

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Çağlar YAYLAMİŞ

BÜYÜ VE SOSYAL İLİŞKİLER

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2017

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Çağlar YAYLAMİŞ

BÜYÜ VE SOSYAL İLİŞKİLER

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Gökhan V. KÖKTÜRK

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2017

**T.C.**  
**Akdeniz Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,**

Çağlar YAYLAMİŞ'in bu çalışması, jürimiz tarafından Sosyoloji Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Türkan ERDOĞAN (İmza)

Üye (Danışmanı) : Yrd. Doç. Dr. Gökhan V. KÖKTÜRK (İmza)

Üye : Yrd. Doç. Dr. Özge ZEYBEKOĞLU AKBAŞ (İmza)

Tez Başlığı: Büyü ve Sosyal İlişkiler

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 14/07/2017

Mezuniyet Tarihi : 26/07/2017

(İmza)

Yrd. Doç. Dr. Ayça BÜYÜKYILMAZ

Müdür V.

## AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Büyü ve Sosyal İlişkiler” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)  
**Çağlar YAYLAMİŞ**





**T.C.**  
**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**  
**BEYAN BELGESİ**



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

<b>ÖĞRENCİ BİLGİLERİ</b>	
<b>Adı-Soyadı</b>	<b>Çağlar YAYLAMİŞ</b>
<b>Öğrenci Numarası</b>	<b>20155223001</b>
<b>Enstitü Ana Bilim Dalı</b>	<b>Sosyoloji</b>
<b>Programı</b>	<b>Tezli Yüksek Lisans</b>
<b>Programın Türü</b>	<b>(X) Tezli Yüksek Lisans ( ) Doktora ( ) Tezsiz Yüksek Lisans</b>
<b>Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı</b>	<b>Yrd. Doç. Dr. Gökhan V. KÖKTÜRK</b>
<b>Tez Başlığı</b>	<b>Büyü ve Sosyal İlişkiler</b>
<b>Turnitin Ödev Numarası</b>	<b>832788878</b>

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 81 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 24/07/2017 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 5

alıntılar dahil % 15'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

( ) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

**Gerekçe:**

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

24/07/2017.

(İmzası)

Danışmanın Unvanı-Adı-Soyadı  
Yrd. Doç. Dr. Gökhan V. KÖKTÜRK

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ.....	ã
ÖZET .....	ã
SUMMARY.....	ã
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KAVRAMSAL ANALİZ

1.1 Büyü ve Büyücülük.....	5
1.2 Şifa ve Şifacılık .....	10
1.3 Nazar ve Fal .....	13
1.4 Kutsal .....	15
1.5 Sosyal İlişkiler.....	17

### İKİNCİ BÖLÜM

#### KUTSAL ARAYIŞINDA BÜYÜ

2.1 Büyünün Tarihi Geçmişi.....	19
2.1.1 Eski Mısır’da Büyü ve Büyücülük .....	19
2.1.2 Mezopotamya’da Büyü ve Büyücülük .....	20
2.1.3 Eski Anadolu’da Büyü ve Büyücülük .....	21
2.1.4 Eski Çin Uygarlığında Büyü ve Büyücülük .....	22
2.1.5 Diğer Muhtelif Kültürlerde Büyü ve Büyücülük.....	23
2.2 Büyünün Temel İnançlardaki Yeri.....	23
2.2.1 Yahudilik ve Hristiyanlıkta Büyü ve Büyücülük .....	23
2.2.2 İslamiyet Açısından Büyü ve Büyücülük .....	27
2.2.3 İslamiyet’te ve Anadolu Kültüründe Büyü-Cin İlişkisi.....	29
2.3 Osmanlı Devleti’nde Büyü ve Büyücülük .....	29

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### ESKİ TÜRKLERDE BÜYÜ VE BÜYÜCÜLÜK

3.1 Şaman Kavramı.....	32
3.2 Şamanizmin Kökeni ve Sosyo-Kültürel Yapısı .....	33
3.3 Şaman Davulu ve Giysisi.....	36

3.4 Şaman Uygulamaları.....	37
3.5 Ateşe Bakarak Kehanet.....	40
3.6 Divan-ü Lügati't Türk'te Şamanizmden Kalan Büyü İle İlgili Kelimeler.....	41
3.7 Şamanizm İnançının Günümüzdeki Kalıntıları ve Anadolu Büyüleri.....	42

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **SOSYAL İLİŞKİLER AÇISINDAN BÜYÜ VE BÜYÜCÜLÜK**

4.1 Günümüz Türkiye'sinde Büyü ve Büyücünün Toplumdaki Yeri.....	52
4.2 Büyü ve Büyücünün Günümüzdeki Toplumsal İşlevleri.....	55
4.3 Büyü ve Büyücünün Devreye Girdiği Sosyal Tıkanmalar .....	58
<b>SONUÇ .....</b>	<b>60</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>63</b>
<b>Ö Z G E Ç M İ Ş .....</b>	<b>71</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	Bakınız
Doç.	Doçent
Dr.	Doktor
Hız.	Hazreti
M.Ö.	Milattan Önce
Prof.	Profesör
Vb.	Ve benzeri
Vs.	Vesaire
Yrd.	Yardımcı





## ÖZET

İnsanlık tarihi boyunca her toplumda kendine yer bulan büyü olgusu, beraberinde uygulayıcısına da sosyal ayrıcalıklar kazandırmıştır. Tarihsel süreçte, büyü mekanizmasının sosyal hayattaki yeri, büyücünün sosyal statüsünü de belirlemiştir. Bu bağlamda İslamiyet öncesi Türk toplumunda, büyü olgusu ve sosyal ilişkiler açısından Şaman geleneği yadsınmayacak şekilde etkin bir rol oynamıştır. Bu durumun aksine günümüzde büyü olgusu ve büyücü karakterinde statü çözülmesi meydana gelmiştir. Çalışmamız amacı, bu temelde değişiklik gösteren büyü ve sosyal ilişkiler penceresinden büyücü statüsündeki değişikliği irdelemek ve bu değişikliğin nedenlerine değinmek olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Büyü, Büyücü, Statü, Sosyal İlişkiler

## **SUMMARY**

### **MAGIC AND SOCIAL RELATIONS**

The phenomenon of magic that has found its place in every society through the human history has brought its practitioner social privileges. The social position of the magic mechanism has also determined the social status of the magician. In this context, the shamanist tradition has played an active role incontrovertibly in the way of the magical phenomenon and social relations in pre-islamic Turkish society. Contrary to this at the present time there has been a dissolving of status in the notion of magic and the magician as a character. The purpose of our work is to examine the change in the magician's status from the window of the magic and social relations and to address the reasons for this change.

**Keywords:** Magic, Magician, Status, Social Relations



## GİRİŞ

Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans programında tez çalışması olarak hazırlanan bu çalışmada “BÜYÜ ve SOSYAL İLİŞKİLER” incelenmiştir.

Darwin’in “*Türlerin Kökeni*” adlı çalışmasını 1859’da yayımlamasından sonra, bunu takip eden yıllarda ilkel toplumu konu edinen bir dizi sosyolojide yayımladı. Bu monografilerin ortak kaygısı; ilkel insanı, kendinden önceki insansılardan ayıran türe özgü yapı üstüne inşa ederek, geçmişten günümüze kadar katedilen süreci anlamak ve inanç biçimlerinin menşesini incelemek olmuştur (Kuper, 1995: 14).

Bu konudaki ilk önemli eser, 1861’de Henry Maine’in *Ancient Law* adlı çalışmasıdır. Maine, toplumsallığın ilkel konumunu yeniden şekillendirerek, entelektüel ilgiye hazır hale getirmiştir. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Anglo-Amerikan antropolojisinde iki otorite beliriyordu: Edward Tylor ve James Frazer. Bütün çalışmaları ve iddiaları gözden geçirerek ilkel topluluklar hakkındaki görüşlerini ortaya koydular. Buna göre ilkel toplum organik bir bütüdü. Bu organik bütünlük, inanış biçimlerinin ortaya çıkışı ve sosyal hayata etkileri çevresinde şekillendi. Büyü de bu monografinin ana konularından birini oluşturuyordu (Kuper, 1995: 14).

“Ek olarak burada büyüden söz ederken, insanın, kendi gücü üzerinde ya da doğasında var olduğuna inanılan güçlerin üzerinde etkili olmalarına bağlı olan uygulamalara başvurduğu bir sosyal süreçler kümesine ya da bu uygulamalarda kullanılan belirli nesne ve işlemlerin özellikleri kastedilmektedir” (Rivers, 2004).

Ancak köken tartışmaları 19. yüzyılın ikinci yarısında yeni bir akım oluşturdu: Marx, kapitalist toplumu feodal toplumun ürünü diye tanımlarken; Weber rasyonalizasyon, bürokratikleşme ve eski dünyanın düş kırıklığı; Tönnies cemaatten topluma geçiş ve Durkheim mekanikten organik dayanışmaya geçiş süreci hakkında düşünceler üretecekti. Yenidünyayı geleneksel toplumun karşıtı olarak algılayarak geleneksel toplumun arkasında da ilkel toplumu işaret ediyorlardı. İlkel toplumları kendi özel alanları olarak alırken pratikte bu toplumlar üzerinden yanıltıcı aynada kendi toplumlarını gösteriyorlardı.

İlkel insan veya ilkel toplum algısı, Levy-Bruhl’un tabiriyle (Mousalimas, 1990) ilkel insan *pre-logic* ve büyülerin adamıydı, bu bağlamda modern insanı ve toplumu tanımlamak için dönemin koşulları baz alınarak şekillendirilmişti.

İnsanoğlunun, doğayı tanıma ve kabullenme süreci, beraberinde “doğüstü” fenomenini ortaya çıkarmıştır. İnsanlık tarihi kadar eski olarak nitelendirilen büyü de bu fenomenin

beslenmektedir. Tüm toplumlarda olduğu gibi Türk toplumları da sosyo-kültürel açıdan büyüyle ilişki içinde olmuşlardır.

Türklerin tarihsel süreç içindeki varlığı MÖ 6000’li yıllara kadar uzanmaktadır (Zekiyev, 2007). Türklerin sahip olduğu bu köklü kültürel tarih, kümülatif bir inanç yoğunluğunu beraberinde getirmektedir. Bu yoğunluk, Türklerin eski inanç sistemleri olarak bilinen Şamanizm’i ortaya çıkarmıştır. Ayrıca, toplumsal hayat içinde davranış örüntüsü haline gelen büyü toplumsal tikanıklık olarak ele alabileceğimiz konularda başvuru aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ritüeli gerçekleştiren kişilere sosyal ilişkiler ağında ayrıcalıklar kazandırmıştır. Birçok kullanım alanı bulunan büyü ve ritüeli gerçekleştiren büyücüye atfedilen değerler, Türk kültüründeki değişim ve dönüşümlerle paralel olarak değişime ve dönüşüme uğramıştır.

Birinci bölüm olan kavramsal analiz bölümünde, büyü ve büyüünün alt başlıkları olarak nitelendirebileceğimiz konuları inceleyerek çalışmamızın devamındaki yaklaşımların anlaşılabilirlik düzeylerini arttırmayı amaçladık. İkinci bölümde, büyüünün tarihi geçmişini ve kültürler tarafından tarihsel süreçte nasıl ele alındığını ortaya koyarak etki-tepki mekanizmasını açıklama çabasına giriştik. Böylelikle çalışmamızın ana hatlarını oluşturan üçüncü ve dördüncü bölümün öncesinde, büyü olgusunun varlığının ve işleyişinin nasıl ele alınması gerektiğini ortaya koymuş olduk. Üçüncü bölüm olan Eski Türklerde Büyü ve Büyücülük başlığıyla beraber tarihsel süreci gözeterik incelediğimiz büyü mekanizması için bir kıstas oluşturduk. Dördüncü bölümde ise bu yapıyı inceleyerek Türk toplumundaki büyü merkezli algı ve işleyiş biçimlerini ortaya koymaya çalıştık.

### **Araştırmanın Konusu ve Kapsamı**

Bu çalışmada büyüü temel olarak sosyal ilişkilerin ele alınmasının nedeni ilk olarak; ilkel toplumlardan günümüze kadar, büyüünün tekrarlanarak davranış örüntüsü haline gelmesi ve bu durumun sosyal ilişkilerle paralel olarak değişime uğramasıdır.

İkinci neden olarak, büyücülerin kamusal alanda varlıklarını sürdürmesi ve akabinde kazandıkları sosyal statünün, oluşturulan girift sosyal ilişkiler ağı içindeki etkisiyle birlikte büyüünün kullanım alanları ve şekilleriyle birlikte değişime uğramasıdır.

Üçüncü neden olarak, büyüye başvurulma nedenlerinin sosyal anlamda bir “tikanma” olarak ele alınıp alınmayacağı sorusuna cevap aramaktır. Beck’in risk toplumu kuramındaki, tikanma kavramıyla kastettiği modernleşme sonrasındaki eğilim ile geçmiş dönemlerdeki tikanmalar arasındaki doğaüstü yollara başvurulma ilişkileri değerlendirilecektir.

Dördüncü olarak, modernizmle birlikte; günlük hayatın gelişi güzel alışkanlıkları dahi anlamsızlık sorunuyla karşılaşmıştır. Gerek Auguste Comte'un üç hal kanunu olarak bilinen, gerekse Max Weber'in "dünyanın büyüden kurtuluşu" olarak adlandırdığı, teolojik ve metafizik olgulardan arınmış bir dönemin sonucunda ortaya çıkan "anlamsızlık" sorunu; kutsala yönelişi farklı bir zemine kaydırmış olup, bu bağlamda büyüün tekrar yorumlanmasını gerekli hale getirmiştir. Çalışmanın konusu olarak belirtilen nedenler, geçmişten günümüze Türk toplumu kapsamında ele alınacaktır.

### **Araştırmanın Amacı ve Önemi**

J. G. Crowther *The Social Relations of Science*'da (Tambiah, 2002) bilimi, insanın çevre koşullarına egemen olmasını sağlayan hareket sistemi olarak tanımlamaktadır. Bu tanım çıkış noktası olarak büyüyle aynıdır: İçindeki her şeyin büyü olduğu ilkel dünya imajının bütünlüğü zamanla, akıl yoluyla kavrama ve ona egemen olma çabasıyla bölünmeye gitmiştir, modern toplum anlayışıyla birlikte büyüün toplumda kendine yer bulamayacağı düşüncesi, günümüzdeki dönem ya da durumda geçerliliği yitirmektedir.

İkel insan doğal süreçleri pratik nedenlerden ötürü denetimi altına almaya çalışır (Malinowski, 2014). Günümüz toplumu ve pratikleri genelinde, Baudrillard, büyüü dünyanın büyüü bozulmuş dünyayı rahatsız ettiğinden bahsederken, Bauman da yeniden büyüleme sürecine önem atfetmektedir. Bu durum, beraberinde birçok soruyu da akla getirmektedir:

Pratik nedenler nelerdir, ortaya nasıl çıkmıştır, nelerden beslenmiştir ve nasıl değişime uğramıştır? Cevap aradığımız bu sorular bizi "insanlar bu nedenler pratiğini kendi şekillendirip değiştirebilme yetisine sahip midir" sorusuna götürmektedir.

Büyünün, tarihsel süreç içerisindeki kullanım amaçlarının nasıl değiştiği ve bu değişimin sosyal ilişki boyutunu nasıl etkilediğini ortaya koymak, çalışmamızın zemini oluşturmaktadır. Bu zemin üzerinden, yukarıda belirtilen sorulara cevap aramak ve akabinde büyüün sağladığı sosyal statü ilişkileri ve günümüzdeki paradigma kaymaları ekseninde büyüün yeniden ele alınması çalışmamızın amacını oluşturmaktadır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmamızda temel olarak, bir süreci ve bu süreç içindeki değişim ve nedenleri araştırdığımız için literatür taramasına dayalı betimleyici yöntemi kullandık. Büyünün kullanım alanındaki değişimlerinden, büyücülere atfedilen statü farklılıklarına kadar birçok ilişkili konu, araştırmamızın bütününe oluşturan alt başlıklardır. Bu çerçevede öncelikle, tarihi ve sosyal

yaşantıyla ilgili doküman ve bilgileri toplayıp “neden” ve “nasıl” sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL ANALİZ

#### 1.1 Büyü ve Büyücülük

Eski Türk dilinde büyü, “bügi, büğü” şeklinde kullanılmakta ve “büyücü ve din adamı” anlamına gelmektedir. Daha sonra “akıllı adam” anlamına gelen bilge ile anlamdaş olduğu görünmektedir (Tanyu, 1992: 50). Zamanla ezoterik bilgi anlamı kazanmıştır. Tarihsel olarak, ezoterik bilgi, belirli gruplar tarafından bilinen, halkın çoğunluğundan saklanan okült ve mistik bilgi birikimlerini tanımlamak için kullanılmıştır (Candan, 2008). Bilgü > bigü > büğü şeklinde ses evrimine uğramıştır.

“Rahiplerin ya da bilge kişilerin çalışmaları” anlamına gelen ve Farsça kökenli bir sözcük olan maji (magi) sözcüğü, büyüyle eş anlamlıdır. İngilizceye, Latince ve Yunancadan girmiştir (magus) (Crow, 2002: 12). Eski Yunanca *magía μαγία* "mecusilik" sözcüğünden alıntıdır. Eski Farsça sözcük Hint-Avrupa Anadilinde yazılı örneği bulunmayan *magh-* "gücü olmak, muktedir olmak" kökünden türetilmiştir (Nişanyan Etimolojik Sözlük, 2016).

Ayrıca dilimizde sihir ve tılsım kelimeleri genellikle büyüyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Osmanlıca-Türkçe sözlüğe göre *sihir* “büyü kadar etkili şey” ve “insanları bağlayan sanat” anlamındadır. Tılsım kelimesi de “çare, olağanüstü etki” anlamına gelmektedir (Örnek, 2014: 130).

Uygulandığı dönem ve nedenlerle ilişkili olarak birçok farklı anlam ve tanımı bulunan büyü, kuşatıcı ve genel geçer bir şekilde açıklanmakta zorlanılmıştır. Bu bağlamda büyü kavramsal olarak, anlam, amaç, sonuç ilkelerinin bütünlüğüyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

“Büyü, doğal güçleri kontrol etme, onları kullanma yoluyla olayların akışına belirli bir yönde etki etme teşebbüsü ve bazı tabii nesnelere kullanarak din dışı dua ve hareketler ile ruh üzerine tesir yapma işlemleri olarak tarif edilmiştir” (Uygun, 2013: 26).

Büyünün amacını Hikmet Tanyu şu şekilde açıklamıştır:

İnsana ve olaylara etki ederek bol ve çok avlama, balık tutma, hayvan yetiştirme, düşmanı yenme, zarara uğratma veya öldürme, çocuk, ürün ve mal çoğaltma, kadın elde etme, hastalıktan kurtulma; kısacası bitkileri, hayvanları, insanları, tabiat olaylarını ve güçlerini kontrol ederek şu veya bu kişi yahut kişilere iyilik ya da kötülük etmek suretiyle bir menfaat sağlamadır (Tanyu, 1992: 501).

Doğüstü bir işleyiş sistemi olarak nitelendirdiğimiz büyü, aynı zamanda elinde bulundurduğu yaptırım gücüyle birlikte çıkar odaklı bir yaklaşıma sahiptir. Merkez noktasında insan ve bilgiyi bulundurur. İyi veya kötü, siyah veya beyaz gibi keskin ve karşıt bir yapısı

vardır. Bu doğrultuda, kötülüğü oluşturmak veya beslemek için kullanıldığı gibi, kötülüğü ortadan kaldırmak için de büyüye başvurulur (Anadol, 2006: 12).

Büyü, “ilkel insan, bilgisinin ve ussal tekniğinin yetersizliğini kabul etmek zorunda” kaldığında sahneye çıkar (Reyhan, 2008: 227). Bir başka ifadeyle, insan, elindeki mevcut bilgi birikimiyle anlamlandıramadığı ya da tepkisel olarak yetersiz kaldığı durumlarda büyü mekanizmasından faydalanır.

Büyücü olarak tabir edilen kişi, bağlı olduğu toplum içerisinde her zaman özel bir konuma sahip olmuş, kendisine ustalık atfedilmiştir. Olağanüstü niteliklere sahip olan büyücüler, birçok hikâyenin ve efsanenin başkahramanı da olmuşlardır. Doğaüstü güçlerin varlığı, bu güçlerden birtakım işlemlerle yararlanılabileceği, bu güçlerle doğanın insan iradesine bağlanabileceği; doğaüstü güç tasarımı da yine doğadan çıkarılmıştır. İkel topluluklarda doğa, insanlara korkunç bir güç olarak görünmüş, görünmeyen ama her yerde ve her zaman hissedilen bu güç, doğadan soyutlanarak ayrı bir tasarım konusu olmuştur. Bu güce, Avustralya yerlilerinin diliyle mana adı verilmektedir. (Kızılderililer manitu, Hintliler brahman, Yunanlılar daimon derler.) (Hançerlioğlu, 2013: 93).

İkel insanlar bu doğaüstü aktarım gücü olduğuna inandıkları nesnelere sakınmak gerektiğine inanmışlardır ve sakınması gerekli nesne ve olgulara da tabu adını vermişlerdir. Yapılan ilk büyü ritüellerinde, doğaüstü güçten korunmak için yine doğaüstü güçten yardım alma prensibi mevcuttur. Bu mantığa ilk insanların nedensellik önsezisi de eklenmiştir (Hançerlioğlu, 2013: 93).

Antropolojik açıdan büyüü ilk defa inceleyen Tylor, büyüü bazı psikolojik temellere ilişkilendirmekle birlikte genel olarak toplumsal açıdan ele almıştır. *Primitive Culture* adlı kitabında büyüü, “sahte bilim” olarak nitelendirmiştir. İkel topluluklarda, büyü ile olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurulduğunu ileri sürerek, büyü ile dinin aynı düşünce sisteminin ayrı parçaları olduğunu söylemiştir. Frazer, *The Golden Bough* adlı kitabında Tylor’ın görüşlerini geliştirmiştir. Ona göre bütün dinlerin kaynağı büyüdür. İnsanların büyüü kullanarak tabiatı kontrol etme çabalarının sonuçsuz kalması dine kaynaklık etmiştir. Frazer’ın bu görüşüne K. Preuss de katılmıştır. K. Beth ise büyü ile dinden önceki bir dönemde şahsi olmayan aşkın bir varlığa inancın olduğunu ileri sürmüş, din ile büyüü yan yana ve iç içe konumlandırmıştır (Tambiah, 2002: 67).

Frazer’ın görüşüne karşı olarak W. Schmidt *Der Ursprung der Gottesidee* adlı on iki ciltlik eseriyle -onun bir özeti mahiyetindeki *L’Origine de la foi en Dieu* adlı kitabında-, ilkel monoteizm olarak adlandırdığı düşüncesiyle, tek Tanrıya inanmanın dinin başlangıcı olduğunu süreç içinde bu durumun bozulması üzerine büyüsel davranışlar ve çok Tanrılı dinlerin meydana geldiğini savunmuştur.



M. Mauss, Levy Bruhl gibi düşünürler ise, büyü ve dini aynı kökten çıkan iki ayrı kol olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre din adamı ve büyücü aynı pratik ve geleneksel amaçlara sahiptir.

E. Durkheim ve M. Mauss, daha çok büyüün toplumsal yönleri üzerinde durmuşlardır. Durkheim, büyü-din ayrımını; büyüün müşterileri, dinin ise cemaati olduğu ve bu durumun büyüü kişiselleştirirken, dine ise birleştirici bir rol verdiği şeklinde yapmıştır.

Malinowski çalışmalarında büyüye inanın psikolojik nedenlerine değinerek, insanların bilgi ve gücünün yetmediği yerlerde güven, teknolojsi zayıf toplumlarda ümit kaynağı olarak ortaya çıktığını savunmuştur.

Büyü ve din arasındaki başlıca benzerlikleri ve farkları şu şekilde sıralayabiliriz:

Benzerlikler:

- 1- Her ikisi de doğaüstü alana girmektedir. (*Malinowski*)
- 2- Her ikisi de doğaüstü alanda iş görür. (*Goldenweiser*)
- 3- Büyücü de din adamı da pratik olarak belirli amaçlar güderler.
- 4- Büyü de din de tamamen mitolojik geleneğe dayanmaktadır.
- 5- İkisi de kurallarla çevrilmiştir. (*Malinowski*)

Farklar:

- 1- Büyü zorlayıcı, din ise memnun etme çabasındadır. (*Lehmann*)
- 2- Büyünün belirleyici bir pratiği ve tekniği varken, dinde böyle bir durum ve gereklilik yoktur. (*Malinowski*)
- 3- Büyünün cemaati yokken, din için cemaat gereklidir. (*Kösemihal*)
- 4- Dinde yasaklara aykırı davranış günah olarak kabul edilirken, büyü de günah algısı mevcut değildir.
- 5- Dinde boyun eğme ve bağlanma vardır. Büyüde ise kendi sonucunu belirleme (*self-determination*) ve kontrol vardır. (*Goldenweiser*)
- 6- Din herkese açıkken, büyü daha kapalı bir yapıya sahiptir.
- 7- Genellikle din büyüü reddederken, büyü dini bilgi, yapı ve materyalleri kullanmaktadır (Örnek, 2014: 133).

İlk insanlardan yüzyılımıza kadar süregelen bulunan büyü inancı çeşitli biçimler göstermiştir. (Anadol, 2006). S. Veyis Örnek (Örnek, 1966) ve Hikmet Tanyu, büyüü genel kullanım şekillerine göre şu şekilde sınıflandırmıştır:

1. Ak Büyü
2. Kara Büyü
3. Aktif Büyü

4. Pasif Büyü
5. Temas Büyüsü (Kontajiyöz Büyü)
6. Taklit Büyüsü (Homeopatik Büyü)

#### *Ak Büyü (Koruyucu Büyü)*

Genel olarak, kişinin ya da toplumun iyiliği için yapılan büyüdür. Hastalık, mal ve mülkün zarara uğraması, doğal felaketlere karşı çare bulmak veya engellemek için kullanılır. Bu çeşit büyüde dini metinler ve dua tekniklerinden faydalanır.

#### *Kara Büyü*

Ak büyüünün karşıtıdır. Zarar verme amacı güdülür. Hasta etmek, zarar vermek, kişisel ilişkileri bozmak için kullanılır. Uygulama tekniği taklit ve temas yoluyla olur.

#### *Aktif Büyü*

Temelinde doğa olaylarını kullanmak yatar. Yağmur yağdırmak ya da fırtınayı engellemek için yapılan dualar bu kategoride yer alır.

#### *Pasif Büyü*

Genellikle savunma ve korunma amaçlıdır. Muska ve nazarlık üzerinden uygulanır.

#### *Temas Büyüsü*

En çok yapılan büyü çeşidi olduğu düşünülmektedir. Birbiriyle ilişkisi olan şeyleri birbirini etkileyeceği inancından hareketle uygulanır. Bir kimsenin saçından, kanından, eşyasından o kişiye yönelik yapılan büyüyü esas alır.

