

RÜYA KAYNAKLI BİREYSEL TECRÜBELERİN TOPLUMSALLAŞMASI —BAYAT KÖYÜ DEDE ÖRNEĞİ—

Dr. Kasım KARAMAN*

Özet: *Standartlaşmış sembolik davranış biçimleriyle, bireyin, bir toplumun ya da topluluğun üyesi olma, birlikte yaşama ve paylaşma bilincini en üst düzeyde tutan ritüeller, ritüelle konu olan ve onu anlamlı kılan bir temel üzerine kurulmuşlardır. Bu temel, kültürel yapıdan bağımsız değildir.*

Rüyalar, çeşitli kültürlerde, bir ritüel kaynağı olarak değerlendirilirler. Zira rüyalar, biyopsişik ve fiziksel bazı özellikler yanında, kültürel sembolleri de içerirler. Rüyalara göre davranan bireyler, bu kültürel sembolleri, günlük hayat içinde anlamlı hale getirmiş olurlar. Aynı kültürel sembolleri rüyalarında gören bireylerin, günlük hayat içinde rüyalarına göre davranmaları, bu bireysel tecrübelerin diğer kültürel sembollerle pekişerek toplumsallaşmasına yol açar.

Bu makale, Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan “dede, yata” inancının, bireysel tecrübeye dayalı bir kaynaktan, diğer kültürel değerlerle birleşerek ortaya çıkışını, mit, rit ve ritüellerle toplumsallaşmasını, Bayat köyü Dede örneğinde ele almaktadır.

Çalışma, rüya-kültür ilişkisi bağlamında, bireysel tecrübelerin, kültürel sembollerle anlamlandırılarak toplumsallaşmasının aşamalarını, bireysel tecrübelerle ilişkilendirilen mit, rit ve ritüellerin kültürel temellerini araştırmayı hedeflemektedir. Bir alan araştırması olan bu çalışmada, örnek olay olarak seçilen Bayat köyündeki Dede ile ilgili mit, rit ve ritüellerin tespitinde, Şubat, Mayıs, Temmuz ve Ağustos 2004 tarihlerinde gerçekleştirilen, katılımlı gözlem ve mülakat tekniklerinden yararlanılmış; elde edilen bulgular, anlayıcı ve yorumlayıcı yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Çalışma sonucunda, bazı rüyalar ile kültürel semboller arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu tespit edilmiştir. Nitekim örnek olayımızda, Dede ile ilgili inanış ve uygulamaların, Türkiye’deki diğer benzer örneklerle ortak kültürel özellikler taşıdığı ortaya çıkmıştır.

* Öğretmen kasimkaraman@hotmail.com

Rüyaların bir ritüel kaynağı olarak toplumsallaşmasında, rüyayı görenin toplumsal statüsünün, ritüele konu olan mekânın ve ritüel sürekliliği sağlayacak, destekleyici kültürel birikimin belirleyici olduğu görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Rüya, ritüel, toplumsallaşma, dede, yatır.

Socialization of Individual Experiences based on Dreams, A Case Study of *Dede* of Bayat Village

Summary: *The as named rituals keep the level of sharing and living together consciousness, being a member of a community or a society with the standardized symbolical behaviour types at a top level. These rituals are those which makes it meaningful. This basis is not free from the cultural pattern.*

The dreams, as for some cultures, are evaluated as a source of rituals. These dreams, in addition to some bio-psychic and physical features, involve some cultural symbols. The individuals who behave in accordance with these dreams happen to have made these cultural symbols meaningful in everyday life. The behaving of these individuals who see these same symbols in their dreams in accordance with these dreams in their daily life makes these individuals experiences socialized by suppressing with other cultural symbols.

This article examines up then emergence or the belief of “dede, yatır” from an individual source in unison with other cultural values and the socialization of these beliefs with the help of some myth and rituals as in the example of Bayat village Dede example.

This work aims at examining these cultural sources in relation to dream- culture unison as with in the stages of socialization with cultural symbols, myths and rituals.

In this study which is an area research, the techniques of interviewing and joined research are used in the meetings of February, May, July, August 2004 made in the establishing of the myths, rits and the rituals about the Dede in Bayat village which is a chosen example case study. And the acquired infos are evaluated in an understanding and commentary approach framework.

At the end of the work, it is understood that there is a meaningful relation between some dreams and cultural symbols. As in the case of our exemplary event, some of the beliefs and applications about Dede has some common features with other similar examples. It is obviously seen that then social status of the dreamer, the environment subject to the ritual and the supportive cultural existence is the spot light in the socialization of the dreams as a ritual source.

Key Words: Dream, ritual, socialization, *dede*, *yatır*.

GİRİŞ

Bu makale, ritüel, rüya ve kültür ilişkilerini toplumsal boyutta ele alan bir alan araştırmasıdır. Bu çerçevede, Bayat köyündeki rüya kaynaklı bireysel bir tecrübeye dayandırılarak oluşan ve bir ritüel kaynağı olarak toplumsallaşan *Dede*, *yatır* inancı ile ilgili inanış ve uygulamalar incelenmektedir.

Çalışma, rüya-kültür ilişkisi bağlamında, bireysel tecrübelerin, toplumsallaşma sürecinde hangi aşamalardan geçtiğini; bireysel tecrübelerle ilişkilendirilen mit, rit ve ritüellerin hangi kültürel temellere dayandığını örnek olay üzerinde incelemeyi amaçlamaktadır. Örnek olay olarak seçilen Bayat köyündeki *Dede* ile ilgili mit, rit ve ritüellerin tespitinde, Şubat, Mayıs, Temmuz ve Ağustos 2004 tarihlerinde gerçekleştirilen, katılımlı gözlem ve mülakat tekniklerinden yararlanılmıştır. Kaynak kişilere ait bilgiler EK-1’de sunulmuştur. Araştırmada elde edilen bulgular, anlayıcı ve yorumlayıcı yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Toplum hayatında düğün âdetleri, ölüm törenleri, kutsal yerleri ziyaret vb. uygulamaları içeren çok sayıda ritüel vardır.¹ İlk bakışta, standartlaşmış, sembolik davranış biçimleriyle, sıradan kurallar bütünü gibi görünseler de ritüellerin, bireyin birlikte yaşama ve paylaşma bilincini besleme ve aidiyet duygusunu pekiştirme gibi önemli işlevleri vardır (Honko, 1979: 372). Her sosyo-kültürel olgu gibi ritüeller de, sosyolojik anlamda, bilişsel, davranışsal ve maddi özellikler içerirler (Dikeçligil, 1994: 42). Bilişsel boyut, ritüelin sembolik anlamını gözlemleyebileceğimiz anlam boyutudur. Davranışsal boyut, kuşaktan kuşağa aktarılan standartlaşmış davranış örüntülerini, kuralları, beklentileri ifade eder. Maddi boyut da, ritüelin anlamının sembolize edilmesini ve davranışlarda dışsallaşmasını sağlayan ilgili maddi araç ve gereçlerdir.

Anlam boyutu ile ritüeller, çoğu kere, toplum kültürünün derinliklerinde yer alan olaylara ya da kahramanlara ışık tutan önemli ipuçları içerirler. Ritüeller, her ne kadar, katılımcı için bireysel tecrübenin yaşandığı psikolojik bir durum olarak anlamlandırılrsa da, toplumsal bir olgu olarak sosyolojik bir inceleme konusudur. Kuşaktan kuşağa, toplumun kendi iç dinamikleriyle devam ettirilen ritüeller, toplum bilimciler için, toplumu ve onu oluşturan bireyi anlamının en iyi yollarından biridir

¹ Ritüel hem tekil bir etkinliğe hem de tüm bir türe işaret eden bir topluluk ismi olarak kullanılmaktadır. Rit ise tekil manasında ritüel ile değiştirilebilir bir biçimi ifade eder (Lane, 1981: 15).

(Turner, 1966:6). Zira hiçbir rit, onu oluşturan kültürden bağımsız, temelsiz ve anlamsız değildir.

Modern dünya, bütün bilimsel ve teknolojik ilerlemelere rağmen mitolojik kahramanların, olayların ve yerlerin gizemi karşısında kayıtsız kalamamıştır. Mitolojik kahramanların rol aldığı olağan üstü olaylara ait bilgilere duyulan ilgi birçok yazarın, yapımcının, sanatçının vb. bu alana yönelmelerine neden olmuştur. Mitolojik kahramanlar bir romanda, filmde ya da bir sanat eserinde yeni (modern) yüzleriyle tekrar hayat bulabilmekte ve çağdaş bir kimlikle yeni başarılar kazanabilmektedirler. Küreselleşen kitle iletişim araçları vasıtasıyla bu kahramanlar yerellikten evrenselliğe ulaşabilmekte; böylece söz konusu mit daha geniş bir coğrafyada varlığını sürdürebilmektedir.

Mitlerin modernleşmesi ya da güncelleşmesi sürecinde, hiç şüphesiz, ritüeller, önemli bir işleve sahiptir. Çoğu zaman, anlamı unutulmuş veya anlam kaymalarıyla yeniden yorumlanan ritüeller, standartlaşmış ve tekrarlanan sembolik davranış biçimleriyle bireysellikten öte, grup bilincini ve birlikteliğini ortaya koyan duygusal bir kanal, yeni bilgi ve tecrübeler için bir rehber olarak geçmiş günümüze, günümüzü de geleceğe bağlayan bir bağ olmaktadır (Schuyt; Schuijt, 1998: 400).

RİTÜEL, RÜYA VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ

Ritüellerin Toplumsal İşlevleri

Ritüeller, toplumsal bütünleşmenin önemli unsurlarındandır. Uyum içinde tekrarlanan ritmik hareketler, grup üyelerinin birliktelik düşüncelerinin pekişmesine katkı sağlarlar. Ancak ritüeller, aynı zamanda, diğerlerinden de farklılığın sembolik ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla ritüeller, temsil ettikleri topluluk ya da toplumlar için hem toplumsal bütünleşmeye katkı sağlayan hem de onların farklılıklarını ortaya koyan bir kimlik tanımlayıcısı durumundadırlar.

Ritüeller, hangi amaçla olursa olsun, katılımcı her bireyin grup bilincinin yükselmesine katkıda bulunur (Cohen, 1999: 54). Grup bilincinin yükselmesi ve grup kimliğinin pekişmesi, bireyi kimlik bunalımından kaynaklanan ve yabancılaşmayla sonuçlanan, anomi gibi bir takım olumsuzluklara karşı korur. Ritüel, geniş bir toplumsal bağlam içinde, bireyi kendi öznel tecrübelerinin yerini tayin etme imkânı tanır.

Ritüellerin icra edilen çeşitli rollerden ibaret olan bir tiyatro oyunu gibi dramatik bir yapısı da vardır. İstenilen durumları yaratmak ya da istenilmeyenlerden de kaçınmak amacıyla icra edilirler. Ritüel, duygusal bir kanal, yeni tecrübe ve bilgiler için bir rehber olarak görülmekte ve bir grup formasyonu geliştirdiği kabul edilmektedir. Yaşanan dünya, ritüelin,

geçmiş günümüze, günümüzü de geleceğe bağlayan anlamı sayesinde keşfedilmektedir (Schuyt ve Schuijt, 1998: 400). Ritüeller, süreklilik hissi sağlamak suretiyle, bir kimlik oluşturma aracı haline gelmektedirler.

Ritüeller, insanların neyi önemli ve gerekli bulduğunu söylemelerinin bir yoludur. Ritüellerde, doğrudan nedensel açıklamalar gerekli görülmez. Bu nedenle insanlar, çaresiz kaldıkları ya da açıklayamadıkları olaylar karşısında, sembolik anlamlar içeren olgulara sarılma eğilimindedirler. İşte ritüeller, her şeyden önce, başka türlü açıklanması mümkün olmayan olayları açıklama, bu suretle de endişe, şüphe ve belirsizliğe karşı bir çare sunma işlevini yerine getirirler (Schuyt; Schuijt, 1998: 400).

Bir Ritüel Kaynağı Olarak Rüyalar ve Rüya-Kültür İlişkisi

Toplumsal kimlik ve toplumsal bütünleşme açısından oldukça önemli olan ritüellerin oluşumu ya da kaynakları kültürel yapı ile yakından ilişkilidir. Çoğu dinî kaynaklı olan ritüeller, zamanla değişime uğrarlar veya yok olurlar. Ancak yok olan ritüellere ait mitler sözlü veya yazılı olarak hikâyelerle, masallarla devam ederler; bir gün farklı bir biçimde yeniden ortaya çıkarırlar. İşte rüyalar, bu yeniden ortaya çıkış sürecini etkileyen ve ritüel sürekliliği sağlayan kaynaklardan biridir.

Rüyalara konu olan ve ritüel kaynağı olarak işlev gören rüyalandaki sembollerle bireyin toplumsallaştığı kültür arasında ayrılmaz bir ilişki vardır (Parman, 2001: 2). Zira rüyalar, zengin anlam buketleri içerirler ve ifade ettikleri kavramlar da kültürelidir. Bu kavramların incelenmesi bir tür kültürel çözümleme sunmaktadır (Parman, 2001: 7). Kvideland, psikologların, rüyalarda olduğu gibi, tabiatüstü güçlerle iletişim kurma konusunda yaşadığı öne sürülen tecrübelerle ilgili anlatılan memoralarda,² bireysel özelliklerin yanı sıra, geleneksel inanç sistemleri ve toplumsal değerlerin de etkili olduğunu ileri sürmektedir (Çobanoğlu, 2003: 34). *Kültür örneği rüyalar* olarak isimlendirilen bu tip rüyalar, şartlanma yoluyla oluşmaktadır. Bu şartlanma, bireyin ilk toplumsallaşma dönemlerinden itibaren başkalarından dinlediği rüyalarla ve bizzat söz konusu rüyalara konu olan törenlere katılım süreciyle oluşmaktadır (Günay, 1993: 91).

Rüyalandaki sembol dili ile mitolojik kahramanlar ve masallardaki semboller benzerlikler taşır. Mitolojik olaylar, kahramanlar, yerler veya

² Memorat, Halk Bilimi'nde, tabiatüstü bireysel bir tecrübenin (cin, peri, şeytan, alkız, karabasan vb. veya çeşitli ruhlardan oluşan, toplumsal bir hayat yaşadıklarına inanılan varlıklarla görme, konuşma, duyma, hissetme, rüya ya da bir başka yolla kurulduğu öne sürülen iletişimin), yaşayan veya yaşayandan dinleyen tarafından anlatılmasıdır (Çobanoğlu, 2003: 21).

masallardaki semboller rüyalara konu olmakta ve rüyalar yoluyla yeniden yorumlanan bu unsurlar bir ritüel kaynağı olarak kullanılmaktadır. Diğer taraftan, rüyalara konu olan olaylar ve semboller ile mitler ve masallardaki semboller arasındaki benzerlik tek taraflı değildir. Rüyalar da bir masal ya da mitolojik bir olay konumuna yükselebilmekte ve bu anlatılara kaynak olabilmektedir (Dundes, 1972: 286).

Rüyalarla şekillenen kültürel anlam kodlarının yorumlanması, sembol ile sembolize edilen şey arasında ilişki kurabilme başarısına bağlıdır. Semboller, geleneksel, rastlantısal ve evrensel olmak üzere üç gruba ayrılabilirler. Rastlantısal semboller, çok dar bir çevreyi içine alırlar ve onu sadece bu sembolün anlamını bilenler kavrarlar. Evrensel semboller de beden, duygular ve ruhun özellikleri ile ilgilidir. Bu nedenle evrensel sembollerde sembolize edilen şey açıklama gerektirir. Geleneksel semboller ise bireyin yaşadığı çevre ile ilişkili ve herkes tarafından kolayca anlaşılabilen sembollerden oluşur (Fromm, 1995: 31-38).

Geleneksel sembollerle ifade edilen ve bireyin toplumsallaştığı çevrenin kültürel anlam kodlarını yansıtan rüyalar, toplum kültürünün uzantıları durumundadır. Bu noktada, rüyalardaki semboller bizzat bireyin yaşadığı olaylar olabileceği gibi sözlü anlatılarla şekillenen geçmişin izlerini de taşıyabilirler. Bu bağlamda rüyalar, psikolojik boyut yanında, kültürel değer ve sembollerini de içine alan toplumsal bir olgu olarak değer kazanırlar.

Rüyalar, zaman ve mekân kavramlarının anlamsızlaştığı, çoğu ke-re, karmaşık olaylar zincirinin bir araya geldiği, bilinçdışı anlardır. Ancak rüyalar, aynı zamanda, keşfedilmeyi bekleyen bir semboller dünyası sunar. Tarih boyunca, rüyalarda hayat bulan bu semboller dünyasını keşfetmeyi amaçlayan çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Hiç şüphesiz, bu yöntemlerin başında, rüya yorumculuğu gelmektedir.

Kutsal kitaplarda rüyalara ve rüya yorumlarına yer veren olaylar anlatılmaktadır. Talmut'da "*Yorumlanmamış bir rüya okunmamış bir mektuba benzer.*" ifadesi yer alır (Fromm, 1995: 25). Kitab-ı Mukaddes'te ise Hz. Yusuf'un iki rüyası ile babasının ve kardeşlerinin bu rüyalara ait yorumları anlatılır (Yaratılış: 37/5-11).

İslâm kaynaklarında da rüya ve rüya yorumculuğu hakkında bilgiler bulunmaktadır. Kur'an'da, *Enfal Suresi*'nde (8/43), *Yusuf Suresi*'nde (12/4-6, 36-37, 41-54, 100-101), *İsrâ Suresi*'nde (17/60), *Sâffât Suresi*'nde (37/102, 105) ve *Fetih Suresi*'nde (48/27) çeşitli rüyalar anlatılmakta ve bu rüyalarla ilgili yorumlar yer almaktadır.

Hz. Muhammed'in hadislerinde, rüyalar, *rüya-yı sâdika* ve *rüya-yı kâzibe* olmak üzere ikiye ayrılır. Hz. Peygamberin rüyaları rüya-yı

sâdıkadır. (Buhari, 12/272). Rüyaı gören kişi, gördüğü rüyaı severse anlatmalı ve Allah'a şükretmelidir. Eğer rüya kötü ise şeytandır ve anlatılmamalıdır. Kötü bir rüya gören kişi, Allah'a sığınmalıdır (Buhari, 12/274).

Hadislerde, çeşitli rüya sembolleri ile ilgili yorumlar da bulunmaktadır: "Hz. Peygambere bir kişi gelerek rüyasını anlatıyor. Rüya, "*Bir buluttan yağ ve bal yağdığını görüyor. Halk, bazıı az, bazıı çok, yağ ve baldan avuç avuç içiyor. Yerden göğe bir ip uzanıyor. Hz. Peygamber bu ipten tutunarak göğe çıkıyor. İkinci ve üçüncü kişilerde aynı şekilde yukarı çıkıyorlar. Fakat ip, dördüncü kişide kopuyor*". Hz. Ömer izin isteyerek rüyaı yorumluyor. Yorumda, *bulut, İslâm; yağ ve bal Kur'an; ip ise hak ve adalet* sembolü olarak değerlendiriliyor. Hz. Ömer'in bu yorumu üzerine Hz. Peygamber, "*Bazısında isabet ettin, bazısında da hata ettin.*" değerlendirmesini yapıyor (Buhari, 12/287).

Tasavvufta ise rüya ve rüya sembolleri, bireysel mevki yükseltme, karizmatik kişiliğin pekiştirilmesi, yaşayan ya da ölmüş kişilerle iletişim kurma, bir tarikatın veya cemaatin propaganda araçları olarak kullanılmakta; rüyalar, bu amaçlar doğrultusunda yorumlanmaktadır (Karaşahin, 1998: 71, 77-78, 82, 97-98, 147-149, 200, 252). Rüyalar, bir tarikata girmede, bir tarikat liderine bağlanmada ya da mevcut bağlılığın pekişmesinde yol gösterici olmaktadır. Tarikat liderleri üyelerine, yaşarken olduğu gibi öldükten sonra da rüya yoluyla hükmedebilmektedirler. Diğer taraftan tarikat liderleri, rüya yorumculuğu konusunda, tarikat üyeleri tarafından otorite kabul edilmektedir (Yüksel, 1996: 305).

Rüya yoluyla ritüel oluşturma geleneği ya da rüya yorumları üzerine yapılan rit ve ritüeller, çeşitli kültürlerde mevcuttur. Zira Lincoln, rüyaların "yeni bir ritüel" kaynağı olduklarını ileri sürer. Morgan, Lincoln'un yeni bir ritüel kaynağı olarak ileri sürdüğü rüyalar konusunu Navaho araştırmasında temellendirmektedir: "...Hayaller ve rüyalar... Öylesine canlı ve taşıyıcıdır ki; onların ifade ettikleri anlam etkilerini bilinç temeline oturtma gayreti faydasızdır. Bu tecrübeler öylesine derindir ki; bireyin, kabilesinin ya da çevresinin inançlarına ters düşmesine bile neden olabilir. Dahası bireyin bu durumu bir kültür için oldukça önemli anlamlar taşıyan bir kaynak haline dönüşebilir" (Kluckhohn, 1972: 95).

Rüyaların bir ritüel kaynağı olarak yorumlanmasına bir başka örnek de Asclepius kültüründeki inanış ve uygulamalardır. Asclepius kültüründe insanlar, yeni bir rit kaynağı olarak Epidaurus tapınağına rüya görmek için giderler. Tapınakta rüya boyunca elde edilecek herhangi bir sembol, yeni bir rit kaynağı olarak değerlendirilir. Diğer taraftan rüya, gören kişinin toplumsal statüsünü de yükseltir (Kluckhohn, 1972: 95).

Rüyalar ve yorumları, Batı kültürünün de önemli işlevlere sahiptir. Batı tarihinin çeşitli dönemlerinde rüyalar, farklı birçok dinî, siyasî ve etnik sembollerle ilişkili hale getirilmiş, toplumsal düzeni tasdik edici ve meşrulaştırıcı bir bilgi sistemi olarak değer kazanmıştır (Parman, 2001: 4).

Türk kültüründe tarihî gelişimi bakımından ele alındığında, İslâm öncesi döneme ait, şu ana kadar ortaya çıkmış kaynaklara göre, rüya yorumculuğu hakkında çok az bilgi vardır. Ancak bununla İslâm öncesi dönemde, Türklerde rüya yorumculuğunun olmadığını söylemek istemediğimizi belirtmemiz gerekir.

Uygurların *Türeyiş* destanında, Mani Dini'ni Uygurların resmî dini olarak kabul eden, *Bögü-Kağan*'ın rüyası şöyle anlatılmaktadır: “*Bögü-Han, bir gece uyurken, beyazlar giymiş bir ihtiyar gördü. İhtiyar ona yaklaştı ve çam kozalağı büyüklüğünde bir yeşim taşı vererek, Bögü-Han'a şöyle dedi: Eğer sen bu taşı muhafaza edebilirsen, dünyanın dört köşesi, hep senin buyruğun altında toplanacaktır. Bögü Han'ın veziri de aynı gece, aynı rüyayı görmüştü. Ertesi sabah hepsi toplandılar ve aralarında bu rüyaya bir mana vermeğe çalıştılar*” (Ögel, 1993: 75). *Bögü Kağan* ve vezirinin ortak semboller içeren rüyaları, bir dünya hâkimiyeti işareti olarak yorumlanmakta ve ordu Batı'ya doğru harekete geçirilmektedir. Destanın devamında da, rüyada anlatıldığı gibi, bir dünya hâkimiyeti başarısından söz edilmektedir (Ögel, 1993: 76).

İslâm öncesi Türk kültüründe, rüya yorumculuğu konusunda Şamanlar önemli bir işleve sahiptir. Ögel, Hitay imparatoru T'ai-tsung'un rüyasını yorumlayan Şaman'ın Turfan Uygurlarından veya Orta Asyalı bir rahip olma olasılığı üzerinde durmaktadır: “*Hitay Sülâlesinin kurucusu olan imparator T'ai-tsung, günün birinde rüyasında, başında çiçek ve yapraklardan yapılmış bir çelenk taşıyan, dış görünüşü çok güzel ve yakışıklı, bir tören alayına da başkanlık eden bir Tanrı gördü. Tanrı birdenbire gökten yere indi. Üzerinde altın kemerli beyaz bir elbise ve elinde de bir âsa vardı. Peşinden de onu, garip görünüşlü 12 hayvan takip ediyordu. Hepsi de böyle alay halinde giderlerken, içlerinde bulunan kara bir tavşan, anî olarak imparatorun göğsünden içeri fırladı ve orada kayboldu. Bu sırada tanrı imparatora: - “Sonraki Chin Sülâlesinin kurucusu olan imparator, sizi çağırmak için bir elçi göndermiştir. Ona muhakkak gitmelisin!” dedi ve kayboldu. Bunun üzerine imparator uyanınca, hemen annesine gitti ve gördüğü rüyayı anlattı. Önce annesi rüyaya fazla önem vermedi. Fakat ertesi gün imparator aynı rüyayı görüp, aynı sözleri işittince, bu defa annesi Şaman'a gitmesini tavsiye etti. Şaman rüyayı tabir için fala baktı ve kutsal bir imparatorun kendisine ihtiyacı olduğunu ve onun yardımına koşmağa mecbur olduğunu söyledi. Bunun üzerine Hitay imparatoru, Chin hükümdarına sonraki T'ang Sülâlesine karşı açtığı*

seferde yardım etti ve bunu Tanrının emri olarak kabul etti” (Ögel, 1993: 555, 559).

Türk kültüründe rüya yorumculuğunun, İslâm’ı kabulden sonra, İslâmî kaynaklarda yerini bulan rüya yorumlarıyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Hatta bazı rüya yorumcuları, yorumlarını desteklemek için ayet ve hadislerden deliller sunarlar (Tuhfetü’l Mülûk, 1912). Diğer taraftan, rüyalardaki sembollerin yorumlanmasında, İslâm öncesi Türk kültürünün izleri de görülmektedir (Ünal, 1998: 8). Yine rüya yorumlarında, İslâm öncesi inanış ve uygulamalardan kaynaklanan motifler, İslâmî bir kimlikle yeniden yorumlanarak sürdürülmektedir.

Oğuz destanında anlatılan rüyaya göre, Ulu Türk rüyasında altından yapılmış bir yay ile gümüşten yapılmış üç ok görür. Yayın uçlarından biri güneşin doğuşuna diğeri de güneşin batışına değmektedir, üç gümüş ok da kuzeye yönelmişti. Bu rüyanın yorumunda yay, hükümdarın gücünü, oklar da elçileri sembolize etmektedir (Ögel, 1997: 67-70).

İslâm’ı kabulden sonra rüya yorumculuğunun Türkler arasında geliştiğini görmekteyiz. Dede Korkut’ta anlatılan bir rüya ve yorumu şöyledir: “*O gece Bayındır Han’ın güveysi Ulaş oğlu Salur Kazan kara kaygılı rüya gördü. Sıçradı ayağa kalktı, der: Biliyor musun kardeşim Kara Göne, rüyamda ne göründü, kara kaygılı rüya gördüm, yumruğumda çırpınan benim şahin kuşumu ölüyor gördüm, gökten yıldırım ak otağımın üzerine çakıyor gördüm, kapkara duman yurdumun üzerine dökülüyor gördüm, kuduz kurtlar evimi dişleyip yırtıyor gördüm, kargı gibi kara saçımı uzanıyor gördüm, uzanarak gözümü örtüyor gördüm, bileğimden on parmağımı kanda gördüm, ne vakit ki bu rüyayı gördüm, ondan beri aklımı fikrimi toplayamıyorum, hanım kardeş benim bu rüyamı yor bana dedi. Kara Göne der: Kara bulut dediğin senin devletindir. Kar ile yağmur dediğin senin askerindir, saç kaygıdır, kan karadır, geri kalanını yoramam, Allah yorsun dedi*” (Dede Korkut Kitabı, 1969: 33).

Kutadgu Bilig’te rüyalar çeşitli sınıflara ayrılmaktadır. Bunlar: Yeme-içmeye bağlı rüyalar (6005)³, mevsimlere bağlı rüyalar (6006), kişinin meşgul olduğu ve yatmadan önce düşündüğü işlerle ilgili rüyalar (6016) ve şeytanın gördürdüğü rüyalar (6017). Hacib, rüyaların yorumunun kişiden kişiye (6029) ve rüyayı gören kişinin toplumsal statüsüne (6024) göre değiştiğini belirtir.

Hacib, Kutadgu Bilig’te rüya yorumcularını toplumu oluşturan zümrelerden birisi olarak ele alır. Hacib, rüyalar ve rüya yorumlama konusunda şu bilgileri verir: Rüya gören kişi rüyasını sadece rüya yorum-

³ Kutadgu Bilig’te konunun geçtiği beyit sayısını göstermektedir.

lama konusunda bilgi sahibi olanlara anlatmalıdır. Rüyalar, iyi ve kötü olmak üzere iki gruptur. Yorumcu, rüyayı olumlu yönde yorumlamalıdır. Çünkü rüyalar yorumlandığı gibi gerçekleşirler. Eğer rüya iyi ise şükretmeli; kötü ise kötülüklerden korunmak için fakirlere sadaka vermelidir (4366-4375).

Türk kültüründe, yazılı ve sözlü kaynaklardan elde edilen veriler, rüyalarla ilgili belirli sembollerin ifade ettikleri anlamların toplumsallaştığı görülmektedir. Nitekim Türkiye’de çeşitli şehirlerde, rüyalardaki benzer sembollere benzer yorumlar getirildiği tespit edilmiştir. Örneğin, ağaçlar, meyveler ve sebzelerle ilgili rüyalar,⁴ diş ile ilgili rüyalar,⁵ hayvanlarla ilgili rüyalar⁶ ve insanla ilgili rüyalar⁷ ölümün göstergeleri olarak yorumlanan ortak sembollerdir (Ünal, 1996: 94-95).

BAYAT KÖYÜ DEDE ÖRNEĞİ

Dede (Ahi Baba Yatırı) Yeri: Manisa’nın Gördes ilçesine bağlı Bayat köyünde bulunan ve çevrede *Dede* olarak bilinen yatır, köy camisinin batısında, Kıran Mevkiinde bulunan Çamaşır Kuyusu yakınında, eski Dereçiftlik köyü yolu üzerinde küçük bir tepelik üzerindedir. Yatır, *Dede Talı* adı verilen bir meşe ağacının altında bulunmaktadır. Önceleri, kapalı ve gösterişli bir mezar yapımına izin vermediği gerekçesiyle sadece etrafı çevrili olan yatır, bugün üzeri örtülmüş ve kapalı bir mekân içine alınarak mescit durumuna getirilmiştir.

Dede’nin Ortaya Çıkışı: *Dede*’nin tarihi kişiliği hakkında yazılı herhangi bir kaynak yoktur. *Dede*’yle ilgili tek bilgi kaynağı, köylülere âlim kabul edilen saygın bir kişiliğe sahip olan Mehmet Efendi’nin (doğum ve ölüm tarihi bilinmemekle beraber Hayrettin Dilbaz’ın 1948 yılında vefat eden babası Hacı Emin Dilbazın dedesidir) rüyasıdır. Anlatılanlara göre Mehmet Efendi, bir gece rüyasında birisini görür. Bu kişi kendisinin Horasan Evliyalarından biri olduğunu; şehit düştüğünü, adının “Ahi Baba” (bazı köylüler Agi Baba olarak isimlendirmektedir) olduğunu söy-

⁴ Bir ağacın devrilmesi (Kayseri), genç bir ağacın devrilmesi (Sivas), taze üzüm yemek (Çorum), siyah üzüm

(Ankara), mevsimsiz bir meyve ya da sebze (Adana, Çankırı, Mersin, Kütahya)

⁵ Dişin çekilerek ya da kırılarak kaybedilmesi, dişin acısız şekilde çekilmesi (bütün illerde), dişin acı ile

çekilmesi (Ankara, Kayseri, Sivas), Azı dişin kaybedilmesi (Urfa, Yozgat)

⁶ Köpek ısırması (Çankırı), yılan ısırması (Adana, Çankırı), karayılan (Ankara, Hatay, Kayseri), at (Adana,

Hatay, Sivas), at tırnağı kesmek (Adana, Kahramanmaraş).

⁷ Birinin, ismini söyleyerek çağırıp Kur’an vermesi, rüya görenden bazı yiyecekler istenmesi

ler. Ahi Baba, kabrinin yerini “*Tal beni içeri al, payam (badem ağacı) ayaklarımaya dayan.*” şeklinde tarif eder. Mehmet Efendi, rüyasını çevresine anlatır ve rüyada belirtilen yere sade bir mezar yapar. Mehmet Efendi’nin rüyasıyla ortaya çıkan ve köylüler tarafından kabul gören bu yer, bir ziyaret yeri haline dönüşür.

Dede Merkezli Mit, Rit ve Ritüeller

Mehmet Efendi’nin rüyası yalnızca *Dede*’nin yerinin belirlenmesiyle sınırlı olmasına karşılık köylüler, rüyalara ya da anlatılara dayanarak *Dede* ile ilgili bazı mitolojik olaylar geliştirmişlerdir:

Ahi Baba, orduda üst düzey bir komutandır. Rüyada belirtilen yerde şehit düşmeden önce, köy camisinin güneyinde, yaklaşık 400 m. kadar uzağında, Yağpınar mevkiinde bulunan ve “*Tallı Harman*” olarak bilinen küçük bir tepecikte yaralı halde bir süre dinlenmiştir. Ahi baba’nın dinlendiği ve kanının aktığı bu yerde ağaçlar oluşmuştur. Bu nedenle tallı harman, kutsal sayılan bir mekândır.

Dede, geceleri, özellikle sabaha karşı, Kınıcallar Dağı’ndaki *Çırpıcı Dede* ile Çomaklı Dağı’nda bulunan *Dede*’yi ziyarete gider. Ancak bu ziyaretler, belli bir düzen içinde gerçekleşmektedir: Bayat köyünde bulunan *Dede*, önce, Kınıcallar dağı’ndaki *Çırpıcı Dede*’ye gider; daha sonra bu iki *Dede* birlikte Çomaklı Dağı’ndaki *Dede*’yi ziyaret ederler. Zira Çomaklı Dağı, çevrenin en yüksek dağıdır ve burada bulunan *Dede*’nin mezarı dağın zirvesindedir. Dolayısıyla diğer yatırlara göre daha yüksektir; bu nedenle de diğer *Dede*’lerden daha üstündür.

Yolculuk, yatrın bir ışık demeti, nur topu, şekline bürünmesiyle gerçekleşir. *Dede*’nin bu ziyaretini herkes göremez. Bu olayı görmek, gören kişi için bir ayrıcalık unsurudur. Kaynak kişi, kendisinin bir gün sabah ezanı vakti tütün toplarken *beyaz bir ışık* kümesinin yatıra indiğini gördüğünü söylemektedir. Yine bir başka kaynak kişi, *Dede*’nin, sabaha karşı çok parlak bir ışık şeklinde Çomaklı Dağı’nda bulunan *Dede*’yi ziyarete gittiğini gördüğünü anlatmaktadır.

Dede, canlı bir beden olarak değerlendirilir. Önceleri, yatırda Perşembe akşamları mum yakılır ve *Dede*’nin abdest alması için su bırakılırdı. *Dede* yakınlarında ikamet edenler, perşembe akşamları *Dede*’nin kabrinden çok güzel kokuların yayıldığını ifade etmektedirler.

Dede, dileklerin gerçekleşmesine ve hastaların iyileşmesine yardım eder. Dilekte bulunanlar veya hasta olanlar *Dede*’ye dua ederler ve adakta bulunurlar. Dileği gerçekşenler veya hastalığı iyileşenler adaklarını yerine getirirler. Önceleri düğünlerde gelinler, kısır olmasınlar diye, atla *Dede*’nin etrafında dolaştırılır ve dua ettirilirdi. Bu uygulama bu gün yapılmamaktadır.

Dede'nin kutsallığı, çevresine ve çevresindeki bitki, hayvan ve ağaçlara da yansımaktadır. Bu nedenle *Dede* ile ilişkilendirilen yerler ve cisimler hakkında çeşitli yasaklar vardır. *Dede* yakınlarında, yüksek sesle konuşulmaz ve saygısızlık olarak kabul edilen davranışlarda bulunulmaz. *Dede*'nin yanında bulunan tal ağacı kutsal kabul edilir. Bu ağacın dalları kesilmez, ağaçta yaşayan hayvanlar avlanmaz ve öldürülmez, ağaca beşik, salıncak kurulmaz. *Dede*'ye saygısızlık edenler ya da çevresine, çevresindeki bitki, ağaç ve hayvanlara zarar verenler *Dede* tarafından taşlanır (*Dede*'nin taşıdığı anlatılmakla beraber, bu olayı yaşadığını anlatan hiç kimse yoktur), rüyasında korkutulur ya da cezalandırılır. Anlatılanlara göre köylülerden biri, *Dede* çevresinde yangına neden olmuş; bu olay üzerine söz konusu şahıs felç geçirmiş. Ancak *Dede*, rüyasında ona kurban kesmesini söylemiş. Bu kişi kurban kestikten sonra sağlığına yeniden kavuşmuş.

Dede, gösterişi sevmez. Anlatılanlara göre, *Dede*'nin içinde bulunduğu tarlanın sahibi ve oğlu defalarca *Dede*'ye mezar yaptıkları halde o, her defasında yapılan mezarları yıkmıştır.

Dede'nin kutsallığı, şehit olmadan önce yaralı olarak dinlendiği ve kanının aktığı *Tallı Harman*'a ve burada bulunan ağaçlara da yansımaktadır. Harman zamanı, *Tallı Harman*'da uyumak isteyen bir köylü, diğerleri tarafından burada uyumaması konusunda uyarılır; uyursa *Dede*'nin kendisini korkutacağı söylenir. Ancak bu kişi, uyarıları dikkate almayaarak uyur. Korkunç bir rüya ile uyanır ve bir daha burada yatmaz.

Dede'yle bağlantılı en önemli ve en geniş katılımlı uygulama, geleneksel olarak her yıl ilkbahar aylarında tekrarlanan; yapılmadığında köyde kıtlık olacağına ya da köylünün bir felâkete uğrayacağına inanılan ve "*Dede Hayrı*" ya da "*Köy Dedesi*" olarak isimlendirilen yemekli davettir. *Dede Hayrı*'nı düzenlemek ve gerekli işleri yapmak için bir heyet oluşturulur. *Dede Hayrı*'nda, köylülerin tamamı gönüllü olarak görev almak ve katkıda bulunmak ister. Zira *Dede* için yapılan harcamalar bereketi artırır. Bu nedenle herkes, ekonomik gücüne göre *Dede Hayrı*'na az ya da çok katkıda bulunmak ister.

Dede Hayrı'nın günü, çevre köylere bildirilir; ilçede belediyenin duyuru araçlarıyla duyurulur. *Dede* için kurbanlar kesilir, yemekler hazırlanır. Yemeklerin hazırlandığı yerde, bereketli olması için dua yapılır.

Dede Hayrı günü yemekten önce, köy camisinde mevlit okunur; yatırın bulunduğu yerde yağmur duası yapılır. Köy dışından *Dede Hayrı* için gelen misafirler, köyde tanıdıkları varsa onların evine, yoksa diledikleri evde kurulan bir sofrada ya da köy odasında yemek yerler. Köyün gençleri diğer köylerden gelen gençlerle spor karşılaşmaları yaparlar.

Dede Hayrı'ndan sonra, yemek için toplanan malzemelerden artanlar, gelecek yıl yapılacak olan *Dede Hayrı* için kaynak sağlamak amacıyla köy kahvesinde açık artırmayla satılır.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Rüya kaynaklı inanış ve uygulamalar, birçok kültürel unsurun yeniden ortaya çıkışına ve sürdürülmesine zemin hazırlamaktadır. Rüya ile kültür arasında kurulan bağlantı ve kültürel sembollerin rüyalar yoluyla dışa vurumu iki açıdan değerlendirilebilir: Birincisi; sözlü anlatılarla şekillenen ve bilinçaltına yerleşen mitolojik olayların ya da kahramanların bireyler üzerindeki etkilerinin rüyalar yoluyla açığa çıkmasıdır. İkincisi de eksikliği hissedilen ve ritüele dönüştürülemeyen bir takım inanışlardan kaynaklanan baskının, rüya yoluyla giderilmeye çalışılmasıdır. Böylece rüyalar, bireyin, bilinçaltına yerleşen veya ritüele dönüştürülemeyen inanışlardan kaynaklanan gerginliğini giderme ve rahatlama aracı olmaktadır. Nitekim farklı yerleşim birimlerinden derlenen rüyalarındaki semboller, ortak özellikler yansıtmaktadır. Bayat köyündeki *Dede*'nin yerinin belirlenmesine konu olan rüya, benzer motiflerle, diğer birçok yatırım yerinin belirlenmesinde de kullanılmıştır.

Bu konuda, belki de en çok bilinen örneklerden biri, Ebu Eyüp Ensari'nin kabrinin yerinin belirlenmesiyle ilgili olaydır. İstanbul'u fetih etmek için gelen ve şehit olan Eyüp Ensari'nin kabri, Akşemsettin'in rüyası ile belirlenmiştir. Daha sonra türbe yapılarak "*Eyüp Sultan Türbesi*" oluşturulmuştur (Hammer, 1990: 175).

Eyüp Sultan Türbesi dışında, rüya yoluyla yatırımların belirlenmesine örnek gösterilebilecek çok sayıda olay vardır. Bunlardan biri de Ankara'nın Kurtuluş semtinde bulunan *Kul Derviş Dede* türbesidir. *Kul Derviş Dede*'ye ait bir türbe daha önceleri var olduğu halde yıkılmış ve yeri bir mezar yığını haline gelmiştir. Hacettepe'ye yol açan bir müteahhit üç gece rüyasında, Dede'nin türbesini onarmasını istediğini gördüğünü söylemiştir. Üçüncü geceki rüyada dede sert bir tavırla bu isteğini tekrarlamıştır. Bu rüya üzerine müteahhit türbeyi yeniden yaptırmıştır. *Kul Derviş Dede*'nin turşudan hiç hoşlanmadığı, bundan dolayı turşu yapanların kavanozlarını, kaplarını devirdiğine inanılmaktadır. Herhangi bir sınava girecekler, türbenin üzerinden küçük bir taş alarak sınava gidiyorlar; böylece sınavda başarılı olacaklarına inanıyorlar. *Kul Derviş Dede*, doğum yapacak kadınlara da yardımcı olmaktadır. Doğum yapacak kadınlar bir gün önceden bebek için hazırlanan kıyafetleri türbe üzerinde bekletmektedirler. Evlenecek çağdaki kızlar, istemedikleri biriyle evlendirilmek istediklerinde bu evlilikten kurtulmak için sabaha karşı veya mahalle uykuda iken türbeye giderek dua

ediyor ve dileğini belirterek adakta bulunuyor. Eğer dileği gerçekleşirse bir horoz kesilip eti bir fakire ikram edilmektedir (Tanyu, 1967: 77).

Ankara Ayaş'ta *Şeyh Zekeriya* olarak bilinen ve şifa dağıttığına inanılan yatırımın ortaya çıkışı ile ilgili rüya da şöyledir: Şakir Efendi sokağında bir arsa üzerine ev yaptırmak isteyen Hacı İbrahim Efendi, rüyasında “*Ben Bünyamin Hazretleri'nin arkadaşlarındım. Biz ailece burada yatmaktayız. Üzerimize ev yaparak bizi rahatsız etme*” diyen birini görür. Rüyadan sonra Hacı İbrahim Efendi arsayı kazar ve kemiklerle karşılaşır. Ayrıca kazı sırasında “*Erenlerden Zekeriya*” yazılı bir taş bulur. Bu olaydan sonra arsaya yapılan mezara hasta çocuklar getirilerek üzerine yatırılmaktadır (Tanyu, 1967: 99).

Kayseri'nin Bünyan ilçesine bağlı Koyunabdal köyündeki yatırımın yeri anlatıldığına göre şu şekilde belirlenmiştir: Türbe yakınlarında oturan bir kişi rüyasında birisinin “*Buraya pislik atıyorsunuz, sizi batırırım*” dediğini görür. Bunun üzerine tarif edilen yer açılır ve içinde çürümemiş bir ceset bulunur. Bu olaydan sonra cesedin bulunduğu yere türbe yapılır. Yatırda bulunan cesede duyulan saygı nedeniyle, yatırım yanında bulunan karaağaç da kutsal sayılmaktadır. *Koyunabdal türbesi*, ziyaret yeri olarak kabul edilmektedir. Türbenin çeşitli hastalıkları tedavi ettiğine inanılır. Diğer taraftan türbe, dileklerin gerçekleşmesi için üç gün sabah namazından sonra etrafı üç defa dolaşarak dua edilen bir yerdir. (Günay, Gungör, 1996: 39).

Kayseri'ye bağlı Büyük Toraman'ın Pek mevkiinde bir tarla sahibi rüyasında “*Beni çiğniyorlar, etrafımı çevir*” diyen birini görür. Bunun üzerine çiftçi, rüyasında gördüğü yeri çevirerek mezar yapar. Yatır, çeşitli amaçlarla ziyaret edilmekte ve buradan geçenler yatıra fatiha okumaktadırlar (Günay, Gungör, 1996: 54).

Mersin'e bağlı Kızılkaya köyünde “*Hamza Baba*” yatırını olarak isimlendirilen mezar, Tahtacı dedelerinden birinin yatırım olduğu yerde *yeşil bir ışık* görmesiyle başlar. *Dede*, aynı gün rüyasında, isminin Hamza Baba olduğunu söyleyen ve kabrinin yeşil ışık gördüğü yerde olduğunu söyleyen yaşlı birisini görür. Bu rüya üzerine yeşil ışığın görüldüğü mekân, taşla çevrilerek mezar haline getirilir (Selçuk, 2003: 226).

Yine Mersin'e bağlı Köprübaşı köyünde bulunan “*Ali İhsan Dede*” yatırını şu şekilde oluşmuştur: Hacı Mehmet isimli bir köylüye rüyasında, isminin “*Ali İhsan Dede*” olduğunu söyleyen yaşlı birisi görülür. Bu kişi Hacı Mehmet'e mezarının yerini tarif eder. Bir başka köylü de Hacı Mehmet'in rüyasında gördüğünü söylediği yerde devamlı bir ışığın yükseldiğini gördüğünü söyler. Bu iki olay üzerine köylüler bu yerin bir yatır olduğu sonucuna varırlar ve buraya bir mezar yaparlar. Mezar, ziyaret yeri olarak kullanılmaya başlanır. (Selçuk, 2003: 226-227).

Bireysel tecrübeleri içeren rüyaların toplumsal boyuta taşınması, benzer baskıların toplumun diğer üyeleri tarafından da hissedildiğini göstermektedir. Nitekim Bayat köyü *Dede* örneğinde, bireysel tecrübeye dayalı bir anlatı, diğerleri tarafından da kabul görmüştür. Yine Mersin, Köprübaşı “*Ali İhsan Dede*” yatırımın ortaya çıkışında görüldüğü gibi, farklı kişilerin yaşadıkları tecrübelerin benzer biçimde yorumlanması, bu yaklaşımımızı destekler niteliktedir.

Bayat köyü *Dede* örneğinde ve yukarıda sunduğumuz diğer örneklerde rüyalara konu olan olaylar, çoğu kez, yatırım yerinin belirlenmesiyle sınırlı olmasına karşılık; yatır merkezli çok sayıda mit, rit ve ritüelin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durum, rüyaya konu olan sembollerin kültürel bir arka plana sahip olduğunu ve toplumun diğer üyelerinin de bu sembellere yabancı olmadıklarını göstermektedir. Zira bireysel tecrübelerle dayanılarak şekillenen bir kurgu, toplumsal bellekte yer alan diğer kültürel unsurlar için de hayat kaynağı olabilmektedir.

