

DOI: 10.55666/folklor.1794654

BÜYÜCÜLÜK FOLKLORU*

Adil ÇELİK** & Şifanur SAMUR***

Öz

Bu makale, Türk halk kültüründe büyüculük uğraşını, geniş bir saha araştırmasından elde edilen verilerle tartışmaya açmaktadır. Çalışma, Sivas ve çevre illerde yaşayan 81 kaynak kişiyle yapılan mülakatlardan elde edilen verilere ve büyü yapılan ortamlarda yürütülen gözlemlere dayanmaktadır. Kaynak kişilerin 10'u büyücü/hoca, diğerleri ise kendilerine büyü yaptırdığını düşünen ve başkalarına büyü yaptırmak maksadıyla büyücülere başvuran kişilerden oluşmaktadır. Mülakat ve gözlemlerle elde edilen verilerden hareketle Türk halk kültüründeki büyüculük pratiklerinin günümüz dünyasındaki işleyişini göstermek hedeflenmektedir. Veriler hacimsel açıdan bir makalenin boyutunu aşacak düzeyde olduğu için metin içinde çoğunlukla kaynak kişilere kısa referanslar verilmekle yetinilmiştir. Makalenin giriş bölümünde büyü kavramsallaştırılması üzerinde durulmakta, literatür taraması değerlendirilmekte ve araştırmada izlenen yöntem açıklanmaktadır. Sahadan derlenen büyüler 13 başlık altında tasnif edilmiştir. Büyü mağdurlarının çoğunluğunu kadınlar oluşturmakta ve genellikle evlilik sorunları, hastalık veya ekonomik kaygılar nedeniyle büyüye maruz kaldıkları düşünülmektedir. Mağdurların deneyimlerinde çaresizlik, medikal boşluk, yakın ilişkilerdeki ihanet teması ve ekonomik sömürü öne çıkmaktadır. Büyü yaptıranlar ise çoğunlukla duygusal veya ailevi ilişkilerde kontrol kaybı yaşayan, bu kaybı metafizik yollarla telafi etmeye çalışan bireylerdir. Büyüye inanma süreci, genellikle açıklanamayan kişisel krizler, tıbbi yöntemlerle teşhis edilemeyen rahatsızlıklar ve ilişkilerdeki dramatik bozulmalarla tetiklenmektedir. Beklenmedik biçimde evde bulunan muska, iğneli sabun, domuz yağı gibi gizemli nesneler şüpheyi inanca dönüştürmektedir. Büyünün kaynağına ilişkin inançlar, yakın sosyal çevredeki gerilimler ve rekabetlerle şekillenmektedir. Büyü yapıldığına ikna olan kişiler sonraki aşamada ise büyüü yaptıranları tespit etme çabasıdır. Bu aşamada en sık suçlanan aktörler aile içindeki kişiler olmaktadır. Büyücüler kendilerini dini otoriteye dayandırarak çeşitli araç ve yöntemlerle kendi uğraş alanlarını meşrulaştırma çabası içindedirler. Büyü yapımında bitkisel, hayvansal ve insan bedenine ait öğeler, ritüel araçlar ve kutsal yazılar kullanılmakta; her nesne zengin folklorik anlamlar taşımaktadır. Çalışma, büyüün toplumsal denetim, ruhsal teskin, kimlik inşası ve toplumsal cinsiyet rollerinin pekiştirilmesi gibi işlevler gördüğünü ortaya koymaktadır. Sonuç olarak büyü, insanın belirsizliklerle baş etme stratejisi olarak Türk halk kültüründe varlığını sürdüren folklorik bir uğraş alanıdır.

Anahtar Kelimeler: Büyü, büyücü, büyü folkloru, sihir, büyüculük.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Adil ÇELİK danışmanlığında Şifanur SAMUR tarafından hazırlanan "Sivas ve Çevresinde Büyücülük Folkloru" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiş bu çalışma, aynı kurumun Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırma Önerisi Etik Kurulu Başkanlığınca verilen 25.12.2023 tarihli ve 2023/18 sayılı belgeye göre etik kurul onayına sahiptir.

** Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Toplumsal Uygulamalar Ana Bilim Dalı, adilcelik0@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5347-3579.

*** Bilim Uzmanı, Bağımsız Araştırmacı, sifasamur@gmail.com. ORCID: 0000-0003-09161700.

MAGICIAN FOLKLORE

Abstract

This article discusses the practice of witchcraft in Turkish folk culture, drawing on data obtained from extensive field research. The study is based on data obtained from interviews with 81 informants living in Sivas and surrounding provinces, as well as observations conducted in environments where witchcraft is practised. Ten of the informants were sorcerers/teachers, while the others were individuals who believed they had been bewitched and those who sought out sorcerers to cast spells on others. Based on the data obtained from interviews and observations, the aim is to demonstrate how sorcery practices function in Turkish folk culture in today's world. As the data is too voluminous to fit within the scope of an article, the text mostly provides brief references to the informants. The introduction of the article focuses on conceptualising witchcraft, evaluates the literature review, and explains the methodology followed in the research. The spells collected from the field are classified under 13 headings. Women constitute the majority of witchcraft victims and are generally thought to be exposed to witchcraft due to marital problems, illness or economic concerns. The themes of helplessness, medical void, betrayal in close relationships and economic exploitation stand out in the victims' experiences. Those who resort to magic are mostly individuals who have experienced a loss of control in emotional or family relationships and who attempt to compensate for this loss through metaphysical means. The process of believing in magic is often triggered by unexplained personal crises, ailments that cannot be diagnosed by medical means, and dramatic breakdowns in relationships. Unexpectedly found mysterious objects in the home, such as amulets, soap with pins stuck in it, or pig fat, turn suspicion into belief. Beliefs about the source of the magic are shaped by tensions and rivalries within the immediate social circle. Those convinced that magic has been practised then endeavour to identify those responsible. At this stage, the most frequently accused actors are members of the family. Sorcerers, relying on religious authority, strive to legitimise their field of activity through various means and methods. Plant, animal and human body elements, ritual tools and sacred writings are used in the practice of witchcraft; each object carries rich folkloric meanings. The study reveals that witchcraft serves functions such as social control, spiritual appeasement, collective identity construction, and reinforcement of social gender roles. Consequently, witchcraft is a field of folkloric endeavour that persists in Turkish folk culture as a strategy for coping with uncertainty.

Keywords: Magic, magician, magic folklore, enchantment, sorcery.

Giriş: Kavramsallaştırma, Literatür ve Yöntem

Büyü, bireylerin belirsizliklerle başa çıkma, doğüstü güçlerle iletişim kurma ve sosyal ilişkileri yönlendirme çabalarının folklorik bir yansımasıdır. Bu yönleriyle büyücülük, doğrudan halkbilimsel bir perspektifle ele alınması gereken bir husustur. Bu makalede kavramsallaştırılan "büyücülük folkloru" tanımı ile büyü pratikleri etrafında oluşan halk bilgisi kastedilmektedir. Büyücünün davranış kalıpları, büyü ile uğraşan kişilerle ilgili stigmalar, büyü etrafında oluşan inançlar, büyü yapımında kullanılan nesnelere yüklenen sembolik anlamlar, büyücülük folkloru kavramsallaştırmasının kapsamına girmektedir. Bu çalışma, Sivas ve çevresindeki büyücülük folklorunu, halkbilimsel bir yaklaşımla ele almayı amaçlamaktadır. Araştırma, saha verileri ve teorik çerçeveler ışığında, büyüün Türk kültüründeki yerini ve modern yaşamdaki sürekliliğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Büyü kavramı, Türkçede "afsun, sihir, füsün" gibi sözcüklerle karşılanırken (TDK, 2005: 336), kökeni Eski Türkçedeki "büğü/bügi" (Tanyu, 1992: 501; Özbek, 1994: 17), "böğü" (Potapov, 2012: 163) ve Uygurca "büğü bilig" (And, 2003: 38) gibi terimlere dayanmakta olup, şamanik ve dinî figürlerle (kam, peygamber) ilişkilendirilmiştir (Caferoğlu, 1968: 49; Ögel, 2003: 339). Batı dillerindeki "magie" (Tanyu, 1992: 501) ve Arapça "rukye" (Çelebi, 2008: 219-220) gibi karşılıklarla evrensel bir olgu olan büyü, efsun (İnan, 1976: 130; Boratav, 1994: 116-118), tılsım (Hançerlioğlu, 2000: 511; Çelebi, 1997: 91), nazar (Örnek, 1971: 180-181), muska (TDK, 2005: 1422) ve fal (İnan, 1986: 151) gibi alt kavramlarla geniş bir semantik ağ oluşturur.

Büyü, TDK Türkçe Sözlük'te "tabiat kanunlarına aykırı sonuçlar elde etmek iddiasındaki gizli işlemler" (2005: 336) olarak tanımlanırken, disiplinlerarası bir perspektifle çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Antropolojik yaklaşımlarda Tylor (1920: 119-131), Malinowski (2000: 125) ve Frazer (2004: 33), büyüü "sahte bilim" olarak nitelendirirler. Eliade (2016: 67), okültizmle bağlantılı olarak büyüün "zihnin sınırlarını aşan gizemli güçler" olduğunu vurgular. Freud (1999: 74-75) büyüü, tabunun kökeni olarak yorumlarken, Boratav (1984: 106) ise onu "doğa yasalarını zorlama" olarak tanımlar.

Büyü çeşitlerine ilişkin ilk sistematik sınıflandırma Frazer tarafından yapılmış olup, büyüü benzerlik ilkesi (homeopatik/taklit büyüü) ve temas ilkesi (kontajiyöz büyüü) olarak iki temel prensibe dayandırmaktadır (Frazer, 2004: 33). Mauss (2011: 113-136) bu kategorileri genişleterek büyüü kişisiz soyut/somut tasvirler ve kişili tasvirler şeklinde üçlü bir modelle ele alırken, Türk araştırmacılar farklı sınıflandırmalar geliştirmiştir. Gökalp (2017: 130) ak büyü (koruyucu) ve kara büyü (zarar verici) ayrımını yapmış; Boratav (1994: 106-108) büyüleri işlevlerine göre olumlu (sevgi bağlama, kayıp bulma) ve olumsuz (dil bağlama, hastalık yayma) olarak kategorize etmiştir. Tanyu (1995: 502) ise büyüü altı gruba ayırarak ak/kara büyü yanında aktif/pasif büyü ve sempatik büyü (taklit ve temas) türlerini eklemiştir. Örnek (2017: 34-54), bu modelleri detaylandırarak sempatik büyüü homeopatik/allopantik (zıtlık ilkesi) alt türlere ayırmış, ayrıca büyü pratiklerindeki cedvel, vefk ve kutsal metin kullanımını analiz etmiştir. Erginer (2003: 56) büyüün etki alanını insan, hayvan, mülk ve doğa olaylarına göre dörtlü bir tasnifle ele alırken, Atay (2017: 44-45) amaç (ak/kara büyü) ve yöntem (taklit/temas) eksenli ikili bir model önermiştir. Bu çeşitlilik, büyüün evrensel ilkeleri (benzerlik, temas, zıtlık) ile kültürel bağlamdaki işlevsel çeşitliliğini yansıtmakta olup, insanın belirsizliklerle baş etme stratejilerine ışık tutmaktadır.

Büyü konusundaki literatür taraması, bu olgunun folklor, felsefe, sosyoloji, din, psikoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi disiplinler tarafından farklı metodolojik yaklaşımlarla incelendiğini göstermektedir. Türkiye'deki çalışmaların ilk örneklerinden biri olan Mehmet Halit Bayrı'nın (1936) "Büyüler Hakkında" makalesi, halk kültüründeki büyü uygulamalarını ele alırken, Sedat Veyis Örnek'in (1966) Sivas ve çevresindeki bätıl inançları inceleyen çalışması, dönemine göre kapsamlı bir saha araştırması sunmaktadır. Nurettin Şazi Kösemihal (1982) büyüü din perspektifinden analiz ederken, Ümit Harun Akkaya (2003) Kayseri örneğinde din sosyolojisi yaklaşımıyla anket verilerini değerlendirmiştir. İsmet Zeki Eyüboğlu (2004) ve Abdulkadir Sipahi (2006) teorik ağırlıklı çalışmalar yapmış, Tülay Deniz (2019) ise Mezopotamya ve Anadolu'daki büyü uygulamalarını arkeolojik ve yazılı kaynaklardan incelemiştir. Daha yakın tarihli çalışmalardan Bilal Ordu (2020) Kütahya'daki folklorik uygulamaları 18 alt başlıkta sınıflandırırken, Bilal Öztekin (2021) Van'daki

büyüleri hastalıklar üzerinden analiz etmiş, Aytekin Alpaslan (2022) büyü olgusunu kısmi bir literatür taramasıyla ele almış ve Şifanur Samur (2024) da Türk halk hikâyelerinde büyü'nün kullanımı üzerine değerlendirmeler yapmıştır. Ancak bu çalışmaların çoğu, yazılı kaynaklara dayanmakta, saha araştırmaları yetersiz kalmakta ve bu durum, sözlü kültür dinamiklerinin anlaşılmasını engellemektedir. Öte yandan Şifanur Samur tarafından evlilik temalı büyüler üzerine yapılan çalışma (Samur, 2024b) ve büyü yapımında kullanılan otlar üzerine yapılan çalışma (Samur, 2024c) saha araştırmasına dayanmakta olup bu yöndeki çalışmaların nicelik olarak artması gerektiğini göstermektedir.

Alandaki eksiklikleri belli sınırlar içinde giderme iddiasını taşıyan bu makalede elde edilen veriler, yaklaşık iki yıl devam eden bir saha araştırmasına dayanmaktadır. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nden alınan E-99711239-050.01.04 numaralı Etik Kurul Onay Raporuna müteakip yürütülen saha araştırması, Sivas ve çevresindeki şehirleri kapsamaktadır. Sahada 81 kaynak kişi ile uzun mülakatlar yürütülmüş ve büyü yapılan ortamlarda etnografik gözlemler yapılmıştır. Kaynak kişilerin 10'u büyücü/hoca, diğerleri ile kendilerine büyü yaptırıldığını düşünen ve başkalarına büyü yaptırmak amacıyla büyücülere başvuran kişilerden oluşmaktadır. Derlenen veriler 60 saatin üzerindedir.¹ Veriler deşifre edildikten sonra belli temalar üzerinden analiz edilmiş ve büyücülük folklorunun bütünsel bir portresi gösterilmeye çalışılmıştır.

Sahadan Derlenen Verilerin Tasnifi

Saha araştırmasından elde edilen büyüler tematik bir tasnife tabi tutulduğunda derlenen büyülerin 13 farklı alanda kümelendiği görülmektedir. Bunlar: 1) Aile birliğini yok etmeyi hedefleyen büyüler; 2) aile birliğini kurmayı, güçlendirmeyi ve sürdürmeyi hedefleyen büyüler; 3) hastalandırmayı hedefleyen büyüler; 4) öldürmeyi hedefleyen büyüler; 5) maddi zarar vermeyi hedefleyen büyüler; 6) âşık etmeyi hedefleyen büyüler; 7) sağaltma büyüleri; 8) define büyüleri; 9) dilek büyüleri; 10) pişmanlık büyüleri; 11) başarısızlık büyüleri; 12) nazardan ve büyüden korunmak için yapılan büyüler; 13) kontrol büyüleri şeklindedir. Şimdi bu büyüleri belli temalar üzerinden analiz edebiliriz.

Büyü Mağdurlarının Genel Profili

Kaynak kişilerden elde edilen verilere göre, büyü mağdurlarının çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır ve bu kişiler genellikle evlilik sorunları, aile içi huzursuzluk, çocuk sağlığı veya hastalık/halsizlik şikayetleri nedeniyle büyüye maruz kaldıklarını düşünmektedir (KK11, KK13, KK16, KK23, KK35, KK47, KK57). Erkekler ise daha çok işlerinin kötü gitmesi, kazalar, cin musallatı düşüncesi veya başarılarının engellenmesi gibi durumlarda büyüye sebep olarak görmektedir. Demografik olarak vakaların büyük kısmı kırsal kökenli veya kırsal-kentsel geçiş yaşayan, orta ve alt gelir grubuna mensup bireylerden oluşmakta olup (KK15, KK17, KK20, KK22, KK39, KK40, KK43, KK44, KK45), kentsel ortamlarda yaşayan ve üniversite eğitilmiş kişilerde de (KK23, KK65) kısmen büyü inancı görülebilmektedir. Büyü inancının biçimlenmesinde Kuran, hadis, haram-helal kavramları, cin inancı gibi İslami referanslara ek olarak (KK11, KK14, KK16, KK18, KK19, KK24, KK26, KK31, KK38, KK39, KK53, KK54), sirkenin arındırıcı gücü (KK12, KK19, KK28, KK29), mezarlıkla ilgili inançlar (KK11, KK45, KK55, KK57), kurban ritüelleri (KK11) ve mistik sayılar (KK11, KK13, KK19, KK29, KK56) gibi geleneksel halk inanışları hakimdir. Büyü etrafında oluşan halk bilgisi, modern tıbbın çözüm bulamadığı durumlarda (KK13, KK21, KK65) veya sosyal/duygusal çıkmazlarda bir açıklama ve çözüm aracı olarak işlev görmektedir. Büyü mağdurlarının profili Türkiye'nin sosyokültürel dokusunda geleneksel inançlar, dini pratikler, modernleşme sancıları ve ekonomik kaygıların kesişiminde şekillenmektedir.

Büyü Mağdurlarının Deneyimlerindeki Ortak Temalar

Çaresizlik ve medikal boşluk, büyü mağdurlarının deneyimlerinin merkezinde yer alır. Tıbbın açıklayamadığı kronik halsizlik, nedensiz ağrılar veya psikolojik çöküntüler (KK13, KK21), kişiyi "görünmez düşman" arayışına iter. Bu boşluğu somut kanıt arayışı doldurur, duvardaki yağ lekesi (KK16), yataktaki iğneli sabun (KK20) gibi buluntular, soyut korkuyu, elle tutulur bir gerçeğe dönüştürür.

Büyü mağdurlarının anlatılarında yakın ilişkilerdeki ihanet teması dikkat çekicidir. Suçlanan aktörlerin yaklaşık %80'i aile içinden (kaynana, gelin, kardeş) veya eski sevgililerdir (KK11, KK23, KK42, KK45). Miras kavgaları (KK45), evlilik kıskançlıkları (KK55) veya reddedilme travmaları (KK15), büyüü "sosyal şiddetin metafizik silahı" haline getirir. Kadınlar özellikle çifte mağduriyet yaşar. Hem büyüün hedefi hem de faili olarak cinsiyet rollerinin kısılcında kalırlar.

Ekonomik sömürü, büyücü-mağdur ilişkisinin kaçınılmaz sonucudur. Büyü yaptırmak amacıyla büyücülere giden kişiler, büyük ölçüde maddi kayıplarla yüzleşir (KK11, KK26). Büyücülerin sağladığı maddi kazanç, kendilerine gelen kişilerin ikna olmalarındaki sürekliliğe bağlıdır. Büyücülerce verilen "kimseye anlatma" emri (KK11) sosyal tecrit yaratırken, muskayla gelen geçici rahatlama (KK11) gibi durumlara olan inanç bağımlılığı pekiştirir. Cin tehdidi (KK27) veya telefon görüşmesinin bilinmesi gibi paranormal gözetim iddiaları (KK11) korkuyu yönetme aracıdır.

Kültürel kodların iç içe geçmesi ise ortaya çıkan din ve gelenek sentezi, mağdurların kendini güvende hissetmesine hizmet eder. Domuz yağı (KK54) gibi İslami tabularla mezarlık toprağı (KK45) gibi şamanik öğeler, aynı ritüelde buluşur. Sirke (KK12) ve tuz (KK53) gibi geleneksel arındırma nesneleri, Ayetel Kürsi (KK11) gibi dini metinlerle birleşir. Bu sinerji, mağdurun kendisini "kültürel güvenlik ağı" içinde hissetmesine neden olur.

En çarpıcı tema ise inanç paradoksudur. Büyü mağdurlarının çoğunda ortaya çıkan başlangıçtaki "para için yapıyor" şüphesi, birden fazla "uzmanın" teyidiyle zamanla mutlak inanca dönüşür. Ancak KK14'te domuz yağı büyüünün çözölememesi örneğinde olduğı gibi ritüeller başarısız olsa bile inanç sistemi çökmek yerine yeniden yorumlanır. Bu durumda gidilen büyücü, "yanlış hoca" olabilir ya da "muskayı yanlış yazmış" olabilir.

Büyü Yaptıranlar

Büyü yaptıranların profili, çoğunlukla yakın ilişkilerde kontrol kaybı yaşayan ve bu kaybı metafizik yollarla telafi etmeye çalışan bireylerden oluşmaktadır. En belirgin grubu, duygusal veya ailevi ilişkilerde tahakküm kurma ihtiyacı duyan kadınlar oluşturur. Bu kadınlar, genellikle eşlerinin ilgisini kaybetme korkusu (KK77), partnerlerinin başkalarıyla yakınlığından rahatsızlık (KK81) veya aile içi hiyerarşide güçsüz hissetme (KK79) gibi nedenlerle hareket eder. "Sadece benimle ilgilensin" (KK77) diyerek ya da "itaatkar bir koca yaratma" (KK79) arzusuyla büyüye başvurmayı meşrulaştırma çabası, bu çaresizlik ve kontrol arayışının somut örneklerinden biridir.

Büyü, karmaşık sosyal sorunlara hızlı ve doğrudan bir müdahale aracı olarak görülür. Kardeşinin yarattığı aile huzursuzluğunu çözmek (KK71) ya da bir kişiyi "geri döndürmek" (KK68, KK78) gibi net hedefler doğrultusunda büyü ve büyücüye başvurulabilmektedir. Bu bireyler için büyü, sosyal mühendisliğin alternatif bir biçimidir. Büyü yaptıranların davranış ve tercihlerinde güçlü bir pragmatizm hakimdir. Bir büyüde tuz yakma işleminin etkisi azalınca çörek otu eklenmesi (KK79) veya büyüde kullanılan idrarlı şekerin düzenli tekrarı (KK81) gibi örneklerde, bazı durumlarda büyüün anlık bir müdahale değil sürdürölmesi gereken bir "tedavi" olarak algılandığını da gösterir.

Büyü yaptıranların toplumsal algısı ise ikircikli bir tablo çizer. Bir yandan, bu eylem kültürel kodlar içinde kısmen anlaşılabilir bulunur. Büyüyü "kıskançlık" (KK1) veya "çekememezlik" gibi insani zaafllara bağlayan yorumlar, toplumun bu pratiğı bireysel zayıflığın sonucu olarak normalleştirdiğini gösterir. Diğer yandan büyü yaptıranlar ahlaki bir şüphe ve potansiyel tehlike kaynağı olarak görülür. "Büyüyü yapacak kişi hiç belli olmaz. Yanındaki birisi olur, dostun olur, akrabası olur... Annen, baban bile olabilir" (KK1) şeklindeki vurgular, büyü yaptıranın yakın ilişkilerde güçlü bir güvensizlik ve ihanet korkusu yarattığına dair kabulleri ortaya koyar. Toplum, büyü yaptıranı "kurban" değil, ilişkisel düzeni bozan bir aktör olarak konumlandırır.

Büyü yaptırma eylemi, kalıpsal, sembolik, geleneksel olarak yani tam anlamıyla folklorik bir meşruiyet çerçevesi içinde gerçekleşir. Hocanın tuz üzerine ayet okuyup bunu "karı koca arası güzel olsun" diye vermesi (KK3) veya söğüt yaprağı ritüelinde kutsal sayıların kullanılması (KK78), bu pratiklerin geleneksel ve dini sembollerle harmanlanarak rasyonelleştirildiğini gösterir. Ancak, bu meşruiyet sınırlıdır. "Büyüyle insanlar, insanların kader çizgisiyle oynuyor ama kader çizgisini Allah

yazmış" (KK1) tarzı uyarılar, büyü yaptırmanın dini sınırları ihlal ettiği yönündeki yaygın inancı yansıtır. Bu nedenle eylem, kültürel olarak kısmen anlaşılan ancak dini olarak riskli ve ahlaken şüpheli bir alanda konumlanır. Bunun için büyü yaptırılanlar, eylemlerini gizleme zorunluluğu içindedir.

Büyüye İnanma Eşiği ve Tetikleyici Faktörler

Bulgular, bireylerin büyüye inanma sürecinin genellikle ani ve açıklanamayan kişisel krizlerle veya travmatik yaşam değişiklikleriyle tetiklendiğini ortaya koymaktadır. Bu süreç çoğunlukla fiziksel veya ruhsal sağlıkta beliren ve tıbbi olarak teşhis edilemeyen rahatsızlıklarla başlar. Kişiler, sürekli halsizlik, nedensiz ağrılar, ani hastalıklar (KK11, KK13), sara nöbetleri (KK21, KK22), yoğun mutsuzluk, evde sürekli huzursuzluk hissi (KK13, KK19) veya sinirlilik ve içe kapanma gibi açıklanamayan psikolojik değişimler (KK26, KK65) yaşarlar. Hekimlerin bu şikayetlere bir teşhis koyamaması (KK13) veya tedavinin işe yaramaması, bireyleri alternatif açıklamalar aramaya iter ve büyü şüphesini güçlendirir.

İkinci önemli tetikleyici, kişisel ilişkilerdeki dramatik ve anlaşılabilir bozulmalardır. Eşin aniden soğuk, agresif veya ilgisiz davranmaya başlaması (KK11, KK13, KK23), aile içi şiddetin artması (KK38) veya evlilikte cinsel/duygusal bağın kopması (KK19, KK58) gibi durumlar, çoğu zaman "dışarıdan bir müdahale" olarak değerlendirilen büyü ile açıklanır. Bu ilişkisel krizler, genellikle "normal" kabul edilen seyrin dışında ve ani olduğu için büyü fikrini besler.

Somut ve gizemli bulgular, şüpheyi doğrudan inanca dönüştüren güçlü tetikleyicilerdir. Evde veya kişisel eşyalarda aniden ortaya çıkan, doğal yollarla açıklanamayan nesneler bulunması (pantolondaki kırık diş, KK12; yatak içinde iğneli sabun, KK13, KK20; duvar içinde yırtılmış Kuran sayfaları, KK25; koltuğun arkasında beyaz ve çıkmayan leke/yağ, KK14, KK16; kilit üzerinde balmumu, KK28; yatağın altında düğümlü ip, KK46; cepten çıkan muska, KK37) bireyleri derinden sarsar ve büyü yapıldığına dair somut bir "kanıt" olarak algılanır. Bu buluntular, soyut korkuları somut bir gerçekliğe dönüştürür.

Dışarıdan gelen teyit ve yönlendirmeler de inanç sürecinde kritik rol oynar. Falcıların, komşuların, akrabaların veya tanıdıkların "sende nazar/büyü var" şeklindeki sözlü uyarıları ilk şüpheyi ateşler (KK13, KK14). Ardından, birden fazla medyum veya hocanın aynı teşhisi koyması "iç çamaşırını lağıma atmışlar", "sende büyü var" (KK11, KK13, KK16) vs. söylemler şüpheyi neredeyse kesin bir inanca dönüştürür. Bu "uzmanların" kişiye özel detayları (hastalık belirtileri, evdeki huzursuzluk) bilmesi veya tahmin etmesi inancı pekiştirir. İnternet araştırmaları da (KK12, KK16) bulunan nesnelerin "kara büyü" gibi kavramlarla eşleştirilmesine yol açarak inancı besler.

Keşif süreçlerinde tekrarlayan veya dirençli olaylar da kritik rol oynar. Sirkeyle silinmesine rağmen tekrar beliren lekeler (KK16), kırık diş bulunduktan sonra evdeki nesnelerin kırılmaya başlaması (KK65), temizlenen domuz yağının başka yüzeylerde yeniden ortaya çıkması (KK16) veya muskanın boyundan çıkarıldığında kötü hislerin geri dönmesi (KK11) gibi durumlar, büyüünün sürekliliğine ve gücüne işaret eden "deliller" olarak yorumlanır. Sonuç olarak, büyüünün somut belirtileri ve keşif hikâyeleri, kişinin yaşadığı soyut sıkıntıyı fiziksel dünyada anlamlandırabileceği, dokunulabilir veya görülür bir nedene bağlama ihtiyacından doğar. Bu keşifler, genellikle sıradan yaşamın içinde saklanmış, rahatsız edici bir "gerçekliğin" ortaya çıkış anları olarak tasvir edilir ve büyü inancını güçlendirir.

Kuşku kesinleşince büyüü bozdurmaya gidilir ve büyü bozma ritüellerinin sonuçları inancı ya pekiştirir ya da sorgulatır. Ritüel sonrasında hissedilen geçici rahatlama, huzur (KK11), ağrıların azalması (KK13), ilişkilerde düzelme (KK11, KK13) veya yeşil yüzlü bir varlık görme gibi paranormal deneyimler (KK11) büyüünün varlığına ve bozulduğuna dair inancı kuvvetlendirir. Ancak bazı durumlarda ritüellerin işe yaramaması (KK14) veya kötüye gitme (KK32), inanç sisteminde karmaşaya veya farklı çözüm arayışlarına yol açabilir. Bu süreç, genellikle çaresizlik, korku ve belirsizlik ortamında, kişinin yaşadığı sıkıntıya anlamlı bir açıklama bulma ihtiyacından kaynaklanır ve tetikleyici olaylar bu inancı besleyen somut dayanaklar haline gelir.

Büyünün Kaynağına İlişkin İnançlar ve Suçlanan Aktörler

Büyünün kaynağına dair inançların, büyük ölçüde kişinin yakın sosyal çevresindeki gerilimler

ve rekabetlerle şekillendiği görülmektedir. En sık suçlanan aktörler, genellikle aile içindeki gizli düşmanlık taşıyan veya çıkar çatışması yaşayan kişilerdir. Özellikle evlilik ve aşk ilişkileri bu suçlamaların merkezindedir. Eşini veya sevgilisini kaybetmekten korkan ya da kıskanan kişilerin (KK11), evliliği engellenen veya reddedilen taliplerin (KK15, KK55), kocasını veya kayınvalidesini memnun etmeye çalışan gelinlerin (KK42) ve hatta nişanlısı üzerinde kontrol oluşturmak isteyen partnerlerin (KK23) büyü yaptırdığına inanılmaktadır. Aile içi miras ve mülkiyet çatışmaları da önemli bir suçlama nedenidir; mirastan daha fazla pay almak isteyen kardeşlerin (KK45) veya ailenin huzurunu bozmak isteyen akrabaların (KK26, KK42) bu yola başvurduğu düşünülür. Bu suçlamalar, kayınvalide, görümce, gelin, komşu kadın, eski sevgili gibi genellikle kadın aktörler üzerinde yoğunlaşır (KK11, KK13, KK16, KK35, KK42).

Büyünün kaynağına ilişkin ikinci inanç katmanı, halk kültüründe varlığına inanılan metafizik varlıkları ve onlarla ilişki kurduğu kabul edilen insanları içerir. Cinler, büyüün hem faili hem de aracıları olarak kabul edilir. Bazı anlatılarda cinlerin doğrudan musallat olduğuna (KK22, KK27, KK39), bazılarında ise büyücüler tarafından kontrol edilip kişiye zarar vermek için gönderildiğine inanılır (KK11, KK27). Büyücü, medyum veya hoca figürü, bu metafizik güçlere aracılık eden kilit bir aktör olarak kabul görür. Büyüyü yapan kişinin bizzat kendisi (KK26'nın anlatısında hala) veya bir başkası (KK45'in anlatısında abi tarafından tutulan falcı) tarafından görevlendirilmiş olabilir. Bazı "hocaların" cinlerle doğrudan ilişkisi olduğu (KK27'nin anlatısında cinlerle evli hoca, KK39'un anlatısında "Efendi" adlı cinle konuşan hoca) hatta onların gücünü kullandığına dair inançlar mevcuttur. Domuz yağı, domuz kanı gibi "haram" kabul edilen maddelerin (KK14, KK16, KK54) veya Kuran sayfalarının kerpiç duvara konulması gibi kutsal nesnelerin kötü amaçlı kullanımı (KK25), mezardan alınan kemik/çamur (KK45, KK59), büyüün gücünü ve meşruiyetsizliğini artıran unsurlar olarak görülür.

Son olarak, kültürel ve dini "öteki"ler de büyüün kaynağı olarak suçlanabilmektedir. Farklı inanç gruplarına mensup kişilerin (KK55'in anlatısında Süryani büyü) veya farklı dini pratiklere sahip olduğu düşünülen "hocaların" (KK40), büyü yapma potansiyeli daha yüksek görülmektedir. Bu, büyü inancının sosyal ve kültürel önyargılarla da iç içe geçtiğini göstermektedir. Suçlamalar genellikle somut bir kanıta dayanmaz; daha çok, yaşanan talihsizliklerin ardından, mevcut sosyal gerilimler veya "açık saçık" olduğu için istenmeyen kız örneğindeki gibi (KK42) önyargılar üzerinden şekillenir veya gidilen medyumların yönlendirmesiyle (KK16) ortaya çıkar. Büyünün kaynağına ilişkin bu inançlar, temelde kişinin yaşadığı sıkıntıları anlamlandırma çabasıdır ve bu anlamlandırma, kaçınılmaz olarak mevcut sosyal ilişkilerdeki kırılmalıkları, kıskançlıkları ve güvensizlikleri hedef gösterir.

Büyücü ile Temas

Büyü mağdurlarının büyücü/medyum/hoca ile teması genellikle çaresizlik ve dış yönlendirmenin kesişiminde başlar. Kişiler, öncelikle akraba, komşu, arkadaş tavsiyesi gibi kişisel ağlar (KK13, KK16, KK20, KK55) veya internet gibi modern araçlar (KK11, KK12, KK13) aracılığıyla "uzmanlara" ulaşır. Köy hocaları (KK17, KK39), şehir medyumları (KK11) veya "Turhal'daki Hoca" (KK11) gibi uzak şehirlerdeki "meşhur" isimler bu arayışın hedefidir. İlk temas genellikle güçlü bir şüphe ve finansal kaygıyla gölgelenir; "Para için yapıyor diye inanmadık" (KK11) veya "bizden para isteyince ben yanaşmak istemedim" (KK16) gibi ifadeler, hizmetin maddi çıkar amaçlı olabileceğine dair yaygın kuşku yansıtır.

İnancın inşası, çarpıcı bir şekilde gerçekleşir. Büyücünün kişiye özel, "iç çamaşırını lağırma atmışlar" (KK13) tarzında çoğunlukla doğrulanabilir gizli bilgileri bilmesi, yaşanan semptomları tam olarak tarif etmesi, birden fazla "uzmanın" aynı teşhisi koyması, şüpheyi hızla kanaate dönüştürür. KK26'nın anlatısında büyücünün "görüntü alma" ritüelinde suda ortaya çıkardığı muska, bıldırcın yumurtası ve toprak gibi "somut kanıtlar", inancı görsel düzeyde pekiştirir. Bu "doğrulama", kişinin yaşadığı karmaşayı anlamlandırmasına hizmet eder.

Büyücü-mağdur ilişkisi eşitsiz bir güç dinamiği ve bağımlılık üzerine kuruludur. Büyücü, mutlak otorite olarak konumlanır. "Muskayı çıkarma, kimseye anlatma" tarzındaki talimatlar, mutlak itaat gerektirir; aksi takdirde "büyünün tutmaması, cinlerin öfkesi" (KK18) gibi kötü sonuçlarla tehdit edilir. Bu otorite, büyücünün gizemli bilgi ve metafizik güçlerle kurduğu iddia edilen özel bağ

ile beslenir. Mağdur ise ekonomik ve duygusal sömürüye açık hâle gelir. Yüksek ücretler, altın bilezik gibi değerli eşyaların bozdurulması (KK11), sürekli yeni ritüel ve muska ihtiyacı (KK26, KK30) finansal bir yük oluşturur. Duygusal olarak, muskanın verdiği geçici "huzur" (KK11) veya semptomlardaki hafifleme (KK13), bağımlılığı artırır. Büyücü, korkunun panzehri olarak sunulurken ironik biçimde korkunun sürekliliğinin garantörü haline gelir.

İlişki; gizlilik ve tecrit üzerinden yönetilir. Büyücüler "sakın kimseye anlatma" benzeri uyarılarla sıklıkla süreci kontrol eder, mağduru sosyal destek ağlarından koparır ve kendine bağımlı kılar. Sonuç olarak, bu temas bir "hizmet" ilişkisinden çok, korku, ekonomik sömürü ve psikolojik manipülasyonla beslenen asimetrik bir bağımlılık döngüsü yaratır. Büyücünün gücü, mağdurun çaresizliğinin düzeyiyle doğru orantılıdır ve bu döngü, ancak KK65'in anlatısında psikoloğa gitme girişiminde olduğu gibi kişinin alternatif açıklama veya destek sistemleri geliştirmesiyle kırılabilir.

Büyücünün Portresi

Mülakat yapılan büyücülerin tamamı, başlangıçta büyücü olmadıklarını iddia etti. Bazıları sonraki görüşmelerde bunu yavaş yavaş kabul etseler de söz konusu inkarlardan bir anlam çıkarmak mümkün görünmektedir. Bazı kaynak kişilerin "büyücü değilim, imamım" (KK6) şeklindeki kimlik vurgusu ve pratiğini ücretsiz olarak sunduğunu dile getirmesi, büyücülük ile dini otorite arasındaki gerilimli ilişkiyi yansıtan antropolojik açıdan zengin bir ifadedir. Bu ifade, öncelikle İslam'da sihrin haram kabul edilmesi ve toplumda büyücülere yönelik şüpheyle yaklaşılması nedeniyle bir tür meşrulaştırma stratejisi olarak okunabilir. Bazı kaynak kişiler, dinsel kimlik vurgularına ek olarak "para kazanmıyorum" şeklinde açıklamalar da yapmıştır (KK6). Kaynak kişilerin büyücülük kimliğini açıkça reddetmesi, bu alandaki damgalanma korkusunun yanı sıra, pratiğini meşrulaştırmak için dini otoriteyi bir kalkan olarak kullanma çabası olarak da yorumlanabilir. Bu durum, halk inanışları ile resmi din arasındaki etkileşimin karmaşıklığını ve bireylerin bu iki alan arasında nasıl bir kimlik stratejisi geliştirdiğini gösterir.

KK7'nin büyüü, "insanlık tarihinin en eski ilmi" olarak tanımlaması, büyüye yönelik güçlü bir saygıyı ve onun kadim bilgelikle bağlantılı olduğuna dair inancını yansıtmaktadır. Yine aynı kaynak kişinin "olumlu veya olumsuz yapılan her şeyin sahibine geri döneceği" (KK7) şeklindeki ifadesi, büyüün karmavari bir düzen yasasına tabi olduğu inancını göstermekte ve bu pratiğin ahlaki sonuçlarını ön plana çıkarmaktadır. Bu ifade, büyüün etik bir sorumluluk gerektiren bir uygulama olduğu fikrine vurgu yaparken büyücünün meşruiyetini pekiştirir.

Saha araştırmasının her anında büyücülerin büyücülüğünü ahlaki ve meşru bir zemine oturtma çabası, belirgin biçimde kendini göstermiştir. Büyüyü "meşru ihtiyaçlar" çerçevesinde savunan KK2, mesleğini; aşk, korunma, ekonomik istikrar, sağlık ve insani temel gereksinimlerle ilişkilendirerek rasyonel ve kabul edilebilir bir zemine çekmektedir. KK3 ise daha karmaşık bir strateji izler. "Mantıkdışı" ve "yasak" olduğunu kabul ettiği bilgiyi, "ak büyü" kategorisiyle sınırlandırarak etik bir süzgeçten geçirir. Özellikle aile içi uyum, psikolojik iyileşme ve "cin çıkarma" gibi toplumsal fayda vurgulanan örnekler, büyüü şifacılık ve arabuluculuk rolleriyle meşrulaştırma gayretini gösterir. İlginç olan, her iki kaynak kişinin de pratiklerini aile birliği, sağlık, geçim gibi kolektif kabule dayalı değerlerle örtüştürürken, kara büyüü ya görmezden gelmeleri ya da açıkça reddetmeleridir. Bu tutum, büyücünün toplumsal dışlanma riskini minimize etmek için kendini "iyi büyücü" olarak konumlandığını düşündürür. Dolayısıyla "meşru sebep" arayışı, kişisel gerekçelendirmeye ak olarak stigmatla baş etme ve mesleki kimliği koruma stratejisi olarak okunabilir.

Bazı büyücülerin söylemleri, büyücünün kendisini sıradan bir uygulayıcıdan ziyade, ilahi bir lütufla seçilmiş ve özel bir bilgiye sahip bir figür olarak konumlandırma çabasını açıkça ortaya koymaktadır (KK7). KK7, büyüü basit bir manipülasyon tekniği olarak değil, "Allah tarafından verilen bir ilim" olarak tanımlayarak pratiğini İslami terminoloji içinde meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bu, klasik şamanik veya veli figürlerinin "seçilmişlik" retorikleriyle benzerlik taşır. KK7'nin "el alması" vurgusu ise bu bilginin nesilden nesle aktarılan bir ocaklık geleneği olduğunu ima ederken aynı zamanda kaynak kişinin bu geleneğin bir parçası olduğunu sezdirmesi kişisel otoritesini pekiştirir.

KK11, büyüünün ancak "gayrimüslim cinler" vasıtasıyla yapılabileceğini belirterek, büyüü İslam dışı ve yabancı ve kirlili bir fenomen olarak konumlandırmaktadır. Bu söylem, büyüünün meşruiyetini dini bir perspektifle reddederken, aynı zamanda onun gerçekliğini de kabul etmekte ve büyücünün bu güçlerle temas kurabilme yeteneğini olağanüstü bir vasıf olarak sunmaktadır.

KK2, KK4 ve KK9'un söylemleri, büyücülük pratiğindeki mistik bilginin güce dönüşümünü üç temel eksenle ortaya koymaktadır. Sembolik araçların kullanımı, etik sınıflandırmalar ve kişisel spiritüel deneyimler. Büyücüler, tarot kartları, çizilen tılsımlar veya altın otu gibi nesneleri salt fiziksel objeler olarak değil, evrensel enerjileri organize eden araçlar olarak görür ve bu pratikleri "spiritüel boyut" vurgusuyla meşrulaştırır. Gücün kaynağı, yalnızca bu araçlarda değil, ak büyü ve kara büyü ayrımıyla şekillenen bir etik hiyerarşide de aranır; bu ayrım, büyücünün gücünü "kötü insanlara" yönelme iddiasıyla ahlaki bir temele oturtur. Öte yandan, KK9'un Kuran bilgisi ve "astral seyahat" deneyimleri gibi kişisel mistik kırılmalar, büyüye başlamada dinî eğitimle okült bilginin iç içe geçebileceği bir süreci gösterir. "Leo Dili" ve Kuran karışımı pratikler ise, bu gücün heterodoks bir bilgi sistemiyle nasıl beslediğini ortaya koyar. Mistik bilgiye erişim, büyücüye yalnızca teknik beceri değil, kaderi manipüle etme iddiası ve tanrısal olanla rekabet eden bir özgüven kazandırmaktadır.

Büyü pratiğinde malzeme bilgisinin, ritüelin ontolojik temelini oluşturduğu söylenebilir. KK2'nin büyüü tanımlarken kullandığı "yemek yapma" metaforu, büyü yapımının tıpkı kimyasal bir formül gibi, ölçü, sayı ve kombinasyon hassasiyetiyle biçimlendiğine dair kabulleri gösterir. Büyücülerin bu teknik bilgiyi barındırdığı ölçüde bir güç sahibi olduğuna inanılmaktadır.

Bulgular, bu pratiğin toplumsal ve kültürel bağlamda nasıl meşrulaştırıldığını, dinle olan gerilimli ilişkisini ve büyücülerin kendilerini nasıl konumlandıklarını ortaya koymaktadır. Büyücüler, pratiklerini genellikle "ak büyü" gibi etik kategorilerle sınırlandırarak, toplumsal faydayı ön plana çıkaran bir söylem geliştirmekte; dinî otoriteyi (imam kimliği, Kuran bilgisi, Ledün İlmi) bir meşruiyet aracı olarak kullanmaktadır. Öte yandan, büyüünün "yasak bilgi" olarak gizemi ve kişisel deneyimlerle doğrulandığı kabul edilen etkisi, onu çekici kılan dinamikleri gözler önüne sermektedir. Cinlerle kurulduğuna inanılan ilişki, malzemelerin sembolik kullanımı ve ritüellerin teatral boyutu, büyüünün bir manipülasyon tekniğine ek olarak folklorik bir performans olduğunu göstermektedir. Bu kapsamda kitleyi etkileyen bir büyücüyü, halk kültüründeki aşıklar gibi usta bir performans sanatçısı olarak tanımlamak mümkün görünmektedir.

Büyü Yapımında Kullanılan Nesnelerin Temsil Ettiği Folklorik Anlamlar

Büyü pratikleri; bitkisel, hayvansal, insan bedenine ait öğeler, ritüel araçlar, kutsal yazılar ve hatta gündelik nesneler aracılığıyla şekillenir. Bitkilerin arındırıcı niteliğinden hayvansal malzemelerin koruyucu veya yıkıcı etkilerine, insan bedeninin kutsal-tabu ikileminden ritüel araçların dönüştürücü gücüne kadar icralarda kullanılan her bir nesne, büyüünün folklorik anlamını görünür kılar.

Sahadan elde edilen bilgilere göre büyü uygulamalarında kullanılan malzemelerin bir kısmını bitkisel öğeler oluşturmaktadır. Bitkisel malzemeler, koruyucu ve etki artırıcı unsurlar olarak öne çıkar. Bu malzemeler, halk hekimliği ile büyü pratikleri arasındaki iç içe geçmiş ilişkiyi yansıtır. Örneğin adaçayı, şifalı bir bitki olarak hastalık tedavisinde kullanılmasının yanı sıra, tütsü formunda cinleri kovma, kötülükleri uzaklaştırma ve eve bolluk getirme amacıyla tercih edilir (KK53). Bu kullanım, bitkinin arındırıcı niteliğinin kültürel bellekte yer ettiğini gösterir.

Ağaçlar ise kutsallıklarına dair inançlarla belirginleşir. Ceviz ağacı, yaşam ve ölüm arasında bir ilişki kurduğuna inanılması nedeniyle özel bir konuma sahiptir. Çocuk sahibi olamayan kadınların bu ağaçtan faydalandığı bilinmektedir. Öte yandan ceviz ağacının, cinlerin mekânı olarak görülmesi, onun ikili doğasını ortaya koyar. Ceviz ağacının altına gömülen nesnelerin ölümcül sonuçlar doğurabileceği inancı (KK15), ağacın tabulaştırılmış yönünü vurgular. Benzer şekilde iğde ağacı, dikenli yapısı nedeniyle nazara karşı koruyucu kabul edilirken, cinlerle ilişkilendirilmesi ve altında oturulmaması gerektiği düşüncesi onun "tekin olmayan" bir unsur olarak algılandığını gösterir (KK4, KK55). İncir ağacı ise mitolojik kökenleriyle ve cinlerle bağdaştırılmasıyla dikkat çeker. Büyünün etkisini artırmak için kullanılır, ancak altına nesne gömülmesinin tehlikeli sonuçlar doğurabileceği kaygısı taşınır (KK6, KK7, KK44). Söğüt ağacı yaprakları ise özellikle aşk büyülerinde, iyi ruhları çağırma ve kötü ruhları uzaklaştırma işleviyle tercih edilir (KK78).

Koruma amaçlı bitkiler arasında sidr yaprağı (Arabistan kirazı) öne çıkar. Cennetteki Sidre ağacına atfedilen anlamlar nedeniyle büyüsel pratiklerde koruyucu bir tılsım olarak kullanılır (KK10). Çörekotu da manevi koruma sağladığına inanılan bir diğer malzemedir; nazarı uzaklaştırma ve büyüünün etkisinden arınma amacıyla değerlendirilir (KK53, KK79). Defne yaprağı, enerji kuvvetlendirici olarak görülür. Yakılarak kullanıldığında dilekleri gerçekleştireceğine inanılır, özellikle arınma ve bağlama ritüellerinde rol oynar (KK2, KK9, KK67).

Bitkilerin dönüştürücü gücü, mürekkep yapımında da kendini gösterir. İncir sütü, yaraları iyileştirici etkisiyle halk hekimliğinde kullanılırken, pişmanlık veya huzursuzluk gibi duyguları hedef alan tılsımlı yazıların yazımında mürekkep olarak tercih edilir (KK9). Safran da mürekkep haline getirilir ve muskaların yazımında kullanılır; büyüsel etkiyi güçlendirdiğine inanılır (KK3, KK9).

Arındırma ritüellerinde tütsü formundaki bitkisel karışımlarda tarçın, çörekotu ve susam önemli yer tutar. "Kötü enerjileri uzaklaştırdığı" düşünülen bu malzemeler, evlerin ve bedenlerin korunmasında kullanılır (KK3, KK53, KK71). Tuz da benzer bir işlev görür; bolluk ve bereket sembolü olmasının yanı sıra, nazarı yok etmek ve kötülüklerden korunmak için tütsüyle birlikte uygulanır (KK3, KK4, KK11). Susam ise büyüünün varlığını tespit etmek amacıyla ateşe atılır; patlaması halinde büyü olduğuna hükmedilir (KK53).

Büyü pratiklerinde kullanılan öğelerin bir kısmı da hayvansal malzemelerdir. Hayvansal malzemelerden biri olan bıldırcın yumurtası kabuğu, nazara karşı koruyucu bir tılsım olarak kullanılır. Yumurta, mitolojik bağlamda yaşam döngüsünü ve yeniden doğuşu simgeler (Campbell, 2016: 72-73). Kabuğun fiziksel bütünlüğü, büyüsel bağlamda "sınır" işlevi görerek "kötü enerjileri" engeller. Örneğin, Karakalpak Türklerinde çiçeklerin nazardan korunması için saksılara yumurta kabuğu takılması (Kalafat, 2010: 151), bu inancın kültürel yaygınlığını gösterir. Saha verilerinde, kabuğun içine nesneler konularak gömülmesiyle büyüünün etkisinin arttığına (KK26) veya kırılmasıyla geri döndürülemez sonuçlar doğurabileceğine (KK49) file getirilmiştir.

Bağırsak, kan, yağ gibi domuz ürünleri, İslami tabu nedeniyle kara büyülerde sıklıkla kullanılır. Domuz, "kirli" kabul edilmesi (Irmak, 2018: 191-222) ve ruhsal kirlilik yaydığı inancıyla, büyüde kişinin iradesini zayıflatmak veya ölümcül sonuçlar elde etmek için tercih edilir. Freud'un tabu teorisine göre, bu tür malzemeler "demonik güçlerin korkusu" ile tabulaştırılır (Freud, 2020: 27). Örneğin, domuz kanının muskalara karıştırılması veya yağının hedef kişiye temas ettirilmesi, onu fiziksel ve ruhsal çöküşe sürükleyebilecek ağır büyüler arasında sayılır (KK1, KK7).

Keçi kemiği ve kanı, cinlere adak sunarak büyü bozmak amacıyla kullanılır. Şamanik gelenekte hayvan kurbanı, kötü ruhları yatıştırmanın bir yoludur (Roux, 2005: 1196). Mezarlıkta kesilen keçinin kanının cinlere ikram edilmesiyle büyüünün etkisinin yok edileceğine inanılır (KK11). Kemik ise yeniden doğuş sembolü olarak (Eliade, 1999: 188) ritüelde araçsallaştırılır; kehanet amacıyla ateşte kemiğin çatlaklarına bakılması (Roux, 2005: 156), bu kullanımın kozmik boyutunu gösterir.

Kedi bağırsağı, aile birliğini bozmak gibi sosyal zararlar hedeflenen büyülerde karşımıza çıkar. Bağırsağın kehanetle ilişkisi (Roux, 2002: 92), onun geleceği manipüle etme işleviyle örtüşür. Örneğin, anlatılarda bu malzemenin kullanıldığı ritüellerde, birliğin dağılması için "bağlayıcı" değil "ayırıcı" bir niyet vurgulanır (KK58). Bu durum, hayvan iç organlarının büyüdeki dönüştürücü rolünü yansıtır.

Yarasa kanı, Voodoo bebekleri gibi temsili figürleri güçlendirmek için kullanılır. Kanın "yaşam gücü" taşıdığı inancı (Hançerlioğlu, 2010: 238), yarasayla ilişkilendirildiğinde karanlık ve gizemli bir boyut kazanır. Büyücüler, bebeğin üzerine damlatılan kanla hedef kişiye ölümcül zarar verilebileceğine inanır (KK5, KK9). Bu uygulama, kanın biyolojik özünün büyüsel manipülasyonla birleşmesinin tipik bir örneğidir.

Yılan parçaları (göz, deri, kan), korunma ve tehlikeli büyülerde ikili bir rol oynar. Yılan, Sümer mitolojisinde tanrıların yaratıcısı olarak bilinir (Hançerlioğlu, 1975: 698); bu da onun güç sembolü olmasını açıklar. Derisinin evde bulundurulması nazardan korunurken (KK71), kanının veya gözünün kara büyülerde kullanımı ölüm gibi ağır sonuçlarla ilişkilendirilir (KK9). Hayvan

parçalarının özelliklerini aktarma fikri (Örnek, 1988: 149), yılan parçalarının kullanıldığı uygulamalarda kendini gösterir.

Büyü uygulamalarında yaygın biçimde kullanılan bir başka kategoriye ise insan bedenine ait öğeler teşkil eder. Âdet, kanı, saç, diş, tırnak vs. gibi bedensel öğeler, büyülerde yaygın biçimde kullanılır. Bu materyaller, tabu, kutsallık, kirlileme, kontrol ve yaşam gücü gibi kavramlar etrafında şekillenen karmaşık bir anlam ağına sahiptir. Âdet kanı, bu öğeler içinde en çarpıcı olanıdır. Campbell (1995: 68, 109) âdetin insanlık tarihi boyunca hem kutsal hem de korkutucu bir "büyüsel hareket" olarak algılandığını, doğurganlık ve bedensel kimlikle özdeşleştiğini belirtir. Bu ikili yapı, onu güçlü bir bağlayıcı unsur haline getirir. KK5, KK9, KK31, KK57 ve KK77'den alınan verilerde, âdet kanının "hakimiyet kurma", "pişman ettirme" veya "bağlama" amaçlarıyla kullanıldığı görülür. Freud (2020: 27) tabunun kökenini "demonik güçlerden duyulan korkuya" bağlarken, bu korkunun kültürel bağlamda baskı ve dışlamayı beraberinde getirdiğini vurgular. Âdet kanı, bu bağlamda, kadının biyolojik bedeninin bir "güç timsali" olduğunu gösterir ve büyüsel pratiklerde kutsal-büyüsel güç ile tabu-dışlama arasındaki ilişkiyi yansıtır.

Saç, tırnak ve sperm gibi bedensel parçalar, kişinin fiziksel ve ruhsal kimliğinin doğrudan uzantısı kabul edilir. Örnek (2000: 146), bu materyallerin "parça bütüne aittir" ilkesiyle açıklandığını, temas büyüünde kişinin enerjisini taşıdığını belirtir. Saç canlılık ve kudreti; sperm ise yaşamsal özü barındırmasıyla üreme ve yeniden doğuşu sembolize eder (KK69). Derleme verileri, bu DNA taşıyıcılarının büyüü hızlandırdığına ve kişiyi doğrudan temsil ettiğine dair inancı yansıtır (KK1, KK2, KK3, KK5, KK7, KK9, KK33, KK43, KK62). Örneğin, saç teli veya tırnağın, bez bebeğe (KK2, KK5) veya sabuna (KK33) eklenmesiyle kişi üzerinde kontrol sağlandığına inanılır.

Tükürük, bedensel salgılar içinde en yaygın aktarım aracıdır. Şamanik ritüellerde ustanın çırağın ağzına tükürmesiyle erginliğin tamamlandığı (Eliade, 1999: 143), Hızır'ın tükürüğünün mübarek sayıldığı (Köprülü, 1981: 28-29) gibi kültürel referanslar, onun dönüştürücü gücüne işaret eder. Büyülerde tükürük, büyüsel enerjiyi hızlandırmak veya ritüeli "aktif etmek" için kullanılır (KK2, KK4).

İdrar, kişisel bir salgı olarak büyüün hedefe yönlendirilmesinde kullanılır. Douglas (2017: 153), bedensel atıkların "marjinal maddeler" olarak sınır ihlalini temsil ettiğini ve kültürel düzeni bozucu bir potansiyele sahip olduğunu belirtir. İdrarın büyü nesnesine damlatılıp hedef kişiye yedirilmesi (KK81), bu "sınır ihlali"ni kullanarak kişinin iradesinin zayıflatılmasını amaçlar. Bu uygulama, idrarın taşıdığı kirli ve tabu özelliğin, büyüün kötücül niyetini güçlendirdiği inancını yansıtır.

İnsan dışkısı, en ağır ve ölümcül olduğu kabul edilen büyülerde kullanılabilir (KK1). Douglas'ın (2017: 52-60) vurguladığı gibi, kültürel yapıda kirlilik, bir ihlal olarak değerlendirilir ve düzeni bozar. Dışkı, bedenin savunmasız noktalarından çıkan "marjinal bir madde" olarak (Douglas, 2017: 153) bu ihlali somutlaştırır. Dışkının bu kullanımı, onun yok edici ve kirlileten niteliğinin, büyüsel amaca hizmet ettiği inancını gösterir.

Büyülerde insan bedenine ait bir öğe olarak kullanılan kırık diş ise yaşam gücünün zayıflatılması veya yok edilmesi amacı taşır. Dişin, bedensel bütünlüğü sağlayan kutsal bir unsur olarak kabullenilmesi, onun kırılmasının da yaşam enerjisine yönelik bir saldırı olarak algılanmasına yol açar. KK12'nin cebine konulan kırık dişin, onun "bütünlüğünü" parçalayacağına inanılması, Frazer'ın (1991: 166; 2004: 133) "parça-bütün" ilkesiyle örtüşür. Bu uygulama, dişin fiziksel kırılmasının, kişinin metaforik çöküşünü tetikleyeceği düşüncesine dayanır.

Âdet kanı ve sperm gibi üremeyle ilişkili öğelerin "bağlayıcı", dışkı ve idrar gibi atıkların "yıkıcı", saç ve tırnağın "temsil edici" işlevleri, bedenin folklorik temsillerle büyüsel bir haritaya dönüştüğünü ortaya koyar.

Derlenen veriler, büyü yapımında mum, iğne, bez bebek, ip, kilit, tespih gibi ritüel araçların da kullanıldığını göstermektedir. Mumun kişinin niyetini somutlaştırdığı (KK1, KK5, KK9, KK28, KK61, KK63, KK67), ritüelleri etkinleştirdiği kabul edilir. Frazer (1992: 146) mumun hastalık aktarımındaki rolüne dikkat çekerken, "İki kişi ayrıldığında mum gibi sönerler. Mum büyüyle yeniden yakılırlar" (KK1) ifadesi, mumun birleştirici gücüne atıfta bulunur. Balmumundan yapılan Voodoo bebeklerin eritilmesi veya üzerine sözler söylenmesi (Reyhan, 2021: 34-35), temsil edilen kişiye fiziksel veya ruhsal zarar verme niyetini taşır.

Bez bebek, fiziksel ve zihinsel kontrolün doğrudan sembolüdür. Büyülerde bebek, bireyi temsil eden ve üzerindeki işlemi doğrudan kişiye aktaran bir araç olarak kullanılır (KK2, KK5, KK7, KK30). Bez bebek, kişinin bedenini ve duygularını kodlayarak kontrolü ele geçirmeyi amaçlayan temsili bir hapishaneye dönüşür.

İğne ve çuvaldız, demirin kültürel kutsallığı ve delici gücüyle ilişkilidir. Çelik (2018: 77, 80), Al Karısı'ndan korunmada kullanılan iğne, bıçak gibi demir nesneleri "uygarlık aracı" olarak tanımlar. Büyülerde iğnenin bez bebeğe batırma, sabuna saplama şeklindeki kullanımları kaydedilmiştir (KK2, KK4, KK5, KK7, KK12, KK20, KK23, KK30, KK41, KK52, KK61).

İp ve halat, bağlama eyleminin fiziksel tezahürüdür. Örnek (1996: 84), düğüm atmak gibi pratiklerin büyüsel bağlamda kişiyi "bağlama" veya "kısmetini kapama" anlamına geldiğini ifade eder. Sahadan derlenen veriler de ip ve halatın, bağlayıcı unsurlar olarak öne çıktığını göstermektedir (KK2, KK7, KK9, KK17, KK23, KK31, KK46, KK52). Özellikle "cinleri bağlamak" amacıyla halat kullanımı (KK7), bu aracın doğaüstü varlıkları kontrol etmedeki rolüne dair kabulleri vurgular. Frazer'ın temas yasası, fiziksel bağın metafizik bir bağ yarattığı inancını destekler.

Kilit, kapanmanın ve erişilmezliğin somut simgesidir. Kilit, çeşitli ritüellerle kapatıldıktan ve ulaşılmaz bir yere atıldıktan sonra aile birliğini bozacağına inanılan bir nesnedir (KK4, KK17, KK28). Kilit, normalde koruyucu olan işlevinin tam tersine, kötü niyetle "kapatma" ve "engelleme" aracına dönüşür.

Gündelik hayata ait olup da büyülerde kullanılan bir başka nesne de tespihtir. Tespih, niyeti somutlaştıran bir öge olarak kullanılır (KK27, KK34). Tespihin ritmik hareketi ve tanelerin sayılabilir yapısı, büyüsel niyetin ölçülebilir ve yönlendirilebilir olduğu inancını pekiştirir.

Büyü pratiklerinde kullanılan araçların bir kısmı da kutsallığına inanılan yazılı metinlerdir. Bu metinler, kutsalın koruyucu gücü ile onun profan amaçlarla araçsallaştırılması arasındaki gerilimi yansıtır. Muska, bu araçların en yaygın olanıdır. Emiroğlu ve Aydın (2003: 43) muskaları, "dış tehlikelere karşı koruyan el yapımı nesneler" olarak tanımlar. Sahadan elde edilen verilerde muskaların üçgen katlanmış kağıtlara yazılan dua, vefk veya sembollerden oluştuğu görülür (KK1, KK3, KK11, KK12, KK16, KK21, KK26, KK30, KK32, KK37, KK52, KK60, KK73).

Özellikle koruyucu nitelikte olduğuna inanılan Ayetel Kürsi, Felak, Nas gibi İslami metinlerin, büyü pratiklerinde "kalkan" işlevi gördüğüne inanılır. Cin Suresi'nin "cinlere karşı kalkan" (KK47) oluşturduğuna inanılırken, Fatiha'nın "sırlı sure" olarak tanımlanması (KK72) onun gücüne dair fikirleri gösterir. Bu kutsallığına inanılan metinler, tılsımlı bir araç olarak kullanıldığında orijinal dini bağlamlarından saparak büyücünün kontrolüne girer (KK2, KK3, KK4, KK7, KK10, KK39, KK47, KK55, KK72). Örneğin, kara sakız büyüüne okunan ayetler (KK56), kutsal sözün kötücül niyete nasıl eklemlendiğini gösterir.

Kuran sayfaları ikili bir rol oynar. Bir yandan koruyucu tılsım, diğer yandan kutsalı manipüle etme aracı. Tanyu (1992: 505), kutsal metinlerin kötü amaçlarla kullanımının tehlikesine dikkat çeker. Duvar içine gizlenen Kuran sayfalarının ev sakinlerine "cin musallat etmek" için kullanılması (KK25), kutsal nesnenin nasıl bir korku silahına dönüştürülebildiğini ortaya koyar. Bu pratik, kutsalın araçsallaştırılmasının en çarpıcı örneklerinden biridir ve dini sembollerin büyüsel amaçla ters yüz edilmesini sergiler.

Büyü pratiklerinde anasır-ı erbaa (ateş, su, toprak, hava), evrenin temel bileşenleri olarak kültürel imgelemde kozmik bir dil oluşturur. Bu unsurlar, insanın doğaüstü güçlerle mücadelesinde hem aracı hem de müttefik konumundadır. Ateş, dönüştürücü ve arındırıcı gücüyle ritüellerin merkezinde yer alır. İnan (1976: 43) eski Türklerde ateşin "kötü ruhları kovma" işlevini vurgularken, Bayat (2006: 261) sağaltımdaki rolüne, Çelik (2021) ise mitolojideki tanrısal kökenine dair evrensel tasarımlara dikkat çeker. Büyülerde ateşin yakılması, nesnelerin ateşe atılması veya tütsüleme (KK7; KK53), onun arındırıcı kimliğini yansıtır. Kumartaşlıoğlu (2019: 383), ateşin renk, duman ve kıvılcımlarının kehanet aracı olarak kullanıldığını belirtir. Mum eritme, sabun yakma veya bitkileri tütsüleme gibi uygulamalar (KK2; KK33), ateşin dünyevi olanı metafizik alana taşıyan bir "geçiş kapısı" olduğunu gösterir.

Su, yaşam ve ölüm arasındaki ritüel köprüdür. Eliade (2003: 107), suya girmenin ölümü, çıkmının doğumu simgelediğini aktarırken, Orhun Yazıtları'ndaki kutsal su vurgusu (Kafesoğlu, 2017: 106) bu unsurun Türk kozmolojisindeki yerini pekiştirir. Büyülerde su, büyü tespitinde (KK4), arınmada (KK69) ve kehanette (KK26, KK39) kullanılır. Yağmur suyunun "Gök Tanrı ile bağlantısı" (Roux, 1994: 114), onu özellikle bereket büyülerinde tercih edilen kutsal bir sıvıya dönüştürür. Bir anlatıda kuyu suyuna atılan muskayla kişinin "ruhunun hapsedilmesi", suyun yaşam verici gücünün nasıl tersine çevrildiğini örnekler (KK80).

Toprak, saklama ve açığa çıkarma gücüyle ritüel döngüleri yönetir. Büyü malzemelerinin gömülmesi (KK2, KK9, KK26, KK31, KK49), toprağın dönüştürücü enerjisine duyulan inancı yansıtır. Mezar toprağı (KK5, KK7, KK31, KK57) ölümle olan bağı nedeniyle özellikle tehlikeli büyülerde kullanılır. Toprağın bu ikili yapısı; onun bolluğu ve yok oluşu, birlikte temsil ettiğini gösterir.

Anasırı erbanın son ögesi olan hava, büyülerde genellikle rüzgar ve nefes biçimlerinde kullanılır. Hava, görünmez ancak etkin bir güç olarak büyüün etkisini taşıdığına inanılan bir güçtür. Tılsımlı sözlerin üflenmesi veya tütsü dumanının (KK3; KK5; KK53; KK69) kötü ruhları kovması inancı, havanın "enerji aktarımındaki" rolünü gösterir. Rüzgarın büyüü aktif etmesi inancı (KK55) veya duaların rüzgâra söylenmesi uygulaması, havanın görünmez güçlerle iletişim kurmada kullanılan bir araç olarak kabul edildiğini kanıtlar.

Büyü pratiklerinde fotoğraf, kibrit, kaşık, kahve gibi sıradan nesneler, kültürel kodlarla yüklenerak metafizik araçlara dönüşebilmektedir. Fotoğraf, kişinin fiziksel suretinin ruhsal bir yansıması kabul edilir. Fotoğrafa yapılan müdahalenin doğrudan kişiyi etkileyeceğine inanılır (KK1, KK9). Kibrit de ateşin arındırıcı gücünü taşıyan bir teşhis aracı olarak büyülerde kullanılan gündelik bir nesnedir. Suya atılan kibrit çöpünün çizdiği yolla büyü tespiti yapıldığına inanılmaktadır (KK4). Kişileri birbirine bağlamak ya da ayırmak amacıyla yapılan büyülerde kaşık da kullanılmaktadır (KK7, KK29). Sabun, büyülerde bedenin metaforik uzantısı olarak kabul edilir. Üzerine iğne batırılarak eritilen sabunun (KK33), kişinin "eriyip yok olmasını" sağladığına inanılmaktadır. Kahve, geleceği okuma ve niyeti somutlaştırma aracı olarak kullanılır (KK68).

Büyü yapımında kullanılan malzemeler her ne kadar geniş bir çeşitliliğe sahip olarak belirginleşse de bu nesnelerin büyü pratikleri esnasında üstlendikleri işlevi biçimlendiren anlam ağlarının, mitolojik dönemlerin kalıntısı olduğu söylenebilir. Bu açıdan büyü yapımında kullanılan nesnelerin üzerine yüklenen anlam, dolaylı biçimde mitolojik bilginin aktarımı ve sürekliliğine hizmet etmektedir.

Büyünün Toplumsal İşlevleri

Kaynak kişilerin aktarımları, büyüün toplumsal düzeni koruyan, çatışmaları yönlendiren, kolektif kaygıları sembolize eden ve sosyal kontrol işlevi gören bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Büyü, öncelikle toplumsal denetim ve sosyal düzenin sürdürülmesinde bir araç olarak karşımıza çıkar. "*Büyüyü yapacak kişi hiç belli olmaz. Yanındaki birisi olur, dostun olur, akraban olur*" (KK1). Bu belirsizlik, bireyler arasında sürekli bir sosyal tetikte olma hali yaratır. Kin, kıskançlık veya rekabet gibi duyguların doğrudan yüzleşme yerine büyü kanalına aktarılması, toplumsal ilişkilerde görünür çatışmaları önleyen bir "güvenlik supabı" işlevi görür. KK14'ün aktardığı domuz yağı büyüü örneğinde olduğu gibi, ekonomik başarısızlık veya aile huzursuzluğu gibi kolektif travmalar, "dışarıdan gelen kötü niyet"e bağlanarak toplumsal yapının kırılma anlığı dışsallaştırılır.

Büyünün ikinci işlevi, ruhsal teskindir. Tıbbi çözüm bulunamayan hastalıklar (KK20), açıklanamayan psikolojik rahatsızlıklar (KK21) veya sosyal ilişkilerdeki krizler (KK13), büyü ile anlamlandırılır. Hacamat uygulamaları (KK8), fiziksel ve ruhsal arınmayı birleştirerek bireye kontrol hissi verir. Büyü bozma ritüelleri, kişiyi pasif kurban konumundan aktif çözüm arayışına geçirir. Bu süreç, modern tıbbın erişemediği alanlarda bir tür kültürel terapi sunar.

Üçüncü olarak büyü, kolektif kimlik ve aidiyet inşasına katkıda bulunur. Bir dini nikâh ritüellerindeki "el bağlama" tabusu (KK19) veya "hamail kolye" geleneği (KK48), toplumsal normların aktarım aracıdır. Adaçayı tütsüsü, çörekotu yakma gibi korunma pratikleri, bireyi "biz"in

parçası kılan ortak savunma sembolleridir. Bu pratikler, kültürel hafızanın nesiller arası aktarımını sağlarken, topluluk içinde dayanışma bağlarını güçlendirir.

Dördüncü işlev, ekonomik ve statüsel düzenin yeniden üretimidir. Miras kavgasında ölüm büyüüne başvurulması (KK45) veya başarısızlık büyüleri (KK34), sosyo-ekonomik eşitsizliklerin meşrulaştırılmasını sağlar. "Rızkın kesilmesi" (KK26) gibi vurgularla, maddi sıkıntılar, metafizik sebebe bağlanır ve toplumsal statüko korunur. Benzer şekilde, büyücülere ödenen yüksek ücretler (KK4, KK11) bu pratiklerin ekonomik boyutunu gösterir.

Son olarak büyü, toplumsal cinsiyet rollerinin pekiştirilmesinde araçsallaştırılır. Âdet kanı, iç çamaşırı gibi kadın bedenine ait unsurların (KK57, KK13) büyü malzemesi olarak kullanılması, kadın kimliğinin kontrol altına alınmasını sembolize eder. Kocasına büyü yaptıran bir kadının "kocamın gözleri benden başkasını görmüyor" (KK77) ifadesi, evlilik içi iktidar mücadelesinde büyüünün bir silaha dönüştüğünü gösterir. Erkeklik bağlama büyüleri (KK4) ise toplumsal cinsiyet normlarının korunmasına hizmet eder.

Folklorik açıdan bakıldığında, bu pratiklerin sürekliliği tam da bu çok katmanlı işlevlerinden kaynaklanır. "Büyü her şeyle yapılır" (KK39) çünkü toplumsal hayatın her alanına nüfuz eder. Büyünün internet gibi kanallarla modernleşmeye rağmen varlığını sürdürmesi, onun kültürel bir "direnci sistemi" olarak Türk halk kültüründe işlev görmeye devam ettiğinin kanıtıdır.

Sonuç

Araştırma boyunca elde edilen bulgular, geleneksel uygulamalar olarak büyüünün; insanın korkuları, arzuları ve çaresizlikleri karşısında geliştirdiği bir anlamlandırma çabası olduğunu ortaya koymuştur. Bu çaba, kalıplarla kuşaktan kuşağa aktarılır, bu açıdan folkloriktir ve toplumsal kabullerin bir yansıma alanıdır. Büyü, bireylerin kontrol edemedikleri durumlarda başvurdukları bir uygulama alanıdır, gelenekten devralınan kalıplarla biçimlenir ve büyüünün toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir.

Saha çalışmasından çıkan en çarpıcı sonuçlardan biri, büyüünün gündelik hayatın içinde oldukça yaygın bir şekilde yer aldığıdır. Doğum, evlilik, ölüm gibi geçiş dönemlerinde sıklıkla karşımıza çıkan büyüsel pratikler, insanların bu kritik anlarda duydukları belirsizlik ve kaygıyı yönetmelerine yardımcı olmakta, rahatlama hissi vermektedir.

Büyü, yalnızca sosyal ilişkilerdeki uzlaşmazlıkla ortaya çıkan ve karşılıkine kötülük yapmayı hedefleyen bir uğraş değildir. Nazardan korunmak için yapılan uygulamalar, hastalıkların tedavisinde kullanılan sağaltma büyüleri veya dileklerin gerçekleşmesi için başvuru ritüelleri, büyüünün insan hayatındaki çok yönlü etkisini gözler önüne serer. Bu durum, büyüünün "kara" ve "ak" olarak sınıflandırılmasının ötesinde, daha karmaşık ve özel şartlara bağlı bir fenomen olduğunu düşündürür.

Din ve büyü arasındaki ilişki de bu çalışmanın önemli bulgularından biridir. Saha verileri, dini unsurların büyüsel pratiklerle iç içe geçtiğini ortaya koymuştur. Dualar, ayetler ve dini figürler; büyüünün etkisini artırmak amacıyla sıklıkla kullanılmaktadır. Bu durum, halk inançlarının dinle olan eklektik ilişkisini yansıtırken, büyüünün meşruiyet arayışına da işaret etmektedir. İnsanlar, dini referanslarla büyüüyü meşrulaştırarak, bu pratikleri kendi inanç sistemleri içinde konumlandırmaktadır.

Büyücülerin toplumdaki rolü ise oldukça ilginçtir. Onlar, bir yandan korkulan ve çekinilen figürler olarak görülürken, diğer yandan çaresizlik anlarında başvuru birer otorite konumundadır. Büyücülerin portresi incelendiğinde, bu kişilerin maddi kazanç peşinde oldukları açıkça görülür. Öte yandan büyücülerin, geleneksel bilginin taşıyıcıları olduğu ve nesiller arası aktarımda köprü işlevi gördükleri de açıktır. Ancak modern tıbbın yaygınlaşmasıyla birlikte, büyücülerin rolünün değişmeye başladığı ve geleneksel şifacılıkla modern tıbbın bazen bir arada kullanıldığı gözlemlenmiştir. Aynı zamanda büyüde kullanılan etnografik malzemelerin çeşitliliği, bu pratiklerin ne kadar güçlü bir kültürel birikime dayandığının kanıtıdır.

Sonuç olarak halk kültüründe büyü; toplumsal ve ruhsal ihtiyaçlara cevap veren, kalıplaşmış davranış örüntüleri ve halk inançlarını barındıran zengin bir folklorik veri seti içermektedir. İnsanın

doğaüstü ile kurmaya çalıştığı ilişkinin bir yansıması olarak büyü, günümüz dünyasında dahi kültürel belleğin ve halk hayatının önemli bir parçasıdır.

Sonnotlar

¹ Verilerin tamamını yahut belli bir kısmını paylaşmak, makale sınırlılığında mümkün değildir. Bununla birlikte örnek teşkil etmesi ve derlemeler hakkında genel bir fikir vermesi açısından bir deşifre metni şu şekildedir: “Eşimle beni ayırmak için büyü yapılmış. Bir gün kafeye gittiğim zaman fal bakmak için yanıma genç bir bayan geldi. Falıma bakmak istediğini söyledi. Ben fala inanmadığım için bakmasını istemedim. Arkadaşım sende halsizlik var, baktır belki önemli bir şey çıkar dedi. Sonra bayana falıma bakmasını söyledim. 5-10 dakika sonra gelip falıma baktı. Falıma bakarken ben titremeye başladım. Fala bakan bayan sende büyü var, benim büyü bozan hocam var onunla bir görüştüreyim seni dedi. Ben de inanmadığımı söyledim. Kim yapacak dedim. Sana yine de numaramı vereyim sen düşün beni ara dedi. Eve geldikten sonra aklıma takıldı. Gerçekten büyü olup olmadığını merak ettim çünkü sürekli halsizlik, hastalık oluyordu. Fala bakan kadın da hep hasta ve halsiz olup olmadığını sorunca büyüden şüphelendim. Birkaç gün sonra oğullarıma söyledim. Oğlum B. benden önce o kafeye gidip fal baktırmış ve ona da sende büyü var demişler. Bunun üzerine internette medyum bulup mesaj atmış. Sizin evde büyü var acilen çözülmesi gerekiyor dediği için Barış da bana anlattı. Aynı medyuma ben de mesaj attım ve günlerce uzun uzun konuştuk. Bir hafta boyunca üzerinde büyü var bozulması gerekiyor yoksa seni yavaş yavaş öldürür dedi. Sende büyü olduğunu hiç kimseye anlatma dedi. Para için yapıyor diye inanmadık. Ben de amcamın kızını arayıp olayları anlatırken medyum bana mesaj attı. Ben sana kimseye anlatma demedim mi dedi. Ben de korkup artık kimseye anlatmadım. Aynı zamanda B. delirmiş durumdaydı, bize zarar vermeye çalışıyordu, babasını dövüyor, eve gelmiyordu. Bunun üzerine internette beş tane daha başka medyumlara sorduk ve hepsi bizim ailede, evimizde büyü olduğunu söyledi. Bu sefer inanmaya başladım. İlk yazdığım medyuma tekrar mesaj attım ve ne gerekiyorsa yapalım dedim. Bir süre konuşup bana bir şeyler anlattı. Büyü kime yapılırsa evdeki en küçük çocuğa işlermiş, onu huzursuz edip bize karşı kötü edermiş. En küçük çocuğum o zaman daha 6 aylık olduğu için ona zarar vermezmiş. O çünkü melek ona kimse gelmez dedi. Büyü ortanca çocuğuma zarar vermiş. Benden 750 TL istedi. İbanını gönderip parayı oraya atmam gerektiğini söyledi. Altın bileziğimi bozdurup attık. Bu parayla keçi alıp keseceğini söyledi. Parayı gönderdikten sonra bir gece mezarlığa gidip keçiye kesip bana mezarlıkta keçinin fotoğrafını attı. Kesilmiş bir halde gördüğümde keçiye neden mezarlıkta kestiğini sordum. Medyum da bana kemiğinin ve kanını cinlere ikram edeceğini söyledi. Bu uygulamayla büyü bozulacak ve cinler seni terk edecek dedi. Cin kabilesinin en başı olan “Mihrez” sana musallat olmuş onu uzaklaştıracam dedi. Üç gün sonra bana okunmuş tuz ve muska gönderdi. Bu muskayı boynundan sakın çıkarma dedi ve tuzu da her akşam “Ayet-el Kürsi” okuyarak yak, yemeklerine de kullan dedi. Muska gelir gelmez boynuma taktım. Taktığım zaman kendimi huzurlu hissettim. Gece saat 10-11 gibi yatağıma yattım. Sağ tarafıma doğru yattım, sağ elimi de yüzüme koydum. Gözümü kapattığım sırada gözümün önüne kalabalık karışık bir şeyler geldi. Gözümü açtım ki ne göreyim. Bir gözü küçük diğer gözü su bardağı büyüklüğünde açık yeşil gözlü, yeşil yüzlü, kısa boylu bir şey gördüm. Yatak boyunda bana doğru bakıyor, aramızda çok az mesafe vardı. Ama hiç korkmadım. Arkasından ağızlarını kocaman açmış siyah siyah küçük boylu bir şeyler bağırıp ateşin içinden koşarak dolabın arkasına doğru kaçtılar. Sonra yeşil yüzlü olan bana hersli [sinirli] bakıp sanki niye muskayı boynuna taktın der gibi gitti. Sonra yatıp uyudum. Birkaç gün sonra bu olayı enişteme anlattım. O da benzer bir olay duymuş, araştırdık ve Tokat’ın Turhal ilçesinde bir hoca olduğunu ve cinli işlere baktığını söyledi. Bir hafta sonra Tokat’a gittik. İki katlı bir apartmana girdik. Merdivenin altında odası vardı. Çok korkunç ve ürperticiydi. Oturup konuştuk. Bakır tasa su koyup dua okudu ve suyun içine baktı. Bana kimin büyü yaptığını söylemek için 1500 TL istedi. Ama ben para vermedim. Bu yüzden kimin olduğunu söylemedi. Suyun içinde resmi varmış. Suyu bana göstermedi. Sonra bir çubuğa ip, tel gibi bir şey asılı Kur’an-ı Kerim getirip bir ucundan ben bir ucundan kadın tuttu. Diğer eliyle de çubuğu tutarak üç kere “büyü varsa dön mübarek dön” dedi. Üçüncü söylediğinde Kur’an-ı Kerim çok hızlı bir şekilde dönmeye başladı. Dönerken sağ omuzumdan görünmeyen bir şey bana vurdu ve ben düştüm. Sonra beni sandalyeye oturttu. Ben kendimden geçmişim. Yüzüme su sürdüler, elim titriyordu ve hoca bardakla su verdiğinde elim titriyordu, suyu içemedim. Büyünün tamamen bozulması için büyü bozan hocası varmış. Bunu ben bozamam hocam bozsun dedi ve 750 TL istedi. Vermeden çıkıp geldik. Muskayı boynumdan bir sene boyunca hiç çıkarmadım. B. de düzelmeye başladı. Bir sene sonra bir komşuyla konuştuk. B.’de nazar ve büyü var. Kayseri’de tanıdığım bir hoca var, numarasını vereyim dedi. Ben de numarasını alıp aradım. Annemin adını ve benim adımlı sordu. Ertesi gün beni tekrar aradı. Sizin evde bir muska var, onu suya koy ve üç gün bekletip ayak basılmayan toprağa dök dedi. Ben de medyumun gönderdiği boynumdaki muskayı suya koydum. Birkaç gün suda bekledikten sonra ayak basılmayan bir toprak bulup döktük. Bundan sonra rahatlardım ve evimize huzur geldi. B. düzeldi. Eşim de artık eskisi gibi değildi. Bize karşı daha iyi oldu. Eski haline döndü” (KK11).

Yazılı Kaynaklar

- AKKAYA, Ü. H. (2003). *Büyü ve Büyüsel Uygulamalar Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Kayseri Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALPASLAN, A. (2022). *Halkbilimi Temelinde Büyü Düşüncesi ve Türk Sosyokültürel Yaşamında Büyünün Yeri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AND, M. (2003). *Oyun ve Bügü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ATAY, T. (2017). *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BAYAT, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- BAYRI, M. H. (1936), "Büyüler Hakkında". *Halk Bilgisi Haberleri*, S. 63, 49-55
- BORATAV, P. N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Bilgesu Yayınları.
- BORATAV, P. N. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Bilgesu Yayınları.
- CAFEROĞLU, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- CAMPBELL, J. (2016). *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri I*. (Çev. Kudret Emiroğlu), Ankara: Isık Yayınları.
- ÇELEBİ, İ. (1997). "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul: TDV Yay., 1997, 170-172.
- ÇELEBİ, İ. (2008). "Rukye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (XXXV, 219-222), İstanbul: TDV Yayınları.
- ÇELİK, A. (2018). Türk Toplumunun Sözel Belleğindeki Al Karısı Tasarımları Üzerine, *Doğaüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler*. (Altuğ Ortakçı, Ed.). Kesit Yayınları.
- ÇELİK, A. (2021). "Ateşin Mitolojik Kökeni: Türk ve Yunan Mitolojilerindeki Tasarımların Karşılaştırılması". *Avrasya Araştırmaları Dergisi*, C. 9, S. 27, 304-318.
- DENİZ, T. (2019). *Eski Mezopotamya ve Anadolu'da Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DOUGLAS, M. (2017). *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. (Çev.: Emine Ayhan), İstanbul: Metis Yayınları.
- ELIADE, M. (1999). *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitabevi.
- ELIADE, M. (2003). *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*. (Çev.: Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ELIADE, M. (2016). *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. (Çev.: Cem Soydemir), İstanbul: Doğubatı Yayınları.
- EMİROĞLU, K. ve AYDIN, S., (2003), *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- ERGİNER, G. (2003). "Anadolu'da Batıl İnanmalar ve Büyü", (Ed. Ekrem Işın), *Elemterefış Anadolu'da Büyü ve İnanışlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 50-61.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (2004). *Anadolu Büyüleri*. İstanbul: Derin Yayınları.
- FRAZER, J. G. (1991). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- FRAZER, J. G. (1992). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri II*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- FRAZER, J. G. (2004). *Altın Dal: Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*. (Çev.: Mehmet H. Doğan), Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- FREUD, S. (1999). *Dinin Kökenleri, Totem ve Tabu, Musa ve Tektanrıcılık, Diğer Çalışmalar*. (Çev.: Selçuk Budak), Ankara: Öteki Yayınevi.
- FREUD, S. (2020). *Totem ve Tabu*. (Çev.: Zehra Aksu Yılmaz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, O. (1975). *İnanç Sözlüğü- Dinler-Mezhepler-Tarikatler-Efsâneler*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- HANÇERLİOĞLU, O. (2000). *İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HANÇERLİOĞLU, O. (2010). *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- IRMAK, Y. (2018). Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, C. 17, S. 17, 191-222.
- İNAN, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Devlet Kitapları-Milli Eğitim Basım Evi.
- İNAN, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KAFESOĞLU, İ. (2017). *Umumi Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülahazalar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- KALAFAT, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri* (6. Baskı). Ankara: Berikan Yayınevi.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KÖSEMİHAL, N. