli, 23.

<sup>73</sup> Gerg, AMICBA, *Ortaçağda Abhazlar-Lazlar*, Çev., Hayri Ersoy, 20,22.

<sup>74</sup> *Şowcen* ismi papazlara verilen isimdir fakat İslamiyet’ten sonra Hıristiyan ruhban sınıfının öneminin azalmasıyla birlikte *Şowcen* ismi sülale/soy ismi olarak kullanılmaya başlanmıştır.

<sup>75</sup> Shora, NEGUME, *Adige Narodım Yi Thide*, 87.

<sup>76</sup> A.g.k., 70.

<sup>77</sup> John LONGWORTH, *Kafkas Halklarının Özgürlük Savaşı*, Çev., Sedat Özden, 44.

Kafkasya'ya yayıldığıdır.<sup>78</sup> Kuzey Kafkasya'nın İslam ile karşılaştığı tarihe dair bir başka yorum ise 9. yüzyılda Arapların Kabardey ve Besleney bölgesine gönderdiği imamlar yoluyla gerçekleştiğidir.<sup>79</sup> Kuzey Kafkasya'nın İslamiyet ile karşılaşması eski bir tarihe dayansa da İslamiyet'in Adigeler arasında yayılışı geç bir tarihte olmuştur. İslamiyet'in Adigeler arasında benimsenmesi ve yaygınlaşması özellikle Kabardeyler ile Kırım Hanlığı arasındaki ilişkilerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Bu ilişkiler marifetiyle "13. yüzyılda Kabardeyler arasında İslamiyet'in benimsenerek yayıldığı belirtilmektedir."<sup>80</sup> Özellikle Adigelerde olan "atalık geleneğinin"<sup>81</sup> etkisiyle Kırım Hanedanı üyelerinin çocuklarının Adige ailelerce yetiştirilmesi Tatarlarla olan ilişkilerin kuvvetlenmesini ve İslamiyet'in yayılmasını kolaylaştıran bir unsur olarak görülmektedir. Ancak tarihçi Shora Negume; "Türk Sultanının emriyle Kırım Hanları Devlet-Giray ve Gazi-Giray tarafından kılıç zoruyla Adigelere Müslümanlığın kabul ettirildiğini, o dönemde birçok rahibin öldürüldüğünü, mülklerinin talan edildiğini ve kutsal kitapların da yakıldığını"<sup>82</sup> aktarmaktadır. Ayrıca bu dönemden kalma el yazması İncillerin de tek tük de olsa *Şowcen*'lerde kaldığından ve Müslüman din âlimlerinin korkusundan dolayı saklandığından söz edilmektedir.<sup>83</sup> 16. yüzyılda İslam'ın Kuzey Kafkasya'da yayıldığı belirtilse de bazı kabilelerin hala Hıristiyan olduğu, bazılarının ise çok tanrılı inançları sürdürdüğü bilinmektedir. Bu dönemde "Çerkes kabilelerinden *Natuhay*, *Abzeh* ve *Şapsıglar* ayrıca *Abhaz* ve Abazaların hala Müslüman olmadıkları belirtilmektedir."<sup>84</sup>

İslam'ın Adigeler tarafından benimsenmesinin 16. yüzyıla tekabül ettiği düşünüldüğünde Hıristiyanlığın Adigeler arasında uzun bir süre varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca 18. ve 19. yüzyıllarda Kafkasya'da bulunan Avrupalı gezginlerin Adigeler arasında eski inançların sürdürdüğüne dair tanıklıkları bulunmaktadır. Avrupalı gezginlerin yazdıkları tanıklıklardan, belirtilen kimi

---

<sup>78</sup> Bkz. (70), MET ÇÜNATIKO, **Kafkas Tarihi**, 257.

<sup>79</sup> Bkz. (71), ÖZSARAY, 182.

<sup>80</sup> A.g.k., 185.

<sup>81</sup> Atalık geleneği; Çerkeslerde küçük yaştaki kız ve erkek çocukları bir başka Çerkes aileye verilir ve orada büyür ve ergen olduğunda ise törenle biyolojik ailesinin yanına getirilirdi. Kendisini yetiştiren ailesi be biyolojik ailesi arasında da ayırım yapılmamaktaydı.

<sup>82</sup> Bkz. (75), NEGUME, 88.

<sup>83</sup> A.g.k., 88.

<sup>84</sup> Bkz. (71), ÖZSARAY, 182.

ritüellerin çok tanrılı dönem ritüelleri, kimilerinin ise Hıristiyanlık ile çok tanrılı dönem ritüellerin iç içe geçtiği bir takım ritüeller olduğu anlaşılmaktadır. Madina Pashtova'nın Fransız diplomat Abri de La Montre'tan (18. yy.) aktardığına göre, "dağlık bölgelerdeki Adigeler eski meşe ağaçlarına önem vermekte ve onların altında dua ederek kurban kesmektedirler ve aralarında kendilerini Müslüman olarak tanımlayan da Hıristiyan olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır."<sup>85</sup> 1883'te Kuzey Kafkasya'da kıyı Adigeleri'nin yaşadığı bölgede bulunan Frederic Dubois de Montpéreux ise, Adigeler arasında Müslüman olanların yalnızca feodal beyler ve zengin kişiler olduğunu onların da Müslümanlığın gereklerini üstünkörü gerçekleştirdiğini belirtir. Dubois de Montpéreux bu kişilerin Müslümanlıkla ilgili icra ettikleri şeyleri kendilerinin de yadırgadığını ve çoğu zaman kendi kendilerine güldüklerini aktarmaktadır.<sup>86</sup>

Sonuçta kaynaklar Adigelerin 16. yüzyılda Müslümanlığa geçtiğini belirtse de bu geçişin topyekûn ve eşzamanlı olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim farklı görüşler, tüm Adige boylarının Müslümanlığı aynı zamanda kabul etmediği, Müslümanlığı kabul eden Adige boylarının ise feodal beylerinin Müslüman olduğu, halk tarafından Müslümanlığın gereklerinin icra edilmediği şeklindedir.<sup>87</sup> Dolayısıyla 18 ve 19. yüzyıla dair tasvirlerle dayanarak Adigelerin pek çok dinsel ritüelinin çok tanrılı inancın öğeleri ile Hıristiyanlığın karışımından oluştuğunu ve bu ritüellerdeki İslam etkisinin sınırlı düzeyde olduğunu iddia edebiliriz.

Kuzey Kafkasya'da Hıristiyanlığın ve İslam'ın yayılışı ve bölgede bu iki dinin etkisine bakarak Hıristiyanlığın halkın inanç ritüellerinde İslam'dan daha fazla etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. İslam'ın etkisinin ise, Çerkeslerin Osmanlı'ya sürgünü sonrası Anadolu'da daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmada

---

<sup>85</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 13.

<sup>86</sup> Ag.k., 13.

<sup>87</sup> Valere Khejer, 'Adige İslam dinir Zereştege Ş'ıç'em Yişihat Neşaneher', 155.

İslam'ın gereklerinin halk nezdinde benimsenmemesine dair tarihçi Valere Khejer, İslam'ın gündelik hayatta düzenlediği durumlar ya da gündelik hayatta karşılaşılan sorunların nasıl çözülmesi gerektiğine dair uygulamaların (*fıkıh*) Adigelerin gündelik yaşayışındaki herhangi bir duruma tekabül etmediğini belirtir. Bu mütakabiliyetin olmamasının sebebi Khejer'e göre, hali hazırda gündelik hayatın Çerkeslerin yaşayış biçimini yansıtan *Adiğağe* ve örf ve adetler olan *Adige Xabze*'ye göre düzenleniyor olmasıdır.



Uzunyayla'da İslam'ın ne şekilde yaşandığı önem arz eden bir unsur olduğundan burada ortaya çıkan anlayışın ne şekilde oluştuğuna bakmak gerekmektedir. Uzunyayla'da İslam'ın yaşanış biçimini büyük ölçüde belirleyen unsur Uzunyayla'dan kişilerin Mısır'da El-Ezher İslam Üniversitesi'nde din eğitimi alarak Uzunyayla'ya dönmesi ve buradaki köylerdeki yerel medreselerde öğrenci yetiştirmeleridir.<sup>88</sup> Mısır'da yetişen bu âlimlerin Uzunyayla'da kendi yerel okullarında ders vermesi Cumhuriyet'in kuruluşuna ve medreselerin kapatılmasına dek devam etmiştir.<sup>89</sup> Her ne kadar bu alimlerin Uzunyayla'da eğitim verdiği medreseler Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte kapatılmış olsa da informal bir biçimde ve yerel bazda Uzunyayla'daki bazı köylerde Ademey Hafız Efendi ve Hamit Efendi gibi alimlerin gözetiminde 1960 ihtilaline dek yerel dini eğitimin sürdüğü belirtilmektedir.<sup>90</sup> Uzunyayla'da dini eğitimin informal olarak sürmesinin yanı sıra 1965 yılına dek Uzunyayla'nın da bağlı olduğu Pınarbaşı İlçesinin müftülerinin Çerkes olması ve Uzunyayla'daki dini alimlerin yetiştirdiği öğrencilerden diyanet sınavında başarılı olup imamlık yapabilecek olanların Çerkes köyelerine atanması<sup>91</sup> El-Ezher'de eğitim alan alimlerin Uzunyayla'da yerleştirdiği İslam anlayışının sürmesini sağlamıştır. El-Ezher'de eğitim alan bu dini âlimlerin Uzunyayla'da yerleştirdiği İslam anlayışı bir yandan Çerkes gelenekleriyle barışık bir anlayışken, bir yandan da İslam'ın geleneklere sirayet etmesine de yol açan bir yapıya sahiptir.<sup>92</sup> Dolayısıyla bu dini âlimlerin Uzunyayla'da yerleştirdiği İslam

---

<sup>88</sup> Boren İsmet, 77 Yaş Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

<sup>89</sup> Bu noktada özellikle Mısır El-Ezher Üniversitesi'nin eğitim almak amacıyla seçilmesi ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilki El-Ezher'in Osmanlı'nın son döneminde en iyi eğitim veren kurumlardan biri olması ve bu sebeple tercih edilmesidir. İkinci görüş ise, El-Ezher Üniversitesi'nin kuruluşunda Memluk Devleti'nin kurucularından olan Çerkeslerin etkin rolü bulunması ve hatta bugün dahi El-Ezher üniversitesinin vakfının yöneticilerinin çoğunun Çerkes olmasının bu üniversitenin tercihi konusunda belirleyici olduğu yönündedir. Ancak sebep ne olursa olsun Uzunyayla'da oluşan dinsel anlayışın El-Ezher'den mezun olan ve İslami İlimler dışındaki farklı ilimler konusunda da donanımlı olan dini alimlerinin etkisinin büyük olduğu söylenebilir. Bu dipnotta aktarılan bilgiler Adıgey Cumhuriyeti'nde yaşayan araştırmacı Berzeg Wubih ile 3 Temmuz 2016'da yapılan görüşmeden alıntıdır. Ancak El-Ezher'in kuruluşu ve burada Çerkeslerin rolüne dair pek çok belge Arapça olduğundan dolayı referans olarak kullanılamamış ve yapılan görüşme referans olarak alınmıştır.

<sup>90</sup> Hamit YÜKSEL, 'Uzunyayla Çerkeslerine Sosyolojik, Linguistik, Ekonomik ve Politik Yaklaşım', 54.

<sup>91</sup> Boren İsmet, 77 Yaş Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

<sup>92</sup> 'Bir Etnik Grubun Hayatta Kalma, Süreğenliğini Sağlama ve Kültürel Aktarım Pratikleri: 20. yüzyılda Uzunyayla Çerkesleri Örneği' isimli çalışmada El-Ezher'de eğitim alan Adamey Hafız Efendi isimli din âliminin ortaya çıkışına dek Uzunyayla'daki kimi dini âlimlerin Çerkes geleneklerin

anlayışı hem çevre köylerdeki halkların İslam'ı yaşama biçimlerinden ayrılmakta, hem de İslam'ın Çerkeslerce deneyimlenmesine olanak sağlamaktadır. Nitekim Uzunyayla'daki düğünlerde ve şenliklerde bu dini âlimler bizzat bulunmakta, çoğu zaman düğünlerde oynamakta ve gençlerin serbestçe muhabbet ettiği düğün ortamlarına herhangi bir müdahalede bulunmadıkları gibi Çerkes toplumunun tepkisine yol açacak ve gelenekleri doğrudan etkileyecek herhangi bir fetva vermemektedirler. Dolayısıyla Uzunyayla'da İslam'ın deneyimlenme biçiminin çevredeki köylerde bulunan halklardan farklı olduğunu söyleyebiliriz. Uzunyayla'da İslam her ne kadar farklı bir biçimde deneyimlense de İslam'ın Çerkeslerin ritüellerine etki ettiği de aşikârdır. Ancak Çerkes köylerine Çerkes olmayan imamlar atanmaya başlanması ve bazı cenazelere çevre köylerden gelen çeşitli imamların Uzunyayla'da 1960'lı yıllar ve sonrasında da etkisini hissettiren farklı İslam anlayışını tenkit etmeye başladıkları da mülakat yapılan kişiler tarafından dile getirilen bir durumdur. Sonuç olarak 1980'lere dek Uzunyayla'daki El-Ezher eğitilmiş alimlerin yerleştiği İslam anlayışının sürdüğünden ve bu anlayışın da bir yandan Çerkes gelenekleriyle barışıkken bir yandan da İslam'ın geleneklere sirayet etmesine yol açan bir yapıda olduğundan bahsedebiliriz.

## 2.2. Ritüellerdeki Karakterler: *Thamade* (Тхъамадэ) ve *Aze* (Азэ)

İlk olarak bu bölümde ele alınacak olan ve ritüellerin icrası bakımından önem arz eden *thamade* ve *aze* karakterlerine sırasıyla değinelim. *Thamade*'nin çok tanrılı dönem ritüellerindeki rolünün dua, ayin ya da *ceugler*'de yöneticilik yapmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu kapsamda, *thamade*'nin çok tanrılı dönemde büyümlü bir

---

modamod dinle bütünleştirme çabaları olduğu ve kendilerince dine uygun olmayan gelenekleri kaldırmaya çalıştıkları ancak bunda başarılı olamadıkları belirtilmektedir. Aynı çalışmanın yazarı bir başka çalışmada Uzunyayla'daki din ile geleneğin birlikte sürdürülmesi durumunu Din-gelenek oydasma olarak tanımlamaktadır ve Adamey Hafız Efendi'nin gelenek ile dinin oydasmaında başat bir rol üstlendiğini belirtmektedir. Ancak kanaatimizce Adamey Hafız Efendi'nin sürdürdüğü farklı İslam anlayışı yalnızca kendisinden kaynaklanmamakta kendinden önceki El-Ezher mezunu dini âlimlerinin oluşturduğu din anlayışını sürdürmesinden de beslenmektedir. Dolayısıyla Adamey Hafız Efendi devraldığı İslam anlayışını yetiştirdiği öğrencilerine aktararak bu anlayışın Uzunyayla'da yayılmasında etkili olmuştur diyebiliriz.

Bkz. Hamit YÜKSEL, "Bir Etnik Grubun Hayatta Kalma, Süreğenliğini Sağlama ve Kültürel Aktarım Pratikleri: 20. yüzyılda Uzunyayla Çerkesleri Örneği", 43, 44.

niteliği olan hasta sağaltma ritüeli *ç'apşe*'yi (цIапшэ) yönetme, dua etme, kurban kesme ya da düğün yönetme gibi çok çeşitli etkinliği yerine getirdiği belirtilmektedir. Ancak özellikle Kafkasya'da *thamade*'nin bu farklı vasıfları zamanla farklı karakterler tarafından icra edilmeye başlanmıştır. Örneğin, *thamade*'nin yerine getirdiği sağaltma ritüelini yönetme rolü *aze*'ye ve düğünü yönetme rolü de *ceguak'o* ya da *hatiyak'o*'ya (хьэтиякIуэ) geçmiştir. *Thamade*'nin yerine getirdiği rollerin zamanla farklı kişiler tarafından icra edilmeye başlanmasıyla *thamade* daha önce yerine getirdiği bu ritüellere dair bilgiden de yoksunlaşmış hale gelmiştir. Örneğin, büyüsel bir yanı da olan sağaltmaya dair bilgiler artık *aze*'de toplanırken, düğündeki oyunsal ve karnavalesk havanın temsilcisi de düğün yöneticisi olarak *ceguak'o* olmuştur. *Thamade*'nin sağaltma ritüeli *ç'apşe*'yi yönetme işini devam ettiren *aze*'den aşağıda söz edilecektir, fakat düğün yöneticisi olan *ceguak'o/hatiyak'o*'ya üçüncü bölümde geniş bir biçimde yer verilecektir.

Uzunyayla'daki anlatılar hem *thamade*'nin saydığımız farklılaşmış görevlerini, hem de ritüel yöneticisi konumundan grubun büyüğü konumuna olan yolculuğunu ele vermektedir. Nitekim görüşmecilerin aktarımlarında *thamade* daha çok düğün ve cenazelerde grubun başında bulunan ve yapılacakları organize eden, toplulukta çıkabilecek herhangi bir sorunda kendisine danışılan ve kural koyucu bir şekilde öne çıkmaktadır. Örneğin, bir görüşmeci *thamade*'nin özelliklerini şu şekilde aktarmıştır;

“*Thamade*'yi ayırmak lazım *wune thamade* (унэ тхьамадэ), *khuaje thamade* (кхуажэ тхьамадэ), *jile thamade* (жылэ тхьамадэ) diye. Bir sülalenin iki *thamadesi* olmaz. Tabii *thamade* hem yaş hem kültür itibariyle, hitabet itibariyle bilgiye sahip olan, oturmasını kalkmasını bilen, konuşmasını bilen, âdete uygun konuşabilen kişi olur. Köyün *thamade*'si de *khuaje thamade*'dir belli birisidir. O [herhangi bir] yörenin *thamadesi* vardır *jile thamade* deniyor ona. *Khuaje thamade* köy toplantılarında konuşur, düğün cenaze vesaire olduğunda da grubun büyüğü olarak kabul edilir. *Jile thamade* de diyelim o yörede herhangi bir şey için toplantı yapılıp karar alınacak, o zaman *jile thamade*'nin ağırlığı olur toplantılarda.”<sup>93</sup>

<sup>93</sup> Boren İsmet, 77 yaş, Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

*Thamade*'nin Çerkeslerin çok tanrılı dönemdeki ritüellerinde pek çok işlevi yerine getirdiğini ve zamanla bu işlevlerinin başka karakterlere dağıldığını böylelikle de *thamade*'nin bazı ayinlerle ilgili bilgilerden yoksunlaştığını belirtmiştik. Uzunyayla'da *thamade* düğün ve cenazede gerekli yerlerde şiirsel bir biçimde dua eden ve bazı meclislerde karar verici olarak bulunan bir konuma sahiptir. Dolayısıyla Uzunyayla'da *thamade*'nin bir ritüel yöneticisi olma vasfı yalnızca düğünlerde ve cenazelerde görülmektedir, bunun dışındaki zamanlarda topluluk içinde kural koyucu ve düzen sağlayan bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bölümde ele alınacak ritüeller bakımından önem arz eden bir diğer karakter *aze*'dir. *Aze* çok tanrılı dönemde özellikle büyüsel bir sağaltma ritüeli olan *ç'apşe*'nin yöneticidir. *Aze*'nin sağaltma ritüelini yönetmesi hem hekimlik bilgisinin hem de büyüsel yanları olduğunun bir göstergesidir. Mülakat verilerimize başvurarak Uzunyayla'da *aze*'nin özelliklerini görebiliriz. Görüşmelerimizde *azeler*'in belli başlı kişiler olduğundan bahsedilmiştir. Uzunyayla'da bilinen ve en iyi *aze* olduğu aktarılan kişi Medkho Hamid (Мэдкьо Хьэмид)<sup>94</sup> isminde bir kişidir. Çoğu tasvirde *azeler*'in yalnızca kırık ve çukuk tedavi ettiği ya da yaraları çeşitli bitkisel karışımlarla tedavi ettiği aktarılsa da Medkho Hamid isimli *aze*'nin babasının neredeyse ameliyata benzer tedaviler gerçekleştirdiği görüşmelerimizde aktarılmıştır. Bir görüşmecimizin aktarımına göre; “Medkho Hamit'in babası *aze* idi o *kabardey* bir gelinin memesinde kitle çıktığında getirdiler bıçakla açıp çıkarttı iltihabı iyileştirdi diyorlardı.”<sup>95</sup> Pek çok durumda doktora gidildiğinde iyileşmeyen kimi yaraların *azeler* tarafından iyileştirildiğine inanılmaktadır. Bu inanişaya dair bir görüşmecimizin aktarımı şu şekildedir; “*Azeler* vardı hastalar için kırıkları ve yaralanmaları iyileştirirlerdi. Otları karıştırarak yaparlardı. Benim elim yaralanmıştı dikiş attı doktor öyle kalacaktı [iyileşmeyecekti] ama Medkho Hamid inek yağıyla ovalaya ovalaya iyileştirdi, yoksa iyileşmeyecekti.”<sup>96</sup>

Buradaki aktarımlarda *aze*'nin daha çok hekimlik yönlerine vurgu yapılmaktadır ve büyüsel karakterine dair bir bahis bulunmamaktadır. Dolayısıyla

<sup>94</sup> Çerkesçede soyadı isimden önce söylenmektedir ve burada da bu şekilde kullanılmaktadır.

<sup>95</sup> Çurmit Minüre, 86 Yaş, Kadın, Kayseri, 24 Ekim 2015.

<sup>96</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

büyüsel yanından ziyade *aze*'nin Uzunyayla'da hekim olarak algılandığını söyleyebiliriz. Sonuçta zamanla din ve büyü ile ilgili görüşlerin de değişmesiyle birlikte topluluğun *thamade* ve *aze*'den olan beklentileri de değişmiştir. Bir anlamda bu iki karakter de büyüünü kaybetmiştir fakat topluluk içinde bir çeşit dünyevi bilginin taşıyıcısı olarak saygı görmeye devam etmiştir. Ritüellerde önem arz eden *thamade* ve *aze* karakterinden bahsettikten sonra ritüellerin tasvirinden bahsedebiliriz. Ritüellere sırayla kurban barındıran ritüeller, büyüsel kökenli ritüeller ve daire formu etrafında gerçekleşen ritüeller başlıkları altında değinilecektir.

### 2.3. Kurban Barındıran Ritüeller ve Kurbanın Çoklu Karakteri

Uzunyayla'da kurban bir merasimin parçası olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır, düğünde kurban olan *shakhute* (ШЪХЪАКЪУТЭ) ritüeli ve tarımsal etkinliklerle ilişkili verilen kurban olarak. Elbette kurban başka biçimlerde, örneğin İslam inancıyla bağlantılı olarak kurban bayramlarında farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Fakat bizim burada ele aldığımız kurban, uygulandığı ve tüketimindeki birtakım emareler takip edildiğinde kökleri çok tanrılı dönem kurbanlarındaki kimi uygulamalarda bulunabilen ve buradaki pratiklerle benzerlik gösteren kurban ritüelleridir. Aşağıda ilk olarak düğünde kurban olan *shakhute* ritüelinden, daha sonra da tarımsal etkinliklerle ilişkili olarak verilen kurbandan bahsedilecektir.

#### 2.3.1. Düğünde Kurban: *Shakhute* (ШЪХЪАКЪУТЭ) Ritüeli

Yukarıda yazdığımız gibi kurbana rastladığımız ilk ritüel *shakhute* ritüelidir. *Shakhute* kafa kırmak anlamına gelmektedir ve kurbanın kafasının pay edilerek sofradakilere taksim edilmesi şeklinde gerçekleştirilir. Kafkasya'da çok tanrılı dönem ritüelleri içinde kurbanın parçaları ayin yöneticisi *thamade* tarafından uygun

şekilde ayrılmakta ve ayinde bulunanlara dağıtılmaktaydı.<sup>97</sup> Ancak kurbanın bu şekilde taksiminin yansımaları Uzunyayla'daki *shakhute* ritüelinde görmekteyiz.

Uzunyayla'da *shakhute*'ye genellikle düğünlerde ve misafir ağırlanan *haç'eş*'de (хъакIэщ) misafire sunulan sofrada rastlanmaktadır. Ancak mülakat verilerinde anlatıların çoğu daha çok düğün sırasındaki *shakhute*'ye dair olduğundan biz burada düğünlerde gerçekleştirilen *shakhute*'den bahsedeceğiz.<sup>98</sup> *Shakhute*'nin düğün sırasında rastlandığı yer düğünde gelin alma töreni sırasındaki sofralardır.<sup>99</sup> Düğünde *shakhute*'ye rastlanan ikinci yer ise damadın düğünden en az bir hafta önce kalmaya başladığı sadıçının evinde kurulan sofralar ve damadın kendi evine tekrar götürüldüğü tören olan *şewoşej* (шэуэщэж) törenlerindeki sofralardır. Mülakat verilerine başvurarak gelin alma sırasında ve *şewoşej* töreni sırasında *shakhute*'nin nasıl gerçekleştirildiğine bakabiliriz.

Gelinin alınması sırasında gerçekleştirilen *shakhute* özellikle ihtimam gösterilen bir ritüeldir. Gelin almaya giden grup gelin evine vardığında mutlaka kesilen kurbanın kafasının sağ tarafı getirilmeli ve sofraya getirilen kurbanın kafası *thamade* tarafından uygun bir biçimde kırılmalıdır. Gelin alınıp dönüldükten sonra damat evinde kurulan sofrada da aynı ritüel gerçekleştirilmektedir. Bu ritüelin nasıl yapılması gerektiği görüşmecilerimizden biri tarafından şu şekilde aktarılmıştır;

“(..)kurbanın kafasının yarısı *thamader*'in önüne getiriliyor o kafayı kırması gereken giden misafirler değil köyden olan [gelin alınacak olan köy] *thamade*. O [*thamade*] kafayı sol eline alıyor ve kulağını kesiyor sonra orada hizmet etmek için bekleyen genç kimse ona veriyor. Sonra diğer kısmını ikiye üçe ayırıyor ve gelin almaya gelen *thamader*'in önüne koyuyor. Onlar da birer parça alıyorlar sofrada oturanlar da birer parça yiyor sembolik olarak. Kafanın sağ kısmı konulacak sofraya sol taraf değil.”<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 313.

<sup>98</sup> *Shakhute*'nin yalnızca düğünde gerçekleştirilen biçimine yer vermemizin nedeni mülakatlar sırasında misafirlere takdim ediliş biçiminin sorulmaması sadece düğünde gerçekleştirilen biçimine dair sorular yöneltilerek buna dair tasvirler elde edilmesidir.

<sup>99</sup> Uzunyayla'da bir gelin alma merasimi sırasında sofrada gerçekleşen *shakhute* ritüeline ait bir görsel ekler bölümünde Resim 3'te görülebilir.

<sup>100</sup> Şogen Ali, 92 Yaş, Erkek, Ankara, 07 Şubat 2016.

Bir başka görüşmeci ise *shakhute* ritüelinin nasıl olması gerektiğini ve uygun yapılmasının ne kadar önemli olduğunu şu şekilde aktarmıştır;

“Sofrada kurban olmadan, kurban yapılmadan nikâh da kıyılmaz gelin de alınmaz. O kurbanın da kesildiğinin belli olması için kafayı sofrada ortaya getirirler. *Thamade* mecbur o kafayı kırardı, sonra hizmet etmek için bekleyen gence bıçağa takıp kulağı uzattıktan sonra diğer kısmını da parça parça dağıtırdı masadakilere. O acayıpti iyi kaynadığında kolay kırılıyordu, iyi kaynamayınca da ilahi yareppi bir türlü kırılmazdı ecel gibiydi. Burnunu tuttuğunda sıkıyor burnu tutulmaz derlerdi gözüne dokununca gözünü çıkartacak yav derlerdi velhasıl ona göre ikiye bölmesi gerekirdi ve yeterdi ikiye bölmesi.”<sup>101</sup>

Düğünde kurbanı rastladığımız bir diğer ritüel *şewoşej*'dir. *Şewoşej* ritüelinde de kurban kesilmekte ve kurulan sofrada kurban kesildiğinin bir göstergesi olarak kurbanın kafası kaynatılarak servis edilmektedir. Bunun nasıl olması gerektiğini görüşmecilerimizden biri şu şekilde aktarmıştır;

“Düğün evinde gece köydeki gençler ve köy halkına yemek verilirdi sonra onlara hazırladıkları yemeklerden iki tepsi dolusu *şavo*'nun (damat) yanına götürürlerdi *şavo*'nun [ev] sahibi de kurban keser aynı kendi emsallerini yedirirdi. O yapılan yemeklerden yaşı daha küçük olanların payı diye gönderilirdi o yaşı küçük olanlar da *thamadeler*'in payı diyerek sofradaki kafanın yarısını geri gönderiyorlardı.”<sup>102</sup>

Yukarıdaki tüm tasvirler ele alındığında *shakhute* ritüelinin uygun gerçekleşmesi için; sofraya kurbanın kafasının sağ tarafının getirilmesi, getirilen kafanın *thamade* tarafından belli bir şekle göre kırılması, hangi parçanın kime takdim edileceğinin belirli olması ve sofrada kurban eti takdim edilen herkesin sembolik olarak bir parça bu etten yemesi gibi unsurların yerine getirilmesi gerekmektedir.

<sup>101</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

<sup>102</sup> Tekhumakh Bedriye, 80 Yaş, Kadın, Kayseri, 26 Ekim 2015.

Görüşmecilerin aktarımlarında özellikle dikkat çekici olan sofrada bulunan kaynatılmış kurban kafasının *thamade* tarafından kırılma biçiminin ve hangi parçayı kime dağıtması gerektiğinin belirli olması ve bunların belli kurallara göre yapılması zorunluluğudur. *Thamade* bu ritüeli kurallara uygun bir biçimde gerçekleştirmediğinde ayıplanmaktadır. Nihayetinde *şakhute*'nin çok tanrılı dönem kurbanlarının taksim ve tüketim biçiminin sembolik bir kalıntısı olarak Uzunyayla'da icra edildiğini söyleyebiliriz.

### 2.3.2. Tarımsal Etkinliklerle Bağlantılı Olarak Verilen Kurban

Kurbana rastlanan ikinci tür ritüeller tarımsal etkinliklerle ilişkilidir. İlk tarımsal etkinliklerle ilişkili olarak yeme-içme, eğlence ve kurbanın olduğu törenlerin Kafkasya'daki biçimine değinilecek ve daha sonra Uzunyayla'daki tasvirler aktarılacaktır. Tarımsal etkinliklerle ilgili yapılan törenler, çifte başlama töreni *vak'uedec*' (вак'уэдэдж), çiftten dönüş töreni *vak'ueyihaj* (вак'уэихъаж) ve orak bırakma töreni *ğubjedeh* (гъубжэдэх) olarak sayılabilir.<sup>103</sup> Bu törenler bir tarımsal dönem başı ve sonunda yapılmakta ve bu törenlerde toplanılarak büyük sofralar kurulmakta, dualar edilmekte ve şükür ya da bereket için kurban kesilmektedir. Uzunyayla'ya baktığımızda aktardığımız bu törenlerin devam ettiğini ancak aşağıda göstereceğimiz gibi bazı açılardan farklılaştığını görüyoruz.

Uzunyayla'da çift başlangıcı ya da harman zamanlarından sonra kurban kesilerek toplandığı, dua edilerek *ceug* yapıldığına dair aktarımlar bulunmaktadır. Kurban kesildikten sonra özellikle harman yeri gibi geniş bir yerde tüm köy halkı toplanarak sofralar kurar, birlikte yer, içer ve *ceug* yaparlar. Bunun kimler tarafından nasıl ve ne zaman yapıldığı görüşmecilerimiz tarafından birkaç farklı biçimde dile getirilmiştir. Görüşmecilerimizden birinin aktarımına göre;

<sup>103</sup> Avledin DUMANIŞ, *Çerkes Kültürü Üzerine Etüd*, 33,34,37.



“Tarla sürmeye başlayacakları zaman öküz koşarlarken toplanıp dua ederlerdi bir de sadece duayla olur mu *pşine* (пщынэ)<sup>104</sup> çalıp *ceug* yapmadan derlerdi. Zengin iki aile özellikle altı tane öküz koşarlardı onlar yaparlardı sürekli *ceug*, tarla sürecekları zaman başlardı 15-20 gün bir ay daha köye girmeyeceğiz diyerek... Hakikaten gelmiyorlardı da hayırla çıkmak için [kurban keser *ceug* yaparlar]... Hayır olarak düşünürlerdi *ceug* yapmayı Adigeler büyük hayırla büyük *ceug* ile çıktılar derlerdi.”<sup>105</sup>

Harman zamanı yapılan kurban, yeme-içme ve eğlencenin iç içe olduğu ritüelin bir başka özelliğı bu yeme-içme ve eğlencenin yapıldığı yere iştirak edemeyenlere kurbandan ve oradaki yemeklerden paylarının mutlaka gönderilmesidir. Bunun mutlaka yapılması gerektiğini bir görüşmecimiz şu şekilde dile getirmiştir;

“(...) babamlar harman zamanında keçi ya da küçükbaş bir şey keserlerdi kadınlar da yemek yaparlardı orada yiyip içip otururlardı harman zamanı. Çardakların altında yaşlılar oturuyordu sofrta götürüyorlar oraya, her aile sofrta götürüyor harman zamanı. O sofralar kurulacağı zaman kurban kesiyorlardı gücü yeten kurban keserdi herkes kurban yapmıyor da her gün o sofrayı götürüyorlar. Sofralar getiriliyor sonra hazır olduktan sonra herkes sofraya oturup yiyor. (...) Evde hasta olan gelemeyene onun hakkını götürürler [zaten]. Şimdi ben yaşlıyım köyde öyle bir hayır gerçekleştiğı zaman onları yedirdikten sonra o yemekten bana da getiriyorlar payımı “*thamade ah*” [*thamade* payı] diyorlar yedikleri şeylerden gidemeyen hasta kişilere gönderiyorlar. Oraya gidemeyen herkese gönderiyorlar.”<sup>106</sup>

Yukarıda tasvirleri verilen ve düğün sırasında gördüğümüz kurban ile harman zamanlarında verilen kurbanın gerçekleştirilme biçiminde ortak yönler bulunmaktadır. Bu ortak yönlerden ilki, kesilen kurbandan olan payın herkese mutlaka ulaştırılması ve en azından bir parça dahi olsa kurban etinden yenmesidir. Bir diğerk ortak nokta ise, harman zamanlarında kesilen kurbanın herkes tarafından değil sadece durumu iyi olanlar tarafından kesildiğidir. Bu iki temayı takip ettiğimizde kurbanın ilkel dönem toplumlarındaki kavranışıyla ilgili bir takım

<sup>104</sup> Pşine (пщынэ): Müzik enstrümanlarının Çerkesçe ismi, burada kast edilen anlamı harmonikadır.

<sup>105</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

<sup>106</sup> Mastır Mahir, 97 Yaş, Erkek, Kayseri, 24 Ekim 2015.

verilere ulaşmak mümkündür. Bu bakımdan da arkaik toplumlarda kurbanla ilgili olan belli teorik kavrayışları öne çıkarmak anlamlı olacaktır.

### 2.3.3. Çerkeslerdeki Kurban'ın Kurban Literatüründeki Yeri

Kurban tasvirlerinde öne çıkan ilk gereklilik olan kurbandan herkese pay düşmesi gerekliliğini takip ettiğimizde kurbanın armağan olarak kavranışına ve kutsiyetine ulaşmaktayız. Kurbanın kutsiyeti ya da armağan olarak kavranışına dair ilk olarak kurban kelimesinin farklı dillerdeki kökenine bakmak gerekir. Kurban kelimesinin antik metinlerde kullanılan biçimi *sacrifice* (kurban) sözcüğünün de kendisinden türediği *sacer* kelimesidir. *Sacer* ilkel toplumlarda kutsalla ilişkilendirilen *mana*, *numen*, *hagnos* ve *thambos*, *brahman* ve *tao* gibi birçok sözcükten biridir.<sup>107</sup> *Sacer* sözcüğü Latince “lanetli” ve “kutsal” olmak üzere iki anlama sahiptir. Bu ikili anlamının da yansıttığı üzere kutsal kavramının muğlâklığı birçok dinsel uygulamada görülmektedir. Marcel Mauss ve Henri Hubert’in birlikte yazdığı “Kurbanın Doğası ve Fonksiyonları Üzerine Deneme” isimli çalışmada kutsal nesnelerin muğlâk karakterinden bahsedilmektedir.<sup>108</sup> Mauss ve Hubert bu çalışmada kurban için *victim* sözcüğünü de kullanmaktadır. *Victim* ile *sacrifice* arasında kesin bir ayırım yapılmasa da iki tür arasındaki farkın kurbanın etkisinin miktarı ile ilgili olduğunu söylerler. “Şayet bir hayvan bir altarın üzerinde sunulmuş boğazı kesilmiş ya da kesilen parçalar ateş tarafından tüketilmişse *sacrificed* kabul edilir. Ancak kurban bu durumlar uygulanmazsa bozulmuş kabul edilir ve *victim* olur.<sup>109</sup>

Kurban kelimesinin “kutsal” ya da “lanetli” kavramları arasında gidip gelen anlamının yanı sıra kurbanın armağanla olan ilişkisini yine kurbanı karşılayan farklı dillerdeki sözcüklerin anlamını takip ederek görebiliriz. Türkçede armağan, bağış, hediye çokça birbirinin yerine kullanılan sözcüklerdir. Hediye sözcüğü Arapçada yol

<sup>107</sup> Mircea ELİADE, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev: Lale Arslan, 15 .

<sup>108</sup> Henri HUBERT and Marcel MAUSS, "Sacrifice: Its Nature and Function", 9.

<sup>109</sup> A.g.m, 12.

için kesilen kurban, uğurluk, yolluk anlamına gelir.<sup>110</sup> Armağan sözcüğü Sevan Nişanyan'a göre, Kaşgarlı Mahmut'un Divan-ı Lügat'it-Türk kitabında seferden dönen birinin yakınına verdiği hediye anlamında kullanılır ve *yarmak* sözcüğünden türer.<sup>111</sup> Bağış sözcüğü ise bahş- kökünden türer af ve bahşetme anlamı taşır.<sup>112</sup>

Emile Benveniste "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary" isimli makalesinde armağan sözcüğünün kökenine bakar ve sözcüğün Hint-Avrupa dilleri arasında nasıl hareket ettiğinden bahseder. Benveniste Fransızcada "*don*" olarak geçen armağan kelimesinin kökenin birçok Hint-Avrupa dilinde kök olarak bulunan vermek anlamındaki "*do*" kökünden türediğinden bahsetmektedir. Benveniste Hititçede ise vermek anlamına gelen "*da*" sözcüğü bulunduğuna "*do*" sözcüğüyle arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Buradan yola çıkarak da "*da*" sözcüğünün hem vermek hem de almak anlamını içerdiğini belirtir<sup>113</sup>. Çerkesçede vermek *tin* (ТЫН) sözcüğü ile karşılanmaktadır ve kurban sözcüğü de bu kökten türeyen *tih* (ТЫХЬ) sözcüğüdür. *Tih* sözcüğü *tin* vermek ve *hin* (ХЬЫН) götürmek sözcüklerinin birleşiminden oluşmuştur ve bu sözcük verilmek için götürülen anlamına gelmektedir. Benveniste'in Hititçe için bahsettiği "*da*" sözcüğüyle hem ses hem de anlam yönünden ortaklık göstermektedir. Dolayısıyla Çerkes ritüellerindeki kurbanın ve armağanın ikili anlamının birbiriyle oldukça bağdaşık bir biçimde kavrandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Çerkes ritüellerindeki kurban mefhumunu armağan mefhumuyla ilişki içinde ele alabiliriz.

Kurbanın tanrılara verilen armağan olarak kavranışı özellikle Mauss ve Bataille tarafından dile getirilmiştir. Bataille, kurban etmenin öldürmek değil ama vermek ve terk etmek olduğundan bahseder. Kurban gelecek için yapılan üretimin karşıtıdır ve yalnızca o an için yararı olan bir yok etmedir, bu yönüyle kurban armağan vermektir. Bu anlamda;

<sup>110</sup> <http://www.nisanyansozluk.com/?k=hediye&x=0&y=0> [11.04.2016].

<sup>111</sup> <http://www.nisanyansozluk.com/?k=armağan&x=15&y=13> [11.04.2016].

<sup>112</sup> <http://www.nisanyansozluk.com/?k=bağış+&x=0&y=0> [11.04.2016].

<sup>113</sup> Emile BENVENISTE, 'Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary', 272.

“(…)armağanın verilişi onu tam da hızlı yok ediş dünyasının içine geçirir. Bu, kutsal özü ateşle karşılaştırılabilen ‘tanrısallığı kurban verme’nin anlamıdır. Kurban etmenin kesin anlamı buradadır hizmet veren şey kurban edilir, lüks nesnelere kurban edilmezler. Eğer armağan baştan yok edilmişse, burada kurban etme olamaz. Oysa lüks, imal etme çalışmasını baştan faydadan yoksun kılarak çoktan bu çalışmayı yok etmiştir, onu faydasız bir gururun içinde saçıp savurmuştur, hatta anında onu kesin olarak kaybetmiştir. Lüks bir nesneyi kurban etmek aynı nesneyi iki kez kurban etmek olacaktı. Ama önceden içkinlikten çekip çıkartılmamış, ona hiçbir zaman ait olmamış olarak, ikincil derecede köleleştirilmemiş, evcilleştirilmemiş ve şeye indirgenmemiş şey olan da artık kurban edilemez. Kurban etme, hayvanlar, bitkisel maddeler gibi tin olabilecek ama şeyler haline gelmiş ve kaynaklandıkları içkinliğe, kaybedilen içtenliğin belirsiz alanına geri verilmesi gereken nesnelere olur.”<sup>114</sup>

Kurbanın armağan ve vermek ile olan ilişkisi yukarıda tasvir edilen kurban ritüellerini anlamak açısından bizim için öne çıkan kavrayış olacaktır. Bu bakımdan ilkel toplumlarda armağanın nasıl kavrandığına değinmek ve buradan yola çıkarak da Çerkeslerde kurbanın karakteristiğini anlamak bizim açımızdan işlevsel görünmektedir. Mauss’un alma ve verme üzerine kurulu düzeni *potlaç* olarak adlandırdığından bahsetmiştik ve bu sistemin işleyişinin *mana* kavramı üzerinden açıklandığına giriş bölümünde kısaca değinmiştik. Verme ve alma üzerine kurulu bu armağan ekonomisi *hau* ve *mana* inançları üzerinden işler. *Mana* kavramının birden çok veçhesi olsa da, bu kavram verilen ya da alınan nesnenin taşıdığı tinsel güç olarak açıklanabilir. Bu tinsel gücün verilen ya da alınan nesnenin üzerinde taşındığı düşünülür ve bundan dolayı bir kez alınan şeyin verilmesi gerektiğine inanılır. Eğer aldığım şeyi bir başkasına vermezsem bu nesnenin taşıdığı tinsel güç bana zarar verebilir düşüncesi vardır. Nesnenin tinsel ruhu olarak görülen *hau* kavramı için de aynı düşünce geçerlidir. *Hau* her zaman ilk doğduğu yere ve ilk sahibine gitmek ister ve bu yüzden de onu dolaşıma sokmak ve elde tutmamak gerektiğine inanılır.<sup>115</sup> Mauss, kurban vermenin amacının zorunlu olarak geri verilmesi gereken bir bağışta bulunmak olduğunu söyler. Burada tanrılarla ve ruhlarla yapılmış bir değiş-tokuş

---

<sup>114</sup> Georges BATAILLE, **Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din’in Oluşumu**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 39.

<sup>115</sup> Bkz. (36), MAUSS, 220.

anlaşmasının varlığından bahsedilir. Bu anlaşma gereği mülk sahibi aslında kendisinin olmayan ve ruhlara ait olan mülkleri kullanma hakkını elde edebilmek için, bu mülkün asıl sahipleri olan ruhlardan/tanrılardan satın almalıdır ve bu da kurban verme aracılığıyla gerçekleşir.<sup>116</sup>

Mauss'un kurbanı dair bu kavrayışı tasvir ettiğimiz ritüellerde özellikle harman zamanları ve ekim başlangıçlarında gerçekleştirilen kurban ritüeli için oldukça açıklayıcıdır. Ekim başlangıçlarında verilen kurban Mauss'un terimleriyle söylersek tanrılarla yapılan değiş-tokuş anlaşmasının ilk ögesidir. Zira ekim öncesi kurban vermek, istenecek olan bereketli yıl için önceden tanrıya armağan vermek anlamına gelir ve böylelikle tanrıyla yapılan değiş-tokuş anlaşması başlatılmış olur. Burada bahsettiğimiz tanrılarla değiş-tokuş ve armağan ilişkisinin yanı sıra ritüelde karşımıza çıkan bir başka tema olan kesilen kurbanın herkes tarafından yenmesi gerekliliği, Çerkeslerin çok tanrılı dönemdeki ritüellerinde de karşımıza çıkan bir temadır. Çerkeslerin çok tanrılı dönem ritüelleri sırasında kesilen kurban, törende bulunan herkese pay edilmektedir. Ritüel esnasında orada bulunan kişiler arasında bebek olsa dahi onun payı bebeğin ağzına verilmektedir, törene gelemeyenlere ise kendi payları mutlaka yollanmalıdır. Hatta "kurbanın derisinden ayaklarına boynuzuna varana dek kutsal sayılmakta bu parçalar kurutulup evlerde nazar değmesine karşı totem olarak kullanılmaktadır."<sup>117</sup> Çok tanrılı dönemdeki bazı ritüellerde kurbanın parçaları bir platform üzerinde tanrıya sunulmakta ve platform üstünde bırakılan parçaların tanrıların payı olduğu düşünülmekteydi.<sup>118</sup>

Hem bu tasvirlerde kurbanın sunulmuş şekli hem de Uzunyayla'daki kurban ritüellerinde kurbandan mutlaka bir parça yemek Mauss'un söz ettiği nesnelere tinsel karakteri olan *hau* ya da *mana*'nın törensel bir biçimde kişiye geçmesini sağlamanın bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Emile Durkheim da Mauss ile benzer bir yorumda bulunmaktadır. Durkheim insanın yalnızca tanrıyla aynı sofraya oturduğu için değil, esas olarak ayinsel yemekte tükettiği hayvanın kutsal bir özelliğe sahip olmasından dolayı kendini kutsallaştırdığını belirtir.

---

<sup>116</sup> A.g.m., 229.

<sup>117</sup> Bkz. (5) PASHTOVA, 315.

<sup>118</sup> A.g.k., 313.

Dolayısıyla kurbandan bir parça yemek insanı kutsalla birleştirir ve onu içine sindirir. “Totem klanının her bir üyesi, kendi içinde, varlığının en yüce kısmını oluşturan bir tür mistik bir öz taşır: Onun ruhu, bu özden meydana gelir. İnsan, onun sayesinde bir şahıs haline gelir; kendisine atfettiği güçler ve toplumsal rolünün kaynağı odur.”<sup>119</sup>

Çerkes ritüellerinde de kurbandan bir parça yemek aslında kurbandaki kutsiyetin ya da *mana*'nın insan bedenine geçmesine de vesile olmakta ve insan bu anlamda kutsiyet kazanmaktadır. Dolayısıyla tanrılara kurban verme ve onu birlikte aynı sofrada yeme bir yanıyla kurbanın taşıdığı tinsel güçle gelen kutsiyetin bünyeye katılması olurken öte yandan Mauss'un belirttiği anlamda “tanrıyla yapılmış bir kontratın gereği olarak” armağan vermedir.<sup>120</sup> Bu yönüyle de armağan ekonomisinde bulunan elde olanı verme ve nesneye içkin olan tinsel güçten kendini muhafaza etme mantığını da kurban ritüelinde görebilmekteyiz.

Aktardığımız ritüellerdeki dönüşümlere, sürekliliklere ya da kopuşlara baktığımızda ilk olarak Uzunyayla'daki düğünlerde verilen kurbandaki dönüşümü görmekteyiz. Düğünlerdeki sofralarda örneğini gördüğümüz bir durum, kurbanın kafasının mutlaka sofrada olması gerekliliğidir. Çok tanrılı dönemdeki ritüellerde bereket ya da şükür vb. durumlarda kesilen kurban ve bu kurbanın ayin yönetici *thamade* tarafından taksimi ile Uzunyayla'daki düğünlerde kurbanın kafasının *thamade* tarafından taksim edilmesiyle benzerlik göstermektedir. Çok tanrılı dönemde dua ayininin bir gereği olarak verilen kurban, Uzunyayla'da duanın bir parçası olarak değil, düğünün bir parçası olarak gerçekleştirilmektedir. Uzunyayla'da kurbanın gerçekleştirilme bağlamı farklı olsa da taksim edilmiş biçimi çok tanrılı dönemdeki ritüellerde kurban taksimine dair emarelerle doludur.

Uzunyayla'daki kurban ritüelleri arasında dönüşümler ve süreklilikleri takip edebileceğimiz bir diğer kurban biçimi tarımsal etkinliklerde verilen kurbandır. Çift başlangıcı ya da harman zamanlarında gerçekleştirilen kurbanın en önemli özelliği bu kurbandan mutlaka herkesin yemesi gerekliliğidir. Bu bakımdan Uzunyayla'da

<sup>119</sup> Emile DURKHEIM, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, 399.

<sup>120</sup> Bkz. (36), MAUSS, 229.

tarımsal etkinliklerle ilgili olarak kesilen kurban ile çok tanrılı dönemdeki ritüellerde şükran ve bereket gibi amaçlar için kesilen kurbanın herkes tarafından yenmesi gerekliliği benzerlik göstermektedir. Ancak Uzunyayla'da çift başlangıcı ya da harman zamanlarında kurban kesenlerin yalnızca zengin aileler olması da çok tanrılı dönemdeki durumdan farklılaşmaktadır.

Sonuç olarak Uzunyayla'da gerçekleştirilen bu ritüeller tamamıyla çok tanrılı dönemki biçimleriyle aynı değildir ve uygulandıkları bağlam ayinsel bağlamdan uzaklaşmıştır. Ancak bu ritüellerin uygulanma bağlamları farklılaşsa da uygulanma biçimlerindeki kimi emarelerin çok tanrılı dönem ayinlerindeki uygulamadan izler taşıdığını söyleyebiliriz.

#### **2.4. Büyüsel Sağaltma Ritüeli Ç'apşe (ЩІапшә)**

Büyüsel bir karakteri olan sağaltma ritüeli Ç'apşe'den (ЩІапшә) önceki bölümlerde söz etmiştik. Ayrıca bu ritüelde hekimlik görevini üstlenen *aze* karakterine de ritüellerdeki karakterler başlığında kısaca değinmiştik. Ç'apşe ayinsel, oyunsal ve karnavalesk unsurlara sahiptir. Burada ç'apşe ritüelinin sağaltma özelliği ve ayinsel karakterine değinilecek, oyunsal ve karnavalesk yanlarından ise ritüellerdeki oyunsal ve karnavalesk tarafların ele alındığı üçüncü bölümde bahsedilecektir. Öncelikle ç'apşe'nin eski icra biçimlerine dair tasvirlerle bakarak sonrasında Uzunyayla'da icra edilen biçiminin tasvirlerine yer verebiliriz.

Ç'apşe ritüeli bir kişi yaralandığında ya da kırık çıkık gibi rahatsızlıkları olduğunda gerçekleştirilen bir ritüeldir. Ç'apşe töreninin nasıl gerçekleştirildiğine bakacak olursak yaralı ya da hasta kişi evinde bir odada yatırılır ve bu kişi iyileşene dek onunla ilgilenecek olan ç'apşe *daye* (ЩІапшә дае) ismi verilen bir kadın tayin edilir. Eğer kişi hastalandığında veya yaralandığında kendi evinde değilse evinde bulunduğu kişi onun için ç'apşe töreni yapmak durumundadır.<sup>121</sup> Tedavi sonrasında hasta kişinin uyutulmaması gerektiğine inanıldığından gençler hastanın evinde

<sup>121</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 371.

toplanarak oyunlar oynar şarkı söyler ve dans ederler. Ç'apşe'nin yapılacağı oda hazırlanırken odanın girişine bir parça demir, yumurta gibi şeyler konulmaktadır ve bu odaya girecek kötü varlıkların bu yolla engelleneceği düşünülmektedir.<sup>122</sup> Bu törenin bir başka özelliği ise müzikle beraber ritmik söylenen sözlerdir ve bu da töreni büyüsel kılan bir başka unsurdur. Zira söylenen sözlerde hastalık isimleri tabu olduğu için zikredilmemektedir.<sup>123</sup>

Ç'apşe'nin Uzunyayla'da nasıl icra edildiğini görüşmecilerimizin tasvirlerine başvurarak görebiliriz. Görüşmecilerimizin çoğu bu törenin amacının hasta kişinin uyumamasını sağlamak ve ağrılarını unutması için onu eğlendirmeye çalışmak olduğunu dile getirmiştir. Bu düşüncüyü yansıtan görüşmecilerimizden birinin aktarımına başvuracak olursak;

“Bizim köyde Dumen Nanuw (Думән Нану) isminde bir adam odun kırarken baltayla ayağını yaralamıştı. Onun için ç'apşe yaptılar. Aze çağırılmışlar ve dönüşümlü bir biçimde yirmi gün uyutmamışlar iyileşene dek çalıp oynayarak. Gençler ve kendi yaşlıları ç'apşe yaptılar yirmi gün. Uyutmazlardı hasta kişiyi. Uyurken kanaması olur da korkarsa yarası daha çok açılırdı. O yüzden uyutmamak için ç'apşe yapmışlardı.”<sup>124</sup>

Aktarımlarda uyumanın hasta kişinin yarasının iyileşme sürecini uzatacağı belirtilmektedir. Dolayısıyla ç'apşe sırasında oynanan çeşitli oyunlar, yapılan eğlenceler yoluyla hasta uyutulmamaya çalışılmaktadır. Hastaya uykunun iyi gelmeyeceği düşüncesi yaranın iyileşme süreciyle ilişkilendirilmektedir. Ancak Kafkasya'da çok tanrılı dönemdeki ç'apşe törenlerinde kişinin uyutulmaması gereği inancı, uyuduğunda ruhun bedeni terk edeceği korkusundan kaynaklanmaktadır.<sup>125</sup> Bundan dolayı da Uzunyayla'daki ç'apşe'de hastanın uyutulmaması uygulaması çok tanrılı dönemdeki bu inancı ele veren bir durumdur. Her ne kadar törenin Uzunyayla'da yapılma sebebi başka şekilde gerekçelendirilse de büyüsel karakterini

---

<sup>122</sup> A.g.k., 372.

<sup>123</sup> A.g.k., 373.

<sup>124</sup> Asker Fehmi, 80 Yaş, Erkek, Ankara, 11 Aralık 2015.

<sup>125</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 375-376.



yansıtan temel özelliklerinin hastanın uyutulmaması ve *ç'apşe vored* denilen müzik eşliğinde sözlerin söyleniyor olması olduğunu söyleyebiliriz. *Ç'apşe* töreninde kişinin uyutulmaması ve bunun çok tanrılı inançtaki köklerinin ruhun bedeni terk edeceği ya da tanrılar tarafından ruhun alınacağı korkusundan yola çıkarak ruha dair kavrayışa uzanabiliriz. Bu noktada Uzunyayla'da da görülen başka bir uygulama olan *hade'us*'dan bahsederek bunu ruha dair kavrayış ve büyüyle ne şekilde bağdaştırabileceğimize bakmak anlamlı görünmektedir.

Büyüsel anlamda bahsedeceğimiz diğer uygulama *hade'us* (хьадэIyc) adı verilen ritüelidir. İlk *hade'us*'un eski icra ediliş biçimlerine bakarak daha sonra Uzunyayla'da ne şekilde gerçekleştirildiğini aktaralım. Ölülerin ruhlarının baharda uyandığına dair bir inanca göre yeme-içme ve kurban içeren bir ritüel *hade'us* ritüeli düzenlenmektedir. *Hade'us* ritüeli ölüleri yedirmek anlamında *hadeğaşhe* (хьадэгъащхэ) ismiyle de tasvir edilmektedir. Bu tasvirlerden birinde; din adamı olan kişinin ölüleri çağırıp nehir kenarında bulunan bir evde topladığı ve yemekler hazırlanarak töreni yöneten din adamı ve ölülerin o evde yalnız bırakıldığı bir süre sonra da ölüleri yerlerine uğurladığı ve orada tören için yemek hazırlayan kişilerin ölülerden kalan yemeği yediği aktarılmaktadır.<sup>126</sup> *Hade'us*'un bu eski uygulamasını aktardıktan sonra *hade'us*'un Uzunyayla'da nasıl yapıldığına ve önceki biçimiyle arasındaki farklılaşmalara bakabiliriz.

Uzunyayla'daki *hade'us* cenaze sahibi tarafından ölen kişinin ruhuna hediye olarak yapılmaktadır. *Hade'us* Uzunyayla'da iki farklı şekilde görülmektedir; kurban kesilip dağıtarak ya da *jerime* (жэрымэ) şeklinde. *Jerime* her Cuma günü ölen kişinin sevabı için hamur kızartılarak dağıtılması şeklinde yapılmaktadır. *Jerime* ve *hade'us*'un nasıl yapıldığına dair bir görüşmecimizin aktarımına başvuracak olursak;

“(…) *hade'us iskhat* diyorlar. *Hade'us* dedikleri ölen kişi için bir şey kesilirdi mesela koyun yahut büyükbaş hayvan kesilirdi. Eti köye dağıtırlardı kurban etini *iskhat* da *hade'us* da deniyor ona. Türklerin yaptığını sanmıyorum. 52'si çıkana kadar durumu olanlar cenaze sahipleri *jerime* yapıyor durumu

<sup>126</sup> Nurcan YEMIKOVA, 'Adige Din Şu' oşxunıgem Yehıtla'ğew Aşıne Ahmet Kı'otejğeher', 274.

olmayanlarsa her Cuma akşamı [şelame]<sup>127</sup> pişirip dağıtıyorlar. (...) Ama Kafkasya’da biri öldüğünde 30 gün boyunca her akşam *jerime* yapar dağıtırlarmış. 52. Gecede de ölen kişinin kemiklerinin toprağa karıştığına inanıldığı için o gün de dua ve kuran okutuyorlarmış. Her Cuma günü de camiden çıkanlara yemek yedirirlermiş bir yıl dolana dek. Aslında Müslümanlıkta üç gün yas ama Adigeler bir yıl yas tutuyor. Hatta bir yıl dolduğunda Adigeler bir yıl oldu öleli, diyerek inek kurban edip büyük katılımlı bir mevlüt bile okutuyorlar.”<sup>128</sup>

*Hade’us* olarak adlandırılan ritüel bazı görüşmeciler tarafından *iskhat* ismiyle ve uygulamanın İslam dininin gereği olarak gerçekleştirildiği aktarılmıştır.<sup>129</sup> Ancak *hade’us* ismi hem çok tanrılı dönemde gerçekleştirilen ölümler için verilen yemeğin ismidir ve olduğu gibi korunmuştur hem de yapılış biçimi bakımından da çok tanrılı dönemin izlerini yoğunlukla taşımaktadır. Görüşmelerdeki tasvirlerde *hade’us*’un ölen kişinin yakınları tarafından kesilen bir kurbanın dağıtılması ve bunu gerçekleştiren kişinin yememesi gerektiği çünkü ölen kişinin ruhuna gönderilen bir sevap olduğu aktarılmaktadır.<sup>130</sup>

Hem Uzunyayla’daki hem de çok tanrılı dönem Kafkasya’daki tasvirlerde *ç’apşe*, *hade’us* ve *jerime* tasvirlerinde ortak olan nokta ruha dair kavrayış ve özellikle de sağaltım töreni *ç’apşe*’de karşımıza çıkan büyüsel karakterdir. Kurbanın tanrılara verilen armağan olarak kavranışı ve tanrılarla yapılan bir “değiş-tokuş anlaşması olarak düşünülebileceğinden”<sup>131</sup> bahsetmiştik. Mauss kurbanı benzer şekilde ruhlara ya da ölümlere verilen yiyecek ya da armağanların bir karşılıklılık gereği olduğunu iddia etmektedir. Mauss *Tinglit potlaç*’ında görülen ölümler ve ruhlarla insanlar arasında yapılan değiş-tokuştan bahsetmektedir. Burada insanlarla ruhlara verilen armağanlar her şeyin gerçek sahibi olarak görülen ölümlerin ruhları ve tanrılarla yapılan değiş-tokuştur. Her şeyin gerçek sahibi olmalarından dolayı da

<sup>127</sup> İçine peynir konarak yağda kızartılan törensel yiyecek.

<sup>128</sup> Asker Fehmi, 80 Yaş, Erkek, Ankara, 11 Aralık 2015.

<sup>129</sup> Boren İsmet, 77 Yaş, Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

<sup>130</sup> Khoç’as Düriye, 86 Yaş, Kadın, Kayseri, 26 Eylül 2015.

<sup>131</sup> Bkz. (36), MAUSS, 229.

tanrılar ve ruhlarla “değiş-tokuş yapılması zorunlu; değiş-tokuş yapılmaması ise tehlikeliydi.”<sup>132</sup>

Mauss’un ruhlarla gerçekleştirilen zorunlu değiş-tokuş anlaşması hem armağan teorisinin temelinde hem de büyü teorisinin temelinde bulunan, nesnelere tini olarak adlandırılan *mana* ve *hau* kavramları üzerine kurulmuştur.<sup>133</sup> Bu kavramlara başvurmak yukarıda aktarılan ritüellerdeki büyüsel karakteri ve ruhlara verilen yemek ve tanrılara verilen armağanları anlamak bakımından bizim açımızdan işlevseldir. Mauss büyü ayinleri içinde okuma-üfleme yoluyla gerçekleştirilen ayinleri sözlü ayinler olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca hekimlerin yaptığı sözlü ayinlerde çıkartmak ve atmak gibi fiillerle cinaslı bir biçimde hastalığı veya şeytanı ifade eden sözcüklerle oynandığından bahsetmektedir.<sup>134</sup> Çerkeslerdeki *ç’apşe* törenlerinde söylenen ritmik sözlerde de benzer bir karakter bulunmaktadır nitekim *ç’apşe* kelimesi üfleme anlamındaki “*yepşen*” (епщэн) kelimesinden türer.<sup>135</sup> *Ç’apşe* törenlerinde söylenen sözlerde hastalığın adı tabudur ve yerine lakaplar kullanılır.

Mauss büyü ve büyücünün sözlerle yaptığı bu türden bir ayini *mana* ve *tindalo* kavramlarıyla açıklar. Mana kavramı basitçe bir güç değil aynı zamanda durum, nitelik ve eylem ifade etmektedir. Kelime hem fiil, hem sıfat hem de isimdir. Mana insanlar arası ilişkilerde geçişliliği olan tinsel bir güçtür ve bir nesnenin taşıdığı bu tinsel güç bir başkasına geçebilir. “Mana aynı zamanda hem bir ayinin gücüdür hem de büyücü manaya sahip olmasıyla tinler üzerinde etkili olabilmektedir.”<sup>136</sup> Mauss mana kavramının ölü ruhlarda olmadığından ancak aile şefleri gibi özel kişilerin ruhlarında *tindalo* (etki sahibi tinler) olduğundan bahsetmektedir.<sup>137</sup> Aslında büyüsel olan ayinlerde hem ayinde ilaç olarak kullanılan otlar, sözcükler gibi öğelerin manası hem büyücünün manası hem de ruhların sahip olduğu *tindalo* bir araya gelerek bir kişinin hasta olmasına yol açan mana üzerinde

---

<sup>132</sup> A.g.m, 228, 229.

<sup>133</sup> Marcel MAUSS, "Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme", Çev. Özcan Doğan, 159.

<sup>134</sup> A.g.m., 102,103.

<sup>135</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 371.

<sup>136</sup> Bkz. (133), MAUSS 159.

<sup>137</sup> A.g.m., 158.

etki yapar.<sup>138</sup> Buradaki kavrayış büyüyü tamamen tinsel güçler ve ruhlarla açıklasa da Mauss büyüünün yalnızca animizmle açıklanamayacağını da belirtir. Yukarıda bahsettiğimiz *ç'apşe* ritüelinde de benzer şekilde *aze*'nin müzik eşliğinde ritmik bir biçimde sözler söylenmesi Mauss'un bahsettiği anlamda büyücünün, sözlerin ve ayinin *manaları*'nın birleşerek hastalığa sebep olan ruhlar üzerinde bir etki yaratacağı düşüncesiyle paralellik göstermektedir. Nitekim *ç'apşe* sırasında hastalığın isminin tabu olması ve söylenen sözlerde hastalığa efendi anlamına gelen *zivushan* (зѣвухъан) gibi lakaplarla hitap edilmesi de hastalığa kötü ruhların sebep olduğu inancının bir göstergesidir ve bu ruhlara tören boyunca güzel lakaplar takmak yoluyla iyi davranılmaktadır.

Uzunyayla'da gerçekleştirilen *ç'apşe* ritüelinde hastayı uyutmama durumunun farklı sebeplerle yapıldığı aktarılsa da hasta uyuduğunda ruhun bedeni terk edebileceği gibi bir korkudan kaynaklanan eski inancın bir mirası olduğu söylenebilir. Ancak Uzunyayla'daki *ç'apşe*'ye dair tasvirlerde müzik eşliğinde söylenen *ç'apşe woredler*'e hatırlanmamaktadır dolayısıyla da müzik eşliğinde söylenen birçok büyüsel sözlü şarkının en azından 50 yıldan fazla bir süredir hatırlanmadığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan da *ç'apşe* törenlerinin Uzunyayla'daki icra biçiminde ayinsel karakterinin sürdüğü ancak bu yönünde bir daralma olduğu yorumunu yapabiliriz.

Sonuçta yukarıda aktarılan hem kurban ritüelleri hem de büyüsel temelli ritüellerin ortak noktasına baktığımızda bu ortaklığın kutsal sayılan nesnelere arasındaki tinsel geçişlilik olduğunu söyleyebiliriz. Uzunyayla'da derlediğimiz ritüeller icracılar tarafından büyü ya da ayin şeklinde nitelendirilmese de yapılan ayinlerde çok tanrılı inanç kökenlerindeki animist anlayışı yansıtan ayrıntılar aşikârdır. Uzunyayla'da derlediğimiz ayinlerin kimi unsurlarının köklerinin çok tanrılı döneme dayandığını düşünsek de bu ayinlerin çok tanrılı dönemdeki gibi bilinçli bir ayin şeklinde gerçekleştirildiğini söyleyemeyiz. Aynı zamanda Uzunyayla'da devam ettiriliş biçiminin de pür bir biçimde çok tanrılı dönemin aynısı olduğunu söyleyemeyiz.

---

<sup>138</sup> A.g.m., 158.

## 2.5. Daire Formu Etrafında Gerçekleşen Ritüeller

Bu başlıkta bahsedilecek olan daire formu etrafında gerçekleştirilen ritüellerden kastımız temelinde bir döngünün (*cycle*) olduğu ve bir daire etrafında döngü tamamlanarak gerçekleştirilen ritüellerdir. Bu ritüeller dairesel bir sırayı takip ederek ayinsel bir içki içme töreni olan *makhsımafe* (*макъсымафэ*) ve bir nesne etrafında dans etme (round dance) olan *wuic* (*удж*) ritüelleridir. İlk önce *makhsımafe* töreninden daha sonra da *wuic* dansının ayinsel yönlerinden bahsedelim.

### 2.5.1. Düğünde Ayinsel İçecek: *Makhsımafe* (*Макъсымафэ*)

Bir daire formu etrafında gerçekleştirilen ilk tören *makhsımafe*'dir. *Makhsımafe* töreninin Uzunayla'daki yapılış biçiminden önce Kafkasya'daki gerçekleştiriliş şekline bakarak daha sonra ne şekilde farklılaşmalar görüldüğünü ortaya koyabiliriz. *Makhsımafe* töreninin Çerkeslerin çok tanrılı dönem ritüelleri ve inançlarındaki kökleri düşünüldüğünde *sanehuafe* (*санэуафэ*) töreni karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Pashtova da *makhsımafe* töreninin *sanehuafe* töreninden gelen ve Uzunayla'da sürdürülen bir tören olduğundan bahsetmektedir.<sup>139</sup> *Sanehuafe* şarap içme töreni anlamına gelmektedir. *Oşhamahue*'de/*Elbruz* (*1Уэщхьэмахуэ*)<sup>140</sup> Nart kahramanları ve tanrıların bir araya gelerek şarap içtiği ve kutlama yaptığı bir meclistir. *Oşhamahue*'de yapılan bu toplantı Grek mitolojisinde tanrıların yaşadığı Olympos dağında yapılan tanrılar panteonuyla benzerlik göstermektedir.<sup>141</sup> Adige tarihçi Shora Negume'ye göre, "Nartsane"<sup>142</sup> kentine yakın bir yerde *Sanehuafe* töreninin yapıldığı bir çeşme bulunmaktaydı. Nartlar ve kahramanlar bu çeşmede *sanehuafe* yapacakları zaman herkes en yaşlı kişinin evinde toplanmak zorundaydı. Akabinde kurban etmek için bir öküzü gelinen evin kapısının önüne bağlarlardı ve

<sup>139</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 249.

<sup>140</sup> Kuzey Kafkas halklarının destanı olan Nart söylencelerince Nartların ve Tanrıların toplandığı mitolojik dağdır ve aynı zamanda şu anda Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'nde bulunan Elbruz dağının Çerkesçe ismidir.

<sup>141</sup> Grek mitolojisi ile Nart mitolojisi arasında karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Selçuk BALKAR, **Çerkes ve Yunan Mitolojileri Üzerine Tematik Okumalar**.

<sup>142</sup> Bugün Rusya Federasyonu sınırları içinde kalan Kislovosk isimli kente yakın bir yer kast edilmektedir.

evdeki ışıkları yakarak adet olduğu üzere dua edilirdi sonrasında ise çeşmenin üst kısmında *wored* (уэрэд)<sup>143</sup> söylerlerdi. *Wored* sözlerinde “*nobe narthe ya sanehuafeş*”<sup>144</sup> (нобэ нартхэм я санэхуафэш) sözü geçmekteydi”.<sup>145</sup> Nart destanlarında da birçok anlatıda *sanehuafe* töreninden bahsedilmektedir ve bazı varyantlarda bu tören sırasında yiyecek yapıldığından, kurban kesildiğinden de bahsedilmektedir. *Sanehuafe* töreni; dua, şenlik ve ritüelin önemli bir parçasıdır.

Uzunyayla’da *makhsımafe* töreninin icra biçiminde *sanehuafe* töreninden izler görmek mümkündür. *Makhsımafe* töreni Uzunyayla’da yiyecek ve içeceklerin tören sırasında belli anlarda sunulması, tören yönetici olan *thamade*’nin şiirsel dua etme biçimi olan *huaho* ’yu yapması ve akabinde orada bulunanlar tarafından yiyecek ve içeceklerden sırayla bir lokma alınması şeklinde ilerleyen bir törendir.<sup>146</sup> Bu törendeki başat içecek daha önce de sözü edilen darı tohumundan yapılan *makhsıme* isimli içecektir bu içecek Kafkasya’daki törenler sırasında boynuz içinde sunulduğundan dolayı hem içecek hem de tören için boynuz anlamına gelen *bje* (бжэ) kelimesi kullanılmaktadır. Bu törenin nasıl yapıldığına dair görüşmecilerimizin birkaç farklı aktarımı bulunmaktadır. Özellikle düğün ve gelin alma töreni sırasında yapılan *makhsımafe*’nin birkaç farklı biçimi bulunmaktadır. Düğün sırasında karşılaştığımız ilk *makhsımafe* biçimi gelin alma töreniyle bağlantılı olarak yola çıkılırken yapılan *makhsımafe*’dir. İkinci karşılaştığımız biçimi ise, gelin getirildikten sonra *thamade* grubu tarafından evde gerçekleştirilen *makhsımafe*’dir.

*Makhsımafe* tasvirlerinden bahsedeceğimiz ilk durum gelin alma sırasında gerçekleşen *makhsımafe*’dir. Görüşmecilerimiz gelin alma sırasındaki *makhsımafe*’yi şu şekilde aktarmaktadır;

---

<sup>143</sup> *Wored* (уэрэд) Çerkesçe şarkı anlamına gelmektedir. Birçok ritüelin bir parçasıdır ve bundan dolayı Çerkesçede *wored* dendiğinde yalnızca şarkı anlamı değil ritüeli kast eden bir anlam da içerilmektedir. Bundan dolayı yazı içinde *wored* olarak kullanılması tercih edilmiştir.

<sup>144</sup> Bugün nartların *sanehuafe* günüdür.

<sup>145</sup> Bkz. (75), NEGUME, 72.

<sup>146</sup> Uzunyayla’da bir düğünde *makhsımafe* töreni sırasında çekilmiş güncel bir fotoğraf ekler bölümünde Ek-4 başlığı altında görülebilir.

“(…) [Makhsımafe’nin türlerinden birine] *şesıbjje* (щэсыбжэ) deniyor. Gelin alınıp dönülürken atlara binmeden evvel *makhsıme* ve yanında tepsinin üstünde *haluj* (хьалыжъу) <sup>147</sup>, peynir, *khurambi* (къурамби) <sup>148</sup> gibi yiyeceklerle getirilir *thamade*’ye verilir. O [*thamade*] da *xuaxo* yapar sonra bir yudum içer diğerlerine uzatır onlar da birer yudum içer. Ama o olmadan olmazdı eskiden öyleydi köylerde otururken hatta ben kabul etmezdim getirmedikleri zaman şimdi kaldırdık ama.”<sup>149</sup>

Görüşmecimizin aktardığı, *şesıbjje* gelin almaya giden grubun gittikleri köyden dönerken atlara binilmeden önce yaptığı bir *makhsımafe* töreni türüdür. Dönüş yoluna çıkılmadan önce şiiresel dua *huaho* gerçekleştirilir ve orada bulunan *thamade makhsıme*’nin bulunduğu kabı grupta dairesel bir biçimde dolaştırır ve grupta herkes *makhsıme*’den bir yudum içer ve akabinde atlara binilerek yola çıkılır. Bu törenin yola çıkılmadan evvel gerçekleştirilme amacı gidilecek yere kazasız belasız bir biçimde varmayı dilemektir. Gelin alma sırasında gerçekleştirilen bir başka *makhsımafe* biçimi de *yepsıhibje*’dir. Görüşmecimiz *yepsıhibje*’yi şu şekilde aktarmaktadır;

“(…) Bir de *yepsıhibje* (епсыхыбжэ) vardı onu getirmeden attan inmezdi *thamade* gelini de çıkarmazlardı imkânı varsa. *Makhsıme*’yi çıkarırlardı sonra hemen *thamade* attan inerdi sonra gelini çıkartırlardı arabadan, gelin dururken orada *thamade makhsıme*’yi alıp *huaho* yapardı.”<sup>150</sup>

Görüşmecimizin aktardığı *yepsıhibje* ise gelin alma töreni gerçekleşip dönüldükten sonra *thamade*’nin *makhsıme*’yi alarak *xuaxo* yapması akabinde *thamade* grubunun dairesel bir biçimde *makhsıme*’den bir yudum alması biçiminde gerçekleştirilir. Bu törenin ardından gelin arabadan indirilir. Gelin alma sonrası gerçekleştirilen bu törenin amacı ise, sorunsuz bir biçimde gerçekleştirilen gelin

---

<sup>147</sup> Haluj (хьалыжъу): İçi boş bir şekilde ya da içine peynir konan hamurun kızartılmasıyla yapılan ayinsel yiyecek.

<sup>148</sup> Khurambi (къурамби): Un ve şekerden yapılan sert tatlı kurabiye.

<sup>149</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

<sup>150</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

alma töreni için şükür mahiyeti taşır ve aynı zamanda da yeni kurulacak haneye iyi dilekler bu tören sırasındaki *xuaxo* ile iletilir.

Düğün sırasında gerçekleştirilen ikinci *makhsımafe* biçimi gelin getirildikten sonra *thamade* grubu tarafından evde gerçekleştirilen *makhsımafe*'dir. Bir görüşmecimiz gelin alma sonrasında evde gerçekleştirilen *makhsımafe*'nin iki biçiminin olduğunu aktarmıştır bunlar, *zerızafe* (зэрызафэ) ve *kheyfek'tir* (кхейфэк'). *Zerızafe*'nin tasvirini görüşmecimizin aktarımından alıntılایacak olursak;

“*Zerızafe* ise *makhsıma* önce getiriliyor *thamade*'ye veriliyor. Ondan sonra *vers* (уэрс) diyerek sağındaki kişiye uzatıyor kendisine verilen *makhsıma*'yi o da *ğoguf's* (гъогуф'с) diyerek geri *thamade*'ye uzatıyor. O [*thamade*] da sonra o getirilen *makhsıma*'yi içip bitirerek getiren kişiye boş bardağı uzatıyor.”<sup>151</sup>

Yukarıdaki aktarımda *zerızafe* yalnızca grubun başında bulunan *thamade* tarafından içilmektedir. Ancak *thamade makhsıma*'yi içmeden önce grupta statü olarak kendisinden sonra gelen ve sağında oturan kişiye *makhsıma*'yi sembolik olarak uzatmaktadır ve o kişi *thamade*'ye afiyet olsun dedikten sonra *makhsıma* *thamade* tarafından tek seferde içilmektedir. Ancak *kheyfek'* olarak gerçekleştirilen *makhsımafe* biçiminde içecek grupta bulunan herkes tarafından içilmektedir. Şayet *makhsıma* büyük bir kaptan getirilmişse herkes tarafından içileceği anlaşılır fakat *makhsıma* küçük bir kaptan getirilirse bu yalnızca *thamade* tarafından içileceğinin göstergesidir. *Kheyfek'* biçiminde gerçekleştirilen *makhsımafe*'yi görüşmecimiz şu şekilde tasvir etmektedir;

“*Kheyfek'* aynı şekilde getirilip *thamade*'ye veriliyor *nok'o* (нук'о) diyerek uzatıyor *thamade* [sağındaki kişiye], o da [sağındaki kişi] *ğoguf's* diyerek bir yudum içip kendi sağındakine, *wers* diyerek uzatıyor. O kişi de bir yudum içip yine kendi sağındakine *ğoguf's* diyerek uzatıyor. O *makhsıma* o şekilde yuvarlak bir biçimde döndürülüyor herkes bir yudum alıyor ondan. *Kheyfek'* büyük bir kapla getiriliyor. *Ğoguf's* dediği Allah sana şifa versin anlamı

<sup>151</sup> Şogen Ali, 92 Yaş, Erkek, Ankara, 07 Şubat 2016.



çıkıyor uzatırken söylediği afiyet olsun demek yani. Allah şifa verin demek.”<sup>152</sup>

*Makhsımafe* töreninin yukarıdaki aktarımında içeceğin sunuluş biçiminin simgesel olduğu ve sunulan kabın büyüklüğünün törenin şeklini belirlediği aktarılmaktadır. Dolayısıyla yiyecek ve içeceklerin sunum biçimi törenin önemli bir parçasıdır. Sunum biçimine bilhassa ihtimam gösterilmesi gerekliliğine bir başka görüşmecimiz şu şekilde vurgu yapmıştır;

“Kayseri’de bir düğüne gitmiştim. Gelin alayı gelini almış dönüyordu neyse *makhsıme*’yi çıkarttı ortaya birisi, sol elinde *makhsıme*’yi tutuyor sağ elinde de yiyecek tepsisini tutuyor sonra baktım ne yapıyorsun sen Müzeyyen dedim. Ne yapıyorum ki, *makhsıme*’yi vereceğim dedi. Senin gelini olduğun insanlar senin ortaya çıkarttığın şekilde mi çıkartıyor [*makhsıme*’yi] ortaya dedim. Ya nasıl çıkartıyorlar [ortaya] dedi. Türk değilsiniz Adige değilsiniz Kayseri’ye gelip yerleştiniz bunu köyde görselerdi dalga geçerlerdi. (...) Elinden aldım değiştirdim [yönlerini] verdim. Yanlış tuttu. Sağ elinde *makhsıme* sol elinde de öteki [yiyecek tepsisi] vardı. Sonra götürdü çocuğa, çocuk da yanlış tuttu. Sen de doğru düzgün tut dedim annen gibi... Sonra *makhsıme*’yi çıkarttırdım rastgelen *makhsıme*’yi de düzgün bilemiyorum işte.”<sup>153</sup>

Görüşmecimizin yukarıdaki aktarımından da anlaşılacağı üzere yalnızca tören esnasında yiyecek içeceklerin doğru bir biçimde dolaştırılması değil, aynı zamanda törene başlarken sunumun da törenin önemli bir parçası olduğunu görebilmekteyiz. Bu tasvirlerdeki dairesel bir biçimde belli bir sıralamaya göre ritüelin gerçekleştirilmesi ve ritüellerin bir yuvarlak etrafında halinde gerçekleştirilmesi törenin en önemli yönüdür. Bu bakımdan değerlendirdiğimizde Uzunyayla’da yapılan *makhsımafe* töreni yukarıda değindiğimiz çok tanrılı dönemdeki ritüellerden biri olan *sanehuafe* törenine yapılış biçimi itibariyle benzemektedir. Uzunyayla’da *makhsıme* düğün gerçekleştirilmeden önce birkaç ay önceden yapılarak düğün için hazır edilmekteydi. Fakat *makhsıme* içeceği hem yapabilen kişilerin azalmasından dolayı hem de alkollü olmasından dolayı uzun zamandır yapılmamaktadır. 86

<sup>152</sup> Şogen Ali, 92 Yaş, Erkek, Ankara, 07 Şubat 2016.

<sup>153</sup> Khoç’as Düriye, 86 Yaş, Kadın, Kayseri, 26 Eylül 2015.

yaşındaki bir görüşmecimiz *makhsime* içeceğini en son 1977'deki bir düğün için yaptığını ve o tarihten beri bu içeceğin yapılmadığını aktarmıştır. Ancak *makhsimafe* töreni *makhsime* ile yapılmasa da *makhsime* yerine pekmez ya da şerbet kullanılarak aynı yapılaş biçimiyle köylerdeki düğünler sırasında şekilde devam ettirilmiştir.

Sonuç olarak *makhsimafe*'nin kökleri eski çok tanrılı dönem ritüeli olan *sanehuafe*'de bulunmakla birlikte Uzunyayla'da devam ettirilirken dönüşümlere uğramıştır. *Makhsimafe*'nin Uzunyayla'da yapılan biçiminde eski *sanehuafe* töreninden taşınan en önemli iki özellik temelindeki daireselliğin muhafaza edilmesi ve bu törende bulunan herkesin içecekten sembolik olarak bir yudum içmesidir. Dolayısıyla her ne kadar içeriğindeki içecek değişse de *makhsimafe* töreninin Uzunyayla'daki biçiminde dairesel formun muhafaza edildiğini söyleyebiliriz. Hem Uzunyayla'daki *makhsimafe* hem de onun kadim biçimi olan *sanehuafe* Çerkeslerin çok tanrılı inancındaki yeme-içme ve dua ritüelleri birleşimlerinin bir parçası olarak görülebilir. Bu ritüellerin ortak noktası bir yandan yeme-içme ve duanın iç içe olması, öte yandan da bu yeme içmenin dairesel bir sıralamaya göre yapılmasıdır. Ritüellerdeki daireselliğin önemi ve ritüel tasvirlerinde sıralamanın öne çıkarılması çok tanrılı dönem ritüellerine benzer bir olguyu hatırlatmaktadır ki bu olgu daire formlarına atfedilen kutsiyettir. Uzunyayla'daki *makhsimafe* töreninin kurucu unsuru olan daire ve döngüsellığı anlamlandırmak için Çerkeslerde daire formunun muhafaza edildiği bir diğer ritüel olan *wuic* (round dance) dansına ve başka çok tanrılı topluluklarda daire formunun önemine bakmak anlamlı olacaktır.

### **2.5.2. Dairesel Dans *Wuic*'ın (Удж) Ayinsel Karakteri**

Daire formunun önemli olduğu bir diğer ritüel *wuic* dansıdır. Daire formu çok tanrılı dönem ritüellerinin çoğunda bulunan bir dans biçimi olan *wuic* dansının temel formudur. *Wuic* çok tanrılı dönem ritüellerinde bir nesnenin etrafında dairesel bir

biçimde dans etmeyi ifade etmektedir.<sup>154</sup> *Wuic* hem bir dua ritüelinin parçası, hem müzikle birlikte uyumlu bir şekilde ortaya konulan danstır. *Wuic* dinsel ritüelin bir parçasıyken de bir dans haline geldiğinde de nihai formu olan daireye ulaşır. Bu yönüyle döngüseldir ve tekrara dayalı bir biçimde ritüeli kurar.

Daire formu pek çok kadim inançta kutsiyet atfedilen bir form olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadim toplulukların zaman anlayışı da döngüsel bir zaman anlayışıdır ve zamanı ölçmek için gök cisimlerinden faydalanılır. Dolayısıyla göksel cisimlerin hem formu hem döngüsü ilkel toplumların kavrayışında önem arz etmektedir. Güneşe nazaran Ay her zaman bir “oluşum” içindedir Güneş hep aynı boyutunu korurken Ay büyür, küçülür ve döngüsel bir yanı vardır. En eski zamanlardan beri, özellikle neolitik çağdan beri Ay’ın evreleri insan toplumları için önem arz etmiştir.<sup>155</sup> “Sürekli olarak ilk biçime geri dönmek, bu sonsuz döngüsellik, ayın, yaşamın ritimlerini mükemmel bir biçimde temsil eden bir gök cismi olmasına neden olmuştur.”<sup>156</sup> Ayın evreleri esasıyla ölçülen zaman çizgisel olmanın aksine döngüseldir yaşayan bir zamandır ve “biyokozmik bir görüngüye gönderme yapar”.<sup>157</sup> Çerkesler için *wuic* ritüeli de pek çok ritüelin başlangıcı ve sonudur, bu yönüyle “daire formundaki mükemmelliği”<sup>158</sup> yansıtan bir ritüeldir. *Wuic* de tıpkı Ay gibi “ ‘güçleri’ ya da ritimleri, sonsuz çeşitlikteki görüngüyü ve simgeyi ‘ortak paydada’ birleştirir.”<sup>159</sup> Döngüsellğin en bariz görüldüğü ritüel *wuic* olsa da birçok ritüel bu döngüsellik ve devinim temelinde kurulur.

*Wuic* ritüelinin çok tanrılı dönemdeki ritüellerde pek çok biçimi olsa da burada yıldırım çarpan bir nokta etrafında ya da yıldırım çarpmasıyla ölen bir kişinin bedeni etrafında dairesel bir biçimde dans edilerek gerçekleştirilen *şible wuic* (шыблэ удж) ritüelinden bahsederek Uzunyayla’da bu ritüelden izler taşıyan bir

---

<sup>154</sup> Kevin TUIE, ‘Lightning, Sacrifice, and Possession in the Traditional Religions of the Caucasus’, 150.

<sup>155</sup> Bkz. (107), ELIADE, 168.

<sup>156</sup> A.g.k., 167.

<sup>157</sup> A.g.k., 168.

<sup>158</sup> A.g.k., 167.

<sup>159</sup> A.g.k., 168.

tasvire bakabiliriz. *Şible wuic* ritüelinin kurucu unsuru yıldırım çarpmasına atfedilen kutsiyettir ve bu nokta etrafında gerçekleştirilen dairesel danstır.

Yıldırım çarpması Çerkeslerin çok tanrılı inancındaki tanrılardan biri olan yıldırım tanrısı *şible*’ ye (ШЫБЛЭ) atfedilmektedir. Yıldırım yalnızca Çerkeslerin çok tanrılı inancında değil başka çok tanrılı halkların mitleri ve inançlarında da kutsal kabul edilmektedir. Örneğin; “*Eçimiyadzin* Ermenileri fırtına çıktığında, gökten çelik düştüğünü ve bunun toprağın derinliklerine kadar girdiğini düşünürler. Bu nedenle yıldırım düşmeden önce, yedi keçe kilimi suya batırıp bir yerlere sermek gerekir. Eğer yıldırım bunların üzerine düşerse, gökten gelen çelik gücünü yitirir.”<sup>160</sup> Grek mitolojisinde de “kahraman Herakles cenaze ateşine babası Zeus tarafından atılan yıldırımın ardından ölümlü yanlarının yanmasıyla ölümsüz statüsüne yükselmiştir”<sup>161</sup> ve kutsallık kazanmıştır. *Şible wuic* ritüeline benzer ritüeller Kuzey Kafkasya’da Osetler, Gürcüler, Karaçaylar gibi halklarca da gerçekleştirilmektedir.<sup>162</sup> Ancak biz burada Çerkeslerin çok tanrılı inancındaki *şible wuic* ritüelinin icra biçimini tasvir ederek buradaki öğeleri öne çıkararak bu ritüelin kimi küçük parçalarının Uzunyayla’da ne şekilde kaldığına bakacağız.

Kuzey Kafkasya’da *şible wuic* ve buna benzer ritüellerin karakteristiğine dair çalışma yapan Kevin Tuite bu ritüellerin kurban, yıldırım çarpması ve dans gibi unsurlar içeren bir karmadan oluştuğundan bahsetmektedir. Tuite, birkaç ritüelin birleşiminden oluşan bu karmayı “*choppa kompleksi*” (choppa complex) olarak adlandırmaktadır.<sup>163</sup> *Şible wuic* baharın ilk yıldırımını düştüğünde yahut yıldırım düşmesi sonucu biri öldüğünde gerçekleştirilen bir ritüeldir. Baharın ilk yıldırımını düştüğünde yıldırım düşen yer kutsal kabul edilmekte ve burada toplanılarak yıldırım düşen nokta etrafında *wuic* dansı (*round dance*) yapılmaktadır. Yıldırım düşen yere yiyecek içecek götürülerek hem yıldırım tanrısı *şible*’ye sunulur, hem de tüketilir.

---

<sup>160</sup> Georges DUMEZİL, **Mit ve Destan I Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi**, Çev. Ali Berktaş, 579.

<sup>161</sup> Bkz. (154), TUIITE, 153.

<sup>162</sup> A.g.m., 147, 148.

<sup>163</sup> A.g.m., 149.

Akabinde ise yıldırım çarpan noktanın etrafında *wuic* dansı (round dance) gerçekleştirilir.<sup>164</sup>

*Şible wuic*'in ikinci icra ediliş şekli ise yıldırım çarpması sonucu ölen kişiye yapılan cenaze töreni biçiminde tezahür etmektedir. Bu tören yıldırım çarpan bir kişi bir hayvan ve bir nesneye bağlı olarak gerçekleştirilmektedir.

“Herhangi bir yerde yıldırım çarpmasıyla ölen kişi ya da hayvan çarpıldığı yere gömülürdü ve onu köye getirip mezarlığa defnetmek tabu olarak düşünülürdü. Ölen kişinin yıldırım tanrısının dokunuşuyla öldüğü düşünülür ve bir anlamda da tanrının bu dokunuşla onu kurban (*sacred*) olarak aldığı ve kutsadığı düşünülürdü. Bundan dolayı onu tekrar köye getirmenin bu kutsal gücün sınırlarını zorlayacağına inanılırdı.”<sup>165</sup>

Burada ritüelde yıldırım çarpması sonucu ölen kişi, tanrı tarafından ödüllendirilmiş ve kutsanmış olarak görülmektedir ve tanrının kendi seçtiği kurban ve elçi olarak düşünülür. Bundan dolayı da yıldırım çarpması sonucu ölen kişinin cenazesinde ailesi hiçbir yas emaresi göstermez ve beyaz ya da renkli kıyafetlerle cenaze için yapılacak törene katılırlar. Öyle ki yıldırım çarpması sonucu ölen kişinin ailesi her yıl ölüm yıldönümünde bir ritüel gerçekleştirir. Merhumun ailesi mezarlıkta, “yıldırım ziyafeti” isminde bir ziyafet düzenler. Anma ayrıca iki tarafında kurban edilen bir keçinin derisi ve başı asılı olan bir alanda gerçekleşir. Her yıl bu kurban ve ritüel aile tarafından tekrar edilir.<sup>166</sup>

Tuite *şible wuic* ritüelin oluşturan unsurlarını şu şekilde sıralar;

“yıldırım çarpmasının kutsal kabul edilmesi, törenlerde gürgen, ceviz ya da meşe gibi ağaçlardan birinden yapılan platforma yıldırım çarpan kişinin bedeninin koyulması ve onun tanrı tarafından alınmış bir kurban olarak

<sup>164</sup> Bkz. (126), YEMIKOVA, 275.

<sup>165</sup> Bkz. (154), TUIITE, 149.

<sup>166</sup> A.g.m., 146.

düşünülmesi, yıldırım çarpması sonucu ölen kişinin olduğu yere gömülmesi, keçi kurban edilmesi, *wuuc* dansı (*round dance*) yani çarpılan nesnenin etrafında dans etme, yağmur duası ve bazı zihinsel hastalıkların bu yolla tedavi edileceği inancı.”<sup>167</sup>

Tuite bu ritüelin bileşenleri olan yıldırım çarpmasıyla ölme, kurban ve yıldırım tanrısı tarafından alınan kurban gibi kavramların doğüstü bir varlık tarafından kişinin ya da hayvanın kısmen ya da tamamen ele geçirilmesi olarak düşünülebileceği yorumunda bulunur.<sup>168</sup> Bu yorum Mauss’un tinin kutsal nesneden insana geçmesi yorumuyla benzerlik teşkil etmektedir. Nitekim Tuite de bu ritüeldeki ruhsal gücün geçişi mefhumunun Mauss’un bahsettiği anlamda yorumlanabileceğini belirtmektedir. Bu yoruma ek olarak yıldırım çarpması sonucu ölen kişinin tanrı tarafından kutsandığı düşüncesi yas tutulmasına engel teşkil ederken bir yandan da yas göstergesinden kaçınılmasının nedeni tanrıların gazabından korkmaktır. Bu anlamda yıldırım çarpması sonucu ölen kişiyle ilgili her yıl yapılan “yıldırım ziyafeti” aslında Mauss’un bahsettiği anlamda tanrılarla yapılan “zorunlu değiş-tokuşa” örnek teşkil edebilir.

*Şible wuuc*’a dair çok tanrılı dönem tasvirlerini aktardıktan sonra *şible wuuc*’deki kimi unsurların Uzunyayla’daki görünümüne odaklanabiliriz. Yukarıda Tuite’in aktardığı *şible wuuc*’ın yıldırım çarpması sonucu ölen kişiye dair yapılan biçimi Uzunyayla’daki tasvirlerde görülmemektedir. Uzunyayla’da yalnızca baharın ilk yıldırımının düşmesinin ardından gerçekleştirilen bir uygulama görüşmecilerimiz tarafından aktarılmıştır. Baharın ilk yıldırımını sonrasında yağın yağmur suyunun bereketli sayıldığı ve bununla ilgili yapılan bir uygulama görüşmecimiz tarafından şöyle tasvir edilmiştir: “ (...) sifteh yapacakları zaman [çift başlangıcında] yağmur yağınca hemen yağmur suyundan getirip samanlıklara dökerlerdi buğday olan ambarlara, un olan ambarlara dökerlerdi. Şimşek çaktığında ilkbahar başında hemen akan sudan kaplara doldurup evlerin içine dökün derlerdi, bereketli olması için.”<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> A.g.m., 149,150,151.

<sup>168</sup> A.g.m., 154.

<sup>169</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

Yukarıdaki aktarımda görülebileceği gibi ilk yıldırımın düşüşüyle birlikte yağın yağmurun bereketli sayılması çok tanrılı dönem ritüeli olan *şible wuic* ile bağlantılıdır. Ancak *şible wuic*'in eski biçimi olan ilk yıldırım düştüğü nokta etrafında *wuic* dansı gerçekleştirilmesi uygulaması Uzunyayla'da görülmemektedir. *Wuic* dansı Uzunyayla'da *şible wuic*'daki gibi ayinsel biçimiyle değil, düğünde oyunsal bir karakter taşıyan şekilde gerçekleştirilmektedir ve yapılışı itibariyle de dairesel formunu (round dance) kaybetmiş, daha çok oyunsal karakteriyle muhafaza edilmiştir. Dolayısıyla *wuic* dansının Uzunyayla'da icra edilmiş biçiminin ayinsel karakterinin büyük ölçüde daraldığını söyleyebiliriz.

Sonuçta yukarıda aktarılan *makhsımafe* ve *wuic* ritüellerinin dairesel bir formu takip eden uygulanış biçimleri bu ritüellerin ayinsel karakterini yansıtmaktadır. *Makhsımafe*'nin Uzunyayla'da icra edilmiş biçiminde dairesel formun muhafaza edildiğini görsek de *wuic* dansının icrası için aynı şeyi söyleyemeyiz. *Makhsımafe*'nin icra biçimi ayinsel bir biçimi yansıtmaktadır fakat *wuic* dansının Uzunyayla'daki icra biçiminde ayinsel karakteri büyük ölçüde daralmıştır ve *wuic* Uzunyayla'da daha çok oyunsal karakteriyle karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, yukarıda tasvir ettiğimiz ritüellerde kurban ve büyüsel karakteri olan ritüellerin ortak noktasın kutsal sayılan nesnelere arasındaki tinsel geçişlilik olduğunu söyleyebiliriz. Bu ritüellerin Uzunyayla'daki tasvirleri icracılar tarafından büyü ya da ayin şeklinde nitelendirilmemektedir ancak icra edilmiş biçimlerinde çok tanrılı inanç sistemindeki ruha dair kavrayışın yansımalarını görmek mümkündür. Dairesel bir form etrafında gerçekleştirilmeleri itibariyle ayinsel bir karakteri olan *makhsımafe* ve *wuic*'in Uzunyayla'da gerçekleştirilme biçimlerine baktığımızda *makhsımafe*'nin ayinsel karakterini büyük ölçüde koruduğunu fakat *wuic*'in ayinsel karakterinin daraldığını söyleyebiliriz. Daha önce de değindiğimiz gibi burada ele aldığımız ritüellerin daha çok ayinsel yönlerine vurgu yapmaya çalışsak da bu ritüellerin çok yönlü bir karakteri bulunmaktadır. Bir sonraki bölümde bu bölümde daha çok ayinsel yönleriyle ele aldığımız *ç'apşe* ve *wuic*'in oyunsal yönlerine vurgu yaparak, oyunsal karakter barındıran başkaca birkaç ritüel ve karakteri ele alacağız.

### 3. KARNAVALESK BİR OYUN BİÇİMİ OLARAK CEUG (ДЖЭГУ)

*Ceug*'un müzik, dans ve dua içeren bir merasimler dizisi olduğundan ve çok tanrılı dönemdeki anlamının hem cenazeyi hem de eğlenceyi içerdiğinden daha önce bahsetmiştik. *Ceug*'un cenazeye ilgili olarak gerçekleştirilen biçimiyle eğlence olarak gerçekleştirilen biçimi sırasında yapılan ritüeller arasında farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin; eğlence için yapılan *ceugler'de* müzik ve dans öne çıkarken cenaze töreni olarak yapılan *ceugler'de* at yarışı gibi oyunlar daha çok öne çıkmaktadır.<sup>170</sup> *Ceug*'un cenazeye ilgili olarak gerçekleştirilen biçiminde oyunların yapılması Kafkasyalı kimi folkloristlerce “ölen kişinin öteki dünyada yeniden bir hane kurmasının kutlanması”<sup>171</sup> şeklinde değerlendirilmektedir. Antropoloji literatüründeki bazı değerlendirmeler ise, cenaze törenlerinde yapılan yarışlar ve oyunların ölü kültürüyle ilişkisi olduğu ve oyuna ölünün de katıldığı inancının olduğu yönündedir.<sup>172</sup>

Bu bölümde *Ceug*'un çoklu karakterinin ikinci yönü olan oyunsal yönüne vurgu yaparak *ceug*'u oyun ve karnaval literatürüyle ele alacağız ve önceki bölümde daha çok ayinsel yönüne dikkat çektiğimiz *şığaje*, *wuic* ve *ç'apşe* ritüellerinin oyunsal yönünü öne çıkaracağız. Daha sonra *ceug*'deki oyunsal ve karnavalesk atmosferin en önemli temsilcisi olan *ceguak'o* ya da *hatiyak'o* olarak adlandırılan karakterden ayrıntılı olarak bahsedeceğiz.

#### 3.1. *Ceug*'un Çoklu Karakteri

*Ceug*'un şimdiye dek bir merasim olduğundan bahsederek *ceug*'u bu minvalde ele aldık. Ancak *ceug* merasim olmanın yanı sıra oyun anlamıyla da çeşitlenmektedir. Uzunyayla'da görüşmecilerimiz düğün için *ceug* kelimesini ve

<sup>170</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 134.

<sup>171</sup> HAKUNE E.-VUNEREKHO R., *Adige Nısaşe Cegum Yi Orr'uat*, 12.

<sup>172</sup> Bkz. (31), AGAMBEN, 93.



kendiliğinden bir şekilde eğlenmek için bir araya gelerek dans etmek içinse *deyle ceug* (дейлэ джэгу)<sup>173</sup> sözcüklerini kullanmışlardır. Ayrıca *ceug* çocuk oyunlarını boş zaman geçirmeyi ya da oyalanmayı kast etmek için de kullanılan bir sözcüktür.

*Ceug*'un vurguladığımız tüm bu farklı anlamlarını eğlenceyi de kapsayan büyük bir oyun başlığı altında düşünebiliriz. Oyunun başka dillerdeki anlamlarına baktığımızda *ceug*'e benzer şekilde, pek çok dilde birden fazla anlamı işaret eden kelimelerle karşılandığını görürüz. Örneğin; Fransızca, Almanca, İngilizce ve İtalyancada çalgı çalmak oynamak fiiliyle karşılanır.<sup>174</sup> Bu dillerde oyunun ikili anlamı müziğin de oyun alanı içinde düşünüldüğünün göstergesidir. Türkçede ise oyun; dans etmek, hile ve sahtekârlık ve zar ile oyun oynamak gibi anlamlara gelmektedir. Bunun yanında Türkçede oyun sözcüğü oyun ile kutsallık arasındaki bağı da gösteren şekilde; Orta Asya'da şamana verilen isim ve aynı zamanda şaman töreninin tümü için de kullanılmaktaydı.<sup>175</sup> Bu noktada Çerkesçede de benzer bir durum karşımıza çıkmaktadır, zira *ceug* hem oyun anlamına gelmekte hem de ayini kast etmek için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla sözcüğün hem Türkçe hem Çerkesçedeki kullanımları oyunla ayin arasındaki bağı göstermektedir. Huizinga oyun kavramının karşısına dilde ciddiyetin koyulduğunu ancak bu karşıtlığın oyunun kendinde olan anlamını sınırlandırdığını ifade eder. Huizinga'ya göre; oyun bizatihi bir kavramdır ancak ciddiyet kavramından daha kapsayıcı bir düzlemde yer alır. "Ciddiyet oyunu dışlamaya yöneliktir oysa oyun ciddiyeti rahatlıkla içerebilir."<sup>176</sup> Huizinga'nın bu vurgusu oyunun aslında ciddiyetle de oynandığı dolayısıyla ciddiyeti de içerebileceğini gösterir.

Oyunun bu kapsayıcı karakteri çoklu özelliğini ve dolayısıyla ritüel ve karnaval kavramlarıyla benzerliklerini de ima etmektedir. Ritüel, oyun ve karnaval kavramlarının birbirine benzer ve iç içe karakterinden daha önce bahsetmiştik. Ritüel, oyun ve karnavalın bu iç içe karakteri *ceug*'de en iyi şekilde yansımaları

---

<sup>173</sup> *Deyle ceug* (дейлэ джэгу): *Deli ceug*'u anlamına gelmektedir. Spontane bir biçimde toplanarak yapılan eğlence için kullanılan bir ifadedir.

<sup>174</sup> Metin AND, *Oyun ve Bugü:Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, 36.

<sup>175</sup> A.g.k., 37.

<sup>176</sup> Bkz. (26), HUIZİNGA, 69.

bulur. *Ceug* de aynı oyun ve karnaval gibi pek çok yönüyle yapıldığı zamana özgüdür, kendi içindeki kurallar dışındaki herhangi bir yasaya tabi değildir ve gündelik hayatın dışında bir etkinliktir. Aynı oyun ve ritüel alanının belirli olması ve günlük hayatın bu alanın dışında bırakılması gibi *ceug* dairesi de kendi alanını belirler ve o daire içinde yalnızca *ceug*'un kuralları geçerlidir. *Ceug* dairesi aynı zamanda kozmik bir niteliğe de sahiptir. Folklorist Berejbiy Bğajnokho *ceug* dairesinin gökyüzü ve yeryüzünün, tanrı ve insanın birbirine yaklaştığı bir mekân olduğunu söyler. Nitekim Bğajnokho, *ceug* dairesinin içinde dans ederken kadının uzun süre pistte tutulmasının *ceug*'un çok tanrılı dönemdeki ayin biçimlerinden olan tanrıya insan kurban etmenin bir göstergesi olarak kaldığını da iddia etmektedir.<sup>177</sup> Benzer şekilde Bahtin de Rableais'nin eserlerindeki halk mizah kültürü olan grotesk gerçeklikten bahsederken simgesel olarak kozmik unsurlara başvurulduğunu yazar. Grotesk gerçeklikte aşağı dünya, yukarı ise gökyüzüdür ve grotesk gerçeklikte yukarıda olan aşağı indirilerek itibarsızlaştırılır ve dünyevileştirilir. Bu itibarsızlaştırma sadece yıkıcı ve olumsuz değil, aynı zamanda yaratıcıdır ve yeni bir doğum için mezar kazar.<sup>178</sup>

*Ceug* sırasında gerçekleştirilen farklı ayinlerin çok tanrılı dönem ritüelleriyle ilişkisi ve bunların Uzunyayla'da ne şekilde icra edildiğine büyük ölçüde ikinci bölümde değinmiştik. Uzunyayla'daki *ceugler*'de *ceug*'un özellikle oyunsal ve karnavalesk karakteri daha önce ayinsel yönleriyle bahsettiğimiz, *şığaje*, *wuic* ve *ç'apşe* ritüellerinde tezahür etmektedir. İzleyen başlıkta sayılan bu ritüellerdeki oyunsal ve karnavalesk unsurlara dikkat çekilecektir.

### 3.1.1. *Şığaje* (Шыгъажэ)

*Şığaje*, *ceug* merasiminin kadim biçiminde düğünden çok cenaze sırasında gerçekleştirilen oyunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Uzunyayla'da derlediğimiz biçimi yalnızca düğün sırasında yapılan bir müsabaka şeklindedir. Bu başlıkta *Şığaje*'nin Uzunyayla'da derlediğimiz tasvirlerine bakarak bu tasvirleri

<sup>177</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 136.

<sup>178</sup> Bkz. (33), BAHTİN, 48,49.

ritüelin çok tanrılı dönemdeki kökleriyle karşılaştıracak ve oyunsal yanını öne çıkararak ele alacağız.

Görüşmecilerimizin bir kısmı 1960'lara dek bir kısmı ise 1980'lere dek köy düğünlerinde *şığaje* yapıldığını aktarmıştır. *Şığaje*'ye atı olan belli kişiler bizzat katılabileceği gibi yalnızca atlarını yarışa katarak da yarışta temsil edilebilmektedirler. Bu yarış sırasında ilk üçe verilecek hediyeler belirlenir. Birinci olan kişiye verilen ödül genellikle bir büyükbaş hayvandır ve bunu kazanan kişi de çoğunlukla bu hayvanı kurban ederek insanlara ziyafet verir. Görüşmelerimizde *şığajeyle* ilgili aktarımlarda yapılan yarışın ayrıntılı tasvirlerini görebiliriz. Görüşmecilerimizden biri *şığaje* 'yi şu şekilde tasvir etmektedir;

“ (...) Birinciye dana, ikinciye koyun, üçüncüye de kuzu filan gibi üç bölölerdi [ödülleri] atları hazırlarlardı. *Deşho pa'o* (дэшхо пао)<sup>179</sup>, *dejy bırahk* (дэжый быракъ)<sup>180</sup> erkek tarafının kızları tarafından güzelce yapılırdı. Bayrağı bir yere dikerlerdi bayrağın orada atlılar hazırlanırdı tüm köy çatılarda toplanıp kim galip gelecek diye seyrederdi. 5-6 atlı yarışıldı. (...) *Ceug* bitip de herkes ayrılacağı zaman hadi *şığaje* de yapılsın derlerdi *şığaje* yaptıktan sonra dağılırlardı.”<sup>181</sup>

*Şığaje*'nin kimler tarafından yapıldığı ve nasıl olması gerektiğini bir başka görüşmecimizin aktarımında görebiliriz. Görüşmecimizin aktardığına göre;

“*Şığaje* düğüne mahsus adet olarak yok ama gelini getiren hane kuvvetli bir haneyse gelini onurlandırmak amacıyla *şığaje* yapılıyor. Tüm düğünlerde *şığaje* yapılmıyor. Gelini alan hane kudretli bir haneyse o yapar *şığaje* 'yi. Yoksa herkesin *şığaje* yapması şart değil. Gelini onurlandırmak için gelinine *şığaje* yaptırdı diye nam salmak için yapılırdı yoksa illa adetten değildi.”<sup>182</sup>

<sup>179</sup> *Deşho pa'o* (дэшхо пао): Cevizlerin birbirine iplerle bağlanarak örülmesiyle yapılan küçük şapka. *Ceguler*'de ödül olarak verilir. *Deşho pa'o* 'ya ait görsel ekler bölümü Resim 1'de bulunabilir.

<sup>180</sup> *Dejy bırahk* (дэжый быракъ): Ceviz ve renkli iplerin bir sopyaya tutturulup örülmesiyle yapılan, ceviz bayrağı. *Ceguler*'de ödül olarak verilir. *Dejy bırahk*'a ait görsel Ekler bölümünde Resim 2'de bulunabilir.

<sup>181</sup> Khoç'as Düriye, 86 Yaş, Kadın, Kayseri, 26 Eylül 2015.

<sup>182</sup> Şogen Ali, 92 Yaş, Erkek, Ankara, 07 Şubat 2016.

Aktarılan görüşmelerden de anlaşılacağı gibi *şığaje*'de karşımıza çıkan öğeler; müsabaka, kazananlara verilen armağanlar ve yarışı düzenleyenlerin “durumu iyi olan” ailelere mensup oluşudur. *Şığajeyle* ilgili aktarımların çoğunda müsabakada kazanmanın öneminden ziyade kazanılan ödül kurbanı, birlikte yenilip içilmesi ve yarışı düzenleyen soylu/varlıklı ailenin nam salması öğeleri öne çıkmaktadır. Pashtova galip gelenlere verilen ödüllerin çok tanrılı dönemde tanrılara verilen armağanlar ve kurbanlardan bir göstergesi olarak *şığaje*'de kaldığını belirtir.<sup>183</sup> Buradan da *şığaje*'nin yalnızca bir müsabaka anlamına gelmediğini ve yeme-içme, kurban ve armağanın iç içe olduğu şenlik öğelerinin bulunduğu bir merasim olduğunu anlayabiliriz.

Görüşmecilerin aktarımlarında *şığaje*'nin “durumu iyi olan” aileler tarafından yapıldığı belirtilmiştir. Ayrıca “durumu iyi” ailelerin “bazıları inek bazıları da koyun veya koç”<sup>184</sup> gibi daha kıymetli ödüller koymaktadır. “Durumu iyi olan” ifadesi aslında varlıklı olan haneleri kast eden bir anlamda kullanılmaktadır. Ancak bu ifade varlıklı olan ailelerin yanı sıra Çerkesler'in Türkiye diasporasında da yakın zamana kadar sürdürdüğü feodal yapıda<sup>185</sup> üst sınıf olan *workh* (уэркъь)<sup>186</sup> ve *pşı* (пшы)<sup>187</sup> aileleri de kast eden bir anlamda kullanılmaktadır. Bu bakımdan düşünüldüğünde de *şığaje* düzenleyen ailelerin üst sınıf ya da varlıklı sayılan aileler olduğunu söyleyebiliriz. Benzer şekilde görüşmelerde aktarılan harman zamanları ve saban atımında yapılan tarımsal şenliklerin de “durumu iyi olan” aileler tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmiştir.<sup>188</sup>

*Şığaje*'nin gerçekleştirilmesinde yukarıda saydığımız türdeki öğeler *potlaç*'ı hatırlatmaktadır. Ancak *potlaç*'ı yansıtan unsurların tamamının *şığaje*'de görüldüğünü söyleyemeyiz ve yalnızca *potlaç*'ta vererek mertebe, şan ve şöhret

---

<sup>183</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 136.

<sup>184</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

<sup>185</sup> Nitekim Kayseri'de 87 yaşındaki bir görüşmecimiz 1970'lerde bazı soylu/üst sınıf ailelerin hala kölelerini azat etmediğini aktarmıştır.

<sup>186</sup>Workh (уэркъь): Çerkeslerin feodal sisteminde savaşçı ve soylu sayılan sınıfı ifade etmektedir.

<sup>187</sup>Pşı (пшы): Çerkeslerin feodal sisteminde bey/prens sınıfını ifade etmektedir.

<sup>188</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

kazanma mefhumlarının *şığaje*'de farklı bir biçimde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bataille, *potlaç*'ta veren kişinin vererek bir yitim sağladığını belirtir bu bir bağış gibi görünse de yitimin bir karşılığı vardır ki bu da yitiren kişiye kazandırdığı mertebedir. Dolayısıyla da *potlaç* yoluyla kazanılan bağışların kaçınılmaz olarak artışı değil mertebedir.<sup>189</sup> *Potlaç*'ın görüldüğü bazı ilkel kabilelerde kazanılan ün ve mertebe şef olmanın bir gereği olarak ortaya çıkar. Pierre Clastres *Devlete Karşı Toplum* çalışmasında Güney Amerika kabile şeflerinin şef olabilmek için taşıması gereken vasıflardan birinin cömertlik olduğundan bahseder. Güney Amerika kabilelerinde şef olabilmek için; adil olmak, cömert olmak ve belagatli olmak gerekir. Şef sürekli bir biçimde elindekileri vermek zorundadır ve vermediğinde saygınlığını ve gücünü yitirmek tehdidiyle karşı karşıyadır.<sup>190</sup> Dolayısıyla vermek aslında karşılığında hem bir ün hem bir mertebe getirir. Ancak *potlaç*'ın özellikle birikimi engelleyen bir sistem olması ve *potlaç*'taki eldekini verme zorunluluğun Uzunyayla'da yapılan *şığaje*'de görülen özellikler olmadığını söyleyebiliriz. *Potlaç*'ta şefin vererek kazandığı mertebenin aksine *şığaje*'de soylu/varlıklı haneler varlıklarının bir göstergesi olarak yarış düzenlemekte ve hediye vermektedir. Burada amaç *potlaç*'ta olduğu gibi eldekini çıkartmak değil cömertliği göstermek ve bu yolla mertebe edinmektir.

*Şığaje* ile ilgili değinilmesi gereken bir başka yön bu müsabakayı düzenleyen hanelere atfedilen anlamın dönüşümü ile ilgilidir. *Şığaje* çok tanrılı inanç sistemindeki yapılaş biçiminden farklı olarak Uzunyayla'da varlıklı haneler tarafından gerçekleştirilmektedir. Uzunyayla'da bu ritüelin gerçekleştirilmesinde yalnızca feodal anlamda soylu olmak değil maddi anlamda varlıklı olmak da öne çıkan bir özellik haline gelmiştir. Dolayısıyla bu ritüeli düzenleyen hanelerin vasıflarının güncel bir bağlamda-Sahlins'in terimlerine başvuracak olursak- "yeniden üretildiğini" söyleyebiliriz. Sonuçta *şığaje*'yi düzenleyebilmek için artık yalnızca soylu bir hane olmak yetmediği gibi, aynı zamanda varlıklı olmak ya da soylu olmasa bile varlıklı olmak bu müsabakayı düzenleyebilmek için sahip olunması gereken özellik haline gelmiştir. Nihayetinde *şığaje*'nin icrasındaki kimi çok tanrılı

---

<sup>189</sup> Bkz. (39), BATAILLE, 86.

<sup>190</sup> Pierre CLASTRES, **Devlete Karşı Toplum**, Çev. Nedim Demirtaş-Mehmet Sert, 49.

inanç öğeleri ve şenlik unsurları hala bulunmaktadır ancak kimi simgelerin anlamı ve bağlamı dönüşmüştür.

Sonuç olarak icra edenler tarafından şenlik karakteri ve kişiye sağladığı nam öne çıkartılarak aktarıldığını düşündüğümüzde, *şığaje*'nin *potlaç* unsurlarını yansıttığını ve aynı zamanda müsabaka ve eğlence gibi özellikleriyle de oyunsal bir ritüel olarak gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. *Şığaje*'nin Uzunyayla'daki icrasının çok tanrılı dönemdeki icra biçiminden farkı ise çok tanrılı dönemdeki gibi cenaze sırasında değil düğün sırasında gerçekleştiriliyor olmasıdır ve müsabakayı düzenleyen kişilerin sahip olması gereken vasıfların farklılaşmasıdır.

### 3.1.2. *Wuic*'in Oyunsal Karakteri

Uzunyayla'da derlediğimiz bir başka ritüel olan *wuic* dansının ayinsel yönünden önceki bölümde söz etmiştik. *Wuic*'in kadim biçimindeki dairesellikten bahsederek dairesel formların çok tanrılı inançlardaki önemine değinerek *wuic*'in da kurucu unsurunun daire ve döngü olduğunu aktarmıştık. Bu anlamda da kozmik bir ifade olarak hem ritüellerin başlangıcı hem de sonunda gerçekleştirildiğini vurgulamıştık. *Wuic*'in Uzunyayla'da derlediğimiz biçiminde özellikle düğünler *wuic* ile başlar ve *wuic* ile sonlandırılır. Düğünlerin başlangıç ve sonunda yapılan bir dans olması yönüyle *wuic* çok tanrılı dönemdeki anlamını korumuştur. Ancak icrasının bağlamı ve biçimi değişmiştir. Bu bölümde *wuic*'in Uzunyayla'daki icra biçiminin tasvirlerine başvurarak çok tanrılı dönemdeki anlamından ne şekilde farklılaştığı ele alınarak oyunsal ve karnavalesk yönleri öne çıkararak tartışılacaktır.

*Wuic*'in icra biçimini görüşmecilerimizin tasvirlerinde görebiliriz. Bir görüşmecimiz *wuic*'in icrasını şu şekilde aktarmaktadır;

“Kızlar erkeklerin koluna giriyordu ve upuzun bir sıra halinde ‘*wuic* yaparak’<sup>191</sup> başlangıçtan sıranın bittiği yere kadar geliyorlardı. Sonra o bittiği noktada başka eşlerle devam ediliyordu. *Wuic*’de kadınlarla erkekler ‘*pselhixu* (псэлъыхъу) yapar’<sup>192</sup>, mesela biriyle *pselhixu* yapmak istiyorsun o *wuic* esnasında başlangıçtan bitişe kadar ne söyleyeceksen söylüyorsun benimle evlen mi diyeceksin, bana kaç mı diyeceksin artık orada söylüyorsun. (...) *deyle ceug* (дейлэ г’эгу) çok yapardık illa biri evlenmesi gerekmezdi *ceug* yapmak için mesela birine misafir geliyor köyün delikanlıları hemen *pşineyi* (пщынэ)<sup>193</sup> alır gelirdi toplanır *ceug* yapardık. (...) kızlar *wuic* için giderdi zaten çoğunlukla düğüne de.”<sup>194</sup>

*Wuic* Uzunyayla’da pek çok aktarımda yukarıdaki görüşmecimizin ifade ettiği şekilde icra edilmekteydi. *Wuic* sırasında kadınlar ve erkeklerin birbiriyle flörtüne, şakalaşmalar ve atışmalara da sahne olmaktaydı. Şakalaşma ve atışmaların ne şekilde gerçekleştiğine dair bir başka görüşmecimizin ifadelerine başvurabiliriz. Görüşmecimizin aktardığına göre *wuic* yapılırken; düğünü yöneten *hatiyak*’o ve dans edenler arasında çeşitli şakalaşmalar yapılmaktadır. *Wuic* başlarken yarım daire şeklinde dizilen kızlar sırayla erkekler tarafından *wuic* dansına davet edilir ve bazı kızlar sırada kaldığında ve dansa davet edilmediğinde düğünün yöneticisi *hatiyak*’olar ve dans edenler arasında şakalar yapılır. “*Hatiyak*’olar bağıarak arkadaşları yok mu bu kızın kimse almıyor mu?” diyerek takılır. Sonra birisi *hatiyak*’oya para verir “şu kadar verdi kızını da aldı [*wuic* dansına davet etti]” şeklinde şakalaşmalar olur.<sup>195</sup>

*Wuic* dansının Uzunyayla’daki icrasının aktarımlarında iki tema öne çıkmaktadır: biri ima dili kullanarak flört etmek yani *pselhixu*, öteki ise kimi zaman teatral öğelerin de bulunduğu şakalaşmadır. Şakalaşmalar ve flört *wuic*’ın kadim anlamından çok barındırdığı oyunusal karaktere gönderme yapan temalardır. Nitekim görüşmecilerin aktarımında da düğünlerde *wuic*’ın bu oyun ve şenlik barındıran

<sup>191</sup> *Wuic* hem ritüelin/dansın adı hem de fiil olarak *khwecın* (къэуджын) şeklinde kullanıldığı için burada *wuic* yapmak şeklinde kullanılması tercih edilmiştir.

<sup>192</sup> *Pselhixu* (псэлъыхъу): Türkçede çoğu zaman flört olarak karşılansa da flört kelimesiyle tam olarak karşılanamamaktadır. Kelime anlam olarak ruhunu aramak demektir ancak daha çok ima dili ve söz oyunları yardımıyla doğrudan değil dolaylı bir şekilde flört etmeyi ima eden bir sözcüktür.

<sup>193</sup> *Pşine* (пщынэ): Müzik enstrümanlarının Çerkesçe ismi, burada kast edilen anlamı harmonikadır.

<sup>194</sup> Kharden Leyla, 76 Yaş, Kadın, Kayseri, 23 Ekim 2015.

<sup>195</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

yanının öne çıktığı ve düğünün asıl eğlendiren tarafının bu olduğu görülmektedir. Ancak *wuic* ile ilgili aktarımlarda gördüğümüz bir başka durum ise Uzunyayla'da *wuic* dansının iradi bir biçimde karar alınarak kaldırılmış olmasıdır. Uzunyayla'da 1965 yılında bölgede bulunan tüm köylerin *thamadeleri*'nin katılımıyla yapılan bir yaşlılar meclisinde alınan kararla *wuic* dansı düğünlerden kaldırılmıştır. Bunun sebebi ise; düğünlere Çerkes olmayan kişilerin dâhil olması ve *wuic*'deki serbest iletişim ve şakalaşma ortamının istismar edilmesi olarak aktarılmaktadır.<sup>196</sup> *Wuic*'in bu şekilde kaldırılması görüşmecilerimizin tamamı tarafından olumsuz bir şekilde değerlendirilmiştir ve kaldırılmaması gerektiği aktarılmıştır. Zira *wuic*'in kaldırılmasıyla birlikte barındırdığı serbestçe şakalaşma ve muhabbet ortamı daralmıştır.

Burada *wuic*'in *thamadeler* tarafından kaldırılmasıyla ilgili bir parantez açılarak başka bir dönüşüme vurgu yapılabilir. *Thamadeler*'in kurallar koyan bir meclis toplaması önceki bölümde de değindiğimiz *thamadeler*'in çok tanrılı döneme göre değişen yönünün bir yansımasıdır. *Thamade*'nin çok tanrılı dönemde pek çok farklı ritüeli yöneten ve dolayısıyla her türlü ritüelin gerektirdiği vasıfları taşıyan bir karaktere sahip olduğundan bir önceki bölümde bahsetmiştik. Ancak farklı vasıflarının farklı karakterlerce yerine getirilmeye başlamasıyla birlikte *thamade*'nin yalnızca yönetme ve kanaat önderliği yapma vasıflarının kaldığını da belirtmiştik. Uzunyayla'da da *thamadelerin* yaşlılar meclisi toplayarak çeşitli kararlar alarak bunları kural haline getirmesi *thamade*'nin çok tanrılı döneme göre nasıl değiştiğinin bir göstergesidir. *Wuic*'in kaldırılması ile ilgili değinilmesi yerinde olan bir başka etken ise, özellikle 1965'ten sonra Uzunyayla bölgesinde görev yapmaya başlayan imamların ve düğünlere gelen Çerkes olmayan kişilerin tenkitlerinin etkisidir. Uzunyayla'da görev yapan imamlar arasında özellikle Arap Hoca olarak adlandırılan kişinin pek çok farklı ortamda Çerkes geleneklerine getirdiği eleştiriler görüşmecilerimizin çoğu tarafından dile getirilen bir unsurdur. Hem çevre halktan gelen hem de imamlardan gelen eleştirilerin geniş bir çapta ve doğrudan geleneklere etkisi olduğunu söyleyemeyiz. Ancak *wuic* gibi şenlik, şakalaşma ve flört ortamının

---

<sup>196</sup> Muhittin ÜNAL, *Uzunyayla Rapor ve Belgeleri II*, 13.



en iyi yansıması olan ritüelin kaldırılmasında dolaylı olarak da olsa bahsettiğimiz eleştirilerin bir payı olduğunu da yadsıyamayız. Sonuçta *wuc*'ın kaldırılması kadın ve erkeklerin temas ettiği tek dansın ortadan kalkmasına sebep olmuş ve dolayısıyla düğündeki şenlik ve oyun havasının daralmasına yol açmıştır.

### 3.1.3. Ç'apşe'nin Oyunsal Karakteri

Önceki bölümde ç'apşe'nin sağaltım töreni olduğundan bahsetmiştik ve bu törende gerçekleştirilen kimi ritüelleri büyüyle ilişkisi içinde ele almıştık. Bu başlık altında ç'apşe töreni sırasında hasta kişinin evinde oynanan oyunlar ve şakaları aktaracağız. Uzunyayla'da ç'apşe yapılacağı zaman sırayla her akşam çevre köylerden gençler toplanarak gelmektedir. Hastanın kendi köyünden gelen kişiler ise beraberinde yiyecekler getirirler, çeşitli oyunlar oynanır ve şarkılar söylenir.

Ç'apşe sırasında gençlerin oynadığı oyunlar *tseldawe* (цэлдауэ), *eguawo* (Іэгуауэ) isimli oyunlardır. *Tseldawe* oyunu için özel olarak sert daire şeklinde bir ekme hazırlanır ve kenarları kurutulur. Daha sonra hastanın olduğu odanın tavanından yerde oturanların ulaşabileceği seviyeye kadar bir ip uzatılarak yapılan ekme ortasından bu ipe bağlanır. Ekmeğin her iki yanına karşılıklı olarak elleri arkada iki kişi oturur ve aralarında salınan ekmeğin bir lokma ısırma çalışır. Yapılan ekmeğin "çok sert olduğu için hem dudağı ağrıtır hem de koparılamaz."<sup>197</sup> Bundan dolayı da odada bulunan gençler oyun oynayan kişilere şakalar yapar ve takılır. *Eguawo* oyunu ise şu şekilde oynanmaktadır; bir kişiyi ortaya gelerek oturanlardan birini davet eder ve avucuna vurarak oturur, sonra davet edilen kişi aynı şekilde bir başkasını davet eder ve avucuna vurur, bu sırayla oyun sürer.<sup>198</sup>

Sayıdığımız oyunların yanı sıra ç'apşe'de şarkılar söylenmekte ve çalınır oynanmaktadır. Ç'apşe'de oynanan oyunların ve eğlencenin amacı hem hastayı diri tutmak ve uyutmamak hem de çektiği acıyı unutmamasını sağlamak olarak

<sup>197</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

<sup>198</sup> Kherağulıkhо İkbal, 88 Yaş, Kadın, Kayseri, 22 Ekim 2015.

aktarılmaktadır. *Ç'apşe*'de düzenlenen eğlence ve oyunların bir başka yönü ise burada normal şartlarda yapıldığında hoş karşılanmayacak ağır şaka ve esprilere tepki gösterilememesidir. *Ç'apşe*'de yapılan şakalara aynı şekilde yanıt verebilme özgürlüğü vardır. *Ç'apşe*'de yapılan ve söylenen her şey gündelik hayatta dillendirilmemektedir.<sup>199</sup> *Ç'apşe*'nin bu özelliklerine baktığımızda *ç'apşe* alanının gündelik hayat ve pratikler alanından farklılaştığını ve *ç'apşe* alanının oyunsal ve karnavalesk bir alan olduğunu iddia edebiliriz. Zira *ç'apşe* bittiği anda gündelik hayat var olan geleneklere uygun biçimde sürdürülmeye devam edilmektedir.

Sonuçta yukarıda tasvir ettiğimiz *şığaje* ve *wuic*'in ayinsel kökenleri sınırlı bazı göstergelerde sürmektedir. Her ne kadar ayinsel kökenleri daralsa da *şığaje* oyun ve şenlik karakterinden pek bir şey kaybetmemiştir ve icrası sırasında oyunsal karakteri oldukça ön plana çıkmaktadır. Ancak *wuic*'in oyunsal karakterini *şığaje* gibi bariz bir biçimde sürdürdüğünü söylemeyiz. Zira *wuic*'in yaşlılar meclisi tarafından bir karar alınarak kaldırılması *ceugler*'deki oyunsal karakterin büyük ölçüde sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Buna karşın *ç'apşe*, *wuic* kaldırıldıktan sonra bir süre daha hem ayinsel karakterini hem de oyun ve şenlik karakterini sürdürerek Uzunyayla'da icra edilmiştir.

Yukarıda Uzunyayla'da gerçekleştirilen *ceugler*'deki kimi ritüellerin oyunsal ve karnavalesk taraflarına vurgu yaptık. İzleyen başlıkta ise; *ceugler*'in karnavalesk karakterini en iyi yansıtan karakter olan *ceguak'o* ya da *hatiyak'o* olarak isimlendirilen karakterden bahsedeceğiz.

### **3.2. *Ceug* Yöneticisi *Ceguak'o* (ДжэгуакІуэ)/ *Hatiyak'o* (ХьэтиякІуэ)**

Kutsal ayin yöneticisi olan *thamade*'nin farklı ayinlerde ortaya çıkan çeşitli vasıflarının zamanla başka karakterlerce paylaşıldığından bir önceki bölümde

---

<sup>199</sup> Bkz. (103), DUMANIŞ, 57.

bahsetmiştik. *Ceguak'o* ya da *hatiyak'o* gibi sözcüklerin *thamade*'nin eski ayinlerde özellikle eğlence olarak gerçekleştirilen *ceug*'u yönetme vasfını ifade eden sözcükler olduğundan söz etmiştik. Ancak zamanla *thamade*'nin bu vasıflarını başka kişilerin yerine getirmeye bağlamasıyla da *ceguak'o* ve *hatiyak'o*'nun başka kişiler olarak karşımıza çıktığını belirtmiştik.

Kafkasya'da çok tanrılı dönemde *ceguak'o*'nun pek çok başka ismi bulunmaktaydı. Bunlar; *cegups* (джэгуш), *ceug tarşın* (джэгу таршын), *ceug hate* (джэгу хьэтэ), *hatiyak'o* gibi sözcüklerdir. *Ceguak'o* kelimesi oyun kökünden türer ve Türkçeye oyun oynayan kişi, oyuncu olarak çevrilebilir. Ancak Folklorist Madina Pashtova *ceguak'o* kelimesinin etimolojik kökeni hakkında kesin olarak bir kanıya varılamayacağını belirtir. *Hatiyak'o* kelimesinin etimolojik kökeni için ise Berejbiy Bğajnokho *hat* (хьэт) kökünün bugünkü Çerkesçedeki üstte olan anlamına gelen *teyt* (тет) sözcüğüyle aynı olduğunu *ceug*'un başında olmak anlamında kullanıldığını belirtir.<sup>200</sup>

Uzunyayla'da *ceug* yöneticisi için kullanılan sözcüklere baktığımızda; *hatiyak'o*, *ceug tarşın* (джэгу таршын) ve *woredwus* (уэрэдус) kelimeleri karşımıza çıkmaktadır. *Ceug tarşın* kelimesi Rusça yönetici anlamına gelen *starsina* (старшина) kelimesinden türemiştir.<sup>201</sup> *Woredwus* ise anlam olarak beste yapan bestekâr anlamlarına gelmektedir. Uzunyayla'da görüşmelerimiz sırasında *ceguak'o*'nun şakacı ve eğlendirici vasıflarını belirtmek için çoğunlukla muhabbetçi anlamına gelen *werşerak'o* (уэршэрак'уэ) kelimesi kullanılmıştır.

*Ceguak'o* pek çok eski pagan ayinin yöneticisiydi fakat Kafkasya'daki tasvirlerin çoğunda aynı zamanda oyuncu, eleştirel, şakacı yanlarıyla karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak Kafkasya'da *ceguak'o*'nun tasvirleri ve farklı *ceguak'o* gruplarına bakarak daha sonra Uzunyayla'da *hatiyak'o*'nun tasviri ve *ceguak'o*'dan ne şekilde farklılaştığına dikkat çekebiliriz.

<sup>200</sup> PASHTOVA M.-MIJAYEV M., 'Peserey Adige Thalhe'uhem Yi Dawedapşe Neşeneher', 148.

<sup>201</sup> Bkz. (3), PASHTOVA, 215.

### 3.2.1. Kuzey Kafkasya'da *Ceguak'olar/Hatıyak'olar*

*Ceguak'o* ile ilgili pek çok kaynakta farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Negume, *ceguak'olar*'ın şiir ve şarkı besteleyen, eğitimsiz fakat şiir konusunda yetenekli kişiler olduğunu yazar. *Ceguak'oların* savaşlarda ordunun en önünde savaşan kişileri cesaretlendirmek için şarkılar söylediklerini ve korkusuz olduklarını ifade eder. Yanı sıra *ceguak'olar* besteledikleri şarkılarla tarihsel olayları anlatarak da sözlü tarihin taşıyıcısı olarak nitelendirilir.<sup>202</sup> Kafkas dil ve mitolojisiyle ilgili pek çok çalışması olan Georges Dumezil de *ceguak'olar*'dan benzer şekilde bahsetmektedir. Dumezil *ceguak'olar*'ın çok uzun büyük göçe katılan Kafkaslar için 1864'e kadar, doğrudan Kafkasya için ise günümüze kadar profesyonel bellek uzmanları olarak bulunduğunu ve sözlü olarak aktarılan efsanelerin onlar sayesinde korunduğunu aktarır.<sup>203</sup> Negume Müslüman Çerkeslerin Müslümanlığı kabul etmesiyle birlikte *ceguak'o'lar*'ın kaybolduğunu da iddia eder.<sup>204</sup> Ancak bu iddianın tamamen doğru olduğunu söyleyemeyiz zira her ne kadar eski biçiminden farklılaşmış olsa da Kafkasya'da 1918'de vefat eden Ağnekho Laşe ve 1949'da vefat eden Mijey Sahid ismindeki iki ünlü *ceguak'o*'nun ismi pek çok kaynakta geçmektedir ve bıraktıkları pek çok şiir de bulunmaktadır. Benzer şekilde Uzunyayla'da da anlatılan pek çok aktarımda farklılaşmış da olsa *ceguak'olar* bulunmaktadır.

Folklorist Zıramıkhu Kherdenğuş'a göre, Kafkasya'da *ceguak'olar* profesyonel ve profesyonel olmayan *ceguak'olar* olarak iki gruba ayrılmaktadır. Profesyonel *ceguak'olar* bütün *ceug*'de bulunan ve yalnızca *ceguak'oluk* yaparak geçinen *ceguak'olar*'dır, profesyonel olmayan *ceguak'olar* ise profesyonel *ceguak'olar* olmadığına onların yerine çağrılan ve normalde halktan olan insanlardır. *Ceguak'olar* tek başına *ceuglar*'da bulunabileceği gibi enstrüman çalanlardan oluşan *ceguak'o* gruplarıyla birlikte de *ceug'de* bulunabilir. Profesyonel

<sup>202</sup> Bkz. (75), NEGUME, 81-82

<sup>203</sup> Bkz. (160), DUMEZİL, 468.

<sup>204</sup> Bkz. (75), NEGUME, 81-82

*ceguak'olar* olarak *ceguak'olar* hem iyi şarkı söyleyebilen, şarkı besteleyebilen, insanları şakalarıyla eğlendirebilen, iyi dans eden insanlardır ve buna yetenekleri olan kişilerdir. Bu şekilde yetenekli olan büyük *ceguak'olar* genellikle tüm halkın *ceugler*'inde bulunan ve ülkece tanınan insanlardır.

*Ceguak'o* ile ilgili en geniş çalışmayı yapan Folklorist Zavur Naloyev ise *ceguak'olar*'ı şu şekilde sınıflamaktadır; bir feodal beyin himayesinde bulunan *ceguak'olar*, özgür olan *ceguak'olar*, zaman zaman *ceugler*'de *ceguak'o* olan kişiler ve yalnızca kendi köyünde *ceguak'o* olarak bulunanlar.<sup>205</sup> Folklorist Avledin Dumanış da *ceguak'oların* feodal bey himayesinde bulunan ve bağımsız olan *ceguak'olar* olarak ayrıldığından bahseder. Dumanış'a göre *ceguak'olar* gittikleri düğünlerde bütün eğlenceyi üstlenen, düğünü organize eden kişilerdir. Gittikleri bu düğünlerde *ceguak'olar*'a özenli bir sofranın kurulur "varlıklı kişiler bu sofranın masraflarını üstlenir ve böylece dostlarıyla birlikte *ceguak'olar*'ın coşkulu, şen ve esprili ortamlarında bulunarak hem eğlenir hem de itibar kazanmış olurlar."<sup>206</sup> Tüm bu tanımlardan sonra *ceguak'olar*'ın özelliklerini derli toplu bir biçimde şu şekilde sıralayabiliriz; *ceguak'olar* şairlik, bestekârlık, müzisyenlik, dansçılık ve muziplik özelliklerinin her birini iyi derecede icra eden kişilerdir.

Kherdenğuş *ceguak'o*'da bulunan özellikle muziplik, alaya alma ve küfretme gibi özelliklerden dolayı yalnızca erkeklerin *ceguak'o* olduğunu kadınlara *ceguak'o* denemeyeceğini belirtir. Zira küfürlü konuşmak, insanları alaya gibi davranışların Çerkes kadınına yakışmadığı için kadın *ceguak'olar* olmadığını savunur. Ancak muziplik ya da küfürlü konuşmanın kadına yakışmayacağı için kadınların *ceguak'o* olmadığı yorumu güvenilir bir yorum değildir. Zira *ceguak'o* muzip ve eğlendirici olmasının yanı sıra çok tanrılı dönem ayinlerinin yöneticisi konumundaydı. Çerkeslerdeki çok tanrılı inançtaki ayinlerin pek çoğunda erkekler yöneticidir. Fakat Pashtova kadınların da yönettiği kimi ayinler olduğunu, fakat zamanla ataerkil düşüncenin etkisiyle hem pek çok tanrıçanın yerini erkek tanrıların aldığını hem de

<sup>205</sup> I.M. ĞUT, 'Literaturem Yi Khupseher Ceguak'oher', 89.

<sup>206</sup> Bkz. (103), DUMANIŞ, 48.

tanrıçalara dair anlatılarda tanrıçaların vasıflarının kötücülleştirilğini belirtir.<sup>207</sup> Bu dönüşüm ayinlerdeki rollere de yansımıştır ve dolayısıyla kadınların ayinleri yönetme durumu giderek azalmıştır. Dolayısıyla kadınların *ceguak*'o olmayışı ayin yöneticilerin çoğunlukla erkek olmasından kaynaklanmaktadır.

*Ceguak*'olar saydığımız bu özellikleriyle *ceug*'deki şenlik karakterinin en iyi temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. *Ceug* sırasında ellerinde değnek ile *ceug* dairesinin ortasında bulunurlar ve *ceug*'un yöneticisidirler. *Ceug*'u yönetmek oyun alanının düzenlenmesinden çok *ceug* süresince insanları eğlendirmek, şakalar yapmak ve şenlik havasını sürdürmek anlamına gelir. Nitekim *ceguak*'o da şenliğin temsilcisidir ve *ceug* süresince tüm hareketlerinde serbesttir.

*Ceguak*'o'nun sahip olduğu serbestliği en iyi yansıtan karakter *ceguak*'o grubunun üyesi olan *ajeğafe* (ажэгъафэ) karakteridir. *Ajeğafe* diğer *ceguak*'olar gibi *ceguak*'o gruplarına dâhil olarak tüm düğünlere katılabileceği gibi yalnız köydeki *ceug*'a katılarak evine dönen köy *ajeğafeleri* de vardır. *Ajeğafe* gelin alma, ç'apşe, tarım şenlikleri gibi pek çok farklı *ceug*'da bulunan bir karakterdir. Deriden yapılmış boynuzları ve sakalı olan bir keçi maskesi takar ve elinde de bir değnek bulunur.<sup>208</sup> *Ajeğafe* elindeki değnekle *ceug*'da bulunur, şakalar yapar, küfür eder, elindeki değnekle canını sıkkan kişilere vurur, insanların şapkasını düşürüp alıkoyar ve kişinin onu almak için saatlerce uğraşması gerekir. *Ajeğafe* alaycı şarkılar söylerken *ceug*'da bulunanların ona eşlik etmesi gerekir, şarkıya eşlik etmeyenlere elindeki değnekle vurur.<sup>209</sup>

*Ceguak*'olar'ın tamamında bulunan küfretme, alaya alma, muziplik gibi özellikler *ajeğafe*'de en açık ifadesini bulmaktadır. *Ajeğafe*'deki tüm bu özellikler hem oyun hem de karnavalesk kültürün en iyi temsilcisidir. *Ajeğafe*'de tezahür eden, alaycılık, küfretme, mutlak derecede eleştirelilik, maske takma gibi özellikleri oyun ve karnaval kavramları bakımından ele alarak anlamlandırabiliriz.

<sup>207</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 16.

<sup>208</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 62.

<sup>209</sup> Zıramıkhu KHARDENĞUŞ, 'Adiger Yi Duney Teytiç'eç'e Wusakueş: Hetit Adige Weredijher Zıwsır?', 71,72.

Daha önce oyunun alanının ve karnaval meydanının kendine özgü zaman ve mekânı olduğunu dile getirmiştik. Oyun ve karnavaldaki bu müşterek özelliklerin yanı sıra karnaval meydanında komik ayinler ve kültler, palyaçolarla soytarılar, devlerle cüceler, hokkabazlar bulunmaktadır. Karnaval meydanında bulunan bu unsurlar Bahtin tarafından halkın karnaval kültürü olarak adlandırılır. Bahtin'e göre karnaval kültürü; ritüel gösterileri, komik sözlü terkipler ve çeşitli edepsiz türler (küfürler, beddualar vs.) olarak üç farklı şekilde tezahür eder. Bu üç tür birbirlerinin içine geçen bir şekildedir ve birbirlerine sıkı sıkıya bağlı türler olarak var olur.<sup>210</sup> Bu biçimler *ajeğafe* karakterinde en açık ifadesini bulur *ajeğafe* de *ceug*'e katılanlara şakalar yapar, komik sözlerle şarkılar söyler ve topluluğu kendisine eşlik ettirir ve küfürler eder.

Gündelik hayattaki nezaket kuralları Çerkes adetleri tarafından katı bir biçimde şekillendirilmesine rağmen *ceguak'o* ve özellikle *ajeğafe* bu kurallardan bağımsız kişilerdir. *Ceguak'o*'nun tüm hayatında aralıksız şakalaşma ve bazen de olumsuz ve acı sözler söyleme vardır. Dans alanında ziyafetlerde ve özel durumlarda küfür ve argo şeyler kadınların varlığında *ceguak'o* tarafından dile getirildiğinde kadınlar allak bullak sırtlarını dönse de akrabaları buna gülümser ya da gülerler ve karşı çıkmaya cesaret edemezler. Karşı çıktıkları takdirde *ceguak'o*'nun sivri alay diliyle karşı karşıya kalırlar.<sup>211</sup> Aynı zamanda feodal prensler de *ceug* meydanında *ceguak'o*'ya karşı gelmeye cesaret edemezler çünkü *ceguak'o* anında feodal beyi alaya alan bir şiir yazar ve bu şiir tüm ülkede duyulur. *Ceguak'o*'daki feodallerle alay etme durumu Bahtin'in karnaval kültüründe grotesk gerçeklik olarak bahsettiği kavramla örtüşür. Grotesk gerçeklik, yukarıda olan alaya alınarak itibarsızlaştırılır ve aşağı çekilerek dünyevileştirilir.

Sayıdığımız örnekler *ceug* alanının gündelik hayattaki nezaketin ve başkaca tüm hiyerarşilerin askıya alındığı bir alan olduğunu gösterir. Aynen karnaval alanının gündelik hayattan ayrılması, bu alanda tüm hiyerarşiler ve adabı muaşeret kurallarının askıya alınması gibi *ceug*'de de gündelik hayattaki nezaket kuralları ve

---

<sup>210</sup> Bkz. (33), BAHTİN, 30, 31.

<sup>211</sup> Zavur NALOYEV, *İnstitut Ceguako*, 49,50.

hiyerarşiler askıya alınır. Huizinga'nın oyun için söylediği "...mış gibi yapma"<sup>212</sup> ve Bahtin'in karnaval için söylediği "yalnızca gülmek için"<sup>213</sup> davranma fiilleri *ceug* için de geçerlidir ve *ceug*'deki "...mış gibi yapma"nın en görünür ifadesi *ajağafe*'nin maske takmasıdır. "Kılık değiştiren veya maske takan kişi, başka bir kişiyi ' oynamaktadır' başka bir 'kişidir!'"<sup>214</sup> *Ajağafe* de böyle bir maskenin arkasındadır ve bu maske ona hareketlerinde özgürlük sağlar ama bir yandan kim olduğu da bilinir, yani oyunun doğasında olduğu gibi hem törendeki kişiler hem *ajağafe*'nin kendisi "...mış gibi yapar". Ancak oyunun doğasında olduğu gibi oyunda olduklarının da farkındadırlar.

Sonuç olarak *ceguak*'o saydığımız tüm özellikleriyle *ceug*'daki oyun ve karnaval atmosferinin en iyi temsilcisidir. Yukarıda *ceguak*'o ile ilgili saydığımız pek çok özellik *ceguak*'o'nun Kuzey Kafkasya'daki çok eski görünümünü yansıtan özelliklerdir. Nitekim yukarıda adı anılan Ağnekho Laşe ve Mijey Sahid'in 1900'lü yılların başlarında yaşadığını ve daha çok şair yönleriyle öne çıktıklarını düşündüğümüzde *ceguak*'o'nun grotesk karakterinin daraldığını söyleyebiliriz. Bu dönüşümün ayrıntılı biçimlerine Kafkasya nezdinde vakıf olamasak da Uzunyayla'daki dönüşümlerinin ne şekilde gerçekleştiğini ele alabiliriz. Uaunyayla'da *ceguak*'o terimi yerine *ceguak*'o'nun bir başka ismi olan *hatiyak*'o terimi kullanılmaktadır. Dolayısıyla izleyen başlıkta Uzunyayla'daki *ceguak*'o karakteri ele alınırken *hatiyak*'o terimi kullanılacaktır.

### 3.2.2. Uzunyayla'da *Ceguak*'olar/ *Hatiyak*'olar

*Ceguak*'oların Kuzey Kafkasya'daki tasvirleri ve bu tasvirlerin *ceug*'deki karnaval ve oyun atmosferi bakımından nasıl anlamlandırıldığına önceki başlıkta değinmiştik. Bu başlık altında ise; Uzunyayla'da görüşmelerde *ceguak*'o'nun

<sup>212</sup> Bkz. (26), HUIZİNGA, 25.

<sup>213</sup> Bkz. (33), BAHTİN, 31,32.

<sup>214</sup> Bkz. (26), HUIZİNGA, 31.



tasvirlerine bakarak bu tasvirlerde *ceguak'o*'nun ne şekilde aktarıldığı ve arkaik tasvirlerine göre ne şekilde dönüşüme uğradığı ele alınacaktır.

Uzunyayla'daki görüşmelerimizde *ceguak'o*'nun farklı özelliklerinin yansıtan üç farklı sözcük kullanılmaktadır. Bunlardan sözcükler düğünü yönetme vasfını kast eden *hatiyak'o* ve *ceug tarşın* şarkı söyleme ya da şaka ve hiciv yönünü kast eden *woredwus* (уэрёдыс) sözcükleridir. Bu başlıkta ise düğünü yöneten kişi anlamında yaygın kullanımından dolayı *hatiyak'o* sözcüğü tercih edilecektir. *Hatiyak'o* Uzunyayla'daki tasvirlerde düğünü yöneten kişi ve düğündeki düzeni sağlayan ve düğünü adetlere en uygun şekilde yöneten kişi olarak tasvir edilmektedir. *Hatiyak'o*'nun tasvirleriyle ilgili birkaç farklı görüşmecimizin ifadelerine başvurabiliriz. Görüşmecilerimizden biri *hatiyak'o*'yu şu şekilde tasvir etmektedir;

“*Hatiyak'o* düğün dağılana kadar her şeyden haberdar olurdu kim kimi misafir edecek, kim yemek yedi kim yemedi, yemek yemeyenlerle ilgilenirdi bunların hepsi *hatiyako*'ya bağlıydı. *Hatiyak'o*'n olmadan bunları halledemezsin düğünün düğün olması için *hatiyak'o*'ydu önemli olan. Hem *ceug* [düğün] yaptırarak hem toplanan bütün kızları koruyacak rastgeleni *hatiyak'o* yapmazlar. *Hatiyako* kızları korumazsa [düğün esnasında] kapıdan giren çıkana dikkat etmezse kız biriyle anlaşmışsa kaçırdı ya da kaçırma ihtimalleri olurdu. Bunlara dikkat etmeyen kişiyi *hatiyak'o* yapmazlardı.”<sup>215</sup>

Yukarıdaki görüşmecimiz *hatiyak'o*'yu düğün esnasında düzeni sağlayan, yapılması gerekenleri kontrol eden ve özellikle kadınları kollamaya özen gösteren bir kişi olarak tasvir edilmektedir. Görüşmelerimizde *hatiyak'olar*'ın belli isimler olabileceği gibi o düğün için seçilen kişiler de olabileceği aktarılmıştır.

Bir başka görüşmecimizin *hatiyak'o* ile ilgili tasvirinde yukarıdakine benzer öğeler vardır. Görüşmecimiz *hatiyak'o*'nun görevlerini şu şekilde aktarmaktadır;

<sup>215</sup> Khoç'as Düriye, 86 Yaş, Kadın, Kayseri, 21 Eylül 2015.

“Baykaldı Vasıf isminde birisi vardı *hatiyak’o* deniyordu ona. [O olduğunda] herkes dimdik oluyordu tertipli, düzenli yapıyordu *ceug* [düğün]. Sırada duran kızların azıcık ayakları piste doğru taşıdığına elindeki değnekle ayak uçlarına vururdu düzenli durmalarını sağlardı. Kızlar da kabahatlerini fark edip hemen duruşlarını düzeltirdi. (...) *Ceug*’de [düğünde] başka köyden misafir varsa eğer *hatiyak’o* ilk önce onları oynatırdı. Onunla birlikte oynayacak olan kızı da ayarlardı. Misafiri istediği kızla oynatırlardı. Erkekler de eğer belli bir kızla oynamak istiyorlarsa *hatiyak’o*’ya söylerlerdi onu o tanırdı erkeği çıkartırdı meydana kızı da ona göre çıkartırdı.”<sup>216</sup>

Görüşmecimizin yukarıdaki tasvirinde belli bir *hatiyak’o* ismi öne çıkmaktadır. Fakat görüşmelerimizin çoğunda *hatiyak’olar*’ın taşınması gereken özellikler ve yapması gerekenler anlatılmıştır. *Hatiyak’olar ceug* zamanlarında seçildiği ve o sürede *hatiyak’oluk* yaptığından dolayı bölgede öne çıkan *hatiyak’o* isimleri zikredilmemiştir.

Uzunyayla’daki *hatiyak’o* tasvirlerinde öne çıkan unsurlar, düğünün düzenini sağlamak, kadınları korumak gibi unsurlardır dolayısıyla *hatiyak’o*’nun eğlence yönünden ziyade düzen sağlayıcı bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Önceki başlıkta değindiğimiz *ceguak’o*’daki mizahi unsurlar, alaycı tavırlar ya da şairlik gibi kimi vasıflar Uzunyayla’daki *hatiyak’o* tasvirlerinde söz konusu olmayan özelliklerdir. Ancak Uzunyayla’da *ceguak’o*’nun *ceug* yönetici olmasının yanı sıra, alaycı, şakacı ve mizahi taraflarını ve şair vasıflarını da ifade eden *woredwus ve werşerak’ue* (yəpşəpəklyə) olarak adlandırılan kişiler bulunmaktadır. Uzunyayla’da *werşerak’ue* olarak bahsedilen pek çok isim bulunmaktadır ancak biz burada görüşmelerimizde sıkça geçen ve bugün hala hayatta olan Bırs Davut’tan (Бырц Давут)<sup>217</sup> bahsedeceğiz.

Uzunyayla’da Bırs Davut’ın şakacı, hazırcevap ve mizahi özelliklerine dair pek çok anekdot anlatılmaktadır. Ancak görüşmelerimiz sırasında anlatılan ve Uzunyayla’da da pek çok kişi tarafından *Abaze Nemazş’ik’e* (Абазэ нэмазщык’э)

<sup>216</sup> Tekhumakh Bedriye, 80 Yaş, Kadın, Kayseri, 26 Ekim 2015.

<sup>217</sup> Bırs Davut 1930 yılında doğmuştur ve şu anda hayattadır ancak kendisi hasta ve konuşamayacak durumda olduğundan dolayı kendisiyle görüşilememiştir.

olarak bilinen bir anekdot dikkat çekmektedir. Görüşmecimiz bu anekdotu şu şekilde aktarmaktadır;

“Ben Davut kendi anlatırken duydum bir Abaza köyüne girmiş o da İkinci vaktine denk gelince camiiye girmiş. Başında da yuvarlak ufak bir şapka varmış gidip bir köşeye oturmuş. Sonra sünneti kıldıktan sonra cemaat etrafa bakınmaya başlamış hocaları yoktu herhalde ki ona teklif etmişler namazımızı sen kıldır diye. O da ben imametlik yapamam demiş ama sende o şapka oldukça daima namaz kıldırabilirsin biz razıyız diye zorla öne geçirmişler. Başlamış namaza ama nasıl yapacağım diye düşünürken biraz Elham okuduktan sonra onun üzerine sure okuyacak ne okusam diye düşünürken Kuran okur gibi tevidli bir şekilde delik el delik el, ben severim yumuşak pişen simidi<sup>218</sup> allahu ekber demiş. Onu o şekilde halledip ikinci rekâta yumuşak el yumuşak el ben severim iyi kaynamış kuzu etini de<sup>219</sup> allahu ekber demiş onu da o şekilde halletmiş cemaatten hiç ses çıkmamış namaz bitmiş. Dua kısmına gelince burada beni tanıyan var mı bir şeyler sayacağım şimdi ama tanıyan varsa mahvederler beni diye düşünerek şöyle bir etrafına bakınmış. Sonra şöyle dua ettirmiş; aşırınız üşürdünüz yolunuzu şaşırınız garajları yüksek yaptırınız afilene afilene hepinizin canı asfele safiline dediğinde bir hacı varmış cemaatte o hacı âmin deyiverince sevinmiş vallahi bu anlamadıysa hiç kimse anlamaz diyerek, böyle anlatmıştı benim bildiğim. Böyle şeyler yapardı çok yapardı o.”<sup>220</sup>

Bırs Davut ile ilgili yukarıdakine benzer pek çok anekdot aktarılmaktadır. Yukarıda alıntıladığımız gibi günlük olaylar dışında katıldığı pek çok toplantıda da Bırs Davut’un insanlara verdiği muzip cevaplar ve kullandığı alaycı ve eleştirel dil dikkat çekmektedir. Bu yönleriyle Bırs Davut’da *ceguak’o*’nun eski özellikleri olan muziplik, eleştirelilik ve alaycılığın olduğunu söyleyebiliriz. Ancak *hatiyak’olar* ile ilgili aktardığımız tasvirlerde *hatiyak’o* düğünde kural koyucu ve düğün süresince de bu kuralların uygulanmasını takip eden bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla *hatiyak’o*’nun *ceguak’o*’nun oyunsal ve karnavalesk yanlarını muhafaza etmediğini söyleyebiliriz.

<sup>218</sup> IЭгунэ IЭгунэ щабэу гэжэу хьэлгунэ сэ сыфIэфIс

<sup>219</sup> Iэщабэ Iэщабэ щабэу гэва щынэли сыфIэфIс

<sup>220</sup> Asker Fehmi, 84 Yaş, Erkek, Ankara, 11 Aralık 2015.

Bırs Davut ile ilgili bahsettiğimiz anekdot *ceguak*'o'nun özelliklerini yansıttığının yanı sıra camiide toplanan grubun İslami ritüellerle olan ilişkisini de yansıttığı bakımından önemli bir örnektir. Nitekim alıntıda Bırs Davut namaz sureleri yerine başka sözler söylediğinde bunun cemaat tarafından fark edilmediğini görmekteyiz. Üstelik cemaat içinde bir Hacı da bulunmakta ve o dahi namazda sure okunmadığının farkına varmamaktadır. Dolayısıyla bu örnek aslında Uzunyayla'da bahsedilen dönemde İslami ritüellerle olan uzak ilişkiyi yansıttığı bakımından önemlidir. Nitekim Çerkeslerin tarihsel süreçte tek tanrılı dinlerin ritüelleri ile olan uzak ilişkisini düşündüğümüzde bahsedilen bu örneğin bu ilişkiyi Uzunyayla nezdinde yansıttığını söyleyebiliriz.

Yukarıda, *ceug*'da bulunan ve kökleri çok tanrılı dönemde bulunabilen kimi ritüellerdeki oyunsal ve karnavalesk unsurlara değinerek, *ceguak*'o'nun oyunsal ve karnavalesk karakterinden bahsettik. Karnaval kültürünün ve oyunun ritüelden çoğu zaman ayrı düşünülmemeyeceğinden ve bunların iç içe geçmiş olduğundan bahsetmiştik. İkinci bölümde derlediğimiz ritüellerin çok tanrılı döneme dayanan köklerindeki ayinlerle karşılaştırarak bunların Uzunyayla'da ne şekilde ve hangi biçimlerde devam ettirildiğinden söz etmiştik. Bu bölümde ise derlediğimiz ritüellerdeki oyunsal ve karnavalesk yanları öne çıkartarak bu ritüellerdeki önemli karakter olan *ceguak*'o karakterine değindik.

Sonuçta hem ikinci bölümde hem de bu bölümde bahsettiğimiz ritüeller ve karakterler çok tanrılı dönemdeki köklerinden farklılaşarak bugüne aktarılmıştır. Bu farklılaşmalar ritüellerin oyunsal ve karnavalesk karakterinde olan daralmalarla olabileceği gibi doğrudan ritüelin icrasındaki farklılaşmalar olabilmektedir. Bu farklılaşmaların pek çok sebebi olabilir. Ancak burada öne çıkartmak istediğimiz nokta tek tanrılı dinlerin gelişinin Çerkeslerin çok tanrılı inancındaki ritüellere nasıl bir etkisi olabileceği ve bu etkinin Uzunyayla'da devam ettirilen ritüellerin icrasına ne şekilde yansımış olabileceği tartışması olacaktır. Bu bakımdan da dördüncü bölümde önce genel olarak Hıristiyanlıkta bağdaştırmacılık ve Kafkasya'da karşılaştığımız Hıristiyanlıkla bağdaştırmacılık örneklerine kısaca değinecek ve

Uzunyayla'da Çerkeslerin ritüellerinde görülen İslam etkileri ve İslam ile bağdaştırmacılık örneklerine yer vereceğiz.



#### 4. TEK TANRILI DİNLER VE DİNSEL BAĞDAŞTIRMACILIĞIN ÇERKESLERDE ÇOK TANRILI DÖNEM RİTÜELLERİNE ETKİSİ

Önceki iki bölümde Uzunyayla'daki ritüeller tasvir edilerek bu ritüellerin ayinsel ve oyunsal yönleri çok tanrılı dönemdeki kökenleriyle karşılaştırarak ele alınmıştır. Bu ritüeller çok tanrılı dönemdeki köklerine nazaran farklılaşmış ve kimi yönleriyle de daraltılmış bir şekilde günümüze aktarılmıştır. Bu bölümde ritüellerdeki farklılaşmalarda tek tanrılı dinlerin ne şekilde etkisi olabileceği tartışılacaktır. İlk olarak Hıristiyanlıktaki çeşitli bağdaştırmacılık örneklerine değinilerek bu bağdaştırmacılığın Kafkasya'da hangi biçimlerde görüldüğünden bahsedilecek, daha sonra ise Uzunyayla'da İslam'ın bu ritüellere etkisi ve İslam ile bağdaştırmacılık örneklerine yer verilecektir.

Bu bölümde Kafkasya nezdinde bakacağımız çok tanrılı dönem ritüellerinde daha çok Hıristiyanlıkla bağdaştırmacılık örnekleri karşımıza çıkmaktayken İslam'ın ritüellere etkisi daha çok Uzunyayla'da karşımıza çıkmaktadır. Kafkasya'da Hıristiyanlık etkisinin yoğun görülmesinin nedeninin, halktan ziyade feodal beylerin Müslümanlığı kabul etmesi ve Müslümanlığın gereklerinin halkın dinsel pratiklerine yansımaması olduğunu daha önce belirtmiştik. Uzunyayla'da daha çok İslam'ın etkilerinin ritüellere yansıdığını iddia etmemizin nedeni ise, Uzunyayla'daki dini âlimlerin Mısır'da yüksek öğrenim görerek Uzunyayla'ya dönmesi ve burada okullar açarak eğitim vermeleri sonucu çevre halkların İslam anlayışından farklı bir anlayış oluşturmalarıdır. Uzunyayla'da oluşturulan farklı İslam anlayışının etkisi bu dini âlimlerin okulları kapatıldıktan sonra da öğrencileri vesilesiyle sürmüştür ve bu İslam anlayışı bir yandan Çerkes geleneklerini dışlamamakta, bir yandan da İslam ile ilgili kimi pratiklerin Çerkes ritüellerine etki etmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla Uzunyayla'daki ritüellerde Hıristiyanlık etkisinin daha çok Kafkasya'dan taşınan özellikler olduğunu, İslam etkisinin ise daha çok Uzunyayla'da ortaya çıktığını varsayabiliriz.

#### 4.1. Hıristiyanlıkta Dinsel Bağdaştırmacılık

Dinler veya pratikler arası bağdaştırmacılık elbette yalnızca buraya özgü bir durum değildir. Hıristiyanlığın kendisinden önceki inançların öğelerini kendi öğretisiyle bağdaştırması ve kendi teolojisini bu şekilde kurması pek çok dinler tarihçisi ve halkbilimci tarafından değinilen bir olgudur. Mircea Eliade Hıristiyanlık teolojisinin, kendinden önceki putperest dinlerdeki bazı unsurlar ve Yahudi teolojisindeki bazı unsurları bünyesine katarak ve kendi kavrayışıyla yorumlayarak oluştuğunu iddia eder. Benzer şekilde Yunan-Roma devrinde Yahudilerin de kendi bünyelerine kattığı putperest kökenli dinsel uygulamalarla karşılaştığını belirtir.<sup>221</sup> Eliade'nin dikkat çektiği ve bağdaştırmacılık tartışmasına Dumezil ve Bahtin gibi isimler de farklı bağlamlarda değinir. Örneğin, Dumezil eski inançların tek tanrılı dinlerin öğelerini kendileriyle bağdaştırarak dönüştürmesinden bahsederek eski inançlardaki mevsimlerin peş peşe geliş biçiminin Hıristiyanlık'a aktarıldığını söyler ve benzer şekilde karnaval ve paskalya gibi bayramların tarihlerinin eski mevsimsel bayramların tarihlerine tekabül ettiğine vurgu yapar.<sup>222</sup> Bağdaştırmacılık meselesine dikkat çeken bir başka isim olan Bahtin de karnavalların pagan şenliklerle kökensel bağlantısına vurgu yaparak Büyük Perhiz'den önce kutlanan Fransa'da *Mardi Gras* Almanya'da *Fastnacht* olarak adlandırılan karnavalların tarım kökenli olan ve komik öğeler barındıran pagan şenliklerle ilişkili olduğunu yazar.<sup>223</sup> Özetle tüm bu örneklerden yola çıkarak söz konusu olan şeyin, çeşitli ve çok biçimli dinsel evrenlerin benzeştirilmesi olgusu olduğu söylenebilir.<sup>224</sup>

Eliade Hıristiyanlığın önceki inançların kavramlarını alarak oluşturduğu kendi öğretisine “*kozmetik Hıristiyanlık*” adını verir. *Kozmik Hıristiyanlık* adı verilen bu olgu oldukça geniş coğrafyalar için geçerli olabilen ve oldukça fazla alanda örnekleri görülen bir olgudur, ancak burada yalnızca bazı belirgin örneklerle yer

---

<sup>221</sup> Mircea ELİADE, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna**, Çev. Ali Bertay, 458.

<sup>222</sup> Bkz. (22), AYDIN-AYDIN, 117.

<sup>223</sup> Bkz. (33), BAHTİN, 34,35.

<sup>224</sup> Bkz. (221), ELİADE, 458.

verilecektir. Eliade Hıristiyanlığın eski inançlardan aldığı öğelerle kurduğu teolojinin anlayışına dair göstergelerin; eski inançlardan alınan mitsel simgelerde, bazı eski tanrıların özelliklerinin azizlere atfedilmesinde ve dini karakterlerin adlandırılmasında yani dilsel geçişlilikte görülebileceğini savunur. Bu kategorileri takip ederek sırayla örneklendirelim.

Hıristiyanlığın eski inanç ve mitolojilerden aldığı simgelerden biri arkaik ve tüm dünyaya yayılmış olan Dünya Ağacı simgesidir. “İyiliği ve kötülüğü bilme ağacının” odunundan yapılan haç, kozmik ağaçla özdeşleştirilmektedir ya da onu ikame etmektedir. Haç, “yeryüzünden göklere yükselen” bir ağaç, “göğün ve yerin merkezinde dikilen, evrenin sağlam dayanağı olan” ölümsüz bir bitki ve İsa’nın çarmıha gerildiği tepeye dikilmiş bir hayat ağacı şeklinde betimlenmektedir. Eliade’ye göre bu örnek “merkez imgesi”nin Hıristiyan imgelemine nasıl doğallıkla kabul edildiğinin bir kanıtıdır.<sup>225</sup> Kökleri eski inançlara dayanan bir başka örnek ise, vaftiz ve kutsama malzemelerinin kurtarıcının kanı olmasıdır. Eliade vaftize daha önce Aziz Pavlus tarafından arkaik yapıda bir simgeselliğin yüklendiğinden bahseder ve bu simgesellik; ölüm ve ritüel direniş ve Mesihte yeniden doğuştur. Aziz Pavlus’tan sonra ilk teologlar vaftize dair başka bir senaryo geliştirmiştir ve bu senaryo vaftizin deniz canavarıyla yapılacak dövüş için engin suların dibine iniş oluşudur ve bunun ilk örneği, Mesih’in Şeria Nehri’ne inişidir. Eliade ilk teologlar tarafından vaftize yüklenen bu anlamın pek çok eski mitolojik anlatıda bulunduğu işaret etmektedir. Örneğin, enginlerin dibindeki canavarlara birçok gelenekte rastlanır; enginlerin dibine iniş kahramanların geçtiği bir erginlenme sınavıdır. Sınav (canavarla dövüş), simgesel ölüm ve diriliş (yeni insanın doğuşu) şeklindeki erginlenme ritüelleri bu kutsama töreninde [vaftizde] yinelenmektedir.<sup>226</sup>

Hıristiyanlığın çok tanrılı ilkel dinlerden aldığı bir başka simge mevsimlerim peş peşe gelişimin dinsel ritüellere etkisidir. Noel ve Paskalya’nın tarihleri bu bakımdan ilgi çekicidir. Noel Julyen takvimine göre 25 Aralık’ta yani gün

---

<sup>225</sup> A.g.k., 456.

<sup>226</sup> A.g.k., 455, 456.



dönümünün gerçekleştiği günde kutlanmaktadır.<sup>227</sup> Paskalya Bayramı da 22 Mart'a yakın tarihlerde kutlanmaktadır ve bu tarih de gün dönümüne yakın bir tarihtir. Bu örnekler bugün için Avrupa dâhil pek çok yerde ilkel hayattan ve halka ait bayramlar olan eski dinlerden bozularak aktarılan kalıntılardır.<sup>228</sup> Nitekim Claude Levi-Strauss da Noel'in kutlanma tarihinin Hıristiyanlığa ait olmayan veçhelerinin Roma eyaletlerinde kutlanan Saturnalia'ya benzediğini vurgulamaktadır. Ayrıca Levi-Strauss başlangıçta 17-24 Aralık tarihlerinde yapılan pagan şenliklerinin yerini alsın diye kilisenin İsa'nın doğum tarihi olarak 25 Aralık'ı saptadığını da belirtmektedir.<sup>229</sup>

Hıristiyanlıktaki bağdaştırmacılığı gördüğümüz bir diğer kategori çok tanrılı dinlerdeki bazı tanrıların ve kutsal varlıkların vasıflarının Hıristiyan azizlere aktarılmasıdır. Yunanistan'da İrlanda'ya Portekiz'den Urallara kadar epeyce geniş bir coğrafyada ejderha avcısı tanrılar ve kahramanların hepsi aynı tek bir azize Aziz Georges'e (Aya Yorgi)<sup>230</sup> dönüşmüştür.<sup>231</sup> Bir diğer örnek ise Levi-Strauss'un söz ettiği Noel Baba'nın dönüşümüdür. Levi-Strauss Noel Baba'nın en uzak kökeninin, Şenlik Papazı olan İngilizcedeki *adıyla Lord of Misrule*'un Fransızcada tam tercümesi olan *Abbé de la Malgouverné*'ye (Başıbozuklar, Haylazlar Papazı) dayandığının kabul edildiğini yazar. Bu kişiler belli bir süreliğine Noel'in Kralı olmaktadır ve bunlar Roma'daki Saturnalia<sup>232</sup> kralının mirasçısı olarak

---

<sup>227</sup> Bkz. (174), AND, 310.

<sup>228</sup> Bkz. (22), AYDIN-AYDIN, 117.

<sup>229</sup> Claude LEVİ-STRAUSS, **Hepimiz Yamyamız**, Çev. Haldun Bayrı, 26,27.

<sup>230</sup> Aziz Georges'un Anadolu'daki halkların inançlarında karşılığı Hızır olarak belirtilmektedir. Hızır ve İlyas'ın bir araya geldiği gün olarak Hıdırellez bayramı Hıristiyanlarca da Aziz Georges günü olarak kutlanan 6 Mayıs tarihinde kutlanmaktadır.

<sup>231</sup> Bkz. (221), ELİADE, 459.

<sup>232</sup>“Saturnalia, larvaların, yani şiddet görenek öldürülmüşlerin ya da defnedilmeden bırakılmışların bayramıydı ve çocukları yiyen yaşlı Satürn'ün ardında, simetrik suretlerin gölgesi görülüyordu: Çocukların velinimetini tonton Noel; çocuklara hediyeler taşıyan, yeraltı dünyasının boynuzlu iblisi İskandinav Julebok; çocukları diriltiren ve onları hediyelere boğan Aziz Nikola; sonunda da, aslen küçük yaşta ölmüş çocuklar olup çocuk katili rollerinden vazgeçen ve kâh ceza kâh hediye dağıtan kaçına'lar. Kaçına'lar gibi, Satürn dediğimiz arkaik prototipin de bir filizlenme tanrısı olduğunu ekleyelim. Santa Claus ya da Noel Baba dediğimiz modern kişilik gerçekte, bağdaştırılan birçok kişiliğin kaynaşmasının sonucudur: Aziz Nikola'nın himayesiyle seçilen çocuk-piskopos Şenlik Papazı; çoraplar, pabuçlar ve bacalarla ilgili inanışların dayandığı bayramıyla Aziz Nikola. Şenlik Papazı 25 Aralık'ta hüküm sürerdi; Aziz Nikola'nın günü 6 Aralık'tı; çocuk-piskoposlar Masum Azizler günü, yani 28 Aralık'ta seçilirdi. İskandinav Jul ise Aralık'ta kutlanırdı. 18. Yüzyılla birlikte Du Tillot'nun Noel'i Saturnalia'ya bağlamak için başvurduğu ve Horatius'un bahsettiği libertas decembris'e uzanırız doğrudan doğruya”. Bkz. (229), LEVİ-STRAUSS, 25,26.

görülmektedir. Levi-Strauss nihayetinde bugün Noel Baba denilen modern kişiliğin, gerçekte bağdaştırılan birçok kişiliğin kaynaşması sonucu oluştuğuna vurgu yapmaktadır.<sup>233</sup>

Hıristiyanlıkta bağdaştırmacılık biçimlerini gördüğümüz bir diğer örnek bazı kutsal kavram ya da kişilere dair terimlerin diller arasındaki geçişliliğidir. Kimi eski kavramların Hint-Avrupa dillerine ne şekilde geçtiğiyle ilgili birkaç örnek verebiliriz. Dumezil şeytan kelimesinin Hint-Avrupa dillerine eski Samoa ve Fiji dilindeki ruhani varlıklara verilen isimlerden taşındığını iddia eder. Samoa ve Fiji yerlilerinin inandığı ruhani varlıklara verilen yerli isimlerden biri “auti, atua”dır. Fakat şimdiki isimleri Tamunia yahut Temonia, Tevero'dur. Katolik misyonerleri Fransızca Démon (Şeytan) (Temonia'dan) ismini, Protestan misyonerleri ise yine aynı kelimenin İngilizcesi olan Devil (Tevoro'dan) ismini yerli dine taşımışlardır.<sup>234</sup> Dumezil şeytan isminin taşınmasının yanı sıra bazı mitlerin de birtakım dönüşümlerle Kitab-ı Mukaddes'e taşındığından söz eder. Örneğin;

“*Masaililer* İlahları *Engai*'ye isyan edip ateşten yılanı tapınmışlardı. İlah bu yılanı, *Kitab-ı Mukaddes*'tekine benzer şekilde mahvetti... Bu efsanedeki isimlendirmeler *Miria* isimli bir kadın ve erkek kardeşi *Marumi*'dir. Marcel Mauss burada yılanı galip gelen İsa'nın annesi 'Mariya, Meryem'e (Miria) ait Yahudi-Hıristiyanlığı menkıbelerinin 'Mahomet, Muhammed' (Marumi) ismiyle şekil değiştirmiş bir karışımı olduğunu ispat etmiştir”<sup>235</sup>

Yukarıda örneklediğimiz kategoriler dışında pek çok biçimde ve farklı birçok coğrafya bağdaştırmacılık örnekleri görülebilir. Ancak bu tezin sınırlılıkları bakımından bariz birkaç örneğe değinilmiştir. İzleyen başlıkta bağdaştırmacılık örneklerinin Çerkeslerdeki görünümüne değinilecektir.

<sup>233</sup> Bkz. (229), LEVİ-STRAUSS, 25,26.

<sup>234</sup> Bkz. (22), AYDIN-AYDIN, 88.

<sup>235</sup> A.g.k., 91.

## 4.2. Çerkes İnanç ve Ritüellerinde Bağdaştırmacılık

Çerkes ritüellerindeki bağdaştırmacılık örnekleri özellikle Kafkasya'da Hıristiyanlıkla olan bağdaştırmacılık bakımından dikkat çekmektedir. Kuzey Kafkasya'daki ritüellere dair tasvirlerde özellikle Hıristiyanlık ve çok tanrılığa dair inanç ve öğelerin karma bir biçimde görüldüğü örnekler yoğun olarak karşımıza çıkmaktadır. Uzunyayla'da ise derlediğimiz ve kökleri çok tanrılı dönemde de bulunabilen bazı inanç ve ritüellerde daha çok İslam'ın etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla ilk olarak Kuzey Kafkasya'da Hıristiyanlıkla bağdaştırmacılık örneklerine yer verecek ve daha sonra da Uzunyayla'daki ritüellerde İslam'ın etkilerini ele alacağız.

### 4.2.1. Kuzey Kafkasya'da Hıristiyanlıkla Bağdaştırmacılık Örnekleri

Hıristiyanlığın kendi öğretisini kurarken çok tanrılı inançları tamamen yadsıyarak değil aksine çok tanrılı ritüellerdeki kimi mitsel öğeleri, ritüelleri ve söylenceleri de Hıristiyanlıkla bağdaştırarak kendi öğretisini kurduğundan bahsetmiştik. Sözü edilen bağdaştırmacılık Hıristiyanlıkla ilk kez karşılaşan pagan halkların direnci karşısında papazlar ve azizler tarafından pek çok yer ve zamanda başvurulan bir unsur olmuştur. Nitekim 19. yüzyıl Kafkasya tasvirlerinde Kafkasya'da görev yapmış olan papazların evlerinin kalıntıları ile kutsal simgelerin kalıntılarının olduğu aktarılmaktadır.<sup>236</sup> Sözü edilen bu bağdaştırmacılık Kuzey Kafkasya halklarının inanç ve ritüellerinde de yoğun şekilde görülmektedir. Bağdaştırmacılık örneklerinin görüldüğü durumları üç farklı şekilde tasnif edebiliriz. Bunlar; çok tanrılı dönem tanrıları ya da kahramanların vasıflarının azizlere atfedildiği örnekler, dua, ritüel ve kutlamalar gibi pratiklerdeki bağdaştırma örnekleri ve gün isimlerindeki geçişlilikler olarak sıralanabilir.

---

<sup>236</sup> Bkz. (75), NEGUME, 81.

#### 4.2.1.1. Çok Tanrılı Dönemdeki Tanrıların Vasıflarının Azizlere Atfedilmesi

Çerkeslerde görülen Hıristiyanlıkla bağdaştırma kategorilerinden ilki tanrılar ya da kahramanların vasıflarının azizlere ya da Hıristiyanlıktaki kutsal kişilere atfedilmesidir. Çerkeslerin çok tanrılı dönem tanrıları olan *Zeyko'tha*, *Mezitha*, *Şible* ve *Merisse*'nin vasıfları Hıristiyanlıktaki kutsal kişilere atfedilmiştir. Daha önce pek çok farklı coğrafya avcılık tanrılarının vasıflarının Aziz Georges'a atfedildiğinden bahsetmiştik. Bu durum Çerkeslerin avcılık tanrıları için de geçerlidir. Aziz Georges'a avcılarının koruyucusu olan *Zeyko'tha* ve orman tanrısı *Mezitha*'nın fonksiyonları atfedilmiştir ve Aziz Georges'un adı Çerkesçede *Dawşerciy* olarak geçmektedir. *Dawşerciy*'e atfedilen savaşçılık ve kahramanlık gibi özellikler eski Çerkes halk şarkılarından olan “*Aydemirkhan Yi Wored* (Айдэмыркъан и Орэд)” ve “*Tetertup Zawo* (Тэтэртуп Зао)” isimli şarkılarda geçmektedir bu şarkılarda *Dawşerciy*'nin elini kaldırdığı anda kılıcının keskinleştiğine dair kahramanlık anlatıları vardır. Çerkes söylencelerindeki bir anlatıda ise, *Dawşerciy* yarı insan yarı hayvan görünümünde olan *Mezl'ınkhu* (Мэзлыныкху) isimli bir mitolojik karakter ile karşılaşır ve *Dawşerciy* bu karakterin kendisini alt etmesine izin vermeyerek onu yener. Burada *Dawşerciy*'in *Mezl'ınkhu* karakterini yenilgiye uğratması sembolik anlamda eski inancın yerini Hıristiyanlığa bıraktığı şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>237</sup> Ancak burada eski inancın terk edilip sadece Hıristiyanlığın baskın olarak var olmasından ziyade iki inancın öğelerinin birbirine karıştığı bir bağdaştırmacılıktan söz etmek daha yerinde olacaktır.

Kutsal kişilere özellikleri atfedilen bir başka çok tanrılı dönem tanrısı yıldırım tanrısı olan *Şible*'dir. *Şible*'nin fonksiyonları Hıristiyanlık ile birlikte İlyas peygambere atfedilmiştir ve İlyas peygamberin Çerkesçe adı *Yelle* (Еллэ)'dir. Yağmur dualarında ve *Şible*'ye yapılan ritüellerde *Yelle* ismi sıklıkla geçmektedir. *Yelle* ismi Osetlerde *Eldary*, Abhazlarda ise *Afe* olarak geçmektedir ve yıldırım tanrısı olan bu tanrılar kimi zaman Aziz Georges ile kimi zaman da İlyas peygamber

<sup>237</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 124.

ile bağdaştırılmaktadır.<sup>238</sup> Çok tanrılı dönem tanrılarıyla bağdaştırılan bir başka örnek ise; arıcılık tanrıçası olan *Merise* (Мэрисэ)'nin *Maria-Meryem* ile bağdaştırılmasıdır. Çerkesler Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra Meryem bolluk ve bereket simgesi olarak görmeye başlamışlardır ve arıcılık da bolluğu simgeleyen bir işlev olduğundan dolayı *Merise*'nin vasıfları Meryem'e atfedilmiştir.

#### 4.2.1.2. Pratiklerdeki Bağdaştırmacılık Örnekleri

Pratiklerdeki bağdaştırma örneklerinden olan *ut'ij* (УтЫж) bayramı, *jor ceug* töreni, *xurame* (хъуромэ), Meryem'in onuruna düzenlenen şenlikler, *hade'us* ritüeli ve yağmur dualarındaki öğelerden bahsedebiliriz.<sup>239</sup> Çerkeslerin et, süt ve yumurta ürünleri orucu olarak adlandırılabilir olan ve bu oruç sonunda yapılan *ut'ij* bayramında; çeşitli yiyecekler, tatlılarla ve adaklarla birlikte kırsal alana gidilmekteydi. Bu kutlamada akşam saatlerine doğru haçların dikili olduğu bölgeye gidilmekte, ateşin üstünden atlanmakta ve haçlar sökülüp tutuşturularak ateşin etrafında dönülmekte ve sonrasında da büyük bir *ceug* düzenlenmekteydi.<sup>240</sup> Bu kutlamayı Leonti Lyulye Hıristiyan Ortodokslardaki Myasopust ve Sıropust bayramlarına benzetmektedir. Myasopust ve Sıropust büyük oruç olan St. Pasha'dan önceki bir hafta et ve peynir yeme yasağıdır ve bu yönüyle Çerkeslerin *ut'ij* bayramına benzemektedir.<sup>241</sup>

Bağdaştırma örneği olan bir başka ritüel ise *jor ceug* ritüelidir. *Jor ceug* bazı kaynaklarda *khaş wuic* (къащ удж) ismiyle de aktarılmaktadır. *Jor ceug* kıştan ilkbahara geçiş tamamlandıktan bir ya da iki hafta sonra gençler tarafından gerçekleştirilir. İki ucu çatal şeklinde olan sopalara ekin saplarından yapılan bir deste haç olacak şekilde bağlanır ve bu haçlar o yıl ekin ekilecek olan tarlalar dikilir.

<sup>238</sup> Bkz. (154), TUI TE, 147.

<sup>239</sup> Kafkasya'da gerçekleştirilen çok tanrılı inanç ritüellerine Hıristiyanlığın kabulü sonrası Hıristiyanlığa ait pek çok simge sirayet etmiştir. Bunlar özellikle ağaçtan yapılan haçların ayin sırasında kullanılması, ayinsel yiyeceklere haç simgelerinin desen olarak eklenmesi ve demirden yapılan haçların totem olarak evlerde kullanılması şeklinde tezahür etmiştir.

<sup>240</sup> Bkz. (103), DUMANIŞ, 39.

<sup>241</sup> Leonti LYULYE, *Çerkesya, 19. Yüzyıl Tarih ve Etnografyası*, Çev., Murat Papşu, 83.

Sonrasında oyunlar oynanır, çocuklara haşlanmış yumurtalar dağıtılır ve yarışlar gerçekleştirilir. *Jor ceug*'un bir başka tasvirde ismi *khaş wuuc* olarak anılır ve bu ritüelde ortaya bir haç konularak ve onun etrafında bu ritüele özgü şarkılar söylenerek *wuuc* dansı icra edilir.<sup>242</sup>

Bir başka çok tanrılı dönem ritüeli olan *xurame* Çerkesler tarafından 22 Mart'ta kutlanan yılbaşı eğlencesidir. Tören gençlerin geceyi kırdı yaktıkları bir ateşin etrafında şarkı söyleyerek ve *wuuc* dansı yaparak geçirdikleri yeni yılı karşıladıkları bir törendir. Bu törende uğurlu sayıldığı için karatavuk (мәфәщхьэ джэд) kesilmektedir. Sofralar kurulur, gülünüp eğlenilerek sabah edilir ve sabah çocuklar akarsuya götürülerek yıkanır. Yılın ilk gününde ise herkes oturur ve dışarı çıkmaz. Bu törenin paskalya tarihine yakın bir zamanda gerçekleştirilmesi dikkat çekmektedir. Pashtova'ya göre, bu törende yapılan Çerkesçe dualarda ve *Jor ceeug'de* yapılanlar arasında bereket simgeleri bakımından benzer temalar hâkimdir.<sup>243</sup> Kherdenğuş'a göre ise, Çerkesler Müslüman olduktan soran *xurame* yapılmamaya başlanmıştır. Ancak günümüzde hala Hıristiyan olan Kabardey-Balkar Cumhuriyeti *Mezdegu* bölgesinde yaşayan Kabardeyler paskalya zamanı *xurame* şarkısını söyleyerek kutlama gerçekleştirilmektedir.<sup>244</sup>

Hıristiyanlığın kabulü sonrası bereket tanrısı *Merise*'nin işlevinin Meryem'e atfedildiğinden bahsetmiştik. Buna bağlı olarak da Meryem onuruna tören düzenlenmektedir. James Bell'e göre, "Çerkesler Kasım'ın 6'sında Meryem'in onuruna şenlik düzenlemekte, kurban kesmekte, dans etmekte, kutsal yiyecek ve içecekleri hep birlikte yiyip içmekteydi."<sup>245</sup> Lyulye'ye göre ise, Çerkesler Meryem'i "büyük tanrının annesi" şeklinde yüceltmektedirler. Ağustos ayında Ortodoks Ruslarda Meryem'in ölüm yıldönümü olarak anılan *Uspen* gününe yakın bir tarihte Meryem onuruna şenlik düzenlenmektedir. Ürün hasadından sonra vadi halkı sırayla dolaşılınca dek her akşam kutlamalar ve oyunlar tekrarlanmaktaydı.<sup>246</sup> Meryem ile

<sup>242</sup> Bkz. (126), YEMIKOVA, 275.

<sup>243</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 160.

<sup>244</sup> Ag.k.,161.

<sup>245</sup> James Stanislaus BELL, *Journal of a Residence in Circassia*, 284.

<sup>246</sup> Bkz. (241), LYULYE, 82.

bağlantılı olarak gerçekleştirilen bir başka ritüel ise Ruslardaki İvan Kupala kutlamasında olduğu gibi ateşten atlama geleneğidir. Bu gelenek yazın gerçekleştirilir ve ateşten atlayan kişiler Meryem'den günahlarının affedilmesini diler ve bu törenden sonra da kendilerini günahattan arınmış olarak kabul ederler.<sup>247</sup>

Hıristiyanlıkla karma şekilde gerçekleştirildiğine dair tasvirler bulunan bir başka ritüel ikinci bölümde de değindiğimiz *hade'us* ritüelidir. *Hade'us* “Bir kişinin ölümü sonrası ailesi kırk gün boyunca evde ışık yakardı. Kırk gün sonunda *hade'us* denen bir yemek yapılırdı. Bu yapılan yemeğin hamuruna *khelaş* (къэлащ) isminde yuvarlak ve ortasında haç bulunan bir cisim koyarlardı. Bunlar Adigelerin Hıristiyan olarak yaşadığının göstergesidir Müslümanlıkta *hade'us*, *khelaş* gibi şeyler bulunmuyor”.<sup>248</sup> Burada bahsi geçen kırk gün ve başka bazı ritüellerde geçen sayıların niteliği de büyüsel ve çok tanrılı inanç ritüellerinde yoğun bir biçimde geçmektedir.<sup>249</sup> Anadolu'da da Müslümanların sayılara bağlı bir biçimde anma törenleri yapmaları Müslümanlıktaki bazı öğelerin çoktanrılı dönem inançlarıyla bağdaştırıldığının göstergelerinden biridir.

Hıristiyanlığın icrasına etki ettiği çok tanrılı dönem pratiklerinden biri de yağmur ve bereket duası olarak icra edilen *hantse guaşe*'dir (хъанцэ гуащэ). *Hantse guaşe* Şıble için gerçekleştirilen törenlerin bazı biçimlerinde kadın kıyafetleri giydirilerek gezdirilen kukla olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kuklanın gezdirilmesi sırasında *hantse guaşe* şarkısı söylenir. Bu şarkıda *hantse guaşe gezdiriyoruz tanrım bereketli yağmur yağdır*<sup>250</sup> denmektedir. Ancak bu sözlerde geçen tanrı (*tha*) sözcüğü Hıristiyanlığın kabulünden sonra Yelle ismiyle yer değiştirmiştir ve yukarıda söz ettiğimiz çok tanrılı dönem tanrılarının vasıflarının Azizlere atfedilmesi durumunun pratiklerdeki bir göstergesidir. Bahsettiğimiz bu pratiklerin tamamı olmasa da en azından bir kısmının Uzunyayla'da farklı biçimlerde sürdürüldüğünü söyleyebiliriz ve bu pratiklerin Uzunyayla'da ne şekilde dönüşerek sürdürüldüğüne aşağıda değineceğiz.

---

<sup>247</sup> A.g.k, 90.

<sup>248</sup> Bkz. (126), YEMIKOVA, 276.

<sup>249</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 14.

<sup>250</sup> Хъанцэ гуащэ къэгъэщэкъы уи IАллахъ ошхышхуэ къегъэщх.

#### 4.2.1.3. Gün İsimlerindeki Geçişlilikler

Çerkeslerin bugün de kullandığı gün isimlerinin bir kısmı Hıristiyan oldukları zamanı yansıtmaktadır; Çarşamba günü küçük oruç anlamına gelen *Bereske'jey* (Бэрэск'эжэей), Pazar günü tanrının günü anlamına gelen *Thau'maf* (Тхалымаф)'tır. Ancak günümüzde Cuma gününün ismi Kuzey Batı Kafkasya lehçelerinde ve Kabardey lehçesinde farklı söylenmektedir. Kuzey Batı Kafkasya lehçelerinde Cuma günü büyük oruç anlamına gelen *Beresk'eşho* (Бэрэскэщхо) iken Kabardeycede Cuma günü *Mereym* (Мэрейм) olarak değişmiştir. *Mereym* ismi İsa'nın annesi *Mariya*'ya atfen değişmiştir ve Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece bugün dahi Çerkeslerce dua edilmesi makbul zaman olarak kabul edilmektedir. Lyulye *Beresk'jiy*, *Beresk'eşho* ve *Thau'maf* olan gün isimlerinin Çerkeslerin Ortodoks olduğu dönemin bir ürünü olduğunu düşünmektedir.<sup>251</sup> Ancak Çerkesler yalnızca Ortodoks oldukları zaman değil, çok tanrılı dönemde de perhiz uygulamaktaydı dolayısıyla gün isimlerinin her iki inancı yansıtan şekilde karışık olarak kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Anılan bu örnekler daha çok gün isimlerinin çok tanrılı dönemdeki halleri ve Hıristiyanlık sonrası değişimlerini yansıtmaktadır. Bu örneklerden sapan tek örnek ise Cumartesi gününün *Şebet* (Шэбэт) olarak kalması ve Yahudilerin Cumartesi gününe verdiği isim olan ve kutsal sayılan *Şabat* isminden Çerkesçeye geçmesidir.

Sonuç olarak bahsedilen tüm örnekler bakıldığında çoktanrılı dini yansıtan kimi öğelerin Hıristiyanlıkta ne şekilde bağdaştırıldığı görülmektedir. Bir sonraki başlıkta Uzunyayla'da derlenen kimi ritüellerde İslam'ın etkisi ve İslam ile bağdaştırmacılık örnekleri tasvir edilerek daha sonra tüm bu örneklerin ne şekilde yorumlanabileceğine değinilecektir.

#### 4.2.2. Uzunyayla'da İslam Etkisi ve İslamla Bağdaştırmacılık Örnekleri

Uzunyayla'da *ceugler*'de gerçekleşen ritüelleri ayinsel ve oyunsal yönleriyle ve çok tanrılı dönemdeki icralarıyla karşılaştırmalı bir biçimde incelemiştik. Bu

<sup>251</sup> Bkz. (241), LYULYE, 86.



başlıkta ise önceki iki bölümde örneklediğimiz *ceugler*'deki ritüellerin dönüşümünde İslam'ın ve İslam ile bağdaştırmacılığın etkisini ele alacağız.<sup>252</sup>

Uzunyayla'da kökleri çok tanrılı döneme dayanan ritüellerin İslam'ın etkisiyle farklılaşma biçimlerini üç kategori altında yorumlayabiliriz. Bu kategorilerden ilki eski ritüeller (çok tanrılı inanç-Hıristiyan karması) ile İslami inançlara dair ritüellerin karma biçimde birlikte sürdürülmesi; ikinci kategori, kökleri çok tanrılı döneme dayanan ritüellerin İslami inançlarla bağdaştırılarak sürdürülmesi; sonuncu kategori ise, kökleri çok tanrılı döneme dayanan kimi ritüellerin başka biçimler ya da isimler altında sürdürülmesi şeklindedir.

İlk olarak eski ritüeller ile İslami inançlara dair ritüellerin karma biçimde birlikte sürdürüldüğü birkaç uygulamadan ve durumdan bahsedelim. Uzunyayla'da düğün, cenaze ve yaşlılar meclisi gibi pek çok toplantıda *thamade* karakteri grubun kanaat önderi olarak bulunmaktadır. Ancak özellikle cenaze ve düğünde *thamade*'nin yanında imamın da bulunduğu aktarılmıştır. Özellikle cenaze zamanlarında *thamade* grupta ağırlığı olan kişi olarak aktarılmaktadır. İmam yalnızca dua edileceği zaman ya da cenaze namazını icra ettirdikten sonraki uygulamalarda öne çıkmaktadır. Bir görüşmecimizin ifadelerine başvuracak olursak “*thamade*'nin yanında imam bulunur ama imam din dışındaki işlere karışmaz ve hocadan *thamade* olmaz.”<sup>253</sup> Pek çok toplantıda birlikte bulunmalarına rağmen imam *thamade*'nin yanında saygı

<sup>252</sup> Eliade, İslam'ın ilk yayılma dönemlerinde Mekke'deki eski çok tanrılı inançlara İslam peygamberinin önce müsamaha gösterdiği daha sonra gelen bir vahiyyle bu müsamahanın ortadan kalktığı, putperestliğe karşı İslam peygamberinin savaştığı ve İslam yayıldıkça da putperest inançlara karşı müsamahanın azaldığı belirtmektedir. Genel olarak İslam tarihindeki bu bilginin yanı sıra Anadolu'daki İslam'ı ele aldığımızda da genel bir İslam'da bağdaştırmacılık tartışması yapamamaktayız. Ancak Metin And Oyun ve Bütü isimli çalışmasında geleneksel oyun ve dansların İslam tarafından halkın İslam öncesi kültürle ilişkisini kesmek amacıyla yasaklandığını belirtmektedir. Bu yasaklamalara rağmen ise kökeninin dinler öncesine dayandığını ileri sürdüğü, *Ta'ziye* ve *Sema* gibi uygulamaların Aleviler ve Mevlevilerce sürdürüldüğünü de belirtmektedir. Bu iki uygulamanın yanı sıra And Anadolu'daki halkların dansları ve oyunlarında Şamanlığa dair ya da Anadolu'nun eski halklarının bu danslardaki izlerine dair pek çok ögenin bulunduğu da bahsetmektedir. Sonuçta bu gibi örnekler genel olarak İslam ile bağdaştırılarak gerçekleştirilen durumlar gibi görünmemektedir ve genel bir İslamla bağdaştırmacılık tartışması yapmak için yeterli görünmemektedir.

Mircea ELİADE, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağı'na**, Çev. Ali Berktaş, 81,84.

Bkz. (174), AND, 112,113.

<sup>253</sup> Boren İsmet, 77 Yaş, Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

gösterildiği için bulunmaktadır. *Thamade* ve imamın bu bakımdan bir arada bulunması sembolik olarak İslam'ın temsilcisi imam ve eski ayin yöneticisi kökeniyle geleneğin temsilcisi imamın karakter olarak bir arada bulunması eski inancın ve İslam'ın temsilcinin bir arada bulunması olarak yorumlanabilir.

İslami inançlarla eski inançların karma biçiminde bir arada bulunduğu bir diğer uygulama cenaze sırasında görülmektedir. Cenazeden sonra gerçekleşen taziye sırasında hem İslami usule göre dua okunur hem de eski bir gelenek olan *cenaze e et* (джэназэ 1э 1эт) yani cenazede el kaldırma denilen taziye şekli birlikte gerçekleştirilmektedir. Bu tören şu şekilde icra edilir; cenazede defin töreni İslami uygulamaya göre yapılır ve cemaat cenaze sahibinin evinin önünde toplanır. Bu sırada ev girişinin hemen sağında cenaze sahibinin durması gerekir. Cenaze sahibinin yanına da cenaze evinin mensupları sıralanır, sonra o köyden olanlar onların devamına sıralanır diğer köylerden gelen adamlar da sırayla onların karşısına geçer. Ardından törenin ne şekilde gerçekleştiğini görüşmecilerimizden birinin tasvirinden aktaralım;

“Hoca cenaze sahibinin yanında dua eder ve kim bizi buradan çıkartacak diye sorulur<sup>254</sup> sonra belli bir kişi Bjik’ji Murat (Бжик’жи Мурат) yapardı genelde sol ayağını çok yavaş bir biçimde sürükleyerek bir adım kadar öne çıkartır aynı biçimde sağ ayağını da onun yanına getirirdi bu anavatandan getirdiğimiz bir adet! Ölene Allah rahmet eylesin, gittiği yerde Allah rahatlık versin, Allah bundan acısını göstermesin vs. Diyerek baş sağlığı dilerdi. Sonra sağ ayağını arkaya doğru yine yavaşça sürükleyerek akabinde de sol ayağını sürükleyerek tekrar yerine geçerdi. Elini kulağına kadar yavaşça kaldırır yine aynı yavaşlıkla indirirdi. Sonra herkes sağ taraftan dağılırdı. Bu daha önce öne çıkıp yavaşça el kaldırılarak yapılıyordu sözlü bir şey söylenmiyordu ama sonrada taziye de söylenmeye başlandı bu yapılırken.”<sup>255</sup>

Cenaze sırasında gerçekleştirilen *cenaze e et* ritüeli için aynı görüşmecimiz “Türk hocalar içimize girdikten sonra *cenaze e et*’i kaldırdık”<sup>256</sup> şeklinde bir görüş de

<sup>254</sup> Хэт тькьылузщыжынуур

<sup>255</sup> Boren İsmet, 77 Yaş, Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

<sup>256</sup> Boren İsmet, 77 Yaş, Erkek, Ankara, 06 Şubat 2016.

ifade etmiştir. Aynı görüşmecimiz bu ritüelin 1965 yılına kadar Uzunyayla'da cenazelerde sürdürüldüğünü 1965 yılında kaldırıldığını ifade etmektedir. Ancak görüşmelerimizde *cenaze e et* uygulamasının Uzunyayla'daki *Kabardeyler* dışında Türkiye'deki Çerkes gruplarında görülmediği de aktarılmıştır. Aktardığımız bu taziye biçimi hem kökleri Kafkasya'ya dayanan *cenaze e et*'in hem de İslami inanca göre taziye gerçekleştirilmesinin birleştiğinin en açık göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir.

Eski ritüellerle İslami ritüellerin birlikte sürdürüldüğüne dair bir başka örnek de duaların isimlerinde görülmektedir. *Thalhe'u* olarak adlandırılan ve Uzunyayla'da da ritüellerde rastladığımız pek çok Çerkesçe duada eski inançlara dair simgesel sözcükler geçmektedir. Örneğin, çoğu Çerkesçe duada göğümüz mavi yeryüzümüz yeşil olsun<sup>257</sup> şeklinde sözcükler geçmektedir. Pashtova'ya göre, bu sözcükler dünyanın gökyüzü, yeryüzü ve öte dünya olarak üç kattan oluştuğu inancının göstergesidir.<sup>258</sup> Bu sözcükler dualarda geçerken bir yandan da Tanrı'nın Çerkesçe ismi *Tha* ve *Allah* da dualarda birlikte geçmektedir. Buna benzer bir başka örnek daha önce bahsettiğimiz yağmur duası olan *hantse guaşe*'de görülmektedir. *Hantse guaşe*'nin icrası sırasında söylenen sözlerde Hıristiyanlıkla bağdaştırılarak *Tha* kelimesinin yerini İlyas peygamberin ismi *Yelle*'nin aldığını belirtmiştik. *Hantse guaşe*'nin Uzunyayla'daki icrasında ise *Yelle* kelimesi yerine artık *Allah* kelime söylenmektedir. Dolayısıyla dualarda geçen sözcüklerde de eski inancın ve İslamiyet'in unsurları karma bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.

İkinci kategori olan kökleri çok tanrılı dönemde bulunabilen fakat İslam ile bağdaştırılarak uygulanan ritüellere baktığımızda *hade'us* ve kötü ruhlardan korunmak amacıyla taşınan kutsal ağaç parçalarından olan totemlerden bahsedebiliriz. İkinci bölümde de bahsettiğimiz ölen kişilerin ardından onlara hayır olarak yapıldığı şeklinde aktarılan *hade'us* uygulamasıdır. İkinci bölümde *hade'us*'un ölen kişi için kesilen kurban olduğunu ve bu kurbanın çok tanrılı dönemde ne şekilde gerçekleştirildiğini aktarmıştık. Ancak Uzunyayla'da

<sup>257</sup> Уафэр къэшху ди шьылъэр шхъунтІэу

<sup>258</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 14.

görüşmelerimizde ölen kişi için kesilen kurban için *hade'us*'un yanında *iskat* kelimesi de kullanılmıştır. Bu adlandırmaya dair bir görüşmecimizin tasvirine aktaracak olursak; “Iskat da cenaze sahibi bir hayvan kesip onu dağıtırdı ölenin ruhu için. Oğlum yaptı babası için tüm çevre köylere de köye de Kayseri’ye de dağıttı. Yalnız onu kesen kişi kesinlikle yemeyecek.”<sup>259</sup>

Iskat kelimesi İslam’da bulunan bir inancın ifadesidir. Ancak İslam’da iskat, bir hak veya mükellefiyeti düşürmek anlamına gelen bir fıkıh terimidir ve “ ‘*iskāt-ı savm*’ın kısaltılmışı olarak bir kimsenin sağlığında ifa edemediği bazı ibadetlerle ilgili sorumluluğunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi anlamlarında” kullanılmaktadır.<sup>260</sup> Dolayısıyla Uzunyayla’da *hade'us* olarak kesilen kurbanın *iskat* ismiyle de zikredilmesi kökleri çok tanrılı dönemde bulunan *hade'us* uygulamasının İslam ile bağdaştırılarak sürdürüldüğünü göstermektedir. *Hade'us*'un bir başka biçimi olan ölen kişi için yiyecek dağıtma olarak tezahür eden *jerime*'den de ikinci bölümde söz etmiştik. Uzunyayla’da *jerime*'nin ölen kişinin sevabı için Cuma günleri pişirilerek dağıtıldığı görüşmecilerimiz tarafından aktarılmıştır. Ancak *jerime* sözcüğü hem çok tanrılı dönemdeki ritüellerde ayın sırasında pişen yemekleri kokusunun yayılması anlamında kullanılan bir kelime hem de tanrılara yiyecek olarak verilen armağanlara verilen isimdir ve ayın için yapıldığında yuvarlak ve ortası delik biçimde pişirilir.<sup>261</sup> Nitekim Uzunyayla’da da *jerime* yuvarlak ve ortası delik bir biçimde hamur kızartması şeklinde yapılır ve yapılacağı zaman için *jerime yedğuwun* (жъэрымэ едгъэун) yani pişme kokusu duyuralım terimi kullanılmaktadır. *Jerime* İslami anlamda Cuma günü mübarek kabul edildiği için o gün pişirilerek dağıtılmaktadır. Dolayısıyla da uygulanış biçimi bakımından kökleri çok tanrılı dönem ayinine dayanan bir ritüelin İslam ile bağdaştırılarak gerçekleştirildiğinin bir göstergesidir. Kökleri çok tanrılı döneme dayanan ve Uzunyayla’da İslamla bağdaştırılan bir başka uygulama kötü ruhlardan korunmak amaçlı taşınan totemlerdir. Bu totemler Lyulye’ye göre, pagan Çerkesler tarafından, kutsal sayılan yıldırım çarpmış ağaçtan bir parçanın beze sarılarak taşınmaktaydı ve

<sup>259</sup> Khoç’as Düriye, 86 Yaş, Kadın, Kayseri, 26 Eylül 2015.

<sup>260</sup> <http://www.islamansiklopedisi.info/>, E.T. 29.04.2016

<sup>261</sup> Bkz. (5), PASHTOVA, 315.

bu onları kem gözlerden korumaktaydı.<sup>262</sup> Benzer şekilde görüşmecilerimizden biri çocukluk zamanında iğde ağacından bir parçanın beze sarılarak bebeklerin beşiklerine konulduğunu ve bu yolla bebeklerin kötü ruhsal varlıklardan korunduğuna dair uygulamalar yapıldığını aktarmıştır.<sup>263</sup> Ancak bu uygulama zamanla Kuran ayetlerinin taşınması ya da hocaların yazdığı muskaların taşınması şeklinde devam ettirilmiştir. Dolayısıyla saydığımız bu uygulamaların köklerini çok tanrılı dönemde bulabilmekteyiz, ancak icra biçimleri bakımından İslamla bağdaştırılarak sürdürüldüğünü de söyleyebilmekteyiz.

Çok tanrılı dönemin izlerini taşıyan ve Uzunyayla'da devam ettirilen ritüellerle ilgili bahsedeceğimiz son kategori dinsel bağlamdan başka biçimlerde ve başka isimler altında gördüğümüz kimi ritüellerdir. Uzunyayla'daki görüşmelerde bir önceki başlıkta Çerkeslerin çok tanrılı inancındaki yeni yıl töreni olarak tasvir ettiğimiz *xurame* töreninde söylenen şarkının sözleri bir görüşmecimiz tarafından çocukken oynadıkları bir oyunda söylenen sözler olarak aktarılmıştır.<sup>264</sup> Görüşmecimizden derlediğimiz *xurame* şarkısına ait sözler ilk derlenen biçiminin aynısıdır. *Xurame* şarkısının sözlerinin günümüzde Kabardey-Balkar'daki Hıristiyan Kabardeyler tarafından gerçekleştirilen paskalya töreninde aynı şekilde söylendiğinden bahsetmiştik. Bir yanda Kafkasya'da Hıristiyan bir grup Çerkes tarafından *Xurame* Hıristiyanlıkla bağdaştırılarak icra edilmeye devam edilirken öte yanda Uzunyayla'da çocuk oyununun sözleri olarak *xurame* şarkısının bir dörtlüğüne rastlamaktayız. Kafkasya'daki Hıristiyan Kabardeyler *xurame* törenini Hıristiyanlıkla bağdaştırarak bir ayin biçiminde devam ettirmektedirken Uzunyayla'da *xurame*'nin ayinsel anlamı unutulmuş ve yalnızca *xurame* şarkısının sözleri bağlamından farklılaşarak çocuk oyununun sözleri biçiminde muhafaza edilmiştir. Dolayısıyla

---

<sup>262</sup> Bkz. (241), LYULYE, 98.

<sup>263</sup> Çurmit Şevket, 82 Yaş, Erkek, Kayseri, 25 Ekim 2015.

<sup>264</sup> Khus̄ha Fikri, 85 Yaş, Erkek, Kayseri, 23 Ekim 2015.

Уэ хьурэумэ хьурэумэ уэ хьурэумэ токьуэ

Токьумэкьыр жызи I эр щызи I эр щырилэ

К'иблэм зэгъэщ щик'э гьэщэр зиуанэ

Зи уанэжь лъэкубгьуэ хьан и губгьуэ дивгьэхьэ

Дызэрымышьар ди бийс ди бий дэджэг'с

Дэугьэгэгуажэ дэугьэжэжыт I э

diğer etkileşimler bir yana bu iki örneği göz önünde bulundurduğumuzda iki farklı tek tanrılı dinin çok tanrılı inancın ritüellerine etkilerinin ne şekilde farklılaşabildiğini görebilmekteyiz. Bu başlıkta Uzunyayla'daki ritüellerdeki İslam etkisini üç kategori altında ele aldık ancak thamide'deki farklılaşmalar ile hade'us ve hantse guaşe ritüellerinin sözlerindeki dönüşümlere bakarak Uzunyayla'daki uygulamaların çok tanrılı inanç, Hıristiyanlık ve İslam'dan izler taşıdığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Hıristiyanlıktaki bağdaştırmacılık örneklerinin Kafkasya'daki ritüel tasvirlerinde açıkça görüldüğünü ve Uzunyayla'daki Çerkeslerin de Osmanlı'ya sürgün edildikleri sırada bu ritüelleri Kafkasya'da deneyimlenen halleriyle bildiklerini varsayabiliriz. Dolayısıyla da Uzunyayla Çerkeslerinin sürgün edildikleri sırada beraberinde getirdikleri ritüeller aktardığımız üzere Hıristiyan ve çok tanrılı inançların bir karması halindeydi. Ancak Uzunyayla'daki İslam âlimlerinin yerleştiği İslam anlayışı bir yandan Uzunyayla'da ritüellerin devam ettirilmesine olanak sağlamış bir yandan da bu ritüellerde dönüşümlere yol açmıştır. Bu bakımdan da Uzunyayla'da bu ritüellerde gerçekleşen dönüşümlerde İslam inancının etkisini daha fazla görmek mümkündür. Tasvir ettiğimiz pek çok ritüelin kökleri çok tanrılı dönemde bulunsada tek tanrılı dinlerin etkisiyle farklı biçimlerde dönüşümlere uğrayarak sürdüğünü iddia edebiliriz. Bu bölümde de tasvirlerine yer verdiğimiz gibi kökleri çok tanrılı dönemde görülebilecek olan Uzunyayla'daki ritüeller kimi zaman İslami uygulamalarla birlikte var olmuş, kimi zaman tamamen grubun kendi kararıyla kaldırılmış ve kimi zaman da örneklerini gösterdiğimiz gibi çeşitli oyunlarda ve *ceugler*'de varlığını dönüştürerek sürdürmüştür. Nihayetinde Uzunyayla'da bu ritüellerin çeşitli biçimlerde sürdürülmesi bu ritüellerin veçhelerinden olan halkın kültüründeki oyunusal ve karnavalesk unsurların sürmesini sağlamıştır.

## 5. SONUÇ

19. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'ya gelerek Uzunyayla'ya iskân edilen ve 78 köy halinde yaşayan Çerkesler, kökleri çok tanrılı dönemde bulunabilen ritüellerini dönüştürmüş şekillerde de olsa 20. yy. ortalarına kadar sürdürmüşlerdir. İşte eldeki çalışma bu ritüellerdeki dönüşümleri Hıristiyanlık ve İslam'ın etkisi bakımından ele almayı denemiştir.

Eldeki çalışma Uzunyayla'da yetişmiş 12 kişiyle görüşülerek yürütülen bir sözlü tarih çalışmasının ürünüdür. Bu sözlü tarih çalışması Uzunyayla'da en dikkate değer ritüelin *ceug* olduğunu göstermiştir. Bundan dolayı bu çalışma *ceug* üzerine kurulmuştur. *Ceug*'un parçası olan ritüellerin ayinsel ve oyunsal yönleri ele alınarak iki farklı bölümde incelenmiştir. Ritüel, *potlaç*, oyun ve karnaval kavramlarıyla *ceug* ilişkisine bakılmıştır. *Ceug*'deki kimi ritüellerin ayinsel ve oyunsal yönleri farklı bölümlerde ele alınsa da bu ayırım son kertede analitik bir ayırmadır. *Ceug*'un ayinin ve oyunun iç içe geçtiği bir yapısı vardır.

*Ceug*'deki ritüellerin ayinsel karakterinin ele alındığı ikinci bölümde ilk olarak kurban karşımıza çıkmaktadır. Kurban Uzunyayla'da *şakhute* ritüeli şeklinde düğün sofrasında ve tarımsal etkinliklerle ilgili olarak çift sürme ve harman zamanlarında anlatılarında gözlemlenir. Bu iki kurban türü tüketiliş biçimleri bakımından birbirleriyle benzerlik göstermektedir. Uzunyayla'daki bu kurban biçimlerinin çok tanrılı dönem kurban ayinleriyle benzer yanı, her ikisinde de kurbanın parçalarından ayinde bulunan kişilere payının verilmesi ve bu kişilerin sembolik de olsa paylarından bir parça yemesidir. *Şakhute* ritüelinin çok tanrılı dönem kurbanlarından farklılaşan yanı ise, bu ritüelde kurbanın kesildiğine tanıklık etmememiz ve kurbanın kesildiğinin göstergesi olarak kurbanın kafasının sofrada servis edilmesidir. Uzunyayla'da tarımsal etkinliklerle ilgili verilen kurbanın çok tanrılı dönem kurban ayinlerinden farkı ise, bu kurbanın yalnızca zengin kişiler tarafından kesilmesidir oysa çok tanrılı dönemdeki ayinlerde tarımsal etkinliklerle

ilgili olarak kesilen kurbanın herhangi bir sahibi bulunmamakta ve kurban edilen hayvanın sahibi grubun kendisi olmaktadır.

Ayinsel ritüeller arasında karşımıza çıkan ikinci ritüel türü büyüsel karaktere sahip olan ritüellerdir. Bu ritüeller, *ç'apşe*, *hade'us* ve *jerime*'dir. Bu ayinlerden ilki olan *ç'apşe*'nin ayinsel bir yanı olduğu gibi oyunsal bir karakteri de bulunmaktadır. *Ç'apşe*'nin Uzunyayla'daki icra biçiminde *ç'apşe* sırasında müzik eşliğinde ayinsel sözleri olan *ç'apşe vored*'in söylenmesi ve hastanın bu tören sırasında uyutulmamaya çalışılması çok tanrılı dönemdeki icra biçimiyle benzer olan yönleridir. Çok tanrılı dönemde *ç'apşe* gerçekleştirilmeden önce *ç'apşe*'nin yapılacağı oda kötü kişilerden ve ruhlardan korunmak amacıyla hazırlanmakta ve odanın etrafında çeşitli totemler gerçekleştirilmekteydi. Ancak *ç'apşe*'nin Uzunyayla'daki icra biçiminde bu tür totemler yapılmamaktadır ve bu da çok tanrılı dönemden farklılaşan yanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayinsel ritüellerden ikincisi olan *hade'us* Uzunyayla'da cenaze sahibi kişi tarafından ölen kişinin ruhuna armağan olarak kurban kesilmesi ve dağıtılması biçiminde gerçekleştirilir. *Hade'us*'un ölen kişinin ruhuna armağan olarak nitelendirilmesi çok tanrılı dönemde ruhlara ve tanrılara armağan olarak kurban verilmesi ve sofraya kurulması şeklindeki inançla benzerlik göstermektedir. Nitekim *hade'us*'un çok tanrılı dönem icrası her yıl ölen kişiler için kurban kesilmesi ve onların ruhları için ziyafet verilmesi şeklinde gerçekleştirilmekteydi. *Hade'us'un* çok tanrılı dönemdeki biçiminden ayrılan yanı ise, Uzunyayla'da bu uygulamanın *hade'us ıskat* adı ile de anılması ve bunun İslam'ın bir gereği olarak yerine getiriliyor olması inancıdır. *Hade'us*'a benzer şekilde *jerime* uygulaması da ölülerin ruhu için hamur kızartılarak dağıtılması şeklinde gerçekleştirilir. *Jerime* çok tanrılı dönemde tanrılara yiyecek olarak verilen armağanların ismidir ve Uzunyayla'da ölülerin ruhları için *jerime* yapılması bu çok tanrılı inancın yansıması olarak görülebilir.

Ayinsel ritüeller arasında bulunan son ritüeller daire formu etrafında gerçekleştirilen ritüeller *makhsımafe* ve *wuuc*'dir. *Makhsımafe* töreni sırasında grubun lideri *thamade* şiirsel olarak dua etmektedir ve daha sonra *makhsıma* içeceği grupta bulunanlar arasında bir dairesel sıra takip edilerek dolaştırılmakta ve herkes



bu içecekten bir yudum içmektedir. *Makhsımafe*'nin bu şekilde icra edilişi çok tanrılı dönemde gerçekleştirilen, tanrılar ve kahramanların bir araya geldiği *sanehuafe* töreniyle benzerdir. Zira *sanehuafe*'de de toplanan tanrılar ve kahramanların *thamadesi* şiirsel olarak dua etmekte ve ardından dairesel bir sırayla içki içilmektedir. Uzunyayla'da *makhsımafe* töreninin çok tanrılı dönem biçiminden farklılaşan yanı ise zamanla *makhsımafe* içeceğin yapılmamaya başlanması ve törenin pekmez ya da şerbet gibi alkollü olmayan içeceklerle icra edilmeye başlanmasıdır. Daire formu etrafında gerçekleşen bir diğer ayinsel ritüel *wuic* dansıdır. Kutsal sayılan bir nokta/nesne etrafında ya da yıldırım çarpması sonucu ölen bir kişinin bedeni etrafında dairesel olarak dans etme olan *wuic*'in Uzunyayla'daki icra biçimi çok tanrılı dönem icrasından oldukça farklılaşmaktadır. *Wuic* Uzunyayla'da düğünlerin açılışında ve kapanışında çiftli olarak yapılan, şakalaşma ve muhabbet ortamının hakim olduğu bir dans biçiminde gerçekleştirilmektedir. Buradan hareketle Uzunyayla'da *wuic*'in yapılaş biçimi itibariyle ayinsel kökenini kaybederek daha çok oyunsal yönüyle icra edildiğini söyleyebiliriz.

*Ceug* sırasında gerçekleştirilen ritüellerin oyunsal yönleri üçüncü bölümde ele alınmıştır. Bu ritüeller *şığaje*, *wuic* ve *ç'apşe* ritüelleridir. *Şığaje* Uzunyayla'da genellikle düğünlerin sonunda yapılan bir at yarışıdır. *Şığaje*'de müsabakadan ziyade kazanana verilen armağan olan hayvanın kurban edilmesi ve bir ziyafet verilmesi önem verilen noktalardır. Bu yönüyle *şığaje* çok tanrılı dönemdeki icra biçimiyle benzerdir. *Şığaje*'nin Uzunyayla'daki icrasının çok tanrılı dönem icrasından farkı ise, bu yarışın zengin bir kişinin organizasyonu ile gerçekleştirilmesi ve düğünde yapılmasıdır. Oysa *şığaje* çok tanrılı dönemde daha çok cenazelerde yapılan bir yarıştı ve ölen kişinin onuruna düzenlenmektedir. *Wuic* ve *ç'apşe*'nin Uzunyayla'daki icrasındaki oyunsal yönlerin çok tanrılı dönemdeki biçimlerine benzer ve farklı olan yönleri vardır. *Wuic* Uzunyayla'da, şaka, flört ve muhabbet ortamının olduğu bir dans şeklinde icra edilmektedir. *Wuic*'in bu biçimde icrası çok tanrılı dönemde kutsal bir nokta etrafında dans etmek olarak gerçekleştirilen biçiminden oldukça uzaklaşmıştır ve farklılaşmıştır. Uzunyayla'da *wuic*'in çok tanrılı dönemdeki icrasından farklılaşan bir diğer yanı ise, *wuic*'in artık düğünler sırasında icra ediliyor olmasıdır. Oysa *wuic* çok tanrılı dönemde yıldırım çarpması

sonucu ölen kişinin bedeni etrafında da gerçekleştirilmekteydi ve bu yönüyle cenaze ile de bir bağı vardı. *Wuic*'in Uzunyayla'daki icrasında çok tanrılı dönemle benzer yanı ise, icrası sırasındaki oyun ve şenlik havasının korunmasıdır zira düğünlerde yalnız *wuic* sırasında gençler serbestçe muhabbet edebilmekte ve şakalaşabilmekteydi. Ancak *wuic*'in 1965'te Uzunyayla'da düğünlerden kaldırılması düğünlerdeki şenlik havasının daralmasına yol açmıştır ve bu bakımdan da çok tanrılı döneme nazaran bir farklılaşma söz konusudur. *Ç'apşe*'nin oyunsal karakterinin çok tanrılı dönemdeki biçimine benzerlikleri ve farklılıklarına baktığımızda, Uzunyayla'da *ç'apşe* esnasında köydeki gençlerin toplanarak oyunlar oynadığını, birbirleriyle şakalaştığını ve şarkılar söylediğini görmekteyiz. *Ç'apşe*'ye davet beklemeden herkes iştirak etmekte ve *ç'apşe*'de gündelik hayatta yapılmayan şakalar yapılmakta ve orada bulunan kişiler bu şakalara alınmamaktadır. Bu yönleriyle *ç'apşe* çok tanrılı dönemdeki oyunsal karakterini muhafaza etmiştir. Ancak yukarıda da söz ettiğimiz gibi *ç'apşe*'de söylenen ayinsel şarkıların *Uzunyayla*'da zamanla unutulmasıyla da *ç'apşe*'nin ayinsel karakterinde çok tanrılı döneme nazaran bir daralma gerçekleşmiştir. *Ceug* sırasındaki oyunsal ve karnavalesk atmosferin en iyi temsilcisi *ceguak'o*'dur. Kafkasya'da *ceguak'o* düğünler sırasında düğün dairesinin ortasında bulunmakta, serbest bir biçimde orada bulunanlara şakalar yapmakta, dalga geçmekte hatta argo konuşmalar gerçekleştirmektedir ve grupta dokunulmazlığı vardır. *Ceguak'o* Kafkasya'daki bu biçimine oranla Uzunyayla'da farklılaşmış şekilde karşımıza çıkmaktadır. Uzunyayla'da *ceguak'o*, *hatiyak'o* adıyla anılmaktadır ve *hatiyak'o*'nun düğündeki görevi düğünün sorunsuz bir biçimde ve nizami olarak sona ermesini sağlamaktır. Dolayısıyla bu biçimiyle *hatiyak'o* düğündeki oyunsal ve karnavalesk havanın temsilcisi olmaktan uzaklaşarak düzen sağlayan ve kural koyan bir şekle bürünmüştür. Ancak Kafkasya'daki *ceguak'o*'nun şakacılığı, hicivci yanı ve dokunulmaz karakteri Uzunyayla'da *voredvus* ismiyle anılan kişilerde görülebilmektedir. Sonuçta Kafkasya'da *ceguak'o*'da gördüğümüz oyunsal atmosferin temsilcisi olma durumu Uzunyayla'da düğün yöneticisi olan *hatiyak'o* tarafından sürdürülmemekte ve bu dönüşüm de düğünün oyunsal karakterini daraltan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak ele alınan bu ritüellerin bir kısmının ayinsel karakterleri muhafaza edilmiş, bir kısmının ise oyunsal yönleri güçlenerek Uzunyayla'da sürdürülmüştür. Uzunyayla'da kurban, *hade'us*, *jerime* ve *makhsımafe* ritüelleri büyük ölçüde ayinsel yönleri muhafaza edilerek devam ettirilen ritüeller olarak karşımıza çıkmaktadır. *Şığaje*, *wuic* ve *ç'apşe* ritüelleri ise, ayinsel ve oyunsal yanları olan ritüeller olmasına rağmen Uzunyayla'da daha çok oyunsal karakterleri korunarak icra edilmiştir. Özellikle *şığaje* ve *wuic*'in Uzunyayla'da icra ediliş bağlamının da değiştiğini söyleyebiliriz. Zira *şığaje* çok tanrılı dönemde cenaze sırasında gerçekleştirilmekte, *wuic* ise daha çok ayinsel bir dans olarak icra edilmekteydi. Oysa Uzunyayla'da *şığaje* düğünde yapılan bir yarışma *wuic* ise düğünde dans olarak icra edilmektedir. Dolayısıyla bu dönüşüm *şığaje* ve *wuic*'in zaman içinde Uzunyayla'da ayinsel karakterinden ziyade oyunsal karakteriyle sürdürdüğünün emaresidir. Uzunyayla'da bu ritüeller oyunsal karakteriyle icra edilse de *wuic*'in düğünlerden kaldırılması ve düğün yöneticisi *ceguak'o*'nun oyunsal ve karnavalesk yönünün dönüşmesi de düğünlerdeki şenlik havasının daralmasında etkili olmuştur. Çok tanrılı dönemde daha çok cenazelerde gördüğümüz kimi ritüellerin ve oyunların Uzunyayla'da düğünlere taşınmasından hareketle ritüellerin ve oyunların bağlamının bu şekilde değişebilmesinin aslında onların birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğinin bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz.

Tek tanrılı dinlerin Çerkes çok tanrılı ritüellerine etkisi, Kafkasya'da Hıristiyanlığın etkisi ve Uzunyayla'da İslam'ın etkisi bakımından dördüncü bölümde ele alınmıştır. Hıristiyanlığın Çerkes çok tanrılı ritüellerine etkisi daha çok bağdaştırmacılık biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Çerkes ritüellerinin Hıristiyanlıkla bağdaştırılma biçimleri, çok tanrılı inançtaki tanrıların vasıflarının azizlere atfedilmesi, pratiklerdeki bağdaştırmacılık örnekleri ve bayram günleri ve gün isimlerindeki geçişlilikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Çerkes çok tanrılı inancındaki tanrılardan avcılık ve orman tanrıları *Zeyk'otha* ve *Mezitha*'nın vasıfları Aziz Georges'a, yıldırım tanrısı *Şible*'nin vasıfları Aziz Georges ve İlyas Peygambere ve arıcılık tanrıçası olan *Merisse*'nin vasıfları da Meryem'e atfedilmiştir. Pratiklerdeki bağdaştırma örneklerinden ilki, et, süt ve yumurta orucunun bozulduğu bayram olan *Ut'ij*'in yapılış tarihinin Hıristiyanlıktaki büyük

orucun bozulması bayramı olan St. Pasha ile benzerlik göstermektedir. Bağdaştırma örneklerinden olan ikinci ritüel yeni yıl olarak kutlanan *jor ceug*, tarihi bakımından ve yapılaş biçimi bakımından paskalya ile benzer yanlara sahiptir. Bir diğer bağdaştırma örneği ise Meryem onuruna düzenlenen şenliğin Ortodoks Ruslarda Meryem'in ölüm günü anması olarak yapılan *Uспен* ile aynı tarihte gerçekleştirilmesidir. Pratiklerdeki son bağdaştırmacılık örneği ise, çok tanrılı dönemde ölümlere yemek olarak düzenlenen *hade'us* töreni sırasında yapılan yiyeceklerin ortasına küçük demir haçlar konulması ve bu şekilde pişirilmesidir. Hıristiyanlıkla bağdaştırmacılık örneklerinin gün isimlere yansımaları şu şekildedir; Çarşamba gününün küçük oruç anlamına gelen *Beresk'jiy* adıyla anılması, Pazar gününün Çerkesçede dua etme günü anlamına gelen *Thau'maf* olması ve Cuma gününe büyük oruç anlamına gelen *Beresk'eşho* ya da *Mereym* isminin verilmesi Hıristiyanlıkla bağdaştırmacılık örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Uzunyayla'da ritüellerde İslam'ın etkisi ya da bağdaştırmacılık örneklerini; eski ritüeller ile İslami inançlara dair ritüellerin karma biçimde birlikte sürdürülmesi, kökleri çok tanrılı döneme dayanan ritüellerin İslami inançlarla bağdaştırılarak sürdürülmesi ve kökleri çok tanrılı döneme dayanan kimi ritüellerin başka biçimlerde sürdürülmesi olarak üç kategori altında inceledik. Uzunyayla'da İslami inançlar ile eski ritüellerin birlikte sürdürüldüğünü gördüğümüz uygulamalar; *thamade* ile imamın cenaze ve düğün gibi yerlerde birlikte bulunması, cenazeden sonra gerçekleşen taziye sırasında hem İslami usule göre dua okunması hem de eski bir gelenek olan *cenaze e et* denilen taziye şeklinin birlikte gerçekleştirilmesi ve Çerkesçe *thalhe'u* olarak adlandırılan ve ritüellerde rastladığımız şiirsel dua etme biçiminde çok tanrılı inancın öğelerini yansıtan sözlerin yanı sıra Tanrı yerine Allah sözcüğünün kullanılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Uzunyayla'da İslam ile bağdaştırılarak gerçekleştirilen ritüeller ise, çok tanrılı dönemde ölümlere verilen yemek olan *hade'us*'un ıskat adı altında gerçekleştirilmesi ve çok tanrılı inançta tanrılara yiyecek olarak verilen armağanlar olan *jerime*'nin ölen kişiler için İslam ile bağdaştırılmış bir biçimde Cuma günü gerçekleştirilmesidir. Son olarak çok tanrılı dönemde *jor ceug* ayininde söylenen *xurame* şarkısının sözleri Uzunyayla'da görüşmelerimizde bir çocuk oyunu sırasında sayılan bir tekerleme şeklinde

aktarılmıştır ve bu da eski çok tanrılı dönem ritüeli olan *jor ceug*'un kalıntılarının dinsel bağlamdan uzaklaşarak farklı bağlamlarda sürdürüldüğünün göstergesidir.

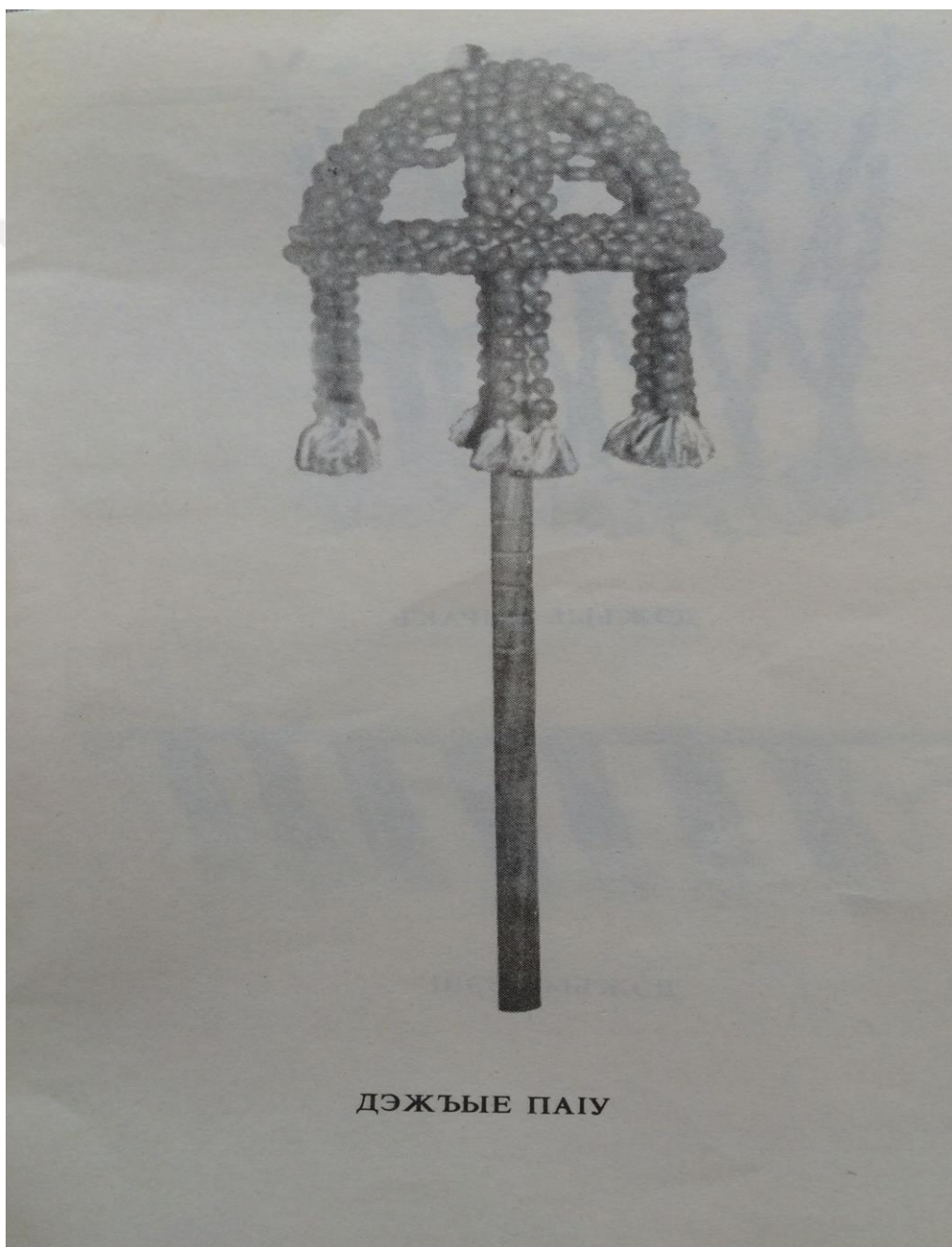
Sonuç olarak yukarıda saydığımız Uzunyayla'daki ritüeller pek çok bakımdan farklılaşmış, kimi yönleriyle de çok tanrılı dönem ile benzerlik içinde sürdürülmüştür. Bu ritüellerdeki tek tanrılı dinlerin etkisi Hıristiyanlık bakımından Kafkasya'da daha fazla, İslam bakımından ise Uzunyayla'da daha fazla karşımıza çıkmaktadır. Hıristiyanlığın etkisi özellikle Kafkasya'da ritüellerin icrasında etki olan bir unsurdur çünkü İslamiyet Kafkasya'ya parçalı olarak gelmiş, yalnızca feodal beyler tarafından benimsenmiş ve halk nezdinde ritüellere yansıtılmamıştır. Uzunyayla'da ritüellerde daha çok İslam etkisinin olduğunu düşünmemizin nedeni ise, Uzunyayla'daki dini âlimlerin Uzunyayla'da yerleştiği İslam inancının Çerkes geleneklerini dışlamaması ve bu inancın kimi zaman bu ritüellerin İslami uygulamalarla birlikte sürmesine izin vermiş olmasıdır. Bu bakımdan Uzunyayla'daki İslam anlayışı yaygın İslam anlayışından farklılaşmakta ve ritüellere farklı biçimde etki etmektedir, dolayısıyla ritüellerin Uzunyayla'da icra edilen biçimlerinde çok tanrılı din, Hıristiyanlık ve İslam'ın karma bir etkisini görebilmek mümkün olmaktadır. Ayrıca Uzunyayla'da icra edilen *ceugler*'deki ritüellerde bulunan oyunsal ve karnavalesk hava ritüellerin bugüne dek aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Ritüellerdeki oyunsal ve karnavalesk unsurlar onların bugüne görece daha dayanıklı bir biçimde taşınmasını sağlamıştır. Ele alınan ritüeller oyunsal ve karnavalesk unsurların etkisiyle bugüne aktarılmış olsa da tarihsel süreç içinde ritüellerdeki çeşitli simgelerin anlamları da farklı şekillerde “yeniden üretilmiştir”. Dolayısıyla da bu ritüellerin bugünkü icrası çok tanrılı dönemden simgeler barındırsa da bugün bu simgelerin anlamı ve bağlamı farklılaşmış bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Uzunyayla'daki ritüeller tek tanrılı dinlerin etkisi bakımından ele alınmıştır. Ancak Uzunyayla'da uzun bir süre devam ettirilen kölelik ve feodal anlayışın bu ritüellere etkisi, Uzunyayla çevresinde bulunan diğer etnik unsurlarla karşılaşmaların oyun ve ritüellere olan etkisi, Uzunyayla'daki bazı ritüellerin Çerkeslerin kendi kararıyla kaldırılmasındaki çevre halkların etkisi gibi başkaca pek çok etken detaylıca takip edilebilecek unsurlar olabilir ve araştırılarak başka çalışmalarda ortaya konulabilir. Kaybolmaya yüz

tutmuş, sadece sözlü tarih çalışmasıyla Çerkesçe bilen bir araştırmacı tarafından derlenebilecek ritüeller hakkında Türkçe yazılmış ilk çalışma olması bakımından, eldeki çalışmanın da bu yeni araştırmalara vesile olması umulmaktadır.



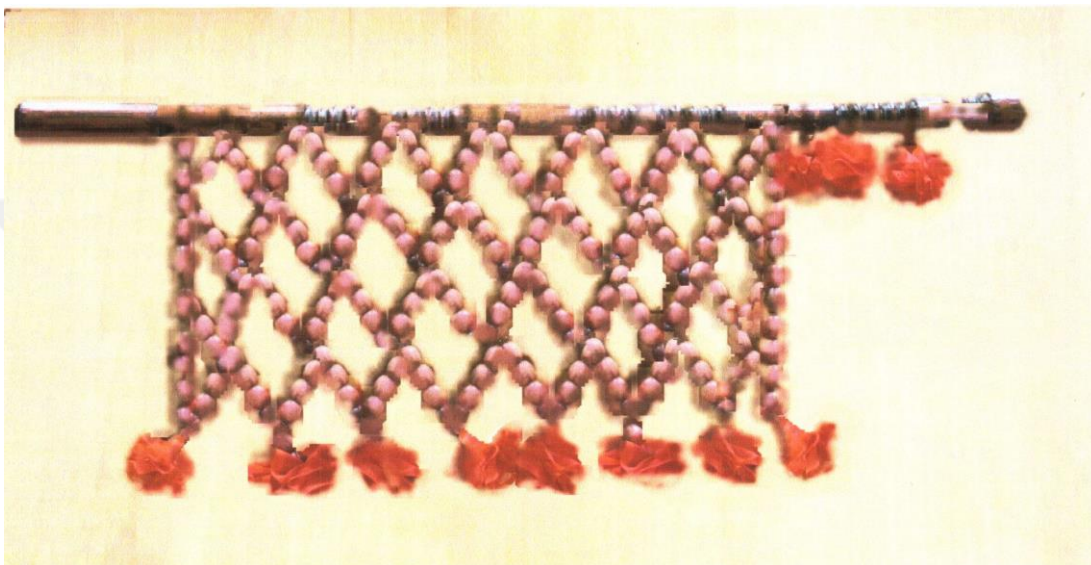
## **EKLER**

### **Ek-1 Resimler- Deşho Pa'о (Дэщхо Паю)**



Resim 1. Deşho Pa'о (Дэщхо Паю)

**Ek-2 Resimler- Deju Bırakh (Дэжый Быракъ)**



Resim 2. Deju Bırakh (Дэжый Быракъ)



**Ek-3 Resimler- *Shakhute* (Шъхъакъутэ) Ritüeli**



Resim 3- Uzunyayla'da 1977 yılındaki bir düğünde gerçekleştirilen *Shakhute* (Шъхъакъутэ) ritüeline ait fotoğraf. Fotoğrafta düğünün *thamadesi* olan Pxaşe Yaşar Gümüş kurbanın kafasını taksim ederken görölmektedir. Pxaşe (пхъашэ) Yaşar Gümüş'ün arşivinden alınmıştır.

**Ek-4 Resimler- *Makhsımafe* (мэкъсымафэ) Töreni**



Resim 4- Kayseri’de 2007 yılında bir düğün salonunda gerçekleştirilen düğündeki *makhsımafe* ritüeline ait fotoğraf. Fotoğrafta düğünün *thamadesi* olan *Pxaşe* (пхъашъэ) Yaşar Gümüş *makhsımafe* töreninin bir parçası ve şiirsel dua biçimi olan *xuaxo*’yu gerçekleştirirken görülmektedir. *Pxaşe* (пхъашъэ) Yaşar Gümüş’ün arşivinden alınmıştır.

## Ek-5 Kavramlar Sözlüğü

**Ajeğafe (ажэгъафэ):** *Ceguak*'o türlerinden biridir. *Ajeğafe* diğer *ceguak*'olar gibi *ceguak*'o gruplarına dâhil olarak tüm düğünlere katılabileceği gibi yalnız köydeki *ceug*'a katılarak evine dönen köy *ajeğafeleri* de vardır. *Ajeğafe* gelin alma, ç'apşe, tarım şenlikleri gibi pek çok farklı *ceug*'da bulunan bir karakterdir. Deriden yapılmış boynuzları ve sakalı olan bir keçi maskesi takar ve elinde de bir değnek bulunur. *Ajeğafe* alaycı şarkılar söylerken *ceug*'da bulunanların ona eşlik etmesi gerekir şarkıya eşlik etmeyenlere elindeki değnekle vurur.

**Aze (азэ):** Aze bugün hekim anlamında kullanılan bir sözcüktür. Ancak Aze çok tanrılı inanç sisteminde hem büyü yapan hem de sağaltım tekniklerinin bilgisine sahip olan bir kişi olarak bulunmaktaydı.

**Bje (бжэ):** Boynuz anlamına gelir. Başta *makhsımafe* töreni olmak üzere kökleri çok tanrılı döneme dayanan pek çok ayinde içki içmek için kullanılmaktadır.

**Cenaze E Et (джэназэ 1э 1эт):** Uzunyayla'da cenaze defin işlemi sonrasında cenaze sahibine verilen taziye biçimidir. İslam dininin gereğinden çok eski Çerkes geleneklerine dayanan bir usuldür ve Uzunyayla'da 1960'ların ortasına dek sürdürülmüştür.

**Ceug (джэгу):** Bugünkü Çerkesçede düğün, eğlence ve oyun anlamında kullanılmaktadır. Ancak çok tanrılı dönemde *ceug*; müzik, dans ve dua içeren bir merasimler dizisidir ve hem cenazeyi ve eğlenceyi hem de pek çok başka ritüeli içeren daha geniş bir mahiyete sahiptir.

**Ceguak'o/Hatıyak'o (джэгуак1уэ)/хьэтиак1уэ):** Bugünkü anlamda düğün yöneticisidir. Ancak *thamade*'nin çok tanrılı dönemdeki görevlerinden şenlik ve düğün yöneticiliği görevini üstlenmiştir ve şenlikler sırasında dokunulmazlığı olan ve şenlik karakterini yansıtan bir mahiyete sahiptir.

**Ç'apşe (щӀапщӕ):** Kökleri çok tanrılı döneme dayanan büyüsel sağaltma ritüelidir. Bu ritüel sırasında pek çok tabu uygulanmakta, hasta kişi uyutulmamakta ve hasta kişinin evinde köy gençleri toplanarak eğlence düzenlemekte ve oyunlar oynamaktadır.

**Ç'apşe Daye (щӀапщӕ дае):** Ç'apşe töreni boyunca hasta olan kişinin her türlü bakımını yapan kadına verilen isimdir.

**Dejy Bırakh (дэжый быракъ):** Ceviz ve renkli iplerin bir sopaya tutturulup örülmesiyle yapılan, ceviz bayrağı. *Ceugler*'de ödül olarak verilir. *Dejy bırakh*'a ait görsel Ekler bölümünde Resim 2'de bulunabilir.

**Deşho Pa'o (дэщхо паӀо):** Cevizlerin birbirine iplerle bağlanarak örülmesiyle yapılan küçük şapka. *Ceugler*'de ödül olarak verilir. *Deşho pa'o*'ya ait görsel ekler bölümü Resim 1'de bulunabilir.

**Deyle Ceug (дейлэ джӕгу):** *Deli ceug*'u anlamına gelmektedir. Spontane bir biçimde toplanarak yapılan eğlence için kullanılan bir ifadedir.

**Eguawo (Ӏӕгуауӕ):** Ç'apşe töreni sırasında gençler tarafından oynanan oyundur.

**Ğubjedeh (гъубжӕдӕх):** Çerkes geleneklerinde orak bırakma töreni gerçekleştirilen kurban, yeme-içme ve eğlence barındıran bir ritüeldir ve kökleri çok tanrılı döneme dayanmaktadır.

**Hade'us (хъадӕӀус):** Bugünkü Çerkesçede cenaze töreninden sonra cenazeye gelen kişilere verilen yemeğe yapılan adlandırmadır. *Hade'us*'un kökleri çok tanrılı döneme dayanmaktadır ve bu dönemdeki *animist* inanç gereği ölülerin ruhlarına periyodik olarak verilen ziyafete *hade'us* ismi verilmektedir.

**Haluј (хъалыжъ):** İçi boş bir şekilde ya da içine peynir konan hamurun kızartılmasıyla yapılan ayinsel yiyecek.

**Hantse Guaşe (хъанцэ гуашэ):** Çok tanrılı dönemde pek çok farklı ritüelin bir parçası olarak icra edilen ve bir kukla prenses olan *hantse guaşe*'nin dolaştırılması ve evlerden çeşitli yiyecekler toplanması şeklinde gerçekleştirilen bir bereket ritüeli ve yağmur duasıdır. Uzunyayla'da takriben 1980lere dek çocuklar tarafından sürdürülmüştür.

**Jerime (жъэрымэ):** Bugün ölen kişinin ruhu için hamur kızartılıp dağıtılması Çerkeslerce *jerime* olarak adlandırılır. Ancak çok tanrılı dönemde ölülerin ruhu için verilen yiyecek ya da tanrılara verilen yiyecek anlamında kullanılmaktaydı.

**Jile Thamade (жылэ тхьамадэ):** Belli bir yörenin kanaat önderi/*thamadesi* olan kişiye verilen isim.

**Jor Ceug (жор джэгу):** Kökü çok tanrılı döneme dayanan ve Hıristiyanlığın Kafkasya'ya girişi ile birlikte bir haç etrafında yapılmaya başlanan ayinsel dans etme ritüelidir.

**Khuaje Thamade (къуажэ тхьамадэ):** Bir köyün kanaat önderi olan kişiye verilen isim. Uzunyayla'da her köyün tek bir kanaat önderi/*thamadesi* bulunmaktadır.

**Khurambi (къурамби):** Un ve şekerden yapılan sert tatlı kurabiye.

**Makhsime (махъсымэ):** Darı unuyla yapılan boza kıvamında olan ve kutsal sayılan alkollü ve alkolsüz çeşidi bulunan içecek.

**Makhsimafe (махъсымафэ):** Uzunyayla'da yiyecek ve içeceklerin tören sırasında belli anlarda sunulması, tören yönetici olan *thamade*'nin şiirsel dua etme biçimi olan *xuaxo*'yu yapması ve akabinde orada bulunanlar tarafından yiyecek ve içeceklerden sırayla bir lokma alınması şeklinde ilerleyen bir törendir. Kökleri çok tanrılı dönemde bulunabilen ve mitolojik anlatılarda Nartların şarap içme töreni olarak gerçekleştirilen *sanehuafe* (санэхуафэ) törenine dayanmaktadır.

**Nısaşe Ceug (нысашэ джэгу):** Düğüne verilen isimdir.

**Newzir Ceug (нэузыр джэгу):** Özellikle çok tanrılı dönem Çerkes inancında bereketli bir yıl olması için ya da bir adak gerçekleştirilirken yapılan kurbanı verilen isim.

**Oşhamahue (ІУэщхэмахуэ):** Kuzey Kafkas halklarının destanı olan Nart söylencelerince Nartların ve Tanrıların toplandığı mitolojik dağdır ve aynı zamanda şu anda Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'nde bulunan Elbruz dağının Çerkesçe ismidir.

**Pselhıxu (псэльыхъу):** Türkçede çoğu zaman flört olarak karşılanırsa da flört kelimesiyle tam olarak karşılanamamaktadır. Kelime anlam olarak ruhunu aramak demektir ancak daha çok ima dili ve söz oyunları yardımıyla doğrudan değil dolaylı bir şekilde flört etmeyi ima eden bir sözcüktür.

**Pşı (пшы):** Çerkeslerin feodal sisteminde bey/prens sınıfını ifade etmektedir.

**Pşıne (пшыне):** Müzik aletlerine verilen genel isimdir. Bugünkü Çerkesçedeki kullanımında akordeon ya da mızıkayı(harmonika) işaret etmek üzere kullanılmaktadır.

**Şelame (щэламэ) :** İçine peynir konulup kızartılarak yapılan törensel yiyecek.

**Şewoşej (шэуэщэж):** Çerkes geleneklerinde düğünden bir süre önce damat sadıçının evinde bulunmakta ve gelin alma bitene kadar burada gelen misafirleri ağırlamaktadır. Ancak gelin alma töreni bittikten sonra damat sadıçının evinden eğlence yapılarak gelinin bulunduğu eve getirilmektedir ve bu törene de *şewoşej* ismi verilmektedir.

**Şshakhute (шъхъакъутэ):** Kafa kırmak anlamına gelmektedir. Kökü çok tanrılı dönem kurbanlarına dayanmaktadır. Bugün Uzunyayla'da pek çok düğünde rastlanmaktadır ve kesilen kurbanın *thamade* tarafından taksim edilmesi olarak gerçekleştirilen bir ritüeldir.

**Şible (шыблэ):** Çerkeslerin çok tanrılı inanç sistemindeki yıldırım tanrısına verilen addır ve bereketin simgesidir.

**Şible Wuc (шыблэ удж):** Çok tanrılı inanç sisteminde yıldırım düşen bir nokta etrafında ya da yıldırım çarpması sonucu ölen kişi etrafında gerçekleştirilen ayinsel dansa verilen addır.

**Şığaje (шыгъажэ):** At yarışı anlamına gelmektedir. Çok tanrılı dönemde cenaze sırasında *şığaje* yapılmaktaydı. Ancak Uzunyayla'da *şığaje* düğünler sırasında yapılan ve galip gelenlere ödülleri dağıtıldığı bir şekilde icra edilmekteydi.

**Şihnağ (Шихнагъ):** Adigeler tarafından piskoposlara verilen isim.

**Şowcen (шоджэн):** *Şowcen* ismi papazlara verilen isimdir fakat İslamiyet'ten sonra Hıristiyan ruhban sınıfının öneminin azalmasıyla birlikte *Şowcen* ismi sülale/soy ismi olarak kullanılmaya başlanmıştır.

**Thabe Din (тхъабэ дин):** Adigelerin eski çok tanrılı inançları inanç sistemlerine verdikleri isim.

**Thamade (тхъамадэ):** Bugün kanaat önderi anlamında kullanılmaktadır. Ancak Adigelerin çok tanrılı dinel inanç sistemi içerisinde sağaltma ayinlerinden, kurban ayinlerine varana dek pekçok farklı ayinin yöneticisi konumunda bulunmaktaydı.

**Tseldawe (цэлдауэ):** *Ç'apşe töreni sırasında gençler tarafından oynanan oyundur.*

**Ut'ij (Иутыж):** Çok tanrılı inanç sisteminde Çerkeslerin et, süt ve yumurta ürünleri orucu olarak adlandırılabilir olan ve bir oruç sonunda yapılan *ut'ij* bayramında; çeşitli yiyecekler, tatlılarla ve adaklarla birlikte kırsal alana gidilmekteydi. Bu kutlamada akşam saatlerine doğru haçların dikili olduğu bölgeye gidilmekte, ateşin üstünden atlanmakta ve haçlar sökülüp tutuşturularak ateşin etrafında dönülmekte ve sonrasında da büyük bir *ceug* düzenlenmekteydi.

**Vak'uedeç' (вакӀудэжӀ):** Çerkes geleneklerinde çifte başlama töreni gerçekleştirilen kurban, yeme-içme ve eğlence barındıran bir ritüeldir ve kökleri çok tanrılı döneme dayanmaktadır.

**Vak'ueyihaj (вакӀуэиӀхъаж):** Çerkes geleneklerinde çiftten dönüş töreni gerçekleştirilen kurban, yeme-içme ve eğlence barındıran bir ritüeldir ve kökleri çok tanrılı döneme dayanmaktadır.

**Wored (уэрд):** Çerkesçe şarkı anlamına gelmektedir. Birçok ritüelin bir parçasıdır ve bundan dolayı Çerkesçede *wored* dendiğinde yalnızca şarkı anlamı değil ritüeli kast eden bir anlam da içermektedir.

**Workh (уэркъ):** Çerkeslerin feodal sisteminde savaşçı ve soylu sayılan sınıfı ifade etmektedir.

**Wuic (удж):** kökleri çok tanrılı dönem ritüellerine dayanan ve kutsal sayılan bir nokta etrafında gerçekleştirilen dans türüdür. *Wuic* dansı Uzunyayla'da 1960'lı yıllara kadar düğünlerde sürdürülmüştür. Bu dansın Uzunyayla'daki icra biçimi kadınlar ve erkeklerin şakalaştığı ve flört ettiği bir şekilde gerçekleştirilmekteydi. Günümüzde yapılan düğünlerde ise yeniden oynanmaya başlanmış ve şakalaşma ve flört ortamının sürdürülmesinden ziyade düğünün açılış ve kapanış dansı olarak icra edilen bir hal almıştır.

**Wune Thamade (унэ тхъамадэ):** Bir hanede karar verici durumda bulunan ve söz sahibi olan kişi, evin *thamadesi*.

**Xabze (Хабзэ):** Çerkeslerin örf, adet ve geleneklerini yansıtan davranış ve normları verilen isim.

**Xuaxo (хъуахъуэ):** Kökü çok tanrılı inanç sistemine dayanan şiirsel bir biçimde dua etme biçimine verilen ad.



**Xurame (хъуромэ):** Çok tanrılı dönem ayini olan *zor ceug* sırasında söylenen sözlere verilen isimdir.



## KAYNAKÇA

### Kitaplar:

AGAMBEN, Giorgio (2010), **Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Deneme**, Çev. Betül Parlak, Kanat Kitap, İstanbul.

AMICBA, Gerg (1993), **Ortaçağda Abhazlar-Lazlar**, Çev. Hayri Ersoy, Nart Yayıncılık, İstanbul.

AND, Metin (2012), **Oyun ve Bugü:Türk Kültüründe Oyun Kavramı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

AYDIN, F.- AYDIN, F.B. (2012), **Georges Dumezil'den Dinler Tarihi Dersleri, Tarih-I Edyan Dersleri Tercümesi**, Eski Yeni Yayıncılık, Ankara.

BAHTİN, Mihail (2005), **Rabelais ve Dünyası**, Çev. Çiçek Öztekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAHTİN, Mihail M. (2004), **Dostoyevski Poetikasının Sorunları**, Çev. Cem Soydemir Metis Yayınları, İstanbul.

BALKAR, Selçuk (2014), **Çerkes ve Yunan Mitolojileri Üzerine Tematik Okumalar**, Meydan Yayıncılık, İstanbul.

BATAILLE, Georges (1997), **Din Kuramı: 'İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu'**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, İstanbul.

BATAILLE, Georges (2010), **Lanetli Pay**, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

BELL, James Stanislaus (1840), **Journal of a Residence in Circassia**, Volume I Edward Moxon, London.

CANDAN, Aşım (2010), **Oyun Tören Gösterim**, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

CAUNCE, Stephen (2001), **Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi**, Çev. Alper Yalçınkaya-Bilmez Bülent Can, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

CLASTRES, Pierre (1991), **Devlete Karşı Toplum**, Çev. Nedim Demirtaş-Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

DUMANIŞ, Avledin (2004), **Çerkes Kültürü Üzerine Etüd**, Kayseri Kafkas Derneği, Kayseri.

DUMEZİL, Georges (2012), **Mit ve Destan I Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi**, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

DURKHEIM, Emile (2005), **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul.

ELİADE, Mircea (2003), **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna, Cilt II**, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ELİADE Mircea (2003), **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağı'na, Cilt III**, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı yayınevi, İstanbul.

ELİADE, Mircea (2003), **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ERIKSEN, Thomas Hylland (2009), **Küçük Yerler, Büyük Meseleler, Sosyal ve Kültürel Antropoloji**, Çev. A. Erkan Koca, Birleşik Yayınevi, Ankara.

ERSOY, Hayri (1993), **Dili Edebiyatı ve Tarihi İle Çerkesler**, Nart Yayıncılık, İstanbul.

GEERTZ Clifford (2007), **Yerel Bilgi**, Çev. Kudret Emiroğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

GEERTZ Clifford (2010), **Kültürlerin Yorumlanması**, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

HAKUNE, E.-VUNERKHO R. (2014), **Adige Nısaşe Cegum Yi Orı'uat, Mıyekhuape Thilh Teydzap, Mıyekhuape**.

HUBERT, H.-MAUSS M. (1964), **Sacrifice: Its Nature and Function**, The University of Chicago Press, Chicago.

HUIZİNGA, Johan (2006), **Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

KAYA Ayhan (2011), **Türkiye'de Çerkesler Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

KÜMBETOĞLU, Belkıs (2005), **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

LEVİ-STRAUSS, Claude (2013), **Hepimiz Yamyamız**, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.

LONGWORTH, John (1996), **Kafkas Halklarının Özgürlük Savaşı**, Çev. Sedat

Özden, Rey Yayıncılık, Kayseri.

LYULYE, Leonti (2010), **Çerkesya, 19. Yüzyıl Tarih ve Etnografyası**, Çev. Murat Papşu, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul.

MET ÇÜNATIKO, Yusuf İzzet (2009), **Kafkas Tarihi**, Çev. Fahri Huvaj, Cilt 1, Kafdav Yayınları, Ankara.

NALOYEV, Zavur (2011), **İnstitut Ceguako**, Tetragraf, Nalçık.

NEGUME, Shora (1958), **Adige Narodum Yi Thıde**, Kabardey-Balkar Thılh Teydzap'e, Nalçık.

ÖZBUDUN S.-Baklı Ş.- ALTUNTEK S. N. (2005), **Antropoloji Kuramlar/Kuramcılar**, Dipnot Yayınları, Ankara.

ÖZSARAY, Mustafa (2012), **Çerkeslerin İslamlaşması, Çerkeslerin Eski Dinleri ve İslamiyetin Kuzey Kafkasyaya Girişi**, İz Yayıncılık, İstanbul.

POLOVİNKİNA, Tamara, V., (2007), **Çerkesya Gönül Yaram**, Çev. Orhan Uravelli, Kafdav Yayınları, Ankara.

SAHLINS, Marshall (2014), **Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçekler**, Çev. Taylan Doğan, 18, Bgst Yayınları, İstanbul.

SCHECHNER, Richard (2002), **Performance Studies. An Introduction**, Routledge, London.

SENCER M- SENCER Y. (1978), **Toplumsal Araştırmalarda Yöntembilim**, TODAİE, Ankara.

TURNER, Victor (1991), **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure**, Cornell University Press, New York.

ÜNAL, Muhittin (2008), **Uzunyayla Rapor ve Belgeleri II**, Kafdav Yayınları, Ankara.

## **Makaleler:**

ALTORKI, S.-FAWZI EL-SOLH C. (1988), “Arab Women in the Field: Studying Your Own Society”, **Sociological Research**, 28–34.

ASLAN, Cahit (2006), ‘Bir Soykırımın Adı 1864 Büyük Çerkes Sürgünü’, **Uluslararası Suçlar ve Tarih**, 1, 103–155.

BENVENISTE, Emile (1971), “Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary”, Çev. Mary Elizabeth Meek, **Problems in General Linguistics**, University of Miami Press, Miami.

BESLENEY, Zeynel A. (2007), “Küreselleşme Çağında Diaspora Milliyetçiliği: Türkiye’deki Çerkes Diaspora Politikaları ve Diaspora Örgütleri”, **Kafkasya’daki Yeni Nesil Akademisyenlere Doğru**, Skhum.

BIGGER, Stephen (2009), “Victor Turner, Liminality, and Cultural Performance”, **Journal of Beliefs & Values**, 30, 209–212.

COLORUSSO, John (1991), “Circassian Repatriation : When Culture Is Stronger than Politics”, **The World & I**, 656–669.

ESER, Mehmet (1999), “Uzunyayla Bölgesi’ndeki Çerkes Köylerinde Sosyo-Kültürel Değişme”, **Türkiye Çerkeslerinde sosyo-Kültürel Değişme**, 55-141.

ĞÜT, I.M. (2010), “Literaturem Yi Khupseher Ceguak’oher”, Der. H. Bakuv M. Ğüt, H. Tımij, **Adige Literaturem Yi Thide**, 82–120.

HASANOV Behram (2014), “Clifford Geertz’e göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din”, **Bülent Ecevit Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt1, Sayı 2, , 79-96.

KALKAN, Yeldar Barış (2012), ‘Diasporik Çerkes Kimliği Üzerindeki Türkçe Hegemonya’, **Teori ve Politika**, 59-60.

KAYA, Ayhan (2005), ‘Cultural Reification in Circassian Diaspora: Stereotypes, Prejudices and Ethnic Relations’, **Journal of Ethnic and Migration Studies**, 31, 129-149.

KHARDENĞUŞ, Zıramıkhu (2009), “Adiger Yi Duney Teytiç’eç’e Wusakueş: Hetit Adige Weredijher Zıwsır?”, **Thiğe Kihhehaher**, Nalçık Thılh Teydzap, Nalçık 68–77.

KHEJER, Valere (2010), “Adigehem İslam Dinır Zereşteğe Ş’iç’em Yişihat Neşaneher”, **Psalh**, Mıyakhuape, 6(9), 154-162.

MAUSS, Marcel (2005), “Bağış (Hediye) Üzerine Bir Deneme Arkaik Toplumlarda Mübadele Biçimi ve Nedenleri”, Çev. Özcan Doğan, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 201–306.

MAUSS, Marcel (2005), ‘Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme’, Çev. Özcan Doğan, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 57–196.

MIJAYEV M.-PASHTOVA M. (2015), “Peserey Adige Thalhe’uhem Yi Dawedapşe Neşeneher”, **Psalh**, Mıyakhuape, 11-12, 141–52

MİYAZAWA, Eiji (2007), “Anayurtlarından Edilen Çerkeslerin Uzunyayla’da Yeniden Yerleşim Süreci”, **Uzunyayla Rapor ve Belgeleri II**, 125-138.

MİYAZAWA, Eiji (2009), “Some Consequences of the Re-Encounter with the “Homeland on the Production of Local Knowledge: A Case of Circassians in Turkey”, Der. Ergün Özgü, **The North Caucasus: Histories, Diasporas and Current Challenges**, The Social Science Research Council, İstanbul, 91–105.

PASHTOVA, Madina (2010), “Uzunyayla Werşer Ceguak’om Yi İnstitutır, Sosyokultur Mehaneher”, **Psalh**, Mıyakhuape, 6(9), 214–228.

SHAMİ, S. (1988), “Studying Your Own: The Complexities of a Shared Culture”. Ed. Altorki, S.-El-Solh, C.F. **Arab Women in the Field: Studying Your Own Society**, Syracuse University Press, New York, 115-138.

SHENFIELD, Stephan D. (1999), “The Circassians: A Forgotten Genocide”, Der. P. Roberts M. Levene, **The Massacre in History**, Berghahn Books.

STEPHONSON, J.- GREER L. (1981), “Ethnographers in Their Own Cultures: Two Appalachian Cases”, **Human Organization**, 40,123–30.

TABIŞ, Murat (2010), “Uzunyayla Adigeher: Ornatemre Lhepkh Şeniğemre”, **Psalh**, 6(9) 228–245.

TUITE, Kevin (2004), ‘Lightning, Sacrifice, and Possession in the Traditional Religions of the Caucasus’, **Anthropos**, 143–159.

WEINER-LEVY, N.-ABU RABIA QUEDER S. (2012), “Researching My People, Researching The ‘other’: Field Experiences of Two Researchers along Shifting Positionalities”, **Quality and Quantity**, 46, 1151–66.

YEMIKOVA, Nurcan (2015), “Adige Din Şu’oşxunıgem Yehıtla’ğew Aşine Ahmet K’otejıgeher”, **Psalh**, 11-12, 273-279.

YÜKSEL Hamit (2015), “Uzunyayla Çerkeslerine Sosyolojik, Linguistik, Ekonomik ve Politik Yaklaşım”, **Yeni Türkiye Dergisi**, Kafkaslar Özel Sayısı, Cilt 10, Sayı 80, 42-62.

**Tezler:**

DEĞİRMENCİ Handan (2011), ‘Çerkes Toplumunda Evlilik Pratikleri: Uzunyayla Örneği’, yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı.

DOĞAN, Setenay Nil (2009), “Formations of Diaspora Nationalism: The Case of Circassians in Turkey”, Doktora Tezi, Sabancı University Institute of Social Sciences Doctor of Philosophy in Political Science.

ERCİYES, Jade Cemre (2014), “Return Migration To The Caucasus: The Adyge-Abkhaz Diaspora(s) Transnationalism and Life After Return”, Doktora Tezi, School of Global Studies, University of Sussex.

YÜKSEL Hamit (2011), “Bir Etnik Grubun Hayatta Kalma, Süreğenliğini Sağlama ve Kültürel Aktarım Pratikleri: 20. Yüzyılda Uzunyayla Çerkesleri Örneği”, Yüksel Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Sosyoloji Bilim Dalı.

**Elektronik Kaynaklar:**

<http://www.islamansiklopedisi.info/>, [Son eriřim tarihi: 29.04.2016].

<http://www.nisanyansozluk.com>, [Son eriřim tarihi:11.04.2016].





## ÖZGEÇMİŞ

1990 yılında Kayseri’de doğdu. Lise eğitimini Fevzi Çakmak Lisesi’nde tamamladı. 2007 yılında Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü’nden dereceyle mezun oldu. 2014 senesinde Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Programına kabul edildi. 2014 yılından beri Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyoloji bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.