Nitekim bu çalışmada sunduğumuz Bayat köyündeki *Dede*'nin ortaya çıkışı, rüya kaynaklı bireysel bir tecrübenin ürünü olmasına rağmen; *Dede* merkezli gelişen mit, rit ve ritüeller, temelde, Türk kültüründeki yatırımlarla ilgili ortak inanış ve uygulamaların birer yansımasıdır.

Dede, kutsallığı çevresine de yansıyan bir ziyaret yeridir. Ziyaret, inanç ve uygulamalardaki farklılıklarla birlikte, arkaik toplumlardan modern toplumlara kadar uzanan evrensel nitelikli bir fenomendir (Eliade, 1971: 367-371). Bütün ziyaret yerlerinde, benzerlerinden yapısal olarak farklı olmayan nesnelere de kutsalın etki alanına girerek ziyarete konu olmaktadır (Günay ve Güngör, 1996: 104-105). Anadolu'daki ziyaret yerleri ve ziyaret yerlerine ait inanış ve uygulamalar, geleneksel Türk dinindeki *kutsal yer-su* inancı ve *atalar kültürünün* İslâmîleşmiş formu olarak karşımıza çıkmaktadır (Güngör, 1998: 111-115). Dolayısıyla, Bayat köyündeki *Dede* ile ilgili inanış ve uygulamaları da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Eliade, bir insanın kaza, yaralanma gibi nedenlerden dolayı acı çekerek ölmesinin her zaman bir kratofani veya hiyerofani⁸ değeri taşıdığını ifade etmektedir (Eliade, 1971: 371). Nitekim Bayat köyü *Dede* örneğinde de *Dede*, yaralı olarak bir süre yaşadından sonra şehit olmuştur. *Dede*'nin kutsal gücü, yaralı durumda bulun-

⁸ Kratofani, kutsal gücün; hiyerofani de kutsalın tezahürüdür.

duğuna ve kanının aktığına inanılan *Tallı Harmana* da yansımakta; *Tallı Harman, Dede* için bir *makam* olmaktadır.

Dede, kendisine saygısızlık edenleri taşlayarak, korkutarak vb. cezalandırmakta; dua edip adak adayanların dileklerinin gerçekleşmesine yardımcı olmaktadır. *Dede'nin* bu çift yönlü işlevi, kutsalın, *hem çekici hem de ürkütücü* olma özelliğini yansıtmaktadır (Günay, Güngör, 1996: 105).

Başta dileklerin gerçekleşmesi olmak üzere, çeşitli nedenlerden dolayı yatırlarda, mezarlarda ya da kutsal mekânlarda mum yakma, Türk kültüründe yaygın bir uygulamadır. Mum yakma uygulaması, özel günler dışında, genellikle perşembeyi cumaya bağlayan gece gerçekleştirilmektedir (Selçuk, 2003: 235). Bu uygulama, araştırma sahamızda da görülmektedir.

Orta Asya'da, hemen her Türk topluluğunda kutsal dağ inancının olduğu ve Türklerin Gök Tanrı'ya kurban sunmak için kutsal kabul ettikleri dağların zirvelerini tercih ettikleri bilinmektedir. Türklerdeki bu inanış ve uygulamaların, Gök Tanrı inancıyla ilgili olan ve *Yer-suların* en önemli unsurunu oluşturan dağ kültüründen kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Diğer taraftan, Türklerin dağları, göğe yakınlığı nedeniyle Tanrı makamı olarak kabul ettikleri ve bundan dolayı kutsallaştırdıkları ihtimali üzerinde durulmaktadır (Günay; Güngör, 1997: 46-47).

Örneğimizde, *Dede* merkezli gelişen mit, rit ve ritüelerde de dağ kültürüne ilişkin izler görülmektedir. *Dede* ve *Dede'nin* gücünün yansıdığı *makam*, tepelikler üzerinde bulunmaktadır. *Dede*, kendisinden daha yüksekte bulunan Kıncallar dağı'ndaki *Çırpıcı Dede*'yi ziyaret etmekte; daha sonra da bu iki *Dede* birleşerek, çevrenin en yüksek dağı olan Çomaklı Dağı'nın zirvesinde bulunan *Dede*'yi ziyarete gitmektedirler. Çünkü Çomaklı Dağı'ndaki *Dede*, diğer *Dede*'lerden daha üstün görülmektedir.

Türk kültüründe, yatırların dağlarla ilişkilendirilmesine ve buldukları dağların yüksekliğine göre sınıflandırılmasına ilişkin başka örnekler de bulunmaktadır. Nitekim Mersin yöresi Tahtacılarının ziyaret yerlerinden olan *Kırtıl Dede* ve *Mağaras Dede* yatırlarının, kendilerinden daha yüksekte bulunan *Zeyne Dede* yatırını yılda bir kez ziyaret ettiklerine inanılmaktadır (Selçuk, 2003: 240).

Birçok kültürde olduğu gibi, Türk kültüründe de bazı ağaçlar kutsal sayılırlar. Kutsal sayılan ağaçlar bir takım ortak özelliklere sahiptirler: Kutsal ağaç, bulunduğu mekânda yalnız olmalıdır. Yapraklarını, yaz-kış veya hiç dökmemelidir. Çevresindeki diğer ağaçlardan daha uzun ya da daha gösterişli olmalıdır. Diğer ağaçlara göre daha yaşlı olmalıdır. Gölgesi koyu olmalıdır. Ağaç, meyvesiz olmalıdır. Bir ağacın kutsal kabul edi-

lebilmesi için bu özelliklerden en az birisine sahip olması gerekmektedir (Ergun, 1999: 23-24). Kayın, çam, çınar, ardıç, meşe vb. bu tür ağaçlardır.

Bayat köyünde, *Dede*'nin kabri yanında bulunan meşe ağacı kutsal sayılmaktadır. Dede ile bu ağaç arasında bir bağ kurulmakta ve ağaç, *Dede Talı* olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda *Dede Talı*, Türk kültüründeki kutsal ağaçlara ait ortak özelliklere sahiptir. *Dede Talı*, *Dede* tarafından korunmaktadır. *Dede Talı*'ni kesenler, üzerinde yaşayan hayvanları avlayanlar ve salıncak kuranlar *Dede* tarafından korkutulur ya da cezalandırılırlar.

Bayat köyünde, *Dede*'nin, bulunduğu yerden nura benzetilen bir *ı-şık demeti* şeklinde çıktığına ve diğer *dedelerin* buldukları yerlere ışık olarak indiğine inanılmaktadır. *Dede*'nin ziyaret aracı olarak kullandığına inanılan ışık motifi, Türk kültüründe yatır inancıyla ilgili ortak unsurlardan biridir (Çobanoğlu, 2003: 178-179; Selçuk, 2002: 4). Dolayısıyla *Dede*'nin ziyaret aracı olarak kullandığı ışık motifi de kültürel bir semboldür.

Bayat köyünde yapılan *Dede Hayrı*, Orta Asya Türk kültürünün devamı niteliğindedir. Eberhard'ın *yer kültü* ile ilişkilendirdiği (Eberhard, 1996: 94), Göktürklerin mezarlıklarda kurban keserek kutladıkları bahar bayramı (Eröz, 1977: 335), Kazak-Kırgızlar ve Başkurtların mayıs ayında kutladıkları *Kimiz Murunduk* bayramı, Yakutların mayıs ayında kutladıkları *ıy-kün* (*ay güneş*) bayramı (İnan, 1995: 97, 102) ve Türkiye'de bazı topluluklar tarafından mezarlıkta veya yatırlarda kanlı ve kansız kurban uygulamasıyla kutlanan Hıdrellez gibi (Selçuk, 2003: 218), bir bahar bayramına benzemektedir.

Sonuç olarak, Bayat köyü *Dede* örneğinde ele aldığımız bireysellikten toplumsallığa dönüşen rüya kaynaklı mit, rit ve ritüellerin oluşum süreci şu aşamalardan geçmektedir:

Rüyayı gören kişinin toplumsal statüsü, ritüel dönüşümün öncelikli ve ilk şartı olarak görülmektedir. Zira her gün, çoğu kez birden fazla, rüya görmemize rağmen, toplumda, peygamberlerde olduğu gibi, sadece toplum üzerinde etkisi olan kişilerin rüyaları gerçekçi bulunmakta ve gerçeği yansıttığına inanılmaktadır.

Rüyayı destekleyecek kültürel birikim, ritüel dönüşümü destekleyecek önemli unsurlardandır. Sembolik olarak anlam taşımayan bir rüyanın kabul görme ve gerçekle eşdeğer olarak algılanması oldukça zordur. Bu bağlamda rüyanın gerçekçi bulunarak kabul görmesini destekleyecek diğer kültürel unsurların olması da gerekmektedir. Bayat köyü, *Dede* örneğinde olduğu gibi, yatırın yerini tespit eden rüyadan sonra, yatır ve

yatırım çevresi ile ilgili anlatılar ve inançlar, Türk kültüründeki yatır olgusuyla bütünlük arz etmektedir.

Mekânın, ritüel dönüşüme uygun olması gerekmektedir. Nitekim örnek olayımızda da görüleceği üzere *Dede* yatırımının yeri, yatırıla bütünlüşen diğer inanış ve uygulamalara da zemin hazırlayan özelliklere sahiptir.

Destekleyici ve devamlılığı pekiştirici anlatılar, ritüel dönüşüm süreci için başat unsurlardandır. Yatırda bulunanın, birilerini uyarmasını, cezalandırmasını ya da ödüllendirmesini içeren; gerçekliği hiçbir zaman ispatlanamayan ancak gerçekliğine kesin olarak inanılan anlatılar, ritüel dönüşüm sürecini hızlandırmaktadır.

Ritüel sürekliliği sağlayacak inançların yerleşmesi aşaması da diğer önemli bir adımdır. Nitekim Bayat köyü *Dede* örneğinde olduğu gibi, *Dede*'ye adanarak yerine getirilen *Dede Hayrı*'nin yapılmadığında kuraklık ve kıtlık olacağına ya da köyün ve köylülerin bir felakete uğrayacağına ilişkin inancın güçlü şekilde yerleşmiş olması, *Dede* ile ilgili rit ve ritüellere süreklilik kazandırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Anonim; 1912, **Tuhfetü'l Mülûk**, Emniyet Matbaası.
- COHEN, Anthony P., 1999, **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, (Çev. Mehmet Küçük), Dost Kitabevi Yay., Ankara.
- ÇOBANOĞLU, Ö., 2003, **Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları**, Akçağ Yay., Ankara.
- Dede Korkut Kitabı**; 1969, Hazırlayan: Muharrem Ergin, MEB Yay., İstanbul.
- DİKEÇLİGİL, B., 1994, "Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme", **Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler**, I. Ulusal Sosyoloji Kongresi (3-4-5 Kasım 1993-İzmir), Sosyoloji Derneği Yay., Ankara (37-47).
- DUNDES, A.; 1972. "Earth-Diver: Creation of The Mythopoeic Male", **Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach**, William A. Lessa and Evon Z. Vogt, Third Edition, Harper and Row Pub., New York (278-289).
- EBERHARD, W.; 1996. **Çin'in Şimal Komşuları**, (Çev. Nimet Uluğtuğ), TTK Yay., Ankara.
- ELİADE, M., 1971. **Patterns in Comparative Religion**, Tr: Rose Mary Sheed, London.
- ERGUN, M.; 1999. "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikayelerindeki Yansımaları", **Milli Folklor**, Y: 12, S. 47, Ankara (22-30).

- ERÖZ, M.; 1977. **Türkiye’de Alevilik-Bektaşılık**, Otağ Matbaacılık, İstanbul.
- FROMM, E.; 1995. **Rüyalar, Masallar, Mitoslar**, (Çev. A. Arıtan- K. H. Ökten), Arıtan Yay., İstanbul.
- GÜNAY, U.; 1993. **Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi**, Akçağ Yay., Ankara.
- GÜNAY, Ü.; Güngör, H.; Kuzgun, Ş. vd; 1996. **Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kayseri.
- GÜNAY, Ü.; Güngör, H.; 1997. **Türklerin Dinî Tarihi**, Ocak Yay., Ankara.
- GÜNGÖR, H.; 1998. **Türk Bodun Bilimi Araştırmaları**, Kıvılcım Yay., Kayseri.
- HAMMER, J.; 1990. **Osmanlı Tarihi I**, (Çev. Mehmet Ata, Abdülkadir Karahan), MEB Yay., Ankara.
- HONKO, L.; 1979. “Theories Concerning the Ritual Process”, **Science of Religion Studies in Methodology**, (Ed. Lauri Honko) Paris, New York (369-390).
- İNAN, A., 1995. **Tarihte ve Bugün Şamanizm**,(4. Baskı), TTK Yay., Ankara.
- KARASHAHİN, H.; 1998. **Es- Seyit Osman Hulusi Efendi’nin Tasavvufi Görüşleri ve Hâlidî Cemaati**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- KLUCKHOHN, C., 1972. “Myths and Rituals: A General Theory”, **Reader In Comparative Religion, An Anthropological Approach**, William A. Lessa and Evon Z. Vogt, Third Edition, Harper and Row Pub., New York (93-105).
- LANE, Christel; 1981. **The Rites of Rulers, Ritual in Industrial Society- The Soviet Case**, Cambridge University Pres, Cambridge.
- ÖGEL, B., 1993. **Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)**, C. I, TTK Yay., Ankara.
- ÖGEL, B., 1997. **Türk Mitolojisi I**, MEB Yay., İstanbul.
- PARMAN, S., 2001. **Rüya ve Kültür, Batı Entelektüel Geleneğinin Antropolojik İncelemesi**, (Çev. Kemal Başcı), Kültür Bak. Yay., Ankara.
- Sahîh-i Buhârî Muhtasarı, Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, C. 12**; 1986. Tercüme: Kamil Miras, (8. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara.
- SCHUYT, Theo N. M.; Schuijt, John J. M.; 1998. “Rituals and Rules: About Magic in Consultancy”, **Journal of Organizational Change Management**, Vol. 11, No.5, (399-406).
- SELÇUK, A.; 2002 (23-27 Eylül). “Mersin Tahtacılarında Ateşle ilgili İnançlar”, **Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi**, Mersin (1-9).

- SELÇUK, A.; 2003. **Mersin Yöresi Tahtacılarının Dinî İnanç ve Uygulamaları Hakkında Araştırma**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- TANYU, H., 1967. **Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri**, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara.
- TURNER, V.; 1966. **The Ritual Process Structure and Anti-Structure**, Cornell Paperbacks, Cornell University Pres, New York.
- ÜNAL, M., 1996. **A Comparative Study of Funeral Customs in Turkey and Azerbaijan with Particular Reference to Pre-Islamic Turkic Aspects**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The University of Birmingham, Birmingham.
- ÜNAL, M., 1998. "Kutadgu Bilig ve Divanü Lügat-it-Türk'teki Halk İnanışlarına Fenomonolojik Bir Bakış", **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 114, İstanbul (215-224).
- Yusuf Has Hacib, 1991; **Kutadgu Bilig**, I. Metin, (3. Baskı), Yayınlayan: Reşit Rahmeti Arat, TDK Yay., Ankara.
- YÜKSEL, H. A., 1996. **Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya**, MEB Yay., İstanbul.

EK

KAYNAK KİŞİLER

- Abdullah Akyol, 62, İlkokul, Çiftçi
- Gülizar Fidan, 70, Okur-yazar değil, Ev Hanımı
- Hayrettin Dilbaz, 48, İlkokul, Çiftçi
- İsmail Hakkı Karakaya, 63, Okur-yazar, Çiftçi
- Kadriye Yalçı, 53, Okur-yazar değil, Ev Hanımı
- Mehmet Akyol, 83, Okur-yazar değil, Çiftçi
- Mustafa Uğur, 81, Okur-yazar değil, Çiftçi
- Nail Karakaplan, 45, İlkokul, Çiftçi
- Osman Karaman, 60, Okur-yazar, Çiftçi
- Selime Karaman, 63, Okur-yazar değil, Ev Hanımı
- Süleyman Karakaya, 68, Okur-yazar, Çiftçi
- Şadiye Akyol, 74, Okur-yazar değil, Ev Hanımı