#### *Taklit Büyüsü*

Bir şeyin taklidi ve benzeriyle, o şeyin kendisine etki etme düşüncesiyle temellendirilir. “Benzerin benzeri meydana getirdiği ilkesine dayanır”. Parçaya yapılan bütüne, benzere yapılan asla yapılmış olur. Bu anlayış analogi büyüünü doğurmuştur. Bundan ötürü büyü yapılmak istenenin kullandığı bir eşyaya yapılan büyüünün onu da etkileyeceğine, toprağa dökülen suyun yağmur yağdıracağına inanılmıştır. Analogi büyüü, homeopatik büyü ve sempatik büyü gibi çeşitli isimlerle de anılmaktadır. En çok bilinen şekli, bir bez bebek üstünden uygulandığı düşünülen, bebeğe yapılan etkilerin ilişkili kişiye de etki etmesidir. (Tanyu, 1992: 502).

Mumya büyüü, büyülenmesi istenen kişinin minimal bir benzerinin yapılabi sembol olarak kullanılmasına dayanır. Eğer bu sembolü iplerle saracak olursanız gerçeğinin de etkileneceğine ya da sembole keserek zarar vermeniz halinde gerçeğinin de bu kesikler karşısında acı çekeceğine inanılır. Bu inanış ile büyülenmek istenen kişi ve onun sembolü arasında bir bağlantı olduğu düşünülür (Hançerlioğlu, 2013: 93).

Bu sınıflandırma ve tanımlama sonucunda, büyü çeşitlerinin ana başlıklarının Ak ve Kara büyü olduğunu; diğer büyü çeşitlerinin kullanım amaçlarına göre her iki alanda da bulunabileceğini görmekteyiz.

Büyülerin dili arkaiktir ve her zaman okur tarafından anlaşılmaz. Bazı durumlarda anlamsız fakat tanıdık terimlerin geleneksel değerlerinden dolayı etkili olduklarına inanılır. Bununla birlikte, kullanılan mistik dil, ritüelin amacı ile açıkça ve doğrudan ilişkilidir (Encyclopedia Britannica, 2016).

“Kişiyi istenilen şeyleri yapmaya iten gizli kuvvetlerle, doğaya aykırı haller meydana getiren kişilere “büyücü” denir. Geçmişte büyücülere; “şaman”, “kam”, “sihirbaz”, “hekim” gibi isimler de verilmiştir” (Asımgil, 1999). Türkçe kullanımda büyücülük ve sihirbazlık farklı anlamdadırlar. Büyücülük, doğrudan doğüstü bir uygulama ve yöntem ile birlikte, doğal işleyişe müdahaleden meydana gelen bir olguyu anlatmak için kullanılırken, sihirbazlık daha çok göz yanıltması, ilizyon ve mental tekniklerle ilişkilendirilerek kullanılmaktadır (Tanyu, 1992: 501).

Büyünün salt bir meslek grubu tarafından kullanımı Sümerlerde karşımıza çıkmaktadır. Din adamı ve aynı zamanda toplumsal açıdan yüksek statülere sahip olan dönemin büyücülerinin Keldaniler tarafından yetiştirildiği tahmin edilmektedir. Ayrıca Mısırlı, İbrânî, Hintli ve Yunanlı büyücüler de ünlüdür. Bütün dinler genellikle büyücülüğe göz yummuşlardır, bu da aralarında pek çok farklar bulunmakla beraber onların aynı temelde birleştiklerini gösterir. Büyücülük, mitolojinin de temel konularından biridir. Mitolojide yer alan büyücülükle ilgili öykülerden bazıları şunlardır:

Yunan mitolojisinde büyücüler Hermes’i büyücülük tanrısı olarak görürler. Yunan mitolojisinde tanrıça Demeter bir kralın yeni doğmuş çocuğuna sütnine olur, çocuğu o kadar sever ki, ona büyü yaparak ölümsüz kılmak ister. Her gece çocuğu yaktığı ateşe tutarak ölümlü yanını yok etmeye başlar. Bir gün ansızın odaya giren kraliçe çocuğunu ateşe tutulmuş görünce korkusundan bir çığlık koparır ve büyü de böylelikle bozulmuş olur (Hançerlioğlu, 2013: 94).

Birçok mitolojide de bu duruma benzer büyüsel anlatılar mevcuttur. Sümer mitolojisinde tatlı sular Tanrısı Apsu, kendisi ayrıca Babil Yaratılış mitinde Tiamat ile birlikte yaratıcı tanrılar olarak da geçer, diğer tanrıların çok gürültü yapması (çocukları ve torunları) nedeniyle onları yok etmeye karar verir. Bunu bir şekilde öğrenen torunu Enki büyü yaparak Apsu’yu uykusunda öldürür. Gilgamiş Destanı’nda ölümsüzlükle ilgili doğüstü bir ottan bahsedilir, kim bulup yiyecek olursa sonsuz bir hayata kavuşacağı aktarılan anlatılarda, Gilgamiş otu bulmasına rağmen yiyemeden bir yılan tarafından alınır. Örnek teşkil edecek Mısır mitolojisindeki anlatıların birinde, Firavunun Nil’e düşen hazinesinin bir büyücünün yardımıyla alınması anlatılır, Nil’in bütün suyunu kurutan ve hazineyi aldıktan sonra tekrar su

ile dolduran büyücü, Musa Peygamber'in denizi ortadan ikiye böldüğü duruma benzer bir yaklaşım içermektedir (Haçerlioğlu, 2013: 94).

Büyü tarihin her noktasında, kültür, coğrafya ya da toplum fark etmeksizin kendisini üretebilmiştir. Büyünün toplum tarafından kabulü ve buna bağlı olarak oluşturduğu otorite bu üretimin sürekliliğini sağlamıştır. Geçmişte gerek büyüün geniş kullanım alanı, gerekse büyüye başvurulma sıklığı, büyücülerini "kamu" görevlisi konumunda tutmuştur. J. Wach, "Din Sosyolojisi" adlı çalışmasında ilkel toplumlarda dini otorite tipleri başlığı altında büyücülerini de saymaktadır (Wach, 1990). Bu durum toplumsal sorunların çözümünde büyü mekanizmasının ve "büyücülük mesleğinin" çok büyük bir etki alanına sahip olmasına neden olmuştur. Günlük hayata ve sosyal ilişkilere yoğun bir şekilde entegre olan bu mekanizma, kendini ve kullanıcılarını kültürel birer fenomen haline getirmiştir.

Büyü ve büyücülüğün toplumsal alanda görünürlüğünün büyük ölçüde tedavi yöntemlerini oluşturan pratiklerle ilişkilidir. Bu ilişki, alınan geri dönüşlerle birlikte sosyal ilişkiler ağında tutunarak toplumsal bir yapıya kavuşmuştur. Şifacılık başlığıyla değineceğimiz bu yapının, kültürlerarası uygulanış biçimlerinde farklılık gösterse de, amaçlanan yaklaşımlarda ortak bir payda da tutunduğunu söyleyebiliriz.

## 1.2 Şifa ve Şifacılık

Şifa kelimesi, Arapça kökenli olup bedensel veya ruhsal bir hastalığın son bulması, hastalıktan kurtulma (TDK, 1998) anlamlarına gelmektedir. Fakat şifa kelimesi günlük kullanımda daha çok kutsal bir atıftan beslenmektedir. Atfedilen bu durum, "hastalığın" ele alınış biçimiyle alakalıdır. Hastalığa, doğüstü bir gücün neden olması ya da Tanrı tarafından ceza olarak algılanması bu durumu ortaya çıkarmıştır.

Hitlerde ceza olarak algılanan hastalık için bir dua metninde şu ibareler bulunmaktadır:  
*Bana bu hastalığı hangi Tanrı verdi? O Tanrı ister gökte, ister yerde olsun. Ey Güneş Tanrısı onun yanına git, Tanrıya söyle! Ey Tanrım sana ne yaptım, ne günah işledim!*  
 (Çepel, 2011: 18).

Turner, hastalığın anlamının iki boyutta analiz edilebileceğini öne sürer; birinci olarak kutsal olan/kutsal olmayan alanlar arasında, ikinci olarak ise sağlığın ve hastalığın kolektif/bireysel olarak ele alınışı şeklinde bir ayrım yapar (Aysoy, 2012: 40). Bu bağlamda, hastalıkların toplum tarafından düşünülen farklı yönleri, tedavi yöntemlerini de etkilemektedir.

Hastalık kendi kapsamında neden faktörünü de içerir. Bu neden faktörleri çerçevesinde insanların hastalıkların nedenlerine ilişkin inançlarını şu şekilde sınıflandırabiliriz:

- 1- Hastalığın doğrudan doğruya herhangi bir insanın eylemine bağlı olduğuna inanılan insan aracılığı;
- 2- Doğaüstü bir varlığın ya da kişiselleştirilebilecek bir aracın etkisi,
- 3- Alışıl gelmiş doğal nedenler (Rivers, 2004: 16).

İkel topluluklarda, hastalığın ele alınış biçimi incelendiğinde genel olarak ilk iki kategorinin kabul edildiği gözlemlenmektedir. İnsan ve doğaüstüyle ilişkilendirilen kategoriler, dönemsel yorumlamaya dayalı olarak iç içedir. Buna bağlamda, üzerinde duracağımız konu büyüye dayandırılan hastalık ve yaralanmalar olacaktır.

Büyüye dayandırılan hastalık ve yaralanmayı da kendi içinde şu şekilde sınıflandırabiliriz (Rivers, 2004: 21):

*Kurbanın vücuduna yöneltilen nesneye veya etki gücüne atfedilen hastalık*, nesnelere yöneltilmesiyle hastalığın meydana geldiğine inanılan durumlarda, nesnenin kendisinin hastalığa neden olacağı düşünülmez. Hastalık daha çok, o nesnenin ilişkide olduğu kişi ya da güçle ilişkilendirilir. Hastalık yapıcı özün ya da nesnenin hastanın vücuduna sokulması sonucu ortaya çıkan hastalık örneklerinde tedavi, doğrudan hastalığın nedenini ele alır. O nesneyi ya da varlığı vücuttan çıkarmak doğrudan hastalığı ortadan kaldırmaktır.

*Ruhun bir parçasının kişiden ayrılmasına yorulan hastalık*, bu durum çeşitli kültürlerde, insanın ruhunu bir parçasını alıkoymak, insanın ruhunu kontrol etmek ya da insanın ruhunu hasta bir ruhla değiştirmek olarak karşımıza çıkar. Tedavi olarak, büyücünün ruhu bulması ve o ruhu alıkoyan kötü ruhu defetmesi gibi ritüeller mevcuttur.

*Kurbanın vücudundan ayrılmış bir parça üzerindeki ya da kurbanın dokunduğu nesne üzerindeki büyüsel etkiyle ilişkilendirilen hastalık*, büyüyle ilişkilendirilen son hastalık çeşidi olan bu durum, temas büyüyle ilişkilendirilir. Tedavi olarak izlenen yol, parçanın bulunup yok edilmesi ya da bu durumu meydana getiren doğaüstü güçlere karşı, yine doğaüstü güç kullanımıdır (Rivers, 2004: 28).

Şifa sözcüğünün asıl kullanımı, hastanın bedeninin iyileştirilmesinin yanında ruhunun da iyileştirilmesi şeklindedir. Geleneksel tedavi yollarında, beden ve ruh bir bütün halinde incelenir ve beden sağlığının geri kazanılması için bedenden önce ruhun sağlığına kavuşturulması gerekliliği savunulur. Kökeni Şamanizm'e ait olan "şifa veren" ifadesi bu anlayışla ilişkilidir. Geleneksel tıbbın kökenlerine dek uzanan bu anlayış, beden ve ruh sağlığının bir bütün içerisinde incelenmesi şeklinde açığa çıkmaktadır (Kaplan, 2011).

"Doğaüstü alana ilişkin kutsallık atfedilen çeşitli sembelleri, kişileri, bazıları kurumlaşmış hale gelen pek çok geleneksel iyileştiriciyi kapsayan büyü temelli uygulamalar,

halk tıbbının önemli birer parçasıdır” (Kaplan, 2010: 98) ve genel olarak literatüründeki sınıflandırmada “ritüel” olarak değerlendirilir.

“Bildircin uçtu gitti, hastalık da uçtu gitti!” sözleri, bazı ilkel toplumlarda, hastalığın iyileşeceği düşüncesiyle yaygın olarak kullanılmaktaydı. Bu kullanım esas olarak, dile getirilen hastalık sözü ile hastalığın kendisi arasında bir bağdaştırma yapılmasına dayanır. Buna benzer olarak herhangi bir kişinin etrafında çizilen bir yuvarlak, gerçekte o kişinin hapsedildiği duvarlarla aynı anlamlara gelmektedir. Yani hapsedilen kişi, etrafına çizilen bu yuvarlağın dışına asla çıkamamaktadır (Hançerlioğlu, 2013: 93).

Geleneksel tedavi yöntemlerini uygulayan kişiler, tarihsel süreçte halkın içinde hep var olmuş; şaman, halk hekimi, lokman hekim, büyücü, eli şifalı gibi çeşitli isimlerle anılmıştır. İsimleri ne olursa olsun, bu kişiler her zaman halkın güvenini ve inancını kazanmıştır. Bu durum şifacıları, sosyal hayatın önemli bir parçası haline getirerek, hem dini bir otorite hem de saygın bir kişi konumuna taşımıştır.

İlkel toplumlar büyücüleri, topluluğun en yetenekli ve bilgili kişileri olarak görmüşlerdir. Büyücüler, hekimlik ve danışmanlık işlerinde de bulunmuşlardır ve doğayı (birçok hayvan ve bitkiyi) tanımaktaydılar. Büyücüler, bazı yetenekleri ile yalan söyleyeni, hırsız veya katili bulabilirdi. Büyücüler, hastalıkları tedavi etmek için genellikle büyü sözleri ve danslar kullanırlardı. Fakat bunlarla birlikte çeşitli kök ve yapraklardan, ağaç tohumu ve kabuklarından da yararlanmışlardır. Sarımsak, tavşankulağı, ada soğanı, pelin otu, Hint yağı bitkisi büyücülerin ilaç yapımında kullandıkları bitkiler arasındadır. Bu bitkilerin çoğu aynı zamanda eczacılıkta da kullanılmaktadır (Anadol, 2006: 102).

Şamanist Türklerin hastalık karşısındaki tutumları, günümüzdeki hastalık algısından farklı bir şekildedir. Onlar, bir insanın hasta olmasıyla ruhunun vücudunu terk ettiğine, vücudunun içine kötü bir ruhun veya cismin girdiğine inanırlardı. Bu bakımdan Şamanist bir cemiyette hastalık ile ölüm karşısında aynı tepki gösterilirdi. Ayrıca Şamanist kavimlerde yaşlılık da, tedavisi olmayan bir hastalık olarak ele alınırdı. Bu inanışa dayanarak bazı Sibirya kabilelerinde ve Hazarlarda yaşlanan hakanların öldürüldüğü görülmektedir.

Hastalık esnasında bedene giren kötü ruhun veya cinin, düşman bir ruhun veya bir büyücü tarafından sokulduğuna inanılırdı. Fakat büyücü veya benzeri olan bu düşmanla Şaman karıştırılmamalıdır. Aksine Şaman, hastalığı tedavi edebilecek tek kişidir. Onun en büyük sosyal görevi, hastaların tedavisidir. Türkçede ilaç manasına gelen “kem” kelimesiyle Şaman manasına gelen “kam” kelimesi arasında bir yakınlık vardır. Eski Türklerde tıbbın en önemli kısmını, ilahi sayılan çeşitli kuvvetlerden yardım isteme teşkil ederdi. Şaman, davula değneğiyle vurarak, çeşitli hareketler yaparak, tekrar vücuda sokmaya ve vücuttaki kötü ruhları kovmaya çalışırdı (Anadol, 2006: 103).

Bununla beraber büyü, “sağlık ve halk hekimliği ile benzer uygulamalar, psikolojik hastalıkların tedavisi birçok toplumda insanların hizmetinde olmuş, bu bağlamda kara büyüler de evrensel olarak insanları hep korkutmuştur” (Kaplan, 2010: 40). Bu korku durumu da, kötü niyetli büyücülerin toplum tarafından zoraki bir şekilde de olsa kabulüne zemin hazırlamıştır.

### 1.3 Nazar ve Fal

Nazar ve fal kavramlarını büyüyle ilişkilendirerek, birer alt başlık olarak inceleme fikri esasen, nazar ve falın günlük hayat pratiklerimize dönüşerek, doğaüstü fenomeninden uzaklaştırılmasıyla alakalıdır. Öyle ki, temelde büyüyle aynı kaynaktan beslenmelerine hatta büyüün bizatihi ardılları olmalarına rağmen, farklı sosyal algılara sahiptirler.

Nazar kelimesi Arapça “bakış” manasına gelmektedir. Türkçedeki kullanım alanı yine bakış anlamıyla ilişkili olup bu anlama doğaüstü güçler ve sonuçlar yüklemektedir. En genel kullanımıyla; bir kişiye, hayvana veya nesneye kötü niyetle bakarak, hastalık, ölüm veya nesneye zarar vermek gibi olumsuz sonuçların meydana gelmesi olarak tanımlanabilir (Boratav, 1994: 103-104).

“Dilimizde göz değmesi ve göze gelme deyimleriyle de dile getirilen nazara, Yunancada matisma, Arapçada isâbet-i ayn, Fransızcada mauvais oeil, Almandada Böser Blick, İngilizcede evil eye tabirleri kullanılır” (Hançerlioğlu, 2013: 359).

Nazara, sadece insanlarla ilişkilendirilen bir olgu değildir. İnsanların günlük hayatta kullandıkları nesnelere, kaldıkları yerlere ve hayvanlara kadar, canlı cansız fark etmeksizin nazara taşınabileceğine inanılır. Halk arasında bu ve benzer durumları anlatmak için de “nazara geldi” tabiri kullanılır. Kötü göz ya da kem göz inancı, etkili ve belirsiz bakış olarak iki farklı şekilde yorumlanabilir. İlkinde, bakış bir alet olarak nitelendirilirken diğerinde var olan niyet esasında potansiyel bir tehlike ve uğursuzluk olarak yorumlanır. Bacon da bu durumu, “İmrenme filinde gözden bir nazara fırlayıp geçmesi ve şualanması kabul ve tasdik edilir.” şeklinde ifade eder (Anadol, 2006: 242).

“Nazara karşı ilk akla gelen korunma çaresi, zarar görmesi ihtimali olan kişiyi “kem gözlerden” kaçırmaktır” (Boratav, 1994: 104). Bu durum apotropeik yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Nazara karşı koruma araçları arasında en yaygını nazarlıktır. Bu nesne, çoğu kez, sadece bir nevi boncuktur. “Boncuk” kelimesi IX. yüzyılda Kaşgarlı Mahmut tarafından Doğu Türk ağzına göre “moncuk” şeklinde tespit edilmiş ve atın boynuna takılan değerli taş veya kişinin boynuna takılan ve kötü gözlerden koruyan nesneye denilmiştir (İnan, 1963).

Bu kelime, türlü Türk lehçelerinde “boncuk, moncuk, monçak, mayınsak, monşak” şekillerinde söylenmektedir. Bu kelime, “boyun” kelimesiyle ilişkili olup başka bir deyimle

“boynuna takılan, asılan nesne” demektir. Nazar boncuğu genellikle mavi renklidir, Eski Mısır’da Horus gözü ve Osiris gözü olarak da kullanılmaktaydı. Göz, yürek, nal vb. biçimlerde yapılan nazarlıklar temelde muska niteliğindedir. Nazarlık olarak çeşitli nesnelere kullanıldığı saptanmıştır: Boncuk, at nalı, sarımsak, yumurta kabuğu, kuru diken, çocuk pabucu, kurt dişi, çakıl taşları vb. bu çeşitli nesnelere arasındadır.

Nazarlık yapımındaki kullanılan maddeler genellikle doğaüstü bir güce sahip olduğu düşünülen maddelerden seçilmiştir. Tabiattaki nesnelere parlaklık, zenginlik, kuvvet gibi özellikleri karşısında şaşırıp ve korkan insan, felaketlerin ve mutluluğun bu objelerin içinde olduğunu sanarak bu objelerle barışık olmak istemiş ve onları kendi hizmetinde kullanmayı düşünmüştür (Akçora, 2013).

Nazardan korunmak için kullanılan yöntemler ana hatlarıyla; dini uygulamalar, yöresel uygulamalar, hayvan kalıntıları, bitkiler, su, taş ve toprakla yapılan korunma yöntemleri olarak sayılır.

Nazardan korunma isteği, nazara karşı iyi geldiği düşünülen yöntemlerin günlük hayatta da uygulanmasına neden olmuştur. Örneğin, kilimlerdeki “göz” motifleri, bir evde bir otomobilde veya herhangi bir mekânda “maşallah” yazısı görmek alışlagelmiş bir durumdur. Nazara karşı ülkemizde başvurulan usulleri şöyle özetleyebiliriz: Göz boncuğu ve nazarlık takılır; hocaya okutulur; çocuğun yüzüne ve kulağının arkasına kazan karası sürülür; çocuğun yaşı söylenmez vb.

Nazar ve fal, her ikisi de doğaüstü fenomeninden beslenmelerine rağmen aralarında önemli birkaç fark vardır: Bu farklar, “gelecekte haber verme” durumunun, falı daha mistik bir hale getirmesi, falın kendi doğası gereği kullanılan materyallerin onu ritüel statüsüne yaklaştırması ve fal bakan kişiye yüklenen sosyo-kültürel değerlerin olması olarak açıklanabilir.

Etimolojik olarak fal, “iyi alamet” anlamına gelmektedir. Eski Türkçedeki karşılığı ise, ırktır. Divan-ü Lügati’t Türk’te (Kaşgarlı Mahmut, 1998) ırk, “kâhinlik” anlamında kullanılmıştır. Yine dönemin büyük Türkçe eserlerinde biri olan Kutadgu Bilig’de (Hacip, 1979) fal kelimesi, “uğur, talih” anlamında kullanılmıştır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, falcılar, tarihsel süreç içinde kimi zaman farklı isimlerle anılmıştır (kâhin, müneccim vb.). Bu durumda dahi, falcılığın büyücülüğün bir vasfı olma durumunu etkilememiştir. Neredeyse her toplumun gelecekte haber verme yöntemleri vardır ve bu yöntemler çeşitlilik göstermektedir (Crow, 2002: 30). Milattan önce 4000 yıllarında Mısır’da, Babil’de, Çin’de fal metotlarının uygulandığını gösteren belgeler, falın menşei olarak Mezopotamya’dan beslendiğini desteklemektedir.



Kâhin kelimesi, ilk olarak eski dönem Araplarda günümüzdeki anlamına yakın bir şekilde kullanılmıştır. İbranice köhen, Aramice kahen (rahip) kelimesine tekabül etmektedir. Kâhin bu kelimelerin Arapça bir şekli olmayıp, doğrudan eski Arapçadan gelmektedir. Yahudilerin köheni, anlam bakımından Arapça kâhinden farklıdır; önceleri gaipten haber veren anlamında iken, daha sonraları kehanetler ve kurban kesme gibi dini ritüeller yapan kişilere verilen unvan haline gelmiştir.

Kâhinler, hayatın hemen her alanında, yadsınamayacak derecede önemli kimliklere sahipti. Devlet veya kabile sorunlarında ve hatta yine kendilerinin yönettikleri savaş meselelerinde kâhinlere danışılırdı. Aynı zamanda kâhinler, özel hayatın da birçok meselesinde, taraflar arasındaki uyuşmazlıklarda veya çatışmalarda hakemlik yapmışlardır. Kâhinler tarafından verilen kararlar da kutsal bir mertebeden verilmişçesine sorgusuz kabul edilirdi (Anadol, 2006: 162).

Türk kültür tarihi içerisinde fal, Şamanizm'in temel unsurlarından birisidir. İnsanı çepeçevre saran gelecekte ne olacak merakının bir ürünü olan fal, yine Şamanizm felsefesine göre, tedavisi olmayan bir hastalık olarak ele alınmaktadır. Oğuzlara ve Yakut Şaman geleneğine göre en güçlü Şaman olan An Arkıl Oyun, müracaat edilen ilk Şaman ruhu ve ilk falcı olarak nitelendirilir. Büyücü, şaman, din adamı, falcı sıfatıyla bir ritüel gerçekleştirerek gelecekte haber verme özellikleriyle seçilmiş kimselerdir. Toplumun diğer üyelerinden farkları vardır bu açıdan toplumun genelinin erişemediği kutsal bir alana erişebilirler ve toplumsal bir statü ve sorumluluk taşırlar (Sümbüllü, 2010: 64).

Günümüzde kullanılan farklı birçok fal çeşidi de mevcuttur, bunlardan bazıları şu şekilde özetleyebiliriz: İçilen kahvenin kalan tavelerinden ortaya çıkan şekilleri yorumlamaya dayanan, kahve falı; bakla ve yanında kullanılan kömür, para, şeker gibi diğer nesnelere birlikte yorumlanan bakla falı; çiçeğin yapraklarını koparma ve sırasıyla birbirinin tersini durumları söylemeye dayanan papatya falı; kullanılan her kâğıtta farklı bir anlam olduğuna inanılan ve belirli bir döngüyle desteyi açarak uygulanan, iskambil falı; kaba doldurulan suya bakarak doğaüstü varlıkların yardımıyla geleceğe yönelik tahminlerin yapıldığı, su falı; avuç içindeki çizgilerin boyuna, yönüne veya kalınlığına göre gelecek ve karakter tahmini yapılan, el falı gibi (Yılmaz, 2014: 36-37).

#### **1.4 Kutsal**

Bu bölümde üzerinde duracağımız konu büyüün kutsalla/kutsal olmayan arasındaki ilişkisi olacaktır. Bu ilişkiyi daha anlaşılır hale getirmek için öncelikle, kutsalın nasıl ele

alındığını ortaya koyup bu çerçevede kutsalın büyü üzerinden tezahürü incelenmeye çalışılacaktır.

Kutsal, Latince sacer kelimesinden gelen “sacred” ve eski İngilizcede halig kelimesinden (karş. Almanca heilig) gelen “holy”; varlıkların genel nizamına ait olan profan (din dışı) ve sekülere (dünyevî olana) zıt olarak, tanrının ve tabiatüstü alanına ait olan kavramlarının eş anlamlıdır (Sharpe, 2000: 49).

Kutsal, Türkçede “saygı gösterilmesi gereken, tapınılan şey veya varlık” ya da daha geniş bir perspektifle “güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes; tapınılacak ve uğruna can verilecek derece sevilen; bozulmaması, dokunulmaması gereken, üstüne titrenilen; Tanrıya adanmış olan, tanrısal olan” anlamına gelir (TDK, 1998).

Sosyolojik açıdan kutsal ve kutsal olmayan kavramlarının birbirlerinden tamamen ayrılmasına rağmen, aralarındaki sınırlarda değişimler meydana gelmektedir. Kutsal ve kutsal olmayan ayrımının temelinde de ana unsur olarak bu değişim mekanizması bulunmaktadır. Sosyolojide olduğu gibi tarihte de kutsalın alanı belirli bir sürece işaret etmektedir (Subaşı, 1998). Kutsal olanın değiştirilmeyecek konumda olması ve yasaklarla korunması, atfedilen değerlerin süreç sonucunda azalması ve ortadan kalmasına kadar geçerliliğini korumaktadır. Bu durum bizlere kutsalı ele alırken tarihsel sürecin ve aşamaların önemini göstermektedir. Farklı dönem koşul ve algıları, beraberinde farklı toplulukların birbiriyle olan ilişkisi, kutsal algısını bir *kültür çevirisi* olarak ele almamızı gerektirmektedir.

Kutsal kavramı, inanç sistemlerinde merkezi bir konuma sahiptir. Tematik inançlardan, dinlere kadar bütün sistemlerin ardılı olma özelliğine sahiptir. Büyünün, kutsal olarak tezahürünün temelleri, ilkel toplulukların doğayı ve hayatı anlamlandırma biçimlerine dayandırılmaktadır. “Kutsal, insan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincin yapısı içinde bir unsur ve insanın ontolojik bir parçasıdır” (Eliade, 2015). Bu sayede marjinal veya tarihe ait bir şey olmak yerine, bugün artık kültürel hayatımızın ortasındaki yerini hızla almaktadır (Arslan M. , 2010). Modernizmle birlikte yeni bir durum haline gelen gündelik hayat ve onu algılama biçimi, kutsalı rutinlerin dışına iterek gündelik yaşamı profanlaştırmıştır. Kutsalı, seküler söylemin teyidi yerine, kendi doğası ve gerçekliği ile ele almak kutsalın tezahürünü anlamlandırma açısından bizleri daha sağlıklı sonuçlara götürecektir. (Berger, 1993)

“Fenomenolojik açıdan kutsal, nesne analiziyle birlikte doğaüstü bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Bu durum için Durkheim, “kutsallık, yalnız tanrılara özgü bir nitelik değildir. Her şey kutsal olabilir, kutsal şeylerin sınırı belirlenemez, dinlere göre değişir.” der” (Hançerlioğlu, 2013: 279). Kutsalın tecellisi durumunda, kutsala konu olarak seçilmiş olan nesne, başkası olmakta ve kendini çevreleyen diğer şeylerden ayrılmaktadır. Bu anlamda nesne,

kendisi olmaya son vermektedir. Kutsallık boyutu kazandığı andan itibaren, profan, dolaysız ve görünür kimliğinden farklı bir duruma gelmektedir (Yılmaztürk, 2003: 53).

Kutsalın en büyük gizemlerinden birisi de, kendi tezahüründe kendini sınırlamasıdır. Kutsal ait olduğu toplumlarda zaman ve mekân gibi farklı düzlemlerde genişleyebilir. İlkel toplumlarda gündelik hayat ve doğa ile olan ilişkilerde tezahür eden kutsal, sistemleştirildikçe daha spesifik bir hal almıştır.

Kutsal olmayan zamandan kutsal zamana geçiş ritüeller aracılığıyla yapılmaktadır. Eliade'nin *hiyerofanik zaman* olarak da nitelendirdiği kutsal zamanın en büyük özelliği, bu ritüellerin tekrar edilebilir olmasıdır (Cengil, 2016: 35). Bu sayede insanlar başlangıçtaki o büyütlü zamana ulaşabilirler. Eliade'ye göre, ataların yaşadığı her şeyin mükemmel olduğu o anlara (*ab origine, ab inito*) dönme arzusu büyüsel zaman simgeçiliğiyle birleşerek tekerrür etmiştir (Yılmaztürk, 2003: 62). Kimi zaman bu ritüeller için gerekli görülen mekânsal ayrıcalık beraberinde kutsal mekân algısını da oluşturmaktadır. Bu durumda mekân, kendisini çevreleyen yerlerden ayrılmakta ve farklı bir karaktere bürünmektedir. Hiyerofanik zaman, mekânın da kutsallığını tekrarlanabilir kılmaktadır.

Kutsalın ait olduğu toplumun inanç sistemini üzerinden şekillenmesi, büyütlünün tezahüründe din-büyü ilişkisine büyük bir önem atfetmektedir. Bu durum, dindışı olarak nitelenen her şeyin kutsal dışı (profan) sayılması olarak karşımıza çıkmaktadır. İlkel toplumların inanç sistemlerinde, gerek mana gerekse ritüel olarak varlığını sürdüren büyü, monoteist dinlerde bir yasak olarak ele alınmıştır. Ayrıca, doğal süreçlerin deneysel gözlemi ve doğanın düzenini temel alan sanatlar ve zanaatlar da kutsal olmayan olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda büyü, tarihsel süreç içinde kutsal ve profan ekseninde gidip gelmiştir.

## 1.5 Sosyal İlişkiler

Sosyal ilişkiler kurmak ve bu ilişkileri devam ettirmek, toplum hayatın gerekliliğidir. Tüm topluluklar için gerekli ve geçerli olan bu durum bizleri toplumsal işleyişi ve insanlar arasındaki ilişkiler ağını anlama metodu olarak yine insan doğasına yönlendirmektedir. “İnsan doğasında bir potansiyel olarak var olan sosyallik karakterinin kendi başına kaldığında değil, ancak sosyal etkileşim sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır” (Yazıcı, 2014: 220).

Sosyal ilişkiler, “eylenlerin eylemlerini biçimlendiren, sosyal yaşama ait bilgilerle düşümsel olarak sürekli yeniden düzenlenmektedir” (Esgin, 2013: 687). Toplum yaşamı normların içselleştirilmesine, normları geliştiren ve onlara uyulmasını sağlayan kurumlarla, topluluğun üyelerini toplumsallaştırmakla yükümlü kurumların ilişkilerine dayanır. Homo sociologicusu yönlendiren çıkar değil, beklentilerdir.

İnsanlığın kendisini ve doğayı anlamlandırma çabası, bu çabayı meslek olarak benimseyip toplumsal açıdan kabul gören bir zümreyi ortaya çıkarmıştır. Bu zümre tarihsel süreçte, büyücü, şifacı, münecim gibi birçok farklı şekilde anılagelmiştir (Sümbüllü, 2010: 58).

“İnsan doğasının kaynaklık ettiği kültür, sosyal değerler, yargılar, davranışlar ve kurumlar, toplumsal yapıyı meydana getirmektedir. Kaynağı ve sistemleşme süreci aynı olduğu halde, toplumsal yapılar, birbirlerinden farklılıklar göstermekte ve aynı yapı zamanla değişmektedir” (Yazıcı, 2014: 220).

Sosyal ilişkinin odağında, bilinçli olarak birbirlerinin varlığını kabul eden kişiler bulunur. Bu açıdan, bir statünün yeri ve değeri toplum tarafından belirlenmektedir. Sosyal statü bireyin toplumda işgal ettiği yer olarak karşımıza çıkmaktadır ve ayrıca sosyal statü, sosyal pozisyon ve sosyal mevkii olarak da adlandırılmaktadır.

Statü, kişiye sosyal ilişkilerde kılavuzluk ederek, belirli hak ve sorumluluklar yüklemektedir. *Doğuştan gelen* (verilen) ve *kazanılmış* olmak üzere iki çeşit statü kaynağından bahsedilebilir. Doğuştan gelen statü, yaş, cinsiyet, soy gibi kişinin üzerinde hiçbir etkisi olmayan koşulların sonucunda var olan statülerdir. Bizim burada “sosyal ilişkiler ve büyü” konusuyla ilişkilendireceğimiz konum *kazanılmış statü* olacaktır.

Dini etkileşim, hemen her dönemde bireyleri, grupları ve onların meydana getirdikleri toplumları etkileyen en önemli unsurlardan biri olmuştur. Weber’in *karizmatik otorite* olarak nitelendirdiği bu etkileşim merkezli durumlarda fertleri kişiye bağlayan, itibar veya saygınlığın elde edilmesi durumu yine fertlerin toplumsal yükümlülükleriyle ilişkidir (Özenç, 2014).

Bu statü çeşidi, kişi ya da kişilerin başarı veya çabaları sonucu kazanılmaktadır. Kazanılmış statünün önemli bir noktası da hazırlık süreci gerektirmesidir. Bu bağlamda, kazanılan statünün önemi de toplumsal hayatla ilişkilidir.

Doğüstü fenomeniyle ilişkili olarak, büyücünün kazandığı statünün, önemi anlaşılmaktadır. Ayrıca, bu statünün beraberinde getirdiği sosyal rol de, ilişkiler açısından önemlidir. Gündelik hayatın pratikleriyle sonuca ulaşamayan ihtiyaç ve tıkanıklıkların giderilmesi için başvuru büyü, kazandığı statünün gereğini yani sosyal rolünü yerine getirmelidir; çünkü sosyal rol, statünün uygulanma biçimidir (İşçi, 2000).

## İKİNCİ BÖLÜM

### KUTSAL ARAYIŞINDA BÜYÜ

#### 2.1 Büyünün Tarihi Geçmişi

Antikçağda büyüye olan yaklaşım esnek ve çok yönlüdür. Bu duruma en iyi örneklerden biri Yaşlı Plinius'un Doğa Bilimleri (*Naturalis Historia*) adlı eseridir. Plinius, hem kendi kişisel tecrübelerinden hem de geçmişteki otoritelerin bilgilerinden yararlanarak, hayvanlar, bitkiler, doğa koşulları ve etkileşimleri hakkında bir betimleme sunar. Açık ve seçik olmamakla birlikte, bu betim esnasında ara cümlelerle doğa koşullarındaki anlaşılamayan veya yorumlanamayan durumlarda büyü ve büyücülerin varlıklarından ve etkilerinden bahseder. Bu yaklaşımın temelinde yer alan güdü ise açıklanamayan bu duruma karşı duyulan şüphedir (Kieckhefer, 2017: 48).

##### 2.1.1 Eski Mısır'da Büyü ve Büyücülük

Edebi ve dinsel birçok yapıtta, Yahudi ve Mısır büyücülüğü arasındaki benzerliklere dikkat çekilmiştir. Bu örneklerden başka, Yunan ve Roma gibi eski uygarlıklarda Mısır büyüünün üstünlüğünün kabul edildiği bilinmektedir. Kur'an ve İncil'den Musa'nın, büyücülük konusunda Mısır'daki en başarılı öğrencilerden biri olduğunu öğreniyoruz (Şah, 1996: 63).

Genelde Mısırlıların dinsel-büyüsel ayinleri bereket ve ruhun öteki dünyadaki hayatının korunmasına yöneliktir. Bu ayinleri, Mısır yaşantısının tarihsel çerçevesinden incelemek yerinde olacaktır. Düşmanların yenilmesi gibi kudret ve başarı büyülerini farklı bir tür oluşturmaktadır.

Mısır'da hayata hâkim unsurların başında Nil gelmektedir. Mısır dininin, büyüünün ve edebiyatının odak noktası Nil Nehri'dir. Nil, her temmuz ayının birinci ve on altıncı günleri taşarak toprağa hayat verir. İsis rahipleri, bu törenlerde kendilerini her zamankinden daha fazla önemserler ve doğanın uyanışına eşlik ederlerdi (Şah, 1996: 66).

Eski Mısır'da büyü, M.Ö. 4000li yıllarda muska kullanımını olarak, M.Ö. 3000li yıllarda ise ritüeller ve daha kurumsal bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Genel büyü kültürünün aksine, Eski Mısır'da büyü halk çoğunluğunun uygulayabildiği bir fenomendir. Eski Mısır'da büyü, kişisel ve toplumsal olarak büyü birçok alanda kullanılmıştır (Türkan, 2012: 27).

Eski Mısır'da doğaüstü metotlarla doğal işleyişe etki edilebileceğine dair yaygın ve güçlü bir inan vardı. Bu inanç beraberinde büyüünün Tanrılar üzerinde de etki edebileceği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. "Bu yüzden Mısırlılar, büyüsel jestler ve tanrıların kendi

isteklerine uyabilecek ayinlerde büyücülerin ölümlere iyi davranmayan tanrılara ceza verebileceğine inanıyorlardı” (Tanyu, 1992: 503).

Eski Mısır’da büyüünün kullanımıyla alakalı birçok mit karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, İsis’in Osiris’i büyü gücüyle birleştirmesi ve yine İsis’in Ra’dan kutsal adını öğrenmek için Ra’nın salyasına büyü yaparak yılanı çevirmesi gibi.

Eski Mısır’da ruhlar ve kelimeler büyüünün vazgeçilmez parçalarıdır. Ölen her ruha atfedilen büyü yeteneği ve kelimelerin gücü, kullanılan nesnelere ve bileşimlerle birlikte büyü kültürünü oluşturmaktadır. Bal mumu ve kilden yapılan heykeller büyü ritüellerinde sıkça kullanılmıştır. Dönemin tüm kültürlerinde olduğu gibi en çok başvurulan büyü şekli muskadır. Mısır’da muska kullanım alanları genellikle, evler, tapınaklar, işyerleri ve büyük bir çoğunlukta kendi üstünde taşımak olmuştur. Büyü, Mısır’da kendisini tamamlayarak, evrensel bir doktrin olarak formüle edilmiştir. Firavunun büyücülerini ve Musa Peygamberin arasında geçen olaylarla birlikte bu doktrin vahiyle karşılaşmıştır (Türkan, 2012: 31).

### 2.1.2 Mezopotamya’da Büyü ve Büyücülük

Mezopotamya’da büyü kullanımı, Eski Mısır’da olduğu gibi günlük faaliyetlerde ve toplumsal olaylarda karşımıza çıkmaktadır. Mezopotamya insanı, Tanrılardan çeşitli işaretlerle geleceği öğrenmek ya da değiştirmek için büyü ritüellerini uygulamışlardır. Tanrı ve ruhların dünyayla ilişki içinde olduğuna inanan Mezopotamya halkı, bu konu üzerinden büyü ritüellerini şekillendirmişlerdir. Tıbbi uygulamalarda daha açık bir şekilde karşımıza çıkan bu durum, hastalıkların tedavi biçimlerine kaynaklık etmiştir (Türkan, 2012: 34).

M.Ö 3000li yıllarda Mezopotamya’da görülen animizm etkisi, yaşanan olaylarda ve hastalıklarda ruh ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Bu durum, tarihsel süreçte gelişim ve değişime uğrayarak tanrısal nedenlere ve “günah” algısına dönüşmüştür. Büyü kullanımı Mezopotamya’da açıkça Tanrı iradesine karşı kullanılmıştır. Mısır’ın aksine, büyü ritüelleri eğitimle belirlenen ve doğuştan gelen özellikleri var olduğuna inanılan kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir.

Mezopotamya’da gök cisimlerine atfedilen kutsallık, büyü ritüellerinin gerçekleştirilmesi için belirli bir zaman aralığıyla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca diğer kültürlerde de sıkça rastlanan muska ve belirli taşların güçlerine inanma Mezopotamya’da da karşımıza çıkmaktadır (Türkan, 2012: 35).

Mezopotamya’da Babil büyüde önemli bir yere sahiptir, astronomi çalışmalarında çok ileriye giden Keldanîler Kuran-ı Kerim’de de *Sâbie* (Mâide, 69) adıyla anılırlar. Bütün olayların yıldızlarla ilişkili olduğuna inanan Keldanîler, yıldızları putlaştırmışlardır. Dua için *müşteri*

*yıldızına*, başkalarıyla savaşmak için *Zuhal yıldızına*, hastalıklardan korunmak için de *Mars'a* saygı gösterisinde bulunurlardı (Ateş, 2011: 195).

“Akkadlar, Babilliler ve Asurlularda kötü cinlerden korunmak için muskalar kullanılmaktaydı. Özellikle Babillilerde toplum hayatı büyü üzerine kurulmuştu. Sanat, ticaret, savaş, din, av vb. faaliyetler hep büyü ile iç içeydi” (Tanyu, 1992: 503).

Ayrıca Keldaniler ve yerleşim yerleri olan Babil hakkında birçok rivayet bulunur. Güneşe atıfta bulunarak Babil Kulesinin varlığı da bu rivayetlerden birisidir. Halk tabakasının, kâhinler ve yıldızlar arasındaki ilişkiyi yaşanan garipliklere yorması ve bununla birlikte büyücülerin bu durumdan yararlanması Babil halkının yıldızlara olan bağlılığı ile açıklanabilir.

Yaşanan bu durumun düzeltilmesi için İbrahim Peygamber, Keldaniler'e gönderilmiştir. O dönemde, Babil, Irak, Şam ve Mısır da benzer inanç sistemlerine sahiptirler. İran'ın da tek tanrı inancını benimsemesiyle birlikte Babil büyücülerine karşı bir mücadele başlamıştır. Keldaniler'e ait bu olayı bize Cessâs Ebû Bekr er-Râzî şu şekilde aktarmıştır (Ateş, 2011: 197):

“Halkın cahillerinin ve kadınların zannettiklerine göre, Feridun, Dahhâk'ı esir ederek, İran dağ silsilesinin en yücresi olan altı yüz metre yüksekliğindeki Demavend Dağı'na hapsedmiş, Dahhâk hala orada zincirlere bağlı olarak hayattaymış. Büyücüler oraya giderek kendisinden büyü öğreniyorlarmış. Yine halkım avam tabakası, ilerde ortaya çıkarak yeryüzünü istila edeceği Hz. Peygamber tarafından bildirilen ve kendisine uymaktan sakındırılan Deccâl'in bu Dahhâk olduğuna inanıyorlardı.”

### 2.1.3 Eski Anadolu'da Büyü ve Büyücülük

Eski Anadolu uygarlıklarında büyü ve büyüyle ilgili yazılı metinlere Hitit kaynaklarından ulaşılmaktadır. Hititler, dini yaşantılara büyük önem vererek yoğun şekilde yaşamaktaydılar. Bu bağlamda, dinsel ve işlevsel olarak kendine özgü bir biçimde Hititlerde büyü uygulamalarına rastlamaktayız. Hititlerin sahip olduğu bu büyü kültürü, Anadolu'nun ve çevresindeki kümülatif deneyimlerin sonucu ve kültür etkisidir (Türkan, 2012: 40).

Hititlerde büyü kullanımını en yoğun şekilde tıp ve tedavi alanında karşımıza çıkmaktadır. Hititlerde büyü kullanılarak tedavi yöntemleri kurumsal ve sistematik bir şekilde ilerlemiştir.

Büyü reçetelerinin, her çeşit hastalık için var olması ve arşivlenerek sadece isimlerin boş bırakılarak hazırlanması da bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Büyünün Hitit toplumunda etkisi büyük olmakla birlikte, halk tarafından kabul edildiği de bilinmektedir. Kurban ritüellerinin ekonomik düzeyle ilişkili olarak düzenlenmesi bu durumun bir göstergesidir.

Tıp ile birlikte de büyü tedavi yöntemleri olarak kullanılmaktadır. Herhangi bir hastalıkta ilk olarak doğal yollara başvurulmakta daha sonra doğaüstü yaklaşımlarla tedavi devam etmektedir.

Hititlerde büyü sağlık alanında birçok hastalığın tedavisi için kullanılmaktadır, bu hastalıkları şu şekilde örneklendirebiliriz: anemi, cinsel iktidarsızlık, ağız felci, sarılık, göz, depresyon, salgınlar, baş ağrısı öksürük vb (Türkan, 2012: 41).

Ayrıca Hititlilerde büyü kullanımı tedavi dışında, toplumsal tıkanıklıklarda ya da toplumu ilgilendiren olaylarda, örneğin kralın tahta çıkması, savaş, bereket ve ruhlara soru sorma vb. olaylarda da karşımıza çıkmaktadır.

Diğer toplumlarda olduğu gibi büyü kullanımı Hititlerde de ak ve kara büyü olarak ikiye ayrılmaktadır. Kara büyü, Hitit toplumunda bir saldırı çeşidi olarak yorumlanmış ve hukuksal suç unsuru olarak ele alınmıştır.

Hititlerde büyücülük belirli uzmanlık alanları üzerinden şekillenmiştir. Büyüye başvurmak isteyen halk, o büyüün uzmanıyla iletişime geçmekteydi. Bu durum da, Hititlerde büyüün sistematik ve kurumsal bir yapıda olduğunun diğer bir örneğidir.

Eski Anadolu'da büyücülük, Mısır ve Mezopotamya'dan farklı olarak, analogiden beslenmiştir. Analogik büyüün en bilinen örneği, sabun kullanılarak, büyü yapılmak istenen kişinin saçından bir tel alınıp, sabun eridikçe, kişinin de eridiğine, hastalandığına ve sonunda öleceğine inanılan büyü çeşididir (Türkan, 2012: 43).

#### **2.1.4 Eski Çin Uygarlığında Büyü ve Büyücülük**

Dünyanın en eski uygarlıklarından biri olan Çin'de, büyü sanatı ve ritüelleri uzak bir geçmişe dayanmaktadır. Çin okültizminin üç özelliği, toplumun bütün kesimlerinin okült uygulamalarla ilgilenmesi, her olayın bir cinin işi olduğu inancı ve Lao-Tze'nin gizemli öğretisidir (Şah, 1996: 228).

Bugün Çin'de ve Güneydoğu Asya'daki Çin topluluklarında karşılaşılan büyü uygulamaları, Moğol kökenli ilkel Çin kültürlerinden (Şinto kültürleri) Taoizm'in ezoterik öğretilerine uzanan bir evrimden geçmiştir.

Çin Şintoculuğu'nda Moğolların ve yakın akrabaları Eskimoların Şamanist inançlarına ve büyücü-hekim uygulamalarının izlerine rastlamak mümkündür. Çin'den Japonya'ya yayılan Şintoculukta medyumluk, yazı yazan cinler olayı ve bazı tılsımların biçimleri Avrupa inançlarıyla benzerlik göstermektedir (Şah, 1996: 229).

Çinliler, büyüün her türüsüne karşı derin bir ilgi beslenmişlerdir. Konfüçyüs'ten eski bir dönemde Wu denilen bir cadı, devletin sosyal teşkilatında resmi bir mevki sahibiydi. Büyü usulleri ve kaideleri arasında raks ve şiddetli korku vermek de vardı. Büyücülerin bildikleri birtakım gizli formüller vardı. Onlar geleceği öngörüp söylemeye, metafizik varlıkları defetmeye çalışıyorlardı. Ailenin saadetini temin maksadıyla, ev hayatında birçok adetler



sürmekteydi. Özellikle evin girişine birtakım bitkiler asılırdı. 400lü yıllarda, Pao Po-Tzu'lar kötü ruhları aynalar yardımıyla keşfetme ve defetme tekniklerine sahiptiler. Günümüze daha yakın tarihlerde, Yin Yang Taih King'in 1795'te yayınlanmış bir kitabına, kaderi iyi kullanmaya yarayan ve insanın evini nereye yapacağı, ölünce nereye gömüleceği hakkında bazı esaslar bulunmaktadır (Anadol, 2006: 32).

“Eski Çin uygarlığında, muska ve tılsım çok yaygın olarak kullanılmıştır. Pao Po-Tzu bilinen en ünlü muska yazan büyücüdür. Hastalık durumundan, doğa olaylarını kontrol etmeye kadar birçok alanda muska yazımı kullanılmıştır” (Şah, 1996: 228).

### 2.1.5 Diğer Muhtelif Kültürlerde Büyü ve Büyücülük

Hinduizm'de büyücülük büyük bir öneme sahiptir. Hindu kutsal metinlerinde (*vedalar*) büyü, dini algılayış ile iç içe geçmiş bir formda karşımıza çıkmaktadır. Vedik dönemde etkisini daha da arttıran büyü, özellikle tıp uygulamalarıyla yakından ilişkili olarak gündelik hayatın her alanında kendini göstermiştir.

Eski İran medeniyetinde büyü, diğer hiçbir medeniyette olmadığı kadar din ile birbirine karışmıştır. Zerdüşterin kutsal kitabı Avesta'nın dörtlüklerden oluşan bölümü Gatha'lardan da anlaşılacağı üzere büyü ve büyücülere karşı bir mücadele söz konusudur. Zamanla oluşan yeni dini yapı var olan büyüsel gelenekle sentezlenerek Mecûsi diye adlandırılan farklı bir varyasyonu oluşturmuştur.

1934 yılında Londra'da ortaya çıkarılan Roma İmparatorluğuna ait kurşun levhada:

“Tretia Maria'yı ve onun hayatını ve zihnini ve hafızasını ve karaciğerini ve akciğerlerini ve laflarını, düşüncelerini ve hafızasını hep birlikte lanetliyorum; böylece gizlenen şeylere dair konuşamam...” şeklinde bulunan bedduadan hareketle dönemin büyüsel ritüelleriyle alakalı bilgiler elde edilmiştir. Roma İmparatorluğunda yaşayan halkın büyük bir kısmı, bu ve benzeri şekillerde, düşmanlarına karşı doğaüstü yollara başvurmuştur (Kieckhefer, 2017: 44).

## 2.2 Büyünün Temel İnançlardaki Yeri

### 2.2.1 Yahudilik ve Hristiyanlıkta Büyü ve Büyücülük

Kitab-ı Mukaddes, birçok doğaüstü olay aktarmaktadır. Esareten mucizevi bir şekilde kaçış, tedavi ya da ölüyü diriltme gibi. Kitab-ı Mukaddes ve daha sonraki dini literatür için en önemli durum ise, dönemin büyücülerıyla yine dönemin peygamberleri arasındaki mucize yaratma yarışının hikayesidir.

Musa, Aaron ve Mısırlı rahip-büyücülerin büyü savaşları gibi daha az bilinen öyküler bu dünyanın mitolojik çerçevesini oluşturur. Asayı yılanla dönüştürme anlatısı, Mısır'da bugün de iyi bilinen bir ilizyona dayanır. Kafasına bastırılarak kataleptik kasılma haline giren yılan bu

durumda bir sopayı andırmaktadır. Bırakıldığı uğradığı şokla birlikte kasılma halinden kurtularak doğüstü bir metot izlenmiş havası verilir. Bu hikâye, Tanrı'nın mucizelerinin Şeytan'ın büyüüne üstünlüğü olarak gösterilmiştir.

Arap geleneğine göre, Yahudiler dünyanın en büyük büyücülerini olarak görmüşlerdir. Ortaçağ Avrupası'nda da bu duruma benzer olarak, Hristiyanlar, doğüstü yaklaşımlarda İbrani kökenli büyücülerden medet ummuşlardır. Büyücülükle ilgili binlerce metnin, kaynaklarının İbranice olması bu durumu destekler niteliktedir.

“Samirilere göre bütün büyüler bir kitaptan, Adem'in cennetten gelirken beraberinde getirdiği *İşaretler Kitabı*'ndan alınmıştır. *Raziel'in Kitabı* gibi bu kitabın da kopyası bugün mevcuttur” (Şah, 1996: 28). Adı “Tanrının Sırrı” anlamına gelen Raziel'in, sırları kuşaktan kuşağa aktaran bir âlim-büyücü olduğu rivayet edilirken, bu aktarıma Adem'in kaynaklık ettiği söylenilmektedir. İçindeki bilgilerden kitabın, tufan öncesi Nuh'a kadar ulaştığı da ayrıca rivayet edilmektedir.

Özgünlüğü tartışmalı diğer bir kitap ise *Enuş'un Kitabı*'dir. Süleyman ve Musa'nın kaynak olarak gösterildiği bu kitap, akademik çevreler tarafından Yahudi büyü törenlerine kaynaklık etmektedir ve büyük bir ölçüde değişime uğramıştır. Enuş'un Kitabı'nda büyü sanatının Yahudilere verilmesi şöyle anlatılır: “Tanrı iki meleğini (Uzza ve Azael – biri İslam öncesi Araplarınca Tanrı, diğeri melek kabul edilmiştir. – Azrail), ölümlülerin zayıf yönlerini sınamak için yeryüzüne gönderdi. Bir ölümlü kadına aşık olan bu iki melek, ilahi bir cezaya çarptırıldı. Meleklerden biri göklerden baş aşağı sallandırılırken diğeri zincire vuruldu. Ayrıca ikinci melek, kadınlara yüzlerini boyamayı öğretmiştir (Şah, 1996: 28).

*Hermes'in Kitabı*, kimi kaynaklarda kırk iki, kimi kaynaklara göre de otuz altı cilttir. Bu kitapta, Antik Mısır'da yaşayan bilgelik tanrısı Thoth'un çalışmalarından bahsedilir. Pek çok kaynakta, Yahudi büyücülerin bu kitabı kullandığı söylenir. Platon eserlerinde, Thoth'dan Theuth olarak bahseder ve Platon, Theuth'u zamanında Mısır'da yaşayan ölümlü ve bilge bir kişi olarak tanıtır. Bugüne ulaşan Hermes kitapları, karmaşık bir dile sahiptir ve birçok çelişki içermektedir. Ayrıca bu kitapların Mısır kökenli olduğunu kanıtlar nitelikte bir veri de bulunmamaktadır. Günümüzdeki kopyalarında, Hristiyan, Müslüman ve Gnostik etkiler oldukça belirgindir (Şah, 1996: 29).

*Zohar*, Yahudi büyücülüğüne ait kaynak kitaplardan bir diğeridir. Bu kitapta iblislerden, meleklerden, cehennemden ve şeytanlardan bahsedilmektedir. Yahudilerin büyücü olarak tanınmasında bu kitap ve ondan kaynaklanan kabalist düşünce en büyük etkidir.

*Yüksek Büyü* adı verilen ritüellerdeki cin kovma törenlerinin birçoğu ya Yahudi kaynaklıdır ya da Yahudi etkileri taşıyan yapıtlardan alınmıştır. İbraniler dinsel törenlerinde tütsü, mumlar, üçgenler, beş uçlu yıldız gibi semboller kullanırdı. İki kültür arasındaki çizginin ayırımına, Aziz Abramelin'in Kutsal büyü kitabı kaynaklık eder. 1458'de Simon'un oğlu Abraham tarafından yazıldığı anlaşılan bu kitabın Hristiyan etkisi ile yazılmış olduğu düşünülse

de, İbrani büyücülüğün etkileri de kitapta kendisini göstermektedir. Diğer büyü kitaplarında da rastladığımız tılsım yapmak için gerekli olan ayrıntılar, ruh çağırma yöntemleri, kayıp eşyaların bulunması, sevgi veya kin gibi duyguları etkileyen uygulamalar bu kitapta da bulunmaktadır (Şah, 1996: 30).

*Süleyman'ın Anahtarı*'ndan aktarımla yer verilen *Grimomium Verum* da Süleyman'la ilişkilendirilir. Ayrıca, Süleyman'ın gerçekçi ve özgün sırlarını bizlere ulaştıran bu eser, Süleyman'ın mezarında bulunmuştur. Kitapta var olan büyüsel teknikler aracılığıyla, bir büyücü büyü sanatı için zor görülen birçok işlemi gerçekleştirebilir. Alibek tarafından 1517 yılında Memphis'te basıldığı belirtilse de, 18. yüzyılda basılmış bir metnin kopyası olması muhtemeldir.

Ortaçağ büyücülüğün için önemli olan bir diğer kitap ise Gerçek Kara Büyü kitabıdır. İbrani menşesine sahip bu eserin, Süleyman'ın Anahtarı'nın bir kopyası veya son baskısına kaynaklık eden başka bir metinden alınmış olduğu düşünülmektedir. Büyü formülleri açısından, ölüm ve kin içeren büyüler büyük bir yer kaplamaktadır (Şah, 1996: 31).

Büyünün doğudan batıya doğru ilerlediği yol iki kaynaktan beslenmektedir. İlki, büyüsel metinlerin Batı'daki ünlü üniversitelerce derlenip çevrilmesiyle gerçekleşmiştir. Beraberinde, büyü sanatının bilimle beraber anılmasına yol açılmıştır.

Yahudi kabalistlerin inancına göre en büyük sözcük ya da en büyük ad olarak kabul edilen Shem HaMephorash, Tanrının gizli ismi anlamı gelir ve Tanrının 72 ismini de niteler.

Tora'da büyü için kullanılan en yaygın kelime "kshp" kökünden gelmektedir. Bu kök, Akad dilinde kara büyü anlamı taşımaktadır. İbranicede ise ak büyü ve kara büyü arasındaki çizgi bu denli keskin değildir. Fakat *mekhaşefah* kelimesinin özel olarak kara büyü için kullanıldığı söylenebilir (Tanyu, 1992: 503).

Tora'da başlıca üç büyücü tipine yer verilmektedir: *Gelecekte haber verenler* (falcı, münecim, kâhin), *direkt olarak büyüyle uğraşanlar* ve *doğüstü varlıkların aracılığıyla büyüyle uğraşanlar*.

Bâbil ve Mısır'daki kadar çeşitleri ve uygulayıcıları olmamasına rağmen, Tora'da büyüsel kavramlar ve yasaklanmasından dolayı büyüyle ilişkili bir kültürün olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Yahudilik inancındaki, Tanrı'nın dünya hayatını idare etmesi anlayışıyla büyüün genel kullanım şekli çakışmaktadır. Bu nedenle, Tora'da "Büyücü kadını yaşatmayacaksınız" denilmektedir. (Çıkış, 22/18) Ayrıca "Kehanette bulunmayacaksınız, falcılık yapmayacaksınız" (Levililer 19/26) ve münecimliğin kadere etki edemeyeceğine dair bilgi ve yasaklar da bulunmaktadır (Yeşaya 47/8-14). Büyüye karşı sert yasaklar Talmud'da özellikle, Mişna'da bulunur (Şah, 1996: 33).

Büyü ve büyücülük hakkında çok zengin bir bilgi kaynağı da İncil'dir. İncil'in yazıldığı (ya da vahiy olduğu) çağlarda Yahudi büyücülerini birkaç sınıfa ayırıyordu; kristal kürelere bakarak geleceği okuyanlar (Tekvin, XI, 5), suret, ciğer ve diğer nesnelere yararlanan münecimler (Hezekiel, XXI, 21), Moab ve Midyan ihtiyarları (Sayılar XXII, 7) ve I. Samuel, VI, 2'de anılan Filistin kâhinleri ve bakıcılar (Şah, 1996: 33).

Bu büyücü ve falcıların her biri Doğu ülkelerine ait gelenekleri temsil ediyordu ve büyük bir olasılıkla Asurlulardan önce bölgeye hakim olan Turan Moğollarına ait bir kültürün mirasçılarıydılar. Haham Akiba'ya göre, büyücü, yolculuk, tarım ve benzeri faaliyetler için hayırlı ve hayırsız günleri saptayan kişidir. Bazı Yahudi kaynakları büyü sanatının Mısır tutsaklığı döneminde öğrenildiğini ileri sürerler ki, Levililer XIX, 31 ve Tesniye XVIII, 11'de sözü edilen büyücüler bunlar olsa gerektir. İşaya II, 6, XLVII, 13 ve başka yerlerde kâhinlerden söz edilir (Tanyu, 1992: 503).

İbranilerin daha önceki uygarlıklardan devraldıkları, şeytanlar ve kötü ruhlarla dolu Yahudi demonolojisine ilişkin metinlerde çok ilginç açıklamalara rastlamak mümkündür. Haham Menaşen'e göre, şeytanlar o denli kalabalık bir grup oluşturur ki, gözle görülecek olsalardı insanlar korkudan yaşayamazdı. Hahamlar kötülüklerden korunmak için cüppe, bol ve ağır giysiler giyerler. Büyücülerin de, bu özelliğinden ötürü benzer şekilde giyinmeleri olasıdır.

Ruhlarla iletişime geçmek için en uygunsuz vakit gecedir. Gece olunca Igereth, kötülük yapmak için fırsat kollayan binlerce yardımcısıyla birlikte gökyüzünde dolaşır. Dışı şeytan Lilith'in kötülüklerinden korunmak için de, gece yalnız yatmamak gerekir. Lilith, İncil'de erkekleri baştan çıkararak Succubus'tur; haham söylenlerinde bu ruhun nasıl kadın kılığına girip Adem'i aldattığı da uzun uzadıya anlatılır. Bu şeytan, Akad kökenli Gelal ya da Keil'den başkası değildir. Yahudi ve İngiliz dillerine Lil ya da Lilith olarak girmiştir.

Çıkış'ın yirmi ikinci kısmındaki "Büyücü kadını yaşatmayacaksınız" sözlerini ele aldığımızda, kimi yorumcular burada geçen çarşaf sözcüğünün yalnızca "zehir sunucu" anlamına geldiğini belirtmektedirler. Bu sözcük, Septanta'nın Latince baskısında sözü edilen veneficus sözcüğünü anımsatmaktadır. Amaçlarına büyüyle ulaşamayan büyücüler, sık sık kurbanlarını zehirleme yolunu seçmişlerdir.

Tesniye XVII, 10'da "Aranızda oğlunu ve kızını ateşten geçiren, yahut falcı, yahut münecim, yahut büyücü, yahut cinci, yahut bakıcı, yahut ölümlere danışan bulunmayacak" sözleriyle bu konuda kesin tavır belirtilir.

"II. Krallar XXI'e göre, Manasses, oğlunu ateşten geçirmiştir. Günümüzde de bazı Araplar ateşten atlayarak kendilerini izleyen kötü ruhların yolunu kestiklerine inanırlar. Yahudi

Kralı olan Manasses için “geleceği okur, tılsım yapar, ruhlarla konuşurdu” atfı bulunmaktadır” (Şah, 1996: 34).

Hristiyanlıkta da büyüyle ilgili yasaklamaların devam ettiği görülmektedir. Ancak bu durum, Eski Ahid’e göre oldukça azalmıştır. İsa Peygamberin doğumunu müjdeleyen münecimler sadece bir İncil’de yer alır (Matta, 2/1-12). İsa Peygamberde olduğunu söylenen Beelzebub sayesinde cinleri çağırması durumuyla alakalı birkaç hatırlatma mevcuttur (Markos 3/22). İsa Peygamber’den sonra da cin çıkarmayla alakalı birkaç durum yaşanmıştır. Yeni Ahid’te büyülikten tövbe etmeyenler de kınanmaktadır (Vahiy 9/21).

Yahudilerde olduğu gibi Hristiyanlar da büyücülük işiyle uğraşanların Hristiyan olmayan kimseler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hristiyan dünyasında büyücüden daha fazla önem atfeden ve yer tutan ise cadılar olmuştur.

### 2.2.2 İslamiyet Açısından Büyü ve Büyücülük

İslamiyet ortaya çıkışı her ne kadar kentli bir yapıda olsa da, o dönemki Arapların çoğunluğunu ve toplumsal yapısını şekillendiren kırsal/köylü bir yapıdan bahsetmemiz gerekmektedir. Çünkü toplumların yapısının, özellikle köy/kırsal olarak, büyü ile olan temaslarda etkin bir rol oynadığı yapılan araştırmalarla da desteklenmektedir (Parladır, 2014).

Müslüman Araplar büyüü, Yahudilerden, Suriyelilerden, İranlılardan, Geldanilerden ve Yunanlılardan öğrenmiştir. (*Tütsü, tılsım, muska, fala bakmak vb.*) Araplar İslamiyet’ten önce de cinlere inandıkları için büyüyle yakın ilişkiler kurmuşlardır. Gelecekte haber alma ve tedavi yöntemleri büyüye en sık başvurulma nedenleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam öncesinde Mekke’deki tapınıklarda, özellikle Muhammed’in daha sonra kutsayıp monoteizme kazandırdığı Kâbe’de Arap, Yahudi, Asur gibi uygarlıkların putları bulunuyordu. Üç yüz altmış tanrı ve yarı-tanrının en ünlüleri “insana gaipten haber getiren ve yeryüzündeki yaşamı düzenleyen” At-Lat, Manat, Uzza ve Hübel’di. Rahipler, krallık hanedanı olan Kureyş kabilesinden seçilirdi. İslam öncesi Arap büyücülerinin yöntemlerinin Sami ülkelerindeki yöntemlerle benzeştiği söylenebilir. Büyücülüğe Arap katkısı, akıncı ve fetihçi kabilelerin çölden çektiği, asimilasyoncu ve barışçı bir düzenin hakim olduğu çağlarda belirginlik kazanmıştır.

Arap-İslam büyücülüğü, Arap uygarlığının gelişme sürecini takip ederek ilerlemiştir. Suriye, İspanya ve Mısır’daki ilk halifelik dönemlerinde Roma, Yunan ve diğer eski uygarlıkların bilgi hazineleri Arapçaya çevrilmiştir. Devlet himayesindeki bilim adamları, Aristo ve diğer önemli Yunan düşünürlerin yapıtlarını inceleme fırsatı bulmuş, tarihi araştırmalara yoğunluk vermişlerdir. Kurtuba, El-Ezher, Bağdat üniversitelerinde hekimler ilaç,

büyü ve sihya üstünde çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca Yahudi ve Katolik inançları sistematik bir şekilde incelenmiştir (Şah, 1996: 122).

Müslüman Araplar, büyüye ihtiyatla yaklaşmışlardır. Bütün bilgilerin Kur'an'dan kaynaklandığına inanan İslam âlimleri, büyüünün doğüstü bir güç olduğunu kabul etmişlerdir.

Fahreddin El-Razi, Arap büyü uygulamalarını ilk kez sistematik bir yaklaşımla inceleyerek büyüü üç kategoriye ayırmıştır. Bu kategoriden ilki, yıldızların ruhlar üzerindeki etkilerine büyük önem veren Kıldani büyücülüğü olduğunu söylemiştir. Günümüzde de bu anlayış, benzer bir şekilde astroloji adı altında varlığını korumaktadır. İkinci olarak, spiritüalizm sanatı olarak ruh büyücülüğü gelmektedir. İnsan ruhlarını temel alarak, diğer ruhlarla etkileşimi üzerinden şekillenmektedir. Son kategoride ise, sadece peygamberlere ait olan mucizevi olaylar yer almaktadır.

İbn-i Haldun, büyüü daha genel hatlarıyla ele alarak kategorize etmiştir. Ona göre, saf büyü ve muskalar olmak üzere iki çeşit büyü mevcuttur. Saf büyü, hiçbir zaman aracının yardımına gerek olmadan, büyücünün içinden gelen bir güçtür. Ruhların çağrılmasına ya da kullanılmasına gerek duyulmaz. Bu büyü, belki de iyi-kötü ayrımının ötesinde, Mana-Akasa inancının bir türevidir. Muska başlığı altında toplanan ikinci tür büyülerde ise, bir dış güçle ilişki kurmak gerekmektedir.

Arap büyücülüğü, büyük ölçüde simgeseldir. Beş uçlu yıldız, Süleyman'ın mührü, Davut'un kalkanı, Horus'un gözü, Ay Tanrısının Eli gibi geleneksel büyücü sembeleri, Arap-İslam büyücülerinin temel tıslamlarını oluşturmaktadır (Şah, 1996: 123).

İslam Ansiklopedisi'nde yer alan "büyü" tanımında sihirle büyü arasındaki farka işaret edilmektedir: "Kur'an-ı Kerim'de geçen *sihir* kelimesi büyü anlamı da taşımakla birlikte büyü sihirden daha geniş kapsamlıdır (Akm, 2015: 35).

Süleyman Ateş, Bakara Suresi'nin 102.-103. ayetlerinin tefsirinde büyü üzerine şunları yazmaktadır: "Arapçası 'sihr' olan büyü, gizli, ince, anlaşılması güç olaydır. Sihir hakkı bätıl, bätılı hak göstermek ve çıkar sağlamak amacıyla yapıldığından kötüdür. Büyü, tabiatüstü âlem ile bağ kurarak varlıklar üzerinde etki yapma amacını taşır" (Akm, 2015: 36).

Ayrıca Bakara suresi 102. ayette Harut ve Marut isimleri geçmektedir. Bâbil'deki iki melek olarak insanlara büyü öğrettikleri rivayet edilmektedir. Bu ve buna benzer anlatılar Sümerlerden Akadlara, Zerdüştlükten Hinduizm'e kadar birçok din ve kültürde bulunmaktadır (Koşık, 2013).

Harut ve Marut hikâyesi *Tevrat* ve *İncil*'de doğrudan bulunmamakla birlikte, *Tevrat*'ın Yaratılış bölümündeki "*Tanrı'nın oğulları*" tabiri ve *İncil*'deki Petrus'un II. Mektubunda yer

alan “*düşmüş melekler*” ifadesiyle Harut ve Marut’un kastedildiğini belirten bazı araştırmalar da mevcuttur (Koşık, 2013).

Kur’an-ı Kerim’deki büyüyle alakalı ayetlerin büyük bir bölümü Musa Peygamber ve Firavun anlatılarından oluşmaktadır, bununla birlikte Süleyman Peygamber’den de büyüyle ilişkili olarak Kur’an’da sıkça bahsedilmektedir.

### 2.2.3 İslamiyet’te ve Anadolu Kültüründe Büyü-Cin İlişkisi

Cin kelimesi, “örtmek, gizlemek” anlamına gelen *cenne* kökünden türemiştir ve görülmeyen varlıklara bu isim verilmiştir. Melekler, cinler, kabirde bulunanlar ve ev yılanları bu özelliklerinden dolayı bu isimle anılmışlardır (Ateş, 2011: 19). İslamiyet öncesi Araplar, genel olarak doğaüstü varlıklara *el-cin*, insanlarla beraber evlerden bulunanlara *âmir*, çocuklara musallat olanlara *ervah*, çirkin ve kötü işler yapanlara *şeytan*, temiz ve iyi işler yapanlara da *melek* demişlerdir (Polat, 2015).

Arapların “cin” konusundaki eski ve derin ilişkileri nedeniyle, bu durum Kur’an-ı Kerim’de nasıl yaratıldıklarından (*Hicr Suresi*), nasıl korunulacağına (*Felak-Nas Sureleri*) ve insanlarla olan ilişki düzeylerine (*Cin Suresi*) kadar detaylı bir biçimde yer almıştır.

Kur’an-ı Kerim’in Ahkâf suresi 30. ayette cinlerin Musa’ya ve getirdikleri buyruklara iman ettikleri haber verilmiştir. Buradan hareketle, İslâm çerçevesinde cinlerin irade sahibi varlıklar olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Cin suresinin ilk ayetlerinde bahsedilen Hz. Muhammed’in tebliğine muhatap olmaları da bu durumu destekler niteliktedir (Ateş, 2011).

İslamiyet öncesi Arap kültüründe de var olan cin inancı, İslamiyet ile birlikte daha sistemli bir biçimde tek kaynak üzerinden yorumlanmaya başlanmıştır. İslâm literatüründe kendine çok geniş bir yer bulan “cin” konusu, animizm etkisiyle ilkel toplumlarda şekillenen “ruh” algısının bir türevi olarak yorumlanabilmektedir.

Büyü ritüelinde başvuru mekanizması olarak gereken doğaüstü fenomeni bu araçlarla ilişkilendirilerek Arap kültüründe kullanılmıştır. Dinin tebliği ile birlikte aktarılan kültürel bir öge olarak yorumlayabileceğimiz “cin” olgusu, Şaman Türklerin aracı olarak kullandıkları “ruh” mekanizmasıyla benzer etki ve yapıdadır.

### 2.3 Osmanlı Devleti’nde Büyü ve Büyücülük

Türklerin İslamiyet’e geçişi ve Anadolu coğrafyasına geliş süreçlerinde, göçebe yaşam tarzı ve dinin yeni tebliğ olması gibi birçok parametre sosyal hayattaki değişim hızını etkilemiştir. Osmanlı Devleti’nin kurulması ile birlikte gerek toplumsal gerekse yapısal anlamda kurumsal bir yaklaşım benimsenmiştir. Zamanla geniş bir coğrafi alana yayılan

Osmanlı Devleti, birçok millet ve kültür ile etkileşime girmiştir buna paralel olarak merkezi yapı ve çevre problemiyle karşılaşmıştır.

Büyü, Osmanlı toplumunun ve kültürünün bilinçli veya bilinçaltı yapılarıyla birleştirici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzdeki büyü inancının, daha kuvvetli ve açık bir hali olarak, neredeyse Osmanlı'nın her döneminde bütün Osmanlı toplumunda varlığını sürdürmüştür.

İstanbul'da büyücülere özel dükkan ve bu işe tabii olanlardan alınan vergiler göz önüne bulundurulduğunda, devlet tarafından tanınıp kurumsallaştırılmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca her kesim için bu yaklaşım ele alındığında, din mezhepleri, etnik kökenleri veya gelir seviyeleri batıl inanç ve büyü ile görülmektedir.

II. Mahmut döneminde başlayan Osmanlı modernleşme hareketi yapısal bir merkezileştirme gayreti olarak, merkezleşmeyle birlikte bir batılılaşma boyutuyla birlikte kazanmış ve Osmanlı İmparatorluğu'nda hızla sekülerleşmenin başlamasına neden olmuştur

Fakat Osmanlı modernizasyonunun hiçbir dönemde Osmanlı toplumunun alt tabakalarına hitap etmemiştir, çünkü okuryazar kadrolar tarafından tasarlanan bu yaklaşımlar alt tabakayla uyum sağlamadığı için ulaşamamıştır. Modernleşme çabalarına rağmen, Osmanlı devleti, şekillendirmeye çalıştığı toplumu, nüfus arasında yaygın olarak yaşayan hikâyelerden ve bu tip inançlardan kurtaramadı (Uluğ, 2013).

Bu nedenle Osmanlı devlet adamları ve seçkin okur-yazar sınıfı tarafından kendi kaderleriyle yalnız bırakılan nüfusun büyük bölümleri geleneksel günlük yaşamlarını kültürel ve dinsel eski inançları arasında sürdürmüşlerdir.

Ayrıca On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda söylenen, büyü, tılsım, nefes alma veya benzeri batıl ürünler, aslında ulema sınıfının uğursuz üyeleri tarafından üretilmiştir. Bu duruma neden olarak, elde edilen statünün korunumu gösterilmektedir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, imparatorluğun devlet yapısındaki toplumsal değişiklikler, geleneksel bir anlayışla beraber yerini daha da güçlendirdi.

Buna ek olarak, yakalanmalarından ötürü Osmanlı kayıtlarına giren büyücülerin, ağır ceza almamaları ve sadece İstanbul'dan sürülmeleri, Osmanlı'nın sadece İstanbul merkezli bu yaklaşımıyla beraber taşrada büyüsel inançların kuvvetli kalmasına diğer bir neden olarak gösterilebilir.

Cumhuriyetin ilanından hemen sonra, tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunuyla birlikte, resmi olarak hacı-hoca, büyücü statüsü devlet tarafından kaldırılarak, tanınmama ya başlandı. Çünkü bu yasayla birlikte büyücülük, falcılık ve şifacılık gibi uygulamalar yasalarıyla tamamen yasaklanmıştı.



Tanzimat'tan başlayıp Türkiye cumhuriyetinin ilanına kadar Osmanlı modernleşmesinin tüm aşamalarının üstten alta kademeye doğru olmuştur. Osmanlı toplumunun diğer kesimlerinin soyutlandığı ve Tanzimat entelektüellerinin batılı ve seküler tercihlerinden dolayı halkın alt kesimlerine ulaşamadığı inkar edilemez bir gerçektir.

Osmanlı imparatorluğundaki büyü olgusu, İslamiyet'ten önce yaygın bir biçimde Türk toplumunda varlığını sürdüren pagan inanç sistemlerinin takibi ve çok tanrılı dinlerin bazı inanç kalıntıların bileşkesi olarak ele alınabilir. Yeni dini inanç sistemlerine geçiş aşamasında, eski dinsel sistemin çeşitli unsurları kültürel açıdan koruma içgüdüleriyle taşınmıştır (Uluğ, 2013).

Osmanlı imparatorluğunun varlığını sürdürdüğü coğrafyasında, özellikle de insanlığın ve tek tanrı dinlerinin beşiği olan Anadolu'dan kaynaklanan karşılıklı bir inanç değişimi vardı. Bu durum da, doğrudan büyü ile olan ilişkiyi etkilemiştir.

Başka bir deyişle, büyü mekanizması, belli dinlerin ve toplumların tarihinin birlikte varoluşundan doğan dinlerin senkronizasyonu nedeniyle bir dinden diğerine sürekli dini inançların taşınmasının kaçınılmaz sonuçlarıdır. Bu doğrultuda, Osmanlı imparatorluğunun neredeyse her döneminde, hemen her Osmanlı vatandaşı, inanç, eğitim durumu, sosyal statü, gelir grubu vb. etmenlerden bağımsız olarak büyüsel uygulamalarla ilgilenmiştir.

Osmanlı devlet adamlarının büyüyle ilgili tutumları, Sünni-İslam çerçevesinde, kimi zaman yasaklı, kimi zaman serbest olması nedeniyle, toplumsal açıdan bir tutarsızlık meydana getirdi.

Büyünün yoğunluğu halkın doğaüstü başvuru alanından beslenmiştir, çünkü umutsuzluk ve cehalet, dini bilgilerin aktarımı ya da toplumsal durumuna istinaden birçok alandaki bilgi eksikliği ve kirliliği bu durumu tetiklemiştir. Böylelikle, toplumsal yapının önemli bir unsuru ve tezahürü haline gelen büyü, kuşaktan kuşağa, yine öğrenildiği gibi kulaktan dolma şekilde aktarılmıştır. Bu aktarıma örnek olarak, bir zamanlar büyüsel törenlerle dua eden şamanların bazı canlı formlarının, genellikle Anadolu ve Osmanlı coğrafyasında geçerliliğini sürdürmesi gösterilebilir.

Din ve büyü ilişkisi, Osmanlı'da farklı bir boyutta devam etmiştir. Çünkü Durkheim'ın, din ve büyü arasındaki toplumsal işleve dayanarak yaptığı ayrım, Osmanlı toplumunda kendisine uygun bir zemin bulamadı. Çünkü Osmanlı'da büyü, doğum, ölüm vb. her alanda din ile birlikte varlığını sürdürmüştür (Uluğ, 2013).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ESKİ TÜRKLERDE BÜYÜ VE BÜYÜCÜLÜK

#### 3.1 Şaman Kavramı

“Kuzey Asya halkları arasında büyücü anlamına gelen Şaman sözcüğü, hemen-hemen yalnız Mançu-Tunguz halkları kullanır: Mançuca *sama*, Tunguzca *saman* Avrupalı gezginlerin bunlardan duyduğu Şaman kelimesi daha sonra genel bir ad olarak yerleşik hal almıştır” (Buluç, 2017).

“Kelimenin etimolojisinin Sanskritçe'ye dayandığını iddia eden araştırmacılar, şaman kelimesinin “dilenci rahip, Budist derviş” anlamına gelen Sanskritçe “sramana” veya “çramana” diyerek Pali dilinde “samana” kavramıyla izah etmektedirler” (Anadol, 2006: 103).

Türk topluluklarında şamanlar genellikle kamlık özellikleriyle anıldıkları için *kam* olarak nitelendirilirler. Bununla birlikte şamanlar sosyo-kültürel ve coğrafi farklılıklar nedeniyle Moğollarda bö, Yakutlarda oyun Kırgızlarda baksı, Çuvaşlarda yum gibi yerel isimlerle anılmışlardır.

Kam kelimesi, şamanın işleviyle ilişkili olarak kâhin, büyücü, bilgi gibi birçok anlamda kullanılmıştır. Ayrıca Şaman kelimesinin bazı eski metinlerde din adamı olarak da kullanıldığı görülmektedir. “Kam kelimesi Divan-ü Lügati't Türk'te, “Çeşitli hastalıkları tedavi etmek için tabibin yanında kam da yer alır. Tabip hastalığı ilaç ile (ot) tedavi eder, kam ise, hastayı kendi usulüne göre daha çok ruhani yollardan, efsun ve sihirle iyileştirmeye çalışır” denmektedir” (Anadol, 2006: 14).

Besim Atalay'ın yayına hazırladığı Divan-ü Lügati't Türk'ün 1941 baskısında ise; “kâhin” anlamına gelen kamin başlıca vazifesinin büyü yapmak ve gelecekte haber vermek gibi işler olduğu yazmaktadır. Ayrıca Yusuf Has Hacıp, Kutadgu Bilig'de kamları şifacılar (halk hekimleri) ile bir tutmuştur (Anadol, 2006: 104).

Geleneksel Türk dininde kamlar önemli bir yer tutmaktadır. Türkler tarafından “kam” adı verilen bu otorite tipinin genel işlevlerini şu şekilde sıralayabiliriz (Bayat, 2015: 23):

- Hastaları iyileştirmek,
- Ölen kişinin ruhunu öteki dünyaya götürmek,
- Kısırlığı tedavi etmek,
- Avın bol olmasını sağlamak,
- Fal bakarak gelecekte haber vermek,
- Evi kötü ruhlardan temizlemek,

- Kurban sunmak,
- Mevsim ritüellerini düzenlemek,
- Sığırlara ve atlara zarar veren ruhları kovmak,
- Kayıp şeylerden haber vermek.

Kamlar, hayatı, sağlığı, verimliliği ve aydınlığı, ölüme, hastalıklara, kısırlığa, kötü ruhlara karşı savunmakta; görünmez âlemin kötülöklere eğilimli sakinlerine karşı insanların arasından, onlarla ve daha genel olarak ruhlar âlemi veya kutsal âlemlerle, Tanrı ile teması sağlayabilen ve gerektiğinde de onlara yardımlar sağlayan veya en azından haber getiren, kendi içlerinden ancak olağanüstü bir otorite tipi olarak kamlar bu toplumların manevî hayatında imtiyazlı bir mevkiye erişmiş bulunmaktadırlar (Sarı, 2016: 95).

Rivayete göre Tanrı Ülgen ilk şamana “Senin adın bundan böyle kam olacak” diyerek adını vermiştir (Karakurt, 2011). Türkçe kam kelimesinin sonuna yapım eki olan *-la* getirilerek *kamla* şeklinde fiil ve fiile de *-lık* eki getirilerek *kamlık* terimi oluşmuştur (Bayat, 2015: 215).

Şaman, kamlık esnasında ruhlarla ilişkiye girerek, öteki dünyayı kendi dünyasına taşır. Kamlık, işlevi açısından önce evreni ve evrendeki maddi âlemlerle ruhlar dünyası arasındaki ilişkiyi anlama ve algılama aracıdır. Bununla beraber kamlığın toplumsal statüyü belirleyecek ve bireyleri birleştirecek eğitim ve işlevi de vardır.

Şamanlık, esrime, ruhun gezip dolaşması, tanrılarla bağlantı kurması mevzuunda, eski Türk topluluğunun tabiata atfettiği gizli kuvvetleri istismar etmiş, yavaş yavaş gelişerek, ona yeni unsurlar ekleyerek bütün bir maneviyat âlemini belirli bir kadro içine almayı başararak adeta bir din sağlamlığı kazanmıştır (Mandaloğlu, 2011: 114).

### 3.2 Şamanizmin Kökeni ve Sosyo-Kültürel Yapısı

Şamanlığın kökeni hakkında iki ayrı görüş mevcuttur: İlki, A. Ohlmarks’ın, şamanlığın kuzey kökenli olduğunu ileri sürdüğü teoridir. Bu teoriye göre, şamanlık asabiyet ve menarik hastalığına (kolaylıkla esrime haline erişilebilen sinirsel bir hastalık) dayanır. İkinci görüş ise, Gahs, W. Schmidt ve M. Shirokogoroff’un güney kökenli şamanlık teoridir. Bu iki teoriye göre de ilk şaman kadındır. Şamanlık, anaerkil bir zeminden beslenmektedir (Bayat, 2015: 120).

Ezoterik bilgilere göre Şamanist tekniklerin kökeni, Mu-Atlantis kültürüne dayanmaktadır. Bu konuda çalışma yapan bazı araştırmacılar da, şamanlık oluşumunu Mezopotamya-Sümer Uygarlıklarından 20.000-25.000 yıl öncesinden başlatmaktadır.

Türk şamanlığı, kökeni bakımından paleolitik dönemlere kadar uzanmaktadır. Bu konuda dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise, Türk şamanlığının 20.000 yıllık

geçmişini kabul ederken sadece Asya ile sınırlama hastasına düşülmemesi gerekmektedir (Bayat, 2015: 121).

Türk şamanlığı hakkındaki ilk yazılı bilgilerle Göktürkler döneminde karşılaşmaktayız. Çin kaynaklarında da 7. yüzyıl Kırgızları arasından şamanlıktan söz edilmektedir. Ayrıca son dönemdeki araştırmalar da şamanlığın kökeninin paleolitik dönemde ortaya çıktığı görüşünü destekler niteliktedir.

Bu konuda önemle belirtmemiz gereken bir diğer husus da, Holmberg'in "Şamanizmler" (DuBois, 2011) terimi olarak ortaya koyduğu, coğrafik ve sosyo-kültürel farklılıkların sonucunda birkaç temel argüman hariç, Türk toplumlarının kendi içlerinde dahi uygulamaların farklılık gösterdiği gerçeğidir. Burada ele aldığımız Türk Şamanizm'i en genel ve ortaklaşa ritüellerle ilişkilidir.

Şaman mitolojisine göre, bilginin kaynağı başlangıca tanıklık yapan veya başlangıcın kaynağı olan öteki dünyadır. Şamanın öteki dünyada terbiye alması, yeniden kurulması da kaynağın bilicisi olmasına işarettir. Şamanlık, işlevi açısından önce evreni ve evrendeki maddî âlemlerle ruhlar dünyası arasındaki ilişkiyi anlama ve algılama aracıdır. Bununla beraber şamanlığın toplumsal statüyü belirleyecek ve bireyleri toplumla bütünleştirecek eğitim işlevi de mevcuttur. Ayrıca şamanın verdiği bilgiler, toplumu dini-mitolojik öğelerle tanıştırmak açısından da kültürel bir işleve sahiptir (Bayat, 2015: 127).

Şamanizm, totemizm, animizm ve natürizm inanç sistemlerinin bileşkesi olarak yorumlayabileceğimiz bir durumun sonucunda Türk toplumundaki yerini bulmuştur (Sencer, 1968).

Yapısal-işlevsel açıdan Türk şamanları iki kısma ayrılmaktadır:

- 1- Aşağı dünya şamanları
- 2- Yukarı dünya şamanları

Literatürde *ak* ve *kara* şamanlar olarak belirtilen şamanlar, etkileşimde oldukları ruhlar üzerinden nitelendirilirlerdi. Bu iki şaman tipi kıyafetlerinden kolaylıkla fark edilebilirdi. Ak şamanlar cübbe ve başlık taşımazlar, canlı kurban ritüellerinden sakınırlardı. Bu durumun aksine kara şamanlar daha gösterişli ve dikkat çekici kıyafetler giyerek, kötü ruhlarla etkileşimde bulunurlardı. Toplumsal açıdan daha fazla başvurulmalarına rağmen ak şamanlar, işlevsel açıdan kara şamanların gerisindeydiler. Ayrıca bazı Türk toplumlarında yapılan çalışmalarda bu iki şaman türünün iç içe geçtiği durumlar da gözlemlenmiştir (Bayat, 2015: 135).

Şamanlık pratikleri, şamanın sıra dışı insan olması üzerinden şekillenir. Sosyo-kültürel zemini de, toplumu kendi güçlerine inandırarak ruhlar âlemiyle bulunduğu ilişki ağından beslenir. Bu ağın toplumsal yönden tezahürü, şaman için “keramet” kavramıyla betimlenmiştir.

Burada önemli olan nokta kerametlerin ve sıra dışı olayların gerçekleşmesi değil, kültür ögesi meydana getirerek sosyal düzen oluşturmasıdır. Kerametın büyüklüğü, toplum açısından şaman geri-dönüş için de ayrıca önemlidir. Bu nedendir ki, ateş veya kırık camlar üzerinde yürümek gibi sıra dışı olayları kendileri için sıradanlaştırarak sergiledikleri bilinmektedir.

Ayrıca Türkmen şamanı Oroznazar’ın karnına kılıç saplayarak halkın içinde kamlık yaptığı ve daha sonra kılıcı çıkarttığına hiçbir yara izi olmadığı aktarılmaktadır (Bayat, 2015). Oroznazar’ın bu kerametiyle ilgili bir parantez açacak olursak, gerçekliğinin öneminden çok aktarım gücünün ve bununla birlikte toplumsal algının ne kadar da önemli olduğunu açıkça görebiliriz. Öyle ki, binlerce şaman arasından örnek olarak Oroznazar’ı kullanmaktayız.

Ölüp diriltme motifi, şaman kerametlerinin ana kaynağını oluşturmaktadır. Ölümü geçici olarak erteleme esasına dayanan bu keramet, ölüp yeniden dirilme hakkındaki memoralarla da desteklenir. Kerametlerle ilgili bir diğer önemli konu ise, tüm kerametlerin topluma faydalı olmadığı gerçeğidir. Kötü ruhlu şamanların, istedikleri şeyleri yerine getirmeyen kişilere zarar veren kerametler gösterdiklerini bilinmektedir (Bayat, 2015).

Sosyal olayların merkezinde yer alan şamanların, askere seferlere katılıp liderlik görevinde buldukları aktarılmaktadır. Şamanların savaş içindeki konumlarını ve önemlerini üç kategoride ele almak mümkündür:

- Hastalık getiren ruhlarla toplumun yararı için savaşmak,
- Toplumda etkin bir konum için diğer şamanlarla savaşmak,
- Çeşitli nedenlerden diğer halkların şamanlarıyla savaşmak.

Bu sınıflandırmalardan da, şamanlığın genel vasıflarının spesifik olaylar için, olayların bağlamında kendi görevlerini geliştirdiği sonucuna ulaşabiliriz.

Özel bir yapılanma olan kamlık, sadece gerekli görüldüğü zamanda yapılmakta bir başka deyişle gerçekleşmektedir. Gerek Paleo-Sibirya, gerekse de Türk Şamanları, kamlığı özel bir saatte yapmışlardır. Kamlık esnasındaki hareket dizisini şu şekilde sıralayabiliriz (Bayat, 2015: 216):

*Siparişçiden » Şamana,*

*Şamandan » yardımcı ruhlara,*

*Onlardan da » yeraltı veya sema ruhlarına geçer.*

*Dönüş:*

*Zarar veren ruhlardan » yardımcı ruhlara,*

*Oradan » şamana ve*

*Oradan da » siparişçiye* şeklinde tekrarlanır.

Kamlık merasiminde çok sayıda kişinin çağrılması ve bu ritüelin toplumsal alanda gerçekleştirilmesi kamlığın sosyal bir aktivite olduğunu gösterir.

Kamlık esnasında şamanın anlaşılmayan bir dille çeşitli şeyler söylemesi, sesini yükseltip alçaltması defalarca gözlemlenmiştir. Ruhlarla konuştuğu varsayılan bu bölüm, ritüellerin genel yapısı içinde sürekli tekrar edilmektedir.

Şamanizm, dinsel, simgesel, ekonomik, siyasal ve estetik bir toplumsal gerçekliktir. Bu bağlamda şaman da bir yönetici, hastalıkları tedavi eden bir şifacı, toplumsal olaylarda ve kişisel sorunlarda danışılan bir psikolog, yetenekli bir sanatçı ve bir teknisyendir (Perrin, 2007: 10).

### 3.3 Şaman Davulu ve Giysisi

Şamanlık olgusunun simgelerini bütünüyle kendisinde barındıran davul, mesleğin ayrılmaz bir parçası olmakla etnik tarihin belirleyici özelliğini de ihtiva etmektedir. Şaman mitolojisi davula çizilerek aktarılan, düşünce ve yaşam tarzının izlerini taşıyan simgelerle sembolleştirilmiştir. Bu durum, şamanlığın kökenini ve etki alanını da belirlemektedir (Bayat, 2015).

Şamanlıkta esrime tekniği olan davul, “kam” geçişi için kullanılmaktadır. Davul, şamana yardımcı olan hayvan-ruhlar gibidir. Bu nedenle bazı durumlarda şamanı ruhlar alemine götüren bineği olarak algılanmıştır ve bu işlevinden dolayı davul, birtakım Türk topluluklarında şamanın atı sayılmıştır (Çoruhlu, 2011: 76). Davul ve tokmak, at ve kırbaç gibi şamana diğer âlemlere gitmesi için yardımda bulunur (Sağlam, 2014: 69). Etnografik literatürde Türkçe bir terimle *tüngür/dünür* olarak adlandırılan davul, yakın kültürlerde de benzer şekilde adlandırılmıştır. Yakut Türkçesinde *tünür*ün bir anlamı da “evlilik aracılığıyla oluşmuş akrabalıktır”. Anadolu’da da *dünür* kelimesi benzer anlam taşımaktadır. Troşçanskiy’e göre bu durum tesadüfi değildir. Bu bağlamda davul da şamanla toplum, şamanla ruhlar arasında bir bağıdır (Bayat, 2015: 194).

Davulun yapıldığı malzeme de simgesel anlamlar taşımaktadır. Ana maddesi genellikle kutsal olarak görülen kayın ve sedir ağaçlarından yapılmaktadır. Eliade’nin tespitlerine göre, şaman, kasnağın yapılacağı yeri de doğrudan ruhlar aracılığıyla öğrenir (Çoruhlu, 2011: 76).

Davul, şamana yardımcı olan hayvan-ruhlar gibidir. Bu nedenle bazı durumlarda şamanı ruhlar alemine götüren bineği olarak algılanmıştır ve bu işlevinden dolayı davul, birtakım Türk topluluklarında şamanın atı sayılmıştır.

Şamanlar, hastaları tedavi ettikleri ritüeller esnasında davul kullanımına başvururlar. Esrime anında şaman, davuluyla çıkardığı sesleri kullanarak ayrıca ritüelin toplumsal iletişim işlevini de sağlamaktadır (Ertural, 2012).

Şamanlar, ritüellerini gerçekleştirirken kendilerine özgü giysilerini giyerler. Şaman mitolojisi, şaman giysisiyle simgeleştirilmiştir. Eliade'ye göre şamanın giysisi özel bir mikro-kosmosu temsil eder (Eliade, 2014). Şamanist dünya görüşüne göre de insan vücudu evrenin küçük bir modeli olup bütün enerji kaynakları yansıtmaktadır. Şaman giysileri, toplumun hayatının görüşlerinin, sosyo-kültürel dokusunun ifadesidir (Kılıç, 2010: 323).

Araştırmalara göre en eski ve özgün şaman elbiseleri hayvan şekillerini taklit eden giysilerdir. Şaman, giysisini ve davulunu kendi isteği doğrultusunda değil, ilişkide bulunduğu ruhların istekleri doğrultusunda yaptırır (Şener, 2001: 28).

Türk Şaman'ında bulunan giysiler genel olarak şu ana parçalardan oluşmaktadır: (başlık) ve ayakkabı. Anohin'e göre, manyakı olan şamanlar kara şam kategorisindeydiler. Ak şamanlarda manyak bulunmazdı (Potapov, 2012). Şaman giysileri giyildiği ortama işlevsel açıdan uyum sağlamak üzere çeşitlilik gösterebilmektedir. Buna örnek olarak, bazı Türk şamanlarının coğrafi olarak farklılık göstererek, eldiven, maske, kötü ruhları uzaklaştırmak için çingiraklı aksesuar veya gözleri bağlamak için mendilde kullanıldığı bilinmektedir (Kılıç, 2010).

### 3.4 Şaman Uygulamaları

Şamanların uyguladıkları ritüelleri temel olarak iki kategoriye ayırmak mümkündür: Birincisi, periyodik olarak yaptıkları törenlerdir. İlkbahar, yaz ve sonbaharda yapılan bu törenler köklü bir geçmişe sahiptir ve dini bir bayram gibi algılanırlar.

9 Mayıs'ta İlkbahar bayramı olan "Örüs Sara" kutlanır. Anlamı, sürüleri otlatmaya çıkarma bayramıdır. Sonbahar bayramı olan "Sagan Sara" 28 Ağustos'ta kutlanır.

Şaman törenleri için kurban olmazsa olmazdır. Kanlı veya kansız olarak ikiye ayrılan kurban ritüellerinde, kanlı kurban olarak genellikle at kullanılmakla birlikte nadir olarak koç da kurban edilmektedir. Sığırı kurban olarak kullanmak Şaman geleneğinde pek rastlanılmamaktadır. Ayrıca hayvanların erkek olanları kurbanlık seçilmektedir (*Attan aygır, sığırdan boğa, koyundan koç, keçiden teke*). Şamanist inanca göre, kurban edilen hayvanın kemikleri kırılmaz ve hayvanlara verilmez; ateşe atılır veya gömülür (Anadol, 2006: 140).

Kansız kurban olarak da saç, ateşe yağ atma, şarap serpmeye gibi çeşitli adetlere başvurulur. Kansız kurbanların en önemlisi, ruhlara bağışlamak için serbest bırakılan hayvanlardır. Bu tür kurbanlara, Tanrı'ya gönderilmiş, salverilmiş anlamına gelen "ıdık, ıduk"

denir. Bu tür hayvanlara yük taşıtılmaz, sütü sağılmaz, yünü kırılmaz. Günümüzde bu geleneğe, kurban edilmek için ayrılmış “kurbanlık koç” olarak rastlamak mümkündür.

Kansız kurbanlardan saç da Türk boylarında yaygındır. Saçı her topluluğun kendi emek ürünüdür; süt, kırmızı, buğday, şarap gibi.

İkinci olarak başvuru uygulamaları, hastalığı başka nesneye veya hayvana aktarma (*göçürme*), bez parçasını yakarak (*alazlama-uçuklama*), bir ruhun adına (*ongon-tös*) yapılan ayinler vb. olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ayinlerin temel özellikleri, başvuru nedenlerinin doğal yollarla çözülmemesi ve sağaltıcı temellere dayanmasıdır.

Şamanların yaptıkları uygulamaları *sağaltma* ve *ruh taşıma* olarak iki kategoriye ayırabiliriz. Bu iki başlık da büyük ölçüde, kötü ruhun neden olduğu sonuçları ortadan kaldırmayı amaçlar. Ruh taşıma, kurban ritüelleri çevresinde şekillendirilip kurbanın ruhunu Tanrıya ulaştırma amacı güder. Bu güdü, diğer uygulamalarla birlikte, temel amaçtan kopmayarak sürekliliğini sağlamıştır. Ruh taşıma başlığı altında, al yapma, kandil yakıp okuma vb. uygulamaları ele alabiliriz. Ruh taşıma, hastalığa neden olan kötü ruhu herhangi bir nesneye aktararak hastanın vücudundan ya da ruhundan uzaklaştırmayı esas alır. Ruh taşıma ritüeli, *ruh geçirme* olarak tedavi amaçlı da kullanılmaktadır (Öger ve Gönel, 2011: 240).

Sağaltmada farklı yöntemler ve nedenler olsa da, genel kanı hastalığın çoğu kez kötü ruhlar nedeniyle ortaya çıktığıdır. Hastalığın bu denli doğüstü olgulara yüklenmesi, tedavi süreci ve tedaviyi gerçekleştiren kişilere de bu bağlamda farklı rol ve statüler kazandırmıştır.

Şamanların esrime yoluyla yaptıkları ritüele Türkmenler *göçürme* derler. Diğer Orta Asya Türklerinde Şamanın kamlığına peri oyunu denmektedir. Etnografik verilerde de Türklerin Şaman merasimlerine *oyun* dedikleri görülmektedir.

*Peri Oyunu*, kötü ruh tarafından rahatsız edilerek hasta olan kişilerden, bu kötü ruhu kovmayı amaçlayan bir ritüeldir.

*Ruh geçirme* olarak adlandırılan ritüel, “avak olan” başka bir deyimle doğuştan zayıf olduğu düşünülen çocuklar için yapılan ve kötü ruhu çocuktan uzaklaştırmayı amaçlayan uygulamaların genel adıdır. Avak olan çocuklara için başvuru diğer bir uygulama da *tozlandırma* adı verilen, farklı değirmenlerden toplanan unların şaman tarafından çocuğa sürülerek kötü ruhu kovmayı amaçladığı ritüeldir (Öger ve Gönel, 2011: 241).

*Al yapma*, genellikle çocuğu olmayan ve ağırlı hastalar için uygulanır. Kötü ruhu, ak can veya kara can (tavuk, koyun vb.) olarak adlandırılan kurbanları kullanarak ruh geçirme duasıyla gerçekleşen bir diğer ritüeldir.



*Kandil yakıp okuma* ritüeli de ruh geçirme esasına dayanır. Uzun süreli vücut ağrılarında başvurulan bu ritüel, hastalıklı kişinin yanında yakılan kandil ve beraberindeki uygulamayla birlikte kötü ruhun kandil üzerinden hastadan kovulması şeklindedir.

*Hançer veya kuş tüyü okuma* ritüeli de kandil yakma ritüelinde olduğu gibi kötü ruhu hastanın vücudundan veya ruhundan kovma esasına dayanır. Azâim duası okunarak gerçekleştirilen ritüel genellikle ağrılı hastalıklarda uygulanır. Hançer ilk olarak hastanın başından aşağıya tedavinin son aşamasında ağrının olduğu yere sürülerek yapılır. Kuş tüyüyle yapılan ritüel de hemen hemen hançerle gerçekleşen ritüelin aynısıdır, sadece hançer yerine kuş tüyü kullanılır.

Kurban ritüellerine birçok durumda başvurulur ve Şamanların ruh taşıyıcı özellikleriyle gerçekleştirilir. Hastalık tedavisinde ya da Tanrıdan bir istek anında gerçekleştirilen kurban törenlerinde, şamanın görevi ruhu Tanrı'ya teslim etmektir. Şaman ayinlerinden biri olan *kan akıtma* töreni bu ilişkiden beslenir. Hastanın veya yakının bir hayvanı kurban ederek hastalığı kovması ya da Tanrı'nın merhametinin kazanılması amaçlanır (Öger ve Gönel, 2011: 244).

1914 yılında Çarlık şehrinde (Lob-Nor'da) bir hastaya yapılan şaman ayinini Malov şöyle anlatır:

Kadın, şamanın elinde, pek kaba yapılmış bir kılıç vardı. Bu kılıcın sapı ile demiri arasında halkalar bulunuyordu. Bunlar çingirak vazifesi görüyorlar. Baksı ayine başlarken bu kılıcı (yahut hançeri) ocak yanındaki duvara soktu, kendisi ocağa karşı durup dua okuyordu sonra kılıcı ve elindeki kamçıyı taban döşemesi üzerine bıraktı.

Ağızına anason tohumları alıp bir şeyler okuduktan sonra bunları ateşli kömür üzerinde yaktı. Tam bu sırada “dapçı” (tef çalan) tef çalmaya ve türkü (şaman duası) söylemeye başladı. Baksı sağ elindeki kılıç ve kamçı, sol elindeki tütsü yaptığı kap bulunduğu halde dans ederek yanan muma başını üç defa eğdi; elindeki tütsü kabını dışarı fırlattı, kendisi baygınlık geçirir gibi durum aldı; ayine iştirak edenlerden biri baksıyı tuttu. Yanına gelen adam ayin için ne gibi şey lazım olduğunu sordular. Baksı “baş tuğ” üzerine beyaz, kırmızı ve gök renkli üç bayrak, beyaz, gök korçak (kukla, bebek) gerek olduğunu söyledi. Baksı tutan adamlar onu bıraktılar. Baksı bayılıp yere düştü, ayin devam ediyordu. Bir müddet sonra baksı kendine geldi. Saz, müzik sustu. Baksı kılıcını duvara sapladı, elindeki kamçı ile cinleri kovmaya başladı. Bununla beraber ayinin birinci bölümü tamamlandı.

İkinci gün akşam saat sekizde yine ayine başlandı. Çalgıcılar ellerindeki teflerini ateşe tutup kuruttular. Baksı tuğ ile ocak arasında başını önüne eğip murakabe oturuyordu, bir elinde kamçı, kendisi sağa sola sallanıyordu. Sonra kalkıp “tuğ” yanında oturan hastanın yanına gelerek onun üzerinde kamçısını dolaştırdı.

Çalgıcılar yine saz çalmaya, dualarını söylemeye başladılar. Baksı, elinde tütsü bulunduğu halde, dans ediyor, tütsünün kömürlerini dışarı atıyordu. İki kuklayı alıp bir şeyler fısıldadıktan sonra bunları muma dokundurup yaktı. Yanan kuklaları hastanın yüzüne tuttuktan sonra ocağa attı. Ayin için hazırlanmış güvercini alıp hastanın başı üzerinde dolaştırdı ve tekrar yerine koydu. Güvercinden sonra eline verilen

tavuğu da hastanın başı üzerinde dolaştırarak kendisi tuğ etrafında dans etti. Sonra oğlağı hastanın etrafında dolaştırdı. Müzik ve türküler devam ediyordu. Baksı elindeki hançeri güya saplar gibi bir hareket yaptı. Bununla ikinci kısım da tamamlandı.

Üçüncü kısım, üçüncü günün akşamında yapıldı. Çalgıcılar tef çalıyor, hanendeler dua-türkülerini çığırıyorlardı. Baksı tuğun etrafında dans ediyordu. Bu ayin için bir arşın uzunluğunda kırk bir tane çubuk hazırlanmıştı. Baksı, ayinin ikinci bölümünde olduğu gibi kuklaları muma dokundurup yakıyor ve hastanın başı üzerinde dolaştırıyordu. Bu sırada temaşaya gelen bir kadın da dans etmeye başladı. Baksı kırk bir çubuğu ikiye ayırıp hastanın üzerinde dolaştırdı. Sonra ateş yanında oturan beş erkeğe ikişer tane çubuk verdi. Bu erkekler tuğ etrafında dolaşp çubuğu baksıya verdiler. Baksı bunlarla hastaya vurduktan sonra dışarı attırdı. Kendisi güya cinleri kovmuş gibi kılıcıyla kapı tarafında tehdit savurdu bununla ayin bitti (Anadol, 2006: 103-105).

**S. Malov 1915 yılında Aksu şehrinde seyrettiği şaman ayinini de şöyle anlatır:**

Baksı önce abdest aldı, çalgıcılar ateş yanında davul ve teplerini kurutuyorlardı. Baksı ekmeğe üzerine Arapça bir dua okudu, orada bulunanlar hep “âmin” diyerek ekmeği yediler. Baksı tuğun yanına oturup biri Arapça, biri Türkçe iki dua okudu. Tütsüyü tutan bir tuğa yapışp duran hastayı tütsüledi; baksı elinde kamçı dua okuyor, çalgıcılar çalgı çalıyorlardı. Hasta, tuğ etrafında dönüyor baksı onu takip ediyordu. Hasta düşüp bayıldı. Ona şerbet verdiler. Hasta ayıldı. Dört tane mum yakıp ekmeğe batırdıktan sonra hastaya verdiler. Hasta yine tuğ etrafında dolaşmaya başladı. Baksı bir avuç samanı mumun ateşiyle yakıp hastaya vurup beyaztavuğu etrafında dolaştırdı. Bununla ayinin birinci kısmı tamam oldu. Hastayı yatağa yatırdılar.

Baksının yerine oğlu geçti. Tuğa dokunup dua okudu ve yüzünü sildi. Kıpkırmızı kızgın demire yalınayak on beş defa basıp ayaklarını hastaya dokundurdu. Sonra topallayarak bir tarafa gitti.. Baksının kendisi ayine devam etti. Tuğ etrafında iki genç güzel dans etmeye başladılar. Bunlardan sonra iki kadın dans etti. Baksı yine Arapça bir dua okudu. Herkes “âmin” dedi; tuğ, yanına oturdu, gömleğinin eteklerine düğüm yaptı. Bir mendilin dört köşesini düğümleyerek başına geçirdi, üzerine külahını giydi. Dua okudu ve üç defa “ay!” diye bağırdı. Her taraf sükül içinde. Sazlar tuğun altında. Baksı tuğu tutup duran hastanın boynuna kamçısını, ocak yanında duvara saplanmış hançerine de bir ip astı. Tuğun etrafında tütsü yapıp dua okuyor, cemaat de âmin diyordu. Bundan sonra baksı şaman dualarına çalgıcılar da tef ve davul çalmaya başladılar. Her tarafta mumlar yanıyor. Baksı ağızında bıçak bulunduğu halde, tuğun etrafında dönüyordu. Hastanın gözüne, boynuna, kamına bıçağını okuyor, hançerle hastaya vuruyordu. Bu manzara karşısında herkes dehşete düştü. Bu sırada kıpkırmızı ateş içinde bir kızgın demir getirdiler. Baksı bu demiri birkaç defa diliyle yaladı. Çok dikkatle baktım. Gerçekten yalıyordu. Her defasında yaladıkça hastaya üflüyordu. (Anadol, 2006: 105-106).

### **3.5 Ateşe Bakarak Kehanet**

Altaylıların ateşe karşı söyledikleri dualarda ateşe “güneş ve aydan ayrılmışsın” derlerdi. Ateşin, Ülgen tarafından göklerden gönderildiğine inanırlardı. Kutsal sayılan şeylere

veya ruhlara karşı kötü sözler sarf edilirse de ateş hakkında böyle söz söylenemezdi. Ateşi su ile söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak kesin olarak yasaktı (Anadol, 2006: 108).

Altay Türkleri, ateşe bakıp kırmızı renk görürlerse savaş olacağı, sarı renk görürlerse hastalık ve salgın olacağı, siyah renk görürlerse hükümdarın öleceği ya da uzak bir yolculuğa çıkacağı öngörürlerdi. Karagaslarda ve Başkurlarda ise ateşten gelen sesler uzaktan bir yolcu geleceğine işaret ederdi. Geceleri ateşten ses gelmesi ise kötü ruhun geleceğine delâlet ederdi. Yakutlar, ocaktaki külün kıvrıldağını gördüklerinde “og kuta oynuyor” (çocuk ruhu oynuyor) diyerek, ateşin bir çocuk doğuracağını haber verdiğiğine inanırlardı. Bir konuşma esnasında ateşten ses gelmesi yine olumsuz bir sonuca yorulurdu (Anadol, 2006: 109).

Orta Asya Türklerinde, ateşten fal bakmak çok eski bir gelenektir. Özbek hanlarından Hocugum çadırları dolaşarak ateşe yağ atıp kadınların fallarına bakar ve "seni oğlun olacak" derdi (Radloff, 2015). Manas Destanı'nda anlatılana göre Manas'ın babası Cakıp Han ateşe bakıp gelinlerinin geleceğini anlatırdı (Anadol, 2006: 110).

### 3.6 Divan-ü Lügati't Türk'te Şamanizmden Kalan Büyü İle İlgili Kelimeler

Kaşgarlı Mahmut, Divan-ü Lügati't Türk isimli eserinde, Şamanizm'den aktarılan “büyü” ile ilgili şu kelimelere yer vermiştir:

1. *Abaçr*: Umacii bununla çocuklar korkutulur, ağır basma, kâbus.
2. *Abakı*: Göz değmesin diye bostanlara bahçelere dikilen korkuluk.
3. *Arva*: Afsunlamak, "kam arvaş arvadı" (şaman afsunladı.) Aavaş, birlikte afsun söylemek. "Kamlar kamug arvaştı" (Kamlar anlaşılmayan sözler söylediler.) Cin çarpmasına karşı yapılan üfürükler de böyledir.
4. *Arvaş*: Afson. "Arviş arvadı" büyük bir afsun yapıldı demektir.
5. *Çıvı*: Cinlerden bir bölük. Türkler iki bölük birbiriyle çarpıştığı zaman bu iki bölüğün vilayetlerinde oturan cinler dahi kendi vilayetlerinin halkını kollamak için çarpıştıklarına inanırlardı. Cinlerden hangi taraf yenersen onlardan yana çıkan vilayet halkı da yener. Geceleyin bu cinlerden hangisi kaçarsa onların bulunduğu vilayetin hakını da kaçar. Türk askerleri geceleyin cinlerin attıkları oktan korunmak için çadırlarında saklanırlar. Bu, Türkler arasında yaygındır, görenektir.
6. *Iduk, Idık*: Kutlu ve mübarek olan her nesne. Bırakılan her hayvana bu ad verilir. Bu hayvana yüz verilmez, düş sütü sağılmaz, yünü kırılmaz, sahibinin yaptığı bir adak için saklanır.
7. *İrk*: Falcılık, kâhinlik ve bir kimsenin gönlündekileri bilmek. İrkla-: Kehanet etmek, “kam ırkladı” şaman kâhinlik etti, ırka baktı.
8. ... Çocukları perilere ve göz dokunmasına karşı afsunlamak için ilaç yapıldığı zaman şöyle söylenir; çocuğun yüzüne tütsü verilerek “ısıruk, ısırk!” denir ki, “ey peri ısırılmış olasm!” demektir.
9. Kamı kâhin, şaman.
10. Kaş beyaz ve siyah temiz taş. Bunun beyazını yüzük kaşına koyarlar. Bununla şimşekten, susuzluktan ve yıldırım düşmesinden korunurlar. Kaş ... bulunanlara yıldırım isabet etmez. Türklerin inancına göre bu böyledir.

11. *Kovuc*: Cin çarpması eseri. Böyle olan adamın yüzüne soğuk su serperler, sonra “kovuç, kovuç!” denir. Üzerlik ve öd ağacı ile tütsülenir. Bu “kaç, kaç!” demek olsa gerekir.
12. *Kovuz*: Oğuzlar “kovuç” kullanırlar. “Yel kovuz bitiği” denir ki, cin çarpmasına karşı afsun üfürük demektir.
13. *Köşgük*: Göz değmesinden sakınmak için üzüm bağlarına ve bostanlarına dikilen nazarlık (korkuluk).
14. *Moncuk*: Atın boynuna takılan değerli taş; aslan tımağı, musakka gibi şeyler.
15. *Temür demir*: Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve daha başka boyların halkı ant içtiklerinde, yahut sözleştiklerinde, demiri ululamak için kılıcı çıkararak yanlamasına önce korlar “bu gök girsın kızıl çıksın” derler ki, “sözünde durmazsan kılıç kanına bulansın, demir senden öcünü alsın.” Demektir. Çünkü onlar demiri büyüksayarlar.
16. *Tilki*: Geceleri işitilen ses. Türkler öyle sanırlar ki, ruhlar sağ iken yaşadıkları şehirlerde her sene bir kere toplanırlar ve halkı ziyaret ederler. Geceleyn bu sesi kim işitirse ölür. Bu Türkler arasında yaygındır.
17. *Uçguk*: Uçuk, ingi.
18. *Umay*: Son kadın doğruduktan sonra karnından çıkan hokka gibi bir nesne. Buna çocuğun ana karnında eşi de denir. Şu atalar sözünden de gelmiştir. “Umay’a tapırsa oğul olur.” Kadınlar onu uğurlu sayarlar.
19. *Us*: Kerkes kuşu. Bu kuş bir adamın yüzüne karşı ıslık çalarsa uğur sayılmaz; bu ölüm işaretidir.
20. *Üngujin*: Çölde insan öldüren umacı, gulyabani.
21. *Ürüng*: Afsuncuya, arbagcıya verilen para.
22. *Yârin*: Kürek kemiği. Türklerin; “Kürek kemiği karışırsa memleket karışır.” şeklinde atalar sözü vardır.
23. *Yat*: Taşlarla yağmur ve rüzgâr getirmek için yapılan büyücülük. Yatla-: “Yatçı yatladı” ya da taş kullanı yadacı yada taş ile afsun yaptı.
24. *Yel*: Cin; er yelpindi denilir, “adama yel (cin) çarptı” demektir.
25. *Yelpin-i* cin çarpmış, “oğlum yelpindi” denir ki, “erkek yele, cine çarpıldı” demektir.
26. *Yelvi*: Büyük, sihir, büyücüye “yelçivin” denir.
27. *Yelbüke*: Ejderha, şu savda dahi gelmiştir; “yeti başlıg yıl büke” (yedi başlı ejderha).
28. *Yog*: Ölü gömüldükten sonra üç yahut iki güne kadar verilen yemek.
29. *Yog basan*: Ölümden sonra yedi gün verilen yemek. (Anadol, 2006: 219-225).

### 3.7 Şamanizm İnançının Günümüzdeki Kalıntıları ve Anadolu Büyüleri

Türklerin eski inanç sistemi olan Şamanizm, uzun bir süre ve yoğun bir biçimde Türk toplumunda varlığını sürdürmüştür. Türk kültürünü şekillendirerek yaşamın merkezinde yer alan Şamanizm, yeni bir inanç sistemi olan İslamiyet’e geçtikten yüzyıllar sonrasında dahi etkisini ve izlerini göstermektedir. Günlük hayatımızdaki birçok uygulama ve alışkanlıkları etkileyen Şamanizm için en çok karşılaşılan durumları şu şekilde özetleyebiliriz (Bedir, 2016):

*Kurşun dökmek*, nazara karşı iyi geldiği düşünülen, nazardan arındırıcı bir uygulama biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şamanlar bu ritüele kut dökme anlamına gelen “kut

kuyma” adını vermişlerdir. Ayrıca insanlara musallat olan kötü ruhların olumsuz etkilerini kaldırmak için uygulanmaktadır.

*Kırmızı kurdele*, yeni doğum yapmış lohusa dönemindeki kadınlara musallat olduğuna inanılan Alkarısı ve Albıs’tan korunmak için uygulanan eski bir geleneğin günümüzdeki yansımasıdır. Yeni doğan bebek ve loğusa kadının yanında bekleme âdeti de bu geleneğin günümüzdeki türevlerindedir.

*İçki içmek*, İslami açıdan haram olmasına rağmen günümüzde herhangi bir kutlama veya düğünde içki kullanımı Şamanların ve ayınlerin *demsiz* yapılmamasıyla ilişkilendirilmektedir. Şamanizm inancındaki kansız kurbanlardan biri olan arak (rakı), kültürel aktarımla birlikte yaygınlaşmış ve sürekliliğini korumuştur.

*Mezar taşı* âdeti de Şaman uygulamalarında sıkça kullanılan yardımcı ruhlarla ilişkilidir. Ölülerin, şamanlara yardım etmesi ata kültü inancının bir parçasıdır. Şamanlara gökyüzüne yaptıkları yolculuklarda yardımcı olduğuna inanılan ruhların yerlerinin belirginleşmesi ve saygı atfedilmesi amacıyla yapılmıştır. Mezar taşı kültü günümüzde hala devam etmektedir ve türbe, yatır gibi değişik formlara evrilmiştir.

*Ölülerin ardından 40 okutma* geleneği Şaman inancındaki ruhun bedeni 40 günde terk etmesi inancının günümüzdeki devamı niteliğindedir. Ayrıca 40 sayısı Türk destanlarında sıkça yer almakta ve diğer inanç biçimlerinde de sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Kırgız Türeyiş efsanesinde, Sağan Han’ın bir kızı ve otuz dokuz hizmetçisi ile 40 kız bir gölün kenarına giderek sudan gebe kalmışlardı. Oğuz’un verdiği şölende, diktirdiği sırkaların boyu kırk kulaç uzunluğunda idi. Hikâyelerde ve masallarda 40 gün 40 gece düğünler, 40 haramiler, 40 satır ve 40 katır çokça yer bulmaktadır.

*Halı ve kilim desenleri* olarak kullanılan hayvan ve yabani figürler de Şamanizm inancında, kötü ruhları korkutmak ve kaçırmak için kullanılan kıyafet ve nesnelere ilişkilidir.

*Su dökerek uğurlama* eski Türklerdeki su kültürünün doğurduğu bir adettir. Su, Türkler için kutlu ve saygındır. “Su gibi git su gibi gel” deyişi de suyun kutsallığıyla ilişkilidir.

*Tahtaya vurma* uygulaması da Şamanizm’in kötü ruh inancıyla alakalıdır, tahtaya vurduktan sonra söylenen “Şeytan kulağına kurşun” sözü de bu durumla ilişkilidir. Amerikalılarda da “knock on the wood” deyip üç defa tahtaya vurma âdeti görülmektedir.

*Mum yakma ve ağaçlara çaput bağlama* geleneği de Şamanizm’in günümüzdeki en yaygın örneklerindedir. Ata kültü ve ağaçların kutsallığı inancıyla ilişkilendirebileceğimiz bu gelenek, temel argümanını kaybetse de pratikte hala kullanılmaktadır. Ayrıca bu ritüel beraberinde “dilek dileme” kültürünü de taşımaktadır.

*Taşlara olan saygı* konusu çok eski bir inancın ürünüdür. Bu konuda önemli çalışmalar da mevcuttur (Tanyu, 1968). Taşlara atfedilen doğüstü özellikler, onları kullanma ve sonuç beklentilerini meydana getirmiştir. Yağmur duasından, ölü biriyle iletişimi kurmaya kadar birçok alanda kullanımına başvurulmuştur.

*Mevlit ve ilâhiler* sadece Anadolu'da karşılaşılan müzikli anlatımlardır. Şaman ayinlerinde ritüelin bir gerekliliği olarak karşımıza çıkan müzik, kültürel aktarımını bu şekilde sağlayarak İslam görüntüsü içinde kendisine yer bulabilmiştir. Davul ve kopuzun kullanıldığı Şaman ayinlerinden, coğrafi kültürün müzik aletlerine doğru bir değişiklik gözlenmektedir. Ayrıca Şamanist uygulamalardan daha sık beslenen Alevilikte, müzik ve ritüel ilişkisi daha açık bir şekilde gözlemlenebilmektedir.

*Eşiğin kutsallığı*, eski bir Şaman geleneği olan “eşik atlama” olarak isimlendirilen geçiş ritüelinden beslenmektedir. Daha sonraları İslamiyet’le birlikte “eşik cini” haline gelmiş bu kutsallık günümüzde de devam etmektedir.

*Ay dede*, Eski Türk inanç sistemlerinde Ay Ata olarak yer almakta ve Ay tanrısına kutsallık atfetmektedir. Bu inanç günümüzde çocuksu bir hal alarak varlığını sürdürmektedir.

*Üç harfli ya da adını andığın zaman gelme inancı* Şamanizm geleneğindeki animist anlayıştan beslenir. Anıldığı zaman ruhu veya gücü çağırılmış olduğuna inanma durumu bununla ilişkilidir. Yine Türklerde kutsal olarak sayılan ve korkulan “börü” yerine kurt demeyi tercih etmeleri de bu duruma diğer bir örnektir.

*Çocuklara doğa isimleri ve Satulmuş-Yaşar-Satı gibi isimler koyma* geleneği de Şamanizm inancındaki yeni doğan bebekleri ziyarete gelen ruhlarla alakalıdır. Zayıf ruhlu olan çocukları alıp götürüleceğine (çocuğun öleceğine) inanılan kötü ruhlardan korunma amaçlı bu isimler kullanılmıştır.

*Ay tutulması* şeklinde adlandırılan doğa olayının, “tutulma” olarak nitelendirilmesi, eski Türklerin animist felsefesiyle ilişkilidir. Ayın, Dünya'nın yörüngesine girerek Güneş'ten aldığı parlaklığı kaybetmesi durumu, ayın sahip olduğu ruhun “tutulduğuna” inanıldığı için bu şekilde adlandırılmıştır.

*Darısı başına deyişi*, Orta Asya'da bereketin simgesi olarak kullanılan darı, mısır, arpa, buğday gibi tahıl tanelerinin kullanımından ortaya çıkmıştır. Düğün merasiminden sonra, gelin ve damadın başından aşağı dökülerek bolluk ve bereket getireceğine inanılan bu gelenek, fiilen pek sık uygulanmasa da, halk ağzında kullanımına devam edilmektedir. Damadın başında ekmek kırma ya da “talih kuşu” anlayışı da bu gelenekle paralellik göstermektedir.

*Hapşıran kişiye “çok yaşa” deme geleneği*, eski Türklerin inanç kökenlerini oluşturan animizmden beslenmektedir. Hapşıran kişinin, hapşırıldığı zaman ruhundan bir parçasının ayrıldığına inanıldığı için, bu durum hayatının kısaldığına yorulurdu.

*Çam süsleme* âdeti günümüzde her yılbaşında popüler tartışmalarda yerini almaktadır. Kökeni Sümerlilere kadar uzanan bu gelenek, eski Türklerde Gök-Tanrı inancının bir ritüeli olarak karşımıza çıkmaktadır. 22 Aralık’ı “Yeniden Doğuş Bayramı” olarak kutlayan Türkler, Tanrı’ya ulaşma ve bir armağan olarak bu ritüeli gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca Avrupa’da çam süsleme geleneği 16.yy sonrasında uygulanmaya başlanmıştır (Gündüz, 2015).

Anadolu’da uygulanan büyüleri uygulanma amaçlarına göre *hastalık giderme, gizlilikleri bilme, şeytanla ilişkiler, dilekler-savunmalar-korunmalar, cinler-periler ve define bulma* (Eyuboğlu, 2004) olarak sınıflandırabiliriz. Ayrıca uygulanan birçok büyü çeşidinin diğer bir başlıkla iç içe olmasına rağmen, bu sınıflandırma neden-sonuç ilişkisini anlamlandırmak açısından faydalı olacaktır.

### **Hastahkları Giderme**

1. Sarılık kesme muskası
2. Siğilleri giderme muskası
3. Bebeklerde kusmayı önleme muskası
4. Hıçkırık kesme muskası
5. Romatizma muskası
6. Göğüs ağrılarını giderme muskası
7. Titremeleri giderme muskası
8. Öksürüğü kesme muskası
9. Kulak ağrılarını giderme muskası
10. Göz ağrısı muskası
11. Bel ağrısı muskası
12. Baş ağrısı muskası
13. Karın ağrısı muskası
14. Ay çarpması
15. Diz bağı
16. Çocukları uyutma
17. Görmeyi sağlama
18. Dil çözme
19. Diz ağrılarını giderme

20. Kuruntuyu giderme
21. Diş çıkarma muskası
22. Kurşun (Nazar) muskası
23. Uyuşuklukları önleme
24. Kurşun dökme
25. Kolay doğum
26. Çocuk ölümünü önleme
27. Boğmacayı giderme
28. Dil tutukluğunu giderme muskası
29. Burun kanamalarını dindirme
30. Deliliği önleme
31. Cıızlığı giderme
32. Doğumu durdurma (Kısırlaştırma)
33. Saç dökülmesini önleme
34. Şeytanırnağı
35. Nar suyu
36. Sıkıntıyı giderme muskası
37. Uykusuzluğu önleme
38. Diş çıkarma
39. Kuduzu önleme
40. Kulak uğultusunu giderme
41. Karın şişini indirme
42. Horlamayı kesme
43. Yara sağaltma
44. Uyuzu giderme
45. Bulantıyı kesme
46. Sancıları giderme
47. Bebeğin emmesini sağlama
48. Hırsızlardan korunma
49. Mezarlıktan korkmayı önleme

### **Gizlilikleri Bilme**

- 1- Geleceği bilme
- 2- Karı-kocayı ayırma



- 3- Yoldan azdırma
- 4- Geleceği söyleme
- 5- Kayıpları bulma
- 6- Suçluyu bulma
- 7- Bağ çözme

### **Şeytanla İlişkiler**

- 1- Şeytan çağırma
- 2- Şeytan çatlatma
- 3- Şeytan izi
- 4- Şeytan gözü
- 5- Şeytan sidigi
- 6- Şeytan çarpması
- 7- Şeytan aldatma
- 8- Şeytan bağlama
- 9- Şeytan kovma

### **Dilekler – Savunmalar – Korunmalar**

- 1- Bebekleri koruma
- 2- Ya Hâfiz
- 3- Göç muskası
- 4- Maaşallah
- 5- Evi koruma muskası
- 6- Issızlıktan korkmayı önleme
- 7- Çocuklarda korkuyu önleme
- 8- Evcil hayvanları koruma
- 9- Kötülüklerden arınma
- 10- Büyü çözme
- 11- Yıldırımdan korunma
- 12- Çocukların yatağa işemeleri önleme
- 13- Lohusayı koruma
- 14- Kıl çıkarmama duası
- 15- Eş arama
- 16- Uğur mührü

- 17- Tatlı dilli olma
- 18- İneğin sütünü çoğaltma
- 19- Mutluluk muskaları
- 20- Bilgili olma
- 21- Büyüme muskası
- 22- Kazancı arttırma
- 23- Sadakat muskası
- 24- Zengin olma
- 25- Yıldızlara göre alın yazısı okuma
- 26- Düşman şaşırma
- 27- Burçları öğrenme
- 28- Yol muskası
- 29- Özlem giderme
- 30- Başarı sağlama
- 31- Güzel kız doğurma
- 32- Birbirini sevdirmeye
- 33- Güzelliği sürdürme
- 34- Cennete gitme duası
- 35- Kısmet açma
- 36- Yemişleri öldürme
- 37- Suları kurutma
- 38- Güneş açtırma
- 39- Gelin-kına uğuru
- 40- Döl alma
- 41- Burç değişmelerinde kötülüğü önleme
- 42- Çoban muskası
- 43- Ocak tütürme
- 44- Güzeli soyma
- 45- Düşman çatlatma
- 46- Kız kaçırma
- 47- Göz bağlama
- 48- Diz bağı muskası
- 49- Tohum muskası
- 50- Bel bağlama

- 51- Düşman bağlama
- 52- Evlilik bağı
- 53- Karı-kocayı yumuşatma
- 54- Kötülüğü önleme
- 55- Yılandan korunma
- 56- Kazadan korunma
- 57- Ekinleri koruma
- 58- Evi cinlere karşı koruma
- 59- Sakal çıkarma muskası

### **Cinler – Periler**

- 1- Cinlerle Anlaşma
- 2- Cinleri korkutma duası
- 3- Cin sevgisi
- 4- Cin eğrisi
- 5- Cin duası
- 6- Cinleri kandırma
- 7- Cinlerle sevişme
- 8- Cinlerden uzak kalma
- 9- Cinlere karışma
- 10- Cinleri aldatma
- 11- Cinleri bağlama
- 12- Cinlerden gebe kalma
- 13- Cin baskını
- 14- Cin tutması
- 15- Perileri kovma
- 16- Peri çağırma
- 17- Perileri bağlama
- 18- Perilerle barışma
- 19- Perilere karşı korunma
- 20- Perileri korkutma
- 21- Yemekleri perilerden koruma
- 22- Perilerle kaçma
- 23- Perilerle sevişme

- 24- Perilerin gözlerini bağlama
- 25- Su cinleri kovmak
- 26- Meleklerle söyleşme

### **Define Bulma**

- 1- Define duası
- 2- Define cinlerini dinleme
- 3- Düşte define görme
- 4- Define arama
- 5- Define gizleme
- 6- Define açma
- 7- Define çarpması
- 8- Define cinlerinden korunma
- 9- Define koruma (Eyuboğlu, 2004).

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### SOSYAL İLİŞKİLER AÇISINDAN BÜYÜ VE BÜYÜCÜLÜK

Özgül kalıp ve yargılar içerisinde şekillenen toplum, varlığını devam ettirebilmek için sahip olduğu kültürel birikimi aktarmak zorunda kalmıştır (Çoştu, 2009: 117). Toplumsallaşma kavramı sosyal hayatın iki önemli problemini içerir: toplumsal devamlılık ve bireysel gelişim. Buna göre toplumsallaşma, toplumsal hayatın iki önemli yönüne hitap eder: insanların gelişimi ve kültürel aktarım.

Toplumsallaşma hayatın pratik faaliyetlerini düzenleyen süreçlerden biridir. Bu süreç günümüz modern sosyolojisinde iki temel yaklaşımla ifade edilir. Birinci yaklaşım, toplumsallaşmayı, sosyal rollerin öğrenilmesi süreci olarak ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre, bireyler ait oldukları grupların rollerini ve statülerini öğrenip özümseme yoluyla toplumsal açıdan bütünleşme gösterirler. Bu yaklaşımın temel kavramları da statü ve roldür.

Sosyal rollerin öğrenilmesi, sosyal etkileşim sonucu gerçekleşir. Buna göre, sosyal etkinin doğurduğu güç oranında, bireyin toplumsallaşma biçimi şekillenmektedir. Sosyal rollerin öğrenilmesi bireyin içinde bulunduğu toplumsal uyumu gerçekleştirmektedir (Çoştu, 2009: 124).

Toplumsal davranışlarda belirleyici olan bir diğer etken *değer* kavramıdır. Olguya yüklenen nitelik olarak tanımlayabileceğimiz değer kavramı, toplumda iyi ve kötünün algılanma zeminini oluşturur. Herhangi bir davranışın toplumsal norm olarak nitelendirilmesi için toplumsal değer içermesi gerekmektedir. İnsan, bu ilişkiler ağında hem etken hem de edilgen bir rol alarak, kültürel yapıyı yeniden ve yeniden üreterek ona maruz kalmaktadır (Eren, 2007: 291).

Burada bizim için önemli olan nokta, değerler ve normlar açısından, toplumsal değişimlere bağlı olarak davranış kalıplarında meydana gelen değişimlerdir. Günümüz sosyal ilişkilerini, inanç perspektifinden değerlendirmek için altını çizmemiz gereken bir diğer kavram sekülerleşmedir. Sekülerleşme, en genel haliyle, belirli bir süreç içerisinde, inanç mekanizmalarının toplumsal düzeydeki etkilerinin azalması olarak tanımlanabilir (Ertit, 2014: 105). 17. yüzyıldan sonra büyük bir yoğunluk kazanan bilimsel gelişmeler ve takip eden süreçteki Aydınlanma Çağı ile birlikte *bilgi* üretimi daha farklı ve teolojiden uzaklaşan bir yol izlemeye başlamıştır (Ertit, 2013: 115). Bu ölçüde, sekülerleşme ile birlikte din yerine ikame bir inanç olarak büyüünün nasıl yorumlanması gerektiği de büyük önem teşkil etmektedir.

#### 4.1 Günümüz Türkiye'sinde Büyü ve Büyücünün Toplumdaki Yeri

İnsanlığın başlangıcından itibaren var olan ve değişime uğrayan sosyal ilişkileri, büyü ve büyücünün elde ettiği statü penceresinden irdelemek bu bölümdeki temel amacımız olacaktır.

Toplumsal ilişkiler ve işleyişteki bir mekanizma olarak nitelendirebileceğimiz büyü, toplumun ontolojik kimliği için de bir başvuru aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle büyü, toplumun kutsala ilişkin deneyiminde, kendisini ve uygulayıcısını kutsayabilmiştir. Bu ölçüde belirli bir dönem ya da durumda büyüye atfedilen yargı, direkt olarak büyüü gerçekleştiren kişiyi ve o kişinin elde ettiği statüyü etkilemiştir.

Burada büyücü tabirinden ne anlamamız gerektiği de önemlidir. Daha anlaşılır bir biçimde büyücü, genel-geçer bir kavram olmayıp tarihsel açıdan herhangi bir dönemde büyü ritüelini gerçekleştiren kişiyi nitelemek için kullanılmıştır. Büyü, ritüelin gerçekleştiği dönem ve büyüye başvuru nedeniyle ilişkili olarak uygulayıcısına farklı sıfatlar kazandırmıştır. Gelecekte haber almaya çalışırken kâhin, hastalıklı bir kimseyi iyileştirirken şifacı, bir kimseye veya bir şeye zarar vermek için doğüstü yollara başvururken cadı olarak anılmıştır.

Büyü olgusunda meydana gelen anlamsal ve işlevsel kayma, bir başka deyişle büyüün bağlı olduğu neden-sonuç ilişkisindeki dengenin değişimi, doğrudan büyücünün toplumdaki yerini ve toplum üzerindeki etkisini de yeniden şekillendirmiştir.

Türk tarihinde büyü olgusundaki değişimleri iki büyük nokta üzerinden inceleyip anlamlandırmaya çalışmamız gerekmektedir. İlk nokta, birçok inanç kırıntısının şekillendirdiği poloteist bir örüntü diyebileceğimiz Şamanizm'den daha katı, menşei ve bununla beraber kültürel olarak farkı olan İslamiyet'e geçiş olacaktır.

Kutsal tek başına elinde bulundurmak, monoteist dinlerin olmazsa olmazlarından. Doğüstü fenomenini, bunu yaptırım gücü olarak da düşünebiliriz, tek ve sınırsız bir biçimde kendine atfetme durumu diğer tek Tanrılı inanç sistemlerinde olduğu gibi İslamiyet'te de mevcuttur. Kutsal metinlerde büyüün varlığını kabul etmek ve akabinde kesin bir dille yasaklamak, kutsalın nereden ve nasıl beslendiğini bizlere bir kez daha hatırlatmaktadır.

Bir anlamlandırma çabası olarak ortaya çıkan büyüün, toplumsal ilişkilerdeki değişikliği monoteist inançların sistemli bir hale gelerek, kutsal argümanına ikilik kazandırmasıyla daha kesin bir hal almıştır. Bununla beraber, büyü, tercih edilme ve tercih edene karşı farklı toplumsal yaptırımlar barındıran ikincil ve profan bir yapıya itilmiştir. Kültürel aktarım ya da kültür çevirisi olarak adlandırabileceğimiz bir şekilde daha mistik, gizli, yasaklı ve son koşulda tercih edilebilecek bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci önemli noktayı, bilgi birikimi ya da modern bilimin gelişmesi olarak tanımlayabiliriz. Burada bahsi geçen bilgi birikimi, en basit haliyle insanların bir gereklilik olarak meydana getirdiği toplulukların, yine kendi gereklilikleri için ortaya koydukları ilerleyiştir. Bu ilerleyiş, insanlığın bir arayış içinde başladığı yolculuktaki ilerleyiştir. Bu ilerleyiş kümülatif bir tecrübenin getirisi olarak apaçık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Arayış metotlarının değişime uğraması, büyü olgusuna doğrudan etki eden belki de en önemli etkidir. İnsan düşüncesi doğayı büyü ile anlamaya başlamış, gelişme hızlandıkça büyü yavaşlamış, bu yavaşlama yüzünden de başlangıçtaki gerçeğinden ayrı düşmüştür (Eyuboğlu, 2004).

Basit bir şekilde örneklendirecek olursak, hastalığa yol açan nedenlerin bilinmediği dönemlerde aşkınsal bir yaklaşım izlenirken, ki buradaki yaklaşım doğrudan doğüstü fenomeninden beslenmektedir, bilimsel bilginin artışı ve kullanım alanlarına nüfuzu ile birlikte hastalık nedenlerini *bu* dünyada arama eğilimi büyük bir önem kazanmıştır.

Büyü olgusunda meydana gelen değişim nedenlerinden biri olan bilgi birikimi ya da modern bilimin gelişmesi konusu, büyü ve bilim ilişkisini irdelemek açısından önemli bir noktadır. Frazer, *The Golden Bough* (Altın Dal) adlı araştırmasında büyüü bilimle bağlantılı olarak incelemesi ve büyüünün bir çeşit ilkel bilim olduğunu, bilimin doğmasına kaynaklık ettiğini söylemesi, çalışmanın çıkış noktasıdır. Büyü mekanizmalarının ve edimlerinin aynı biçimde işleyiş aynı sonuçlar doğurduğunu ileri sürerek, “Büyünün dayandığı esaslar modern bilimin dayandığı esasların aynısıdır; büyücü aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağına inanmaktadır” demektedir.

Büyü ile bilim arasındaki ilişki üzerinde duran Goldenweiser, Frazer’ın büyü ile bilim benzetimini uygun gördüğünü söyledikten sonra onu şöyle eleştirmiştir: “Bu tanım büyüünün özü olan, yani, büyüsel edimin akıl-dışı ya da doğüstü gücünü ve büyüsel edimi kontrol eden iradeyi, yani büyücünün iradesini kapsamıyor. Üstelik, herhangi bir büyüsel edimin başarısızlığa uğraması, büyüye, hatta başarısızlığa uğrayan büyüsel edimin etkisine olan inancı etkilemiyor. Bir başka deyişle, büyüsel edim, deneylerin öğrettiklerinden etkilenmez ve başarısızlık sonucunda değişime uğramaz. Bilim, sistematik olarak düzenlenmiş, doğruluğu belgelenebilen iddiaların bütünüdür, bu iddiaların pratik kullanımına da teknik denir. Oysa büyü, tekniğini doğru gözlemlere dayanmadığı gibi, başarısızlıkları sonucunda ya başarısızlık nedenin başka şeylerde arar ya da biçim yönünden çeşitlemelere başvurur (Örnek, 2014: 134).

Buradan elde edeceğimiz sonuç, tarihsel süreç içinde büyüünün algılanmasında meydana gelen değişikliğin bir benzerini bilimin de yaşamış olmasıdır. Popüler stereotiplere göre, büyü ve bilim ortak çıkış noktalarına sahip olsalar da doğa, bilim ve büyü birlikteliğinin ayrılması

olarak ele alabileceğimiz bu durum sonucunda, günümüzde kullanım amaçları ve kullandıkları metotlar tamamen farklılaşmıştır.

Büyünün çıkış noktası olarak nitelendirdiğimiz bilgi arayışı olgusu, kat edilen ilerleme ve gelişmeyle birlikte bilimsel bilginin karşısı, böylelikle büyü-bilim karşılaştırmasının da kaçınılmaz bir nedeni olmuştur.

Eski Türk toplulukları poloteist dönemi yaşamış, onun bütün inanç varlıklarıyla öyle ya da böyle ilişkide bulunmuş ve yaşamına uygulamıştır. Bu dönemde Türkler doğayla senli-benli bir durumda yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Türklerin doğayla arasındaki bu tutum, doğaüstüyle olan ilişkilerini de temellendirilmiş ve arayış mekanizmasındaki birincil rolü üstlenmiştir.

Günümüz büyüler, Türk toplumunun yaşama biçimiyle yoğrularak oluşan toplumsal hayatın tarihi niteliğindedir. Onun yaşamını, uygarlığın bütün öğeleriyle giremediği bir ortamda düzenleyen, acılarını, kıvançlarını sergileyen büyülerdir. Artık büyüler yaptırılan için gerçek, yapanlar için ise bir çıkar kaynağı, sömürü aracı olmuştur. İslamiyet'in getirdiği yasaklara karşın, büyüler "okumuş" sayılan kimselerin, özellikle "hoca" adı verilenlerin yapmaları toplumsal açıdan geleneksel bilginin, dini bilginin önüne geçmesinin bir örneğidir (Eyuboğlu, 2004).

Büyücünün günümüzdeki toplumsal yeri ve işlevine ayrı bir parantez açacak olursak, hukukun işleyişi çerçevesinde, sosyal kontrolün yazılı/yazısız normlarla olan ilişkisi ölçeğinde büyü ve büyücüye karşı gösterilen tutumu incelemek ve/veya anlamlandırmak bir hayli zorlayıcıdır.

Büyünün toplumsal algı üzerindeki varyasyonları incelendiğinde büyük bir çoğunluğun büyüye inandığı fakat uygulanmasına karşı olduğu bilinmektedir (Aladar, 2009). Bununla birlikte, yapılan araştırmalarda büyüün ya da daha geniş bir anlamda doğaüstü metotların kullanımı, günümüz Türkiye'sinde kırsal bölgelerde kentlere oranla daha fazladır. Bu durumun temel nedeni, doğa ile daha yakın ilişkilerin kurulması olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra, kırsal bölgelerde saptanan bir diğer tutum ise ilişkiler ağıyla ortaya konabilecek olan geleneksel etkileşimin modern etkileşimle olan farkı ve eski uygulamaları muhafaza etme yatkınlığıdır.

Bu konuyla ilişkili yapılan bir diğer araştırmada, sosyal çevreye bağlı farklar zeminiinde, büyücüye başvuranların oranları açısından ilk sırada hayatının büyük bir kısmını köyde geçirenlerin olduğu, büyücüye başvurmama oranları açısından ise ilk sırada hayatının büyük bir kısmını şehirde geçirenlerin olduğu aktarılmaktadır. Büyünün bir hastalığı iyileştirip iyileştiremeyeceği konusunda cinsiyete göre dağılımına bakıldığında, kadınların erkeklere oranla bu inanca daha yatkın olduğu belirtilmiştir. Ayrıca büyücülerle ilgili tutumun, yaş ilerledikçe daha yoğun ve inançlı bir şekilde artış gösterdiği de saptanmıştır.



Bir diğ er alt başlık olarak, eğitim durumunun büyüye başvuruyla olan ilişkisi incelenmiş, eğitim seviyesinin yükseldikçe büyüye başvurunun azaldığı gözlemlenmiştir. Ayrıca bir diğ er alt başlık olarak da, gelir seviyesinin büyüye başvuruyla olan ilişkisi incelenmiş, gelir seviyesi yükselirken büyüye başvuru oranlarının düştüğü gözlemlenmiştir (Şirin, 2006: 178-179).

Büyünün toplumsal ağdan uzaklaştırılması, bir üst organizasyon ile ilişkilendirildiğinde, iki temel prensip karşımıza çıkmaktadır. Bu prensipler, yasal ve teolojik/ahlaksal olarak sınıflandırılabilir.

Yasal kısıtlamalarda ilkesel olarak iki tür yasa mevcuttur. Bu yasalar, seküler işleyişin ortaya koyduğu ve dini yaptırımın ortaya koyduğu olmak üzere iki başlıkta toplanabilir. Türk Ceza Kanunu'nun 158/1-a maddesinde yer alan “dini inanç ve duyguların istismarı” ibaresi bu konunun devlet kolunu temsil etmekle birlikte, birçok örnek teşkil edecek dava “büyü ve büyücüler” aleyhine sonuçlanmıştır.

Bu konuya, 2016 yılının sonlarında kurulan *Cin Hastanesi* güzel bir örnek olarak verilebilir. “Manevi şifa merkezi” adıyla çalışmaya başlayan kurum tarafından, bioenerji, metafizik, ruhsal terapi gibi geçmişe nazaran daha çok günümüz isimlerini kullanarak kavramsal bir yumuşatmaya gidilmiştir. Hatta motto olarak da, “olayı merdiven altından kurtarıp kurumsallaştırdık” şeklinde yaklaşımlar benimsenmiştir. İstanbul İkitelli’de açılan bu merkez, İlçe Sağlık Müdürlüğü’nden görevli müfettişler tarafında da denetlenmiştir. Fakat daha sonra, İstanbul İl Sağlık Müdürü Kemal Memişoğlu’nun talimatıyla kapatılmıştır. Neden olarak da “din istismarı” gösterilmiştir (Anadolu Haber Ajansı, 2016).

İkinci başlık olarak da, teolojik/ahlaksal temelinde, dini buyrukların yerine getirilmemesi ve günah algısının işlenişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşımlardan da anlaşılacağı üzere, büyü olgusu, hem toplumsal işleyiş hem de hukuk ve toplumsal organizasyon tarafından açık ve kesin bir şekilde kesintiye uğratılmıştır (Kieckhefer, 2017).

## 4.2 Büyü ve Büyücünün Günümüzdeki Toplumsal İşlevleri

Toplum durağan olmamakla birlikte, sürekli bir değişim ve hareketlilik halindedir. Toplumsal olarak, davranış örüntüleri, yapısal yaklaşımlar, sistemler ve toplumsal normlar sürekli olarak bu sürecin bir parçasıdır. Toplumsal değişme, en genel anlamıyla ilişkilerin değişmesidir. Bir başka deyişle, toplumsal değişme, sosyo-kültürel değişmedir (Sağ, 2003: 13).

İşlevsel değişim skalası ve bu skalanın ortaya sosyal bir karakter koyması, toplumsal değişim süreçlerini çok daha önemli bir hale getirmektedir. Var olan kurumların, toplum üzerindeki etki ve işlevleri, söz konusu büyü olduğunda din kurumu üzerinden farklı bir boyuta

taşınmaktadır. Sosyolojik açıdan din, *dünya kurma* ve *düzenleme* fonksiyonlarıyla toplumsal açıdan merkezi bir rol üstlenmektedir. Toplumsal yapıya yön veren bir üst sistem olarak da ele alabileceğimiz din, hayali cemaatleriyle toplumsal bir birliklik mekanizmasını da oluşturmaktadır.

Tarihsel süreç içinde, gerek pratikte gerekse teoride büyü ile din işlevsel ve işleyişsel açıdan birlikteliğini korumuş ve birbirlerinden beslenmişlerdir. Bizim burada, önemle üzerinde duracağımız konu, dinin toplumsal yapıyı değiştirici özelliği ekseninde büyücünün toplumsal işlevlerini irdelemek olacaktır (Sağ, 2003: 14).

Geçmiş dönem Türk topluluklarında büyücüler, ruhani, tıbbi, siyasi ve askeri birçok zeminde yer alarak toplumsal işleyiş ve ilişkilerde merkezi konumlarda bulunmuşlardır. Günümüzde sosyolojik alanda her biri bir kurumu ifade eden bu yaklaşımlar, gerek kurumsal yapı içinde, gerekse kurumlar arası ilişkilerde değişime uğramıştır.

Günümüzde büyücülerin toplumsal işlev açısından ortaya koydukları değeri öncelikle din ve sağlık ile ilişkilendirerek anlamaya çalışmalıyız. Çünkü diğer kurumlarla olan ilişkilerinde, süreç içerisinde tamamen kopukluk meydana gelmiştir. Günümüzde büyücülerin kullandıkları argüman ve metotlar bizi bu iki kurumla olan ilişkilerini incelemeye itmektedir.

Sağlık temelinde başvuru yapan büyücüler, kimi zaman doğal yollarla, koca karı ilaçları ya da benzer alternatif tıp olarak adlandırabileceğimiz şekilde tedavi yöntemleri aramaktadır. Bu durum, yine devletin resmi sağlık kuruluşları tarafından, bilime aykırılık ve zarar verici esaslar nedeniyle hukuk çerçevesinde yasaklanmaktadır.

Yine sağlıkla ilişkili olarak başvuru yapan durumların birçoğunda, neden olarak gösterilen doğaüstü durumlar, beraberinde büyücüler için aşkınsal ve bir o kadar bilinmez bir boyutla ilgili olarak kullanım imkânı sağlamıştır. Bu durum yine daha önce belirttiğimiz “din istismarı” aşamasında olup hukuk çerçevesinde yasaklanmıştır.

Bu ve buna benzer olaylar, sadece günümüzde değil yakın geçmişte Osmanlı Devleti’nde de meydana gelmiştir. 17. yüzyıldan itibaren, ilim ve düşünce hayatındaki ilerleyişin ortadan kalkarak yapının daha statik ve felsefi açıdan zayıf bir hal alması durumu Osmanlı Devleti’ndeki toplumsal çözülüşün başlamasındaki en önemli etkenlerden biri olarak gösterilmektedir. Bu durum, işleyişi çürüterek toplumsal sistemde bazı boşluklar oluşmasına neden olmuştur.

Yine bu dönemde tahta çıkan, Osmanlı padişahları arasında Deli lakabıyla anılan Sultan İbrahim, yaşadığı psikolojik sorunlar nedeniyle, sarayı büyücü ve üfürükçülerle doldurarak tedavi arayışına girmiştir. Safranbolulu Hüseyin Efendi, nam-ı diğer Cinci Hoca dönemin büyüye yaklaşımını ve geri dönüşünü anlamak açısından güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Bu konu hakkında bir parantez açacak olursak, Osmanlı Devleti padişahları eski bir Türk geleneği olarak, şeyhlerden yardım almışlardır. Şamanlara benzer bir vazifede bulunan bu şeyhler, manevi rehberler sayılmışlardır.

Cinci Hoca, tedavi amaçlı girdiği sarayda, gayri resmi ulemâ olarak büyük bir nüfuz ve siyasi güç elde etmiştir. İki yıl kadar devam eden bu süreç sonrasında işlevsizlik ve aşırıya kaçma durumları göz önünde bulundurularak öldürülmüştür (Katgi, 2012).

Diğer bir kurum ve belki de en önemlisi olan din kurumu ve büyüünün, din ile olan işlevsel yakınlığı konusu, doğrudan büyücülerin sosyolojik açıdan işlevselliğini etkilemektedir. Bu bağlamda, işlevsellik statü belirleyici unsurların en başında gelmektedir.

Sistemli doğüstü bir yaklaşımın, yine doğüstü bir yaklaşımı, toplumsal açıdan yasaklayarak *inanç* sınırları dışına itmesi durumu, din adamı – büyücü ayrımını beraberinde getirmiş ve bunun sonucunda da, büyücüler toplumsal işlev kaybına uğramıştır.

Bu konuyla ilgili olarak yapılan bir araştırmada, günümüzde büyüye inananların büyük bir çoğunluğu büyücülerini din adamı olarak görmeyip din kurumunda ayrı bir konumda sınıflandırmaktadırlar (Şirin, 2006). Bu bağlamda, toplumsal açıdan işlevsel kayıplara uğrayan büyücüler, beraberinde tarihsel süreçte kazandıkları statülerini ve rollerini kaybetmişlerdir.

Buna rağmen, daha sığı bir şekilde büyü mekanizmasına başvuru devam etmektedir. Günümüzde uygulanan birçok inanış da geçmiş dönem büyü ritüellerinin türevleri olarak karışımıza çıkmaktadır. Halk büyüleri başlığı altında başvuru olan bu uygulamaları şu şekilde sınıflandırabiliriz (Arslan, 2006):

- 1- İyi niyetle yapılan büyüler
- 2- Kötü niyetle yapılan büyüler
- 3- Büyü bozduğuna inanılan davranışlar

#### *İyi niyetle yapılan büyüler*

1- Yarasanın kemiğine dua okunur ve bu kemik erkeğin istediği kızı gizlice değiştirilirse, o kız önceden o oğlanla evlenmek istemese de, kızın oğlana karşı derin bir istek ve sevgi duymaya, hatta oğlana yalvarmaya başlayacağına inanılır.

2- Kızını vermeyen babanın fikrini değiştirmek için, bir ip okutulup kızın evinin arkasındaki taşın altına gömülür.

3- Evlenmek istemeyen kişiye, bir yiyecek okutularak yedirilir. Böylece karşısındaki kişiye karşı duygularının oluşacağına inanılır.

4- Muska yazdırılarak eşine karşı ilgi ve istek duymayan kişinin yatağına dikilir. Bu sayede, o kişinin tutumunun değişeceğine inanılır.

5- Aşırı derecede geçimsiz ve söz dinlemeyen bir kimsenin tutumunu değiştirmek için, bir iplik okutularak dut ağacına bağlanır.

#### *Kötü niyetle yapılan büyüler*

- 1- İki kişinin arasını bozmak için, o kişilerin bastığı yerden alınan toprakla, Mehmet isimli birinin mezarından alınan toprak karıştırılıp büyü yapılan kişinin evine serpilir.
- 2- Yumurta tepesinden delinerek içine tuz konur ve büyü yapılmak istenen kişinin niyetine, yine o kimsenin evinin tuvaletinin altına gömülür.
- 3- Yeni evlileri mutsuz etmek için, nikâh kıyılırken bir ipe düğüm atılır ve bıçak kapatılır.
- 4- Kısa süreli büyüler için sabun iğnelenerek kuyuya atılır. Sabun eriyene kadar, büyü edilen kişinin mutsuz olacağına inanılır.
- 5- Uzun süreli büyüler için, belli bir dua okunarak bir kilit kilitlenip kuyuya atılır. Kilit çürüyene kadar, büyü yapılan kişiye etkisi devam eder.
- 6- Düşmanına kötülük etmek isteyen bir kişi, belli bir duayı bir kağıda yazarak bir teneke kutunun içine koyar ve kuru bir ağaca asar. Sonunda o kişinin, o ağaç gibi kuruyacağına inanılır.
- 7- İki insan arasındaki iyi ilişkileri bozmak için yazdırılan bir muska fark ettirilmeden yataklarının içine konur. Böylece çiftin birbirine karşı cinsel istek duymayacağına inanılır.
- 8- Evli bir çifti ayırmak için bir kilit okunup kilitlenerek, tarla oyuğunun altına gömülür.

#### *Büyüyü bozduğuna inanılan davranışlar*

- 1- Nas ve Felak sureleri okunur.
- 2- Yeni bir balta alınarak üstüne dua yazılır. Bu duanın tekrar incirle silindiğinde bozulacağına inanılır.
- 3- Büyü yapıldığına inanılan muska bulunup suda eritilir.
- 4- Büyü bir kilit ile yapılmışsa kilit bulunarak dua ile açtırılır (Arslan, 2006).

Yukarıda sınıflandırdığımız büyüsel uygulamalar, günümüzde en çok rastlanan ve başvurulan büyü çeşitleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başvuru çeşitlerinden yola çıkarak da, büyücü statüsünde meydana gelen durumun etkeni ya da edilgeni olarak, büyüye başvuru nedenlerinin doğa ve toplumsal konulardaki yoğunluğundan kişisel bir alana doğru kaydığını söyleyebiliriz.

### **4.3 Büyü ve Büyücünün Devreye Girdiği Sosyal Tıkanmalar**

Günümüzde büyü mekanizmasına başvuru yoğunluğu azalmış ve büyü sosyal hayattan tecrit edilmiş olsa da basitçe sınıflandırma yapabileceğimiz birçok alanda uygulanmaya devam etmektedir. Geçmiş dönemde uygulanan Şaman ritüellerinin türevleri Anadolu büyüleri başlığı altında kültürel ve süreçsel değişime uğrayarak, günümüz ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde kendini yeniden üretmiştir.

Öncelikle, büyü olgusunda, toplumsal kullanım alanından sosyal ilişkiler ağına – bireysel boyutta- geçiş gözlemlenmektedir. Yaptırım amaç ve geri dönüş beklentisi bu ölçekte kişisel alana daha çok hitap eden bir yapı halini almıştır.

Yapılan çalışmaların da ortaya koyduğu gibi, günümüzde büyüye en çok başvuru nedeni olarak, kişiler arasındaki ilişkileri etkilemek görülmektedir. Bu uygulamalar, karı-koca arasını düzeltme/bozma, herhangi bir kişiyi kendine bağlama, kısmet açma gibi doğrudan sosyal ilişkiler ağıyla ilişkilidir.

İkincil başvuru nedeni olarak, modern bilim ve/veya doğal yollardan bir sonuç elde edilemeyen hastalıkların tedavisi karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, bir çaresizlik ve umutsuzluğun sonucu olarak da ele alınabilmektedir. Öyle ki, bütün makul yollar denendikten sonra, “son bir umut” kisvesi altında, kimi zaman istemeyerek de olsa büyüsel uygulamalara başvurulmaktadır.

Diğer bir başvuru alanı olarak da, maddi beklenti amaçlı yapılan büyü uygulamaları vardır. Bu uygulamalar kendi içerisinde de değişiklik göstermektedir. Kimi zaman, iş bulma, doğaüstü yollardan para kazanma gibi istekler mevcutken, bu alanın en büyük payı *define* büyülerine ayrılmaktadır. Öyle ki, Eyuboğlu'nun eserini incelediğimizde diğer büyü uygulamalarına nazaran, en çok başvuru alanı ve en karmaşık yapıya sahip olan büyü define bulma büyüsidir.

Çok az bir paya sahip olsa da, doğa olaylarıyla ilgili yapılan büyüler de mevcuttur. Bu büyüler yine de toplumsal merkezli olmaktan ziyade kişisel çıkar esasına dayanmaktadır.

Yukarı da açıklamaya çalıştığımız şekilde, günümüzde uygulanan büyüleri sınıflandıracak olursa, kabaca şu sonucu elde ederiz:

- 1- Sosyal ilişkiler ağına yönelik büyüler
- 2- Şifa amaçlı yapılan büyüler
- 3- Ekonomik beklentili büyüler
- 4- Doğa olaylarıyla ilişkili büyüler

Bu doğrultuda, toplumsal tıkanlıklar ya da başvurular için çözüm odaklı bir yapıda olan büyüün alan değiştirmesi sonucu işlevinde meydana gelen değişimi bu açıdan da yorumlayabilmemiz mümkündür.

## SONUÇ

İnsanlar için hayatta kalmanın bir gerekliliği olarak, yine insanlar tarafından oluşturulan toplum yapısı, beraberinde *amaç* ve *bilgi* arayışına girmiştir. Ki kendi oluşturduğumuz tarihimizde, bizlerle birlikte varlığını devam ettiren bu arayış, bilgiye atfettiğimiz değerler ve onu arama metotlarımız doğrultusunda farklı anlamlar kazanmış ve farklı şekillerde tezahür etmiştir.

Üzerinde doğup, büyüüp, ilişkiler kurup, öldüğümüz bu dünyayı anlamak ve/veya anlamlandırmak, bizler için neden-sonuç dengemizde merkezi bir öneme sahip olmuştur. Yaşamı ve belki de algılayabilen bütün canlıların psikolojisinde ölümü kavramak, bu dünyayı anlamak ve onun hakkında bilgi edinmek için temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dünya'ya ve kendimize şimdikinden çok daha yabancı olduğumuz geçmiş dönemlerde, yetersiz kalan bilgi ve tecrübelerimizle açıklayamadığımız bu ve buna benzer durumlarda; bizlerden ve yaşadığımız bu dünyadan öte, şeyler ve mekânlar yaratma fikri gayet makul ve anlaşılır bir düzlem oluşturmaktadır. Ortaya çıkış noktası, insan ve doğa ilişkileri olan büyü, zamanla doğadan koparak kendi uygulama ve aktarım evrenini oluşturmuştur. Öyle ki, işleyişine müdahil olamadığımız ya da sonucundan kaçamadığımız ve üstüne üstlük tam olarak kavrayamadığımız şeyler için aşkınsal bir yaklaşım sergilememiz, yaşanan durumu ve bu durumun atalarımız tarafından kabulünü daha anlaşılır ve maksatlı kılmıştır.

Sonlu olan bizlerin, sonsuz dünyalar, planlı düzen ve tüm bunlara gücü yeten Yaratıcı formu hakkındaki düşüncelerimiz, çıkış noktası olarak temenniden öteye gitmemektedir. Fakat bu kadar sistemli, geniş çaplı düşüncelerin öncesinde, bizlere yakın, bizlerden az ötede ve geçmişte de olsa bizlere ait olma fikirleriyle birlikte inanç kırıntıları şekillenmeye başlamıştır.

Basitten karmaşığa doğru, yavaşça ve gereklilik kendisini gösterdikçe ilerleyen, nedenini ve sonunu bilmediğimiz şeyleri, bizden *öte* ve *sonu olmayan* şey ve mekânlara atfetme durumu beraberinde aşkınsal olan her ne ise onunla ilişki kurma gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Büyü olgusu, bu bilgi arayışının ilk somut adımı olarak atalarımız tarafından atılmıştı.

İlerleyen dönemlerde, genişleyen toplumsal yapı ve sosyal ilişkiler ağı, büyü ve büyücülere daha sistemli ve toplumsal bir görev niteliği kazanmıştı. Büyü artık, toplumsal işleyiş ve işlevler içinde kendisine yer bulan bir mekanizma halini almıştı. Toplumsal alana müdahil olan büyü, topluluk içindeki her birey için, kendisinin gücünün yetmediği, tahmin edemediği ve/veya çözüm bulamadığı durumlarda, başvuracağı bir olgu olarak araçsallaştırılmıştı.

İslamiyet öncesi dönemde, Türkler için gündelik bir aktarım olarak hayatın her noktasında varlığını hissettiren büyü, toplum içindeki sıradan bir işleyiş halini almıştı. Öyle ki, doğum, ölüm veya hastalık gibi önemli konular haricinde gündelik konularda da başvuru *sıradan* bir mekanizmaya dönüşmüştü. Bu dönüşüm beraberinde, Şamanlara *inanç adamı* statüsünü ve rolünü kazandırmıştı. Toplumsal alanda, her an ve her olayda başvuru şamanlar, böylelikle toplumsal açıdan merkezi bir konuma sahip olmuşlardı.

Ortaya çıkan bu ilişki, temelde iki unsur nedeniyle gerilemiş ve çözülmüştür. En geniş paydada etkili olan unsur, İslamiyet'e geçiş ve sonrasındaki kültürel değişim olmuştur. İbrani dinlerin sonuncusu olan, monoteist din sistemlerinin bütün özelliklerini barındıran İslamiyet, kendi müdahalesi ve iradesi dışındaki bütün doğaüstü yaklaşım ve ritüelleri yasaklamıştır. Böylelikle dikotomi temelli bir düzlemde, büyüü kutsal dışı ilan ederken, kendi kutsal yapısını ve zeminini oluşturmuştur.

Ontolojik açıdan büyüün varlığını kabul etme zorunluluğu, Kur'an-ı Kerim'de ve Arap kültüründeki etkiyle birleşerek, kat'i suretle yasakları beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda Türk toplumu için, Tanrı ve ruhlarla olan *yakın* ilişki, İslamiyet'le birlikte daha resmi ve hiyerarşik bir hal almıştır. Weber'in büyüsel yapıdan rasyonel yapıya doğru kademeli olarak ilerleme sürecini ele aldığımızda, dinlerdeki büyü karşıtı eğilimleri rasyonelleşmenin ilk adımı olarak da yorumlayabiliriz (Parladır ve Özkan, 2015).

Büyük bir çoğunluğunun göçebe yaşam tarzını benimsediği düşünülürse, Türklerin yeni tebliğ edilen inancı ve beraberindeki Arap kültürünün etkilerini kabullenip içselleştirmeleri bir hayli zaman almıştır. Bu süreçte, eski inançlarıyla, karşılaştıkları yeni inanç sistemini yaşadıklarını hayata uygun bir şekilde harmanlayıp düzenlemişlerdir.

Bu durum doğrudan, büyüsel ritüeller ve tipik dini uygulamalar için de geçerli olmuştur. Günümüzde dahi farkında olmadan yaptığımız birçok refleksif hareket bu düzenlemenin ürünüdür. Sonrasında, Osmanlı Devleti ile birlikte hem kültürel hem de dini açıdan daha sabit ve merkezi bir hal alan Türk toplumu, dini ve getirisini içselleştirme sürecinde hızlanmaya gitmiştir.

Dini açıdan yasaklanan büyü, beraberinde *büyücü* de yasaklı bir sıfat haline getirmiştir. Fakat Osmanlı döneminde de görüldüğü gibi, toplumsal alandaki yoğunluğu Şamanlara oranla azalmış olsa da, geleneksel bilginin, dini bilginin önüne geçmesine güzel bir örnek olacak şekilde varlığını sürdürmüştür.

Dini inançlarla birlikte kendisini geliştiren büyü olgusu, din ile arasında bulunan farklardan dolayı daha kolay bir şekilde toplumsal alanın dışına itilmiştir. Yapısal anlamda,

çıkış noktası basit bir işleyiş olan büyü, dinin sistematik yapısı karşısında direnmek adı altında kendisini ritüel ve yapırım boyutunda geliştirip taleplere cevap vermeye çalışmıştır.

Fakat bu durum, İslamiyet öncesi Türk toplumunun aksine, büyücülere toplumsal açıdan *inanç adamı* statüsü vermemiştir. Ayrıca Osmanlı toplumunda büyücülere olan yaklaşım bilinmeyen ve korku temelinde şekillenmiştir. Bu korku ve bilinmeyen üzerinden yürütülen büyü mekanizması, Osmanlı için, İstanbul ve taşra olan Anadolu ayrımından beslenerek, büyüsel kontrolün taşralarda sağlanamamasına ve halkı doğrudan etkileyen büyücü, hacı-hoca fıryasına teslim edilmesine neden olmuştur. Bu durum, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşaması ve sonrasındaki döneminde devletin inançlara olan yaklaşımıyla günümüzdeki değerler ilişkisine yakın bir dönüşüm sergilemiştir.

Var olan inanç yapısının halk üzerindeki doğrudan etkisi, halkın süregelen koşulsuz kabulü ve gerek dini bilgi gerekse aktarımsal kirlilik nedeniyle kemikleşmiş bir hal alarak korkuyla üstü örtülmüştür. Anadolu'daki büyü anlatılarında yer alan çoğu unsur bu korku ve bilinmeyen yapılar üzerinden beslenmiştir. En basit haliyle cin olarak adlandırılan üç harfli denilen, ki öylesine bir korku metası haline getirilmiştir, varlıkların etkileşiminden korkarak her türlü istenilen şeyi yapmaya razı olan toplum, büyücü statüsüne korkuyla karışık bir saygı geliştirmişlerdir.

İkinci olarak, Şamanların oluşturduğu büyücü statüsünden, günümüz büyücülerine gelene değin, meydana gelen bu değişimin bir diğer önemli unsuru, modern bilimin ve bahsi geçen *bilginin* gelişmesi ve kullanım alanının farklılaşarak cevap verme yapısının uygun bir hal almasıdır. Modern bilim iki önemli temel üzerinden şekillenir: doğanın işleyişini kavramak ve insanı doğaya egemen kılmak. Bu yaklaşım, büyüün, modern bilimle karşı karşıya gelmesinin nedenini açıklar niteliktedir (Parladır ve Özkan, 2015). Açıklanamayan şeylerin açıklanmaya başlaması (depremler, yıldırımlar gibi doğa olayları), hastalıkların nedenlerinin belirlenmesi gibi birçok durum sonucunda *büyü* aranılan cevabın kendisinde olmadığını bizlere söylemiştir. Böylelikle, büyücü artık soru sorulup cevap aranan kişi statüsünü kaybetmiştir.

Sonuç olarak, tarih süreç içerisinde, toplumun talep algısında meydana gelen değişiklik ve dinin sosyal hayattaki hegemonyası, büyü ve sosyal ilişkileri de doğrudan etkilemiştir. Bu etki, ilk olarak büyüye başvuru mekanizmasını ve büyüün kullanım alanlarında kendisini hissettirmiştir. Daha sonra, büyücü statüsü bu doğrultuda değişime uğramış ve merkezi bir konumdan çözünerek günümüzdeki halini almıştır.



## KAYNAKÇA

- Akçora, E. (2013). Görece'de Nazar Boncuğu. *Akdeniz Sanat Dergisi*, 13.
- Akın, H. (2015). *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Aladar, N. (2009). *Büyüsel İşlevler Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması (Malatya Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alıcı, M. (2010). Din Antropolojisinin Kurucularından James George Frazer . *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3-31.
- Alver, K. (2010). Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi. *Sosyoloji Dergisi*, 199-210.
- Anadol, C. (2006). *Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları - Büyü*. İstanbul: Bilge Karınca.
- Anadolu Haber Ajansı. (2016, Aralık 12). *Cin Hastanesi Kapatıldı*. NTV: [www.ntv.com.tr](http://www.ntv.com.tr) adresinden alındı
- Ardzinba, V. (2010). *Eski Çağ Anadolu Ayinleri ve Mitleri*. Ankara: Kafdav Yayınları.
- Arslan, A. (2006). Ankara Türkmen Köyünde Halk İnanışları Büyüler, Kargışlar, Yakarışlar: Kavaközü Derlemesi. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, 1-19.
- Arslan, M. (2010). Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 195-210.
- Arvas, A. (2014). Hakas Şamanizmi (Dünya Görüşü) Üzerine Yapılan Çalışmalar-II. *Gazi Türkiyat*, 33-51.
- Arvas, A. (2014). Şamanizm. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 49-71.
- Asımgil, S. (1999). *Büyü, Sihir, Fal, Yıldızname, Kehanet, Nazar*. İstanbul: İpek Yayınları.
- Ateş, A. O. (2011). *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aydın, C. B. (2012). *14-18 Yaş Arası Gençlerde Büyü, Sihir, Nazar vb. Tutumlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, S. (2012). *Dinler Tarihi Açısından Büyü*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aysoy, M. (2012). *Şifa Bu Değil*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Balcı, M. E. (2012). *Peter Berger'in Din ve Bilgi Sosyolojisi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baldick, J. (2000). *Hayvan ve Şaman*. İstanbul: Hil Yayınları.

- Bayat, F. (2010). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Şamanlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 44-51.
- Bayat, F. (2015). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bedir, C. (2016). *Dünya Dinlerinden Şamanizm*. İstanbul: Festival Yayıncılık.
- Berger, P. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Boratav, P. N. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Buluç, S. (2017, Mayıs 5). *Çukurova Üniversitesi*. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmalar Merkezi: <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/20.php> adresinden alındı
- Candan, E. (2008). *Gizli Sırlar Öğretisi*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- Candan, E. (2008). *Türklerin Kültür Kökenleri*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- Cengil, M. (2016). Kutsal Zaman, Algılanış Biçimi ve İbadet Hayatına Etkisi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33-63.
- Ceylan, T. (2011). Toplumsal Sistem Analizinde Toplumsal Statü ve Rol. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 89-104.
- Challaye, F. (1998). *Dinler Tarihi*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Crow, W. B. (2002). *Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi*. İstanbul: Dharma Yayınları.
- Çelik, C. (2007). Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım. *Bilimname*, 37-66.
- Çepel, S. (2011). *Hitit Büyü Ritüelleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çevik, M. (1997). *Din Felsefesi Açısından Kutsal - Kutsal Hakkında Epistemolojik ve Ontolojik Bir Sorgulama - Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kuzgun Yayınevi.
- Çoştı, Y. (2009). Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 117-140.
- Çuhacı, A. (2007). Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kuramı. *Sosyoloji Dergisi*, 129-157.
- Dalyan, M. G. (2011). XIX. Yüzyıl Nasturilerinde Hastalık, Büyü ve Batıl İnançlar. *History Studies International Journal of History*, 89-100.
- DuBois, T. A. (2011). Trends in Contemporary Research on Shamanism. *Numen*, 100-128.
- Duman, B., & Alacahan, O. (2010). Sosyal Kaynaşma. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 103-128.

- Duyan, V., Gelbal, S., & Çalık Var, E. (2013). Sosyal İlişki Unsurları Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlanma Çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 159-169.
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. Konya: Serhat Kitabevi.
- Eliade, M. (2014). *Şamanizm*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (2015). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Encyclopedia Britannica*. (2016, 11 19). [www.britannica.com](http://www.britannica.com): <https://global.britannica.com/topic/spell> adresinden alındı
- Erden, F., Özus, E., & Tufan, M. (2016). Nazar Temalı Kadın Giysi Tasarımları. *International Journal of Cultural and Social Studies*, 176-188.
- Eren, S. (2007). Toplumsal Norm, Ahlâk ve Din. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 289-316.
- Eroğlan, F. (2004). *Fenomenolojik Açıdan Kutsalın Anlamı ve Toplumsal İşlevi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erol, H. (2014). Anadolu'nun İlk Yazılı Belgelerinde Büyü ve Kehanet. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 37-48.
- Ertit, V. (2013). Sekülerleşme Teorisinde Bilim ve Din İlişkisinde Farklı Bir Yaklaşım. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 115-130.
- Ertit, V. (2014). Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 103-124.
- Ertural, N. (2012). Şamandan Oyuncuya Giden Yolda Türk Halk Oyunlarının Yapısı ve İşlevleri. *II. Türk Dünyası Uluslararası Kültür Kongresi* (s. 101-111). İzmir: Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü.
- Esgin, A. (2013). İmal Edilmiş Belirsizlikler Çağının Sosyolojik Yönelimi: Ulrich Beck ve Anthony Giddens Kaynaklı "Risk Toplumu" Tartışmaları. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 683-696.
- Etikan, S., & Kılıçarslan, H. (2012). Düz Dokumalarda Nazar İnancı ve Göz Motifi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi*, 103-121.
- Ewans-Pritchard, E. (1998). *İlkelerde Din*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1996). *Cinci Büyüleri ve Yıldızname*. İstanbul: Der Yayınları.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2004). *Anadolu Büyüleri*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Ferah, H. (2012). *Dinlerde ve Halk İnançlarında Sayı Sembolizmi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fichter, J. (2001). *Sosyoloji Nedir*. Ankara: Atilla Kitabevi.

- Gencer, B. (2012). *İslam'da Modernleşme*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Gündüz, A. O. (2015). Şamanizm ve Eski Türk İnanç Yapısının Günümüz Anadolusundaki Yansımaları. *II. Türk Kültürü Araştırmaları* (s. 1-15). Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi.
- Gündüz, Ş. (2004). Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban. *Mihel ve Nihâl*, 3-11.
- Hacip, Y. H. (1979). *Kutadgu Bilig*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Haddad, Y. Y. (2000). *Kur'ân'da Din Kelimesinin Anlamı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Hançerlioğlu, O. (2013). *Dünya İnançlar Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hazır, M. (2012). Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisi Yapmak. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 154.
- İnan, A. (1963). Nazarlıklar. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, 3138.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnayet, A. (2013). Uygur Şamanları ve Pratikleri Üzerine. *Uygur Araştırmaları Dergisi*, 43-55.
- İşçi, M. (2000). *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*. İstanbul: Der Yayınları.
- Kaplan, M. (2010). *Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın*. Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları.
- Kaplan, M. (2011). Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi. *Milli Folklor*, 150-156.
- Karadaş, C. (2004). Büyü ve Din -İslamî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme-. *Usûl*, 111-135.
- Karakaya, H. (2016). Anadolu Türk Dügünlerinde Büyüsel İşlemler. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 77-92.
- Karakurt, D. (2011). *Türkçe Söylence Sözlüğü*.
- Kaşgarlı Mahmut, B. A. (1998). *Divan-ı Lügat-t- Türk*. Ankara: Tarih Kurumu Basımevi.
- Katgı, İ. (2012). Osmanlı Devleti'nde Ulemâ Yozlaşmasının Tipik Bir Temsilcisi Olarak Safranbolu'lu Hüseyin Efendi: Nâm-ı Diğer Cinci Hoca. *Hikmet Yurdu*, 197-235.
- Kayalık, D. (2014). "Şaman" Terimi Üzerine Bir İnceleme. *B. Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 45-64.
- Kaynak, İ. H. (2016). Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 443-455.

- Keskin, M. (2004). Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme. *Dinbilimler Akademik Dergisi*, 7-21.
- Kieckhefer, R. (2017). *Ortaçağda Büyü*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Kılıç, C. (2008). Sistematik Felsefi Düşünce Öncesi Mitoloji, Büyü ve Dinlerde Varlık Düşüncesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 37-50.
- Kılıç, S. (2010). Türk Şaman Giysilerine Semantik Yaklaşım. *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 313-334.
- Kirman, A. (2008). Sekülerleşme Perspektifinden Dini ve Seküler Fundamentalizmler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 274-290.
- Koşık, S. (2013). Hârut ve Mârut Hakkında Tercüme Bir Risale. *Gazi Türkiyat*, 141-153.
- Kuper, A. (1995). *İlkel Toplumun İcadı -Bir İllüzyonun Dönüşümleri-*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kuşçu, E. (2010). Dini Araştırmalarda Çoğulcu Bir Perspektife Doğru - Pozivistik Sekülerliğin ve Teolojileştirilmiş Fenomenolojinin Ötesinde -. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7-39.
- Kuşçu, E. (2011). Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 165-186.
- Levi, E. (1922). *The History of Magic*. London: William Rider Limited.
- Levi-Strauss, C. (1983). *Din ve Büyü*. İstanbul: Yol Yayınları.
- Malinowski, B. (2014). *Büyü, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Mandaloğlu, M. (2011). Türk Kültür Çevresinde Şamanizm ve Şamanlık Meselesi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 111-122.
- Marcel Mauss, Ç. Ö. (2001). *Sosyoloji ve Antropoloji*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Melikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Musalimas, S. A. (1990). The Concept of Participation in Levy-Bruhl's "Primitive Mentality". *Jaso*, 33-46.
- Mömin, S. (2013). Şamanizm ve Günümüzdeki Kalıntıları - Uygur Toplumundaki Tabular Üzerine -. *Ulakbilge*, 78-89.
- Mucha, J. (2003). The Concept of Social Relations in Classic Analytical Interpretative Sociology: Weber and Znaniecki. *6th European Sociological Association* (s. 1-21). Murcia: ESA.

- Muriwai, E., Houkamau, C., & Sibley, C. (2015). Culture as Cure? The Protective Function of Maori Cultural Efficacy on Psychological Distress. *New Zealand Journal of Psychology*, 14-24.
- Nişanyan *Etimolojik Sözlük*. (2016, 11 19). Nişanyan: <http://www.nisanyansozluk.com> adresinden alındı
- Öger, A., & Gönel, T. (2011). Uygur Türkleri Arasında Şamanlar ve Tedavi Yöntemleri. *Turkish Studies*, 233-248.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: DTC Fakültesi Yayınları.
- Örnek, S. V. (2014). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Özden, S., Vedi, F., Yargıç, İ., & Kaya, N. (1997). Büyücü-Üfürükçü-Cinci ve Astrolog Gibi Hekim Olmayan Kişiler ile Ruh Hastalıklarının İlişkilerinin Çeşitli Yönlerden Araştırılması. *XXXII. Ulusal Psikiyatri Kongresi* (s. 22-28). Ankara: Düşünen Adam.
- Özenç, A. (2014). Dinî Statü Sahibi Medrese Seydalarının Ve İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Birbirlerine Bakışı . *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1-10.
- Pamir, A. (2003). Türklerin Geleneksel Dini Şamanizmin Orta Asya Eski Türk Kamu Hukukuna Etkisi. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 155-185.
- Parladır, H. S., & Özkan, D. (2015). Sosyal Bilimlerde Paranormal İnançlara Dair Çalışmalar: Sekülerleşme ve İnanç İnkileminde Modern Birey ve Toplum. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 172-202.
- Parladır, S. (2014). 19. Yüzyıla Ait El Yazma Bir Dua Kitabı Bağlamında Din-Büyü İlişkisi. *Türkiye Bilimler Akademisi Dergisi*, 109-143.
- Perrin, M. (2007). *Şamanizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Polat, E. (2015). Cin Suresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 337-365.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. Konya: Şelale Ofset .
- Radloff, W. (2015). *Kuzey Türk Boylarının Halk Edebiyatından Örnekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Reyhan, E. (2008). Eski Anadolu Kültüründe Büyü ve Büyücülük. *Akademik Bakış*, 227.
- Riis, O. (2006). Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 299-314.
- Rivers, R. (2004). *Tıp, Büyü ve Din*. İstanbul: Epsilon.

- Sağ, V. (2003). Toplumsal Değişim ve Eğitim Üzerine. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11-25.
- Sağlam, M. S. (2014). Saha Kamlarının Kıyafet Adları ve Sembolize Ettiği Anlamlar. *Siberian Studies*, 55-74.
- Sarı, İ. (2016). *Türklerin Dini*. Antalya: Nokta E-Kitap.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Sencer, M. (1968). *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Sharpe, E. J. (2000). *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Sipahi, A. (2006). *Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sözlük, T. D. (1998). *Büyü*. Ankara: TTK Yayınları.
- Subaşı, N. (1998). Kutsal Tarihin Dini Sosyolojisi. *Sosyoloji ve Tarih*. Bolu: UNESCO.
- Sunar, L. (2014). Türkiye'de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim. *Sosyoloji Dergisi*, 83-116.
- Sümbüllü, Z. (2010). Fal ve Falcılık Kavramı Ekseninde Türk Kültür Tarihinde Fal ve Kehânet. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 55-72.
- Sümer, N. (2016). Cahiliye Araplarında Falcılık. *Mihel ve Nihal*, 134-157.
- Şah, İ. (1996). *Doğu Büyüsü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Şahin, H. İ. (2013). Türkmenistan'da Şamanlık/Kamlık Geleneğinin Günümüze Yansımaları: "Şaman Od" ve "Küştepti". *Türk Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 183-197.
- Şener, C. (2001). *Şamanizm Türklerin İslamiyetten Önceki Dini*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Şirin, T. (2006). *Metafizik Varlıklardan Cinlere İncanın Psiko-Sosyal Boyutları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tambiah, S. J. (2002). *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tanyu, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tanyu, H. (1976). Dini Folklor veya Dini-Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerine Bir Araştırma. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri* (s. 283-304). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tanyu, H. (1992). *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- TDK. (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Tekin, B. (2015). Ortaçağ İspanya'sında Büyü, Büyücülük ve "La Celestina" Adlı Esere Yansıması. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 305-324.
- Tekin, M. (2011). Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-28.
- Tuncer Manzakoğlu, B., & Türkmenoğlu Berkan, S. (2016). Evil Eye Belief in Turkish Culture: Myth of Evil Eye Bead. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 193-204.
- Türkan, A. (2012). *Roma İmparatorluğu Önasyasında Büyü ve Büyücülük*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkan, K. (2007). Proben'in VIII. Cildinde Yer Alan Masallara Yansıyan Şamanizm Unsurları. *Türkbilig*, 130-167.
- Uluğ, N. E. (2013). *Elemterefiş: Superstitious Beliefs and Occult in Ottoman Empire (1839-1923)*. İstanbul: Boğaziçi University.
- Uygun, A. (2013). *Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin Kenzü'l-Havâs Kitabındaki Dua ve Büyü Motifleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Wach, J. (1990). *Din Sosyolojisi*. Erciyes Üniversitesi Yayınları: Kayseri.
- Yaşa, R. (2016). Türklerde Animist Düşüncenin Yansımaları: Kürek Kemiği ve Aşık Kemiği Falı. *Sosyal ve Küresel Araştırmalar Dergisi*, 1-25.
- Yazıcı, M. (2014). Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 209-223.
- Yılmaz Özkarslı, Ş. (2000). *Türk Kültüründe Tılsımlı Objeler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, S. (2014). *Nazar, Büyü ve Fal*. İstanbul: Divan Kitap.
- Yılmaztürk, F. B. (2003). *Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zekiye, M. (2007). *Türklerin ve Tatarların Kökeni*. İstanbul: Selenge Yayınları.



## Ö Z G E Ç M İ Ş

**Adı ve SOYADI** : Çağlar YAYLAMİŞ

**Doğum Yeri - Tarihi** : Kartal – 15/03/1993

### **Eğitim Durumu**

**Mezun Olduğu Lise** : Öğretmen Eyüp Topçu Anadolu Lisesi

**Lisans Diploması** : Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Ana Bilim Dalı

**Yabancı Dil / Diller** : İngilizce

**E-Posta** : caglaryaylamis@gmail.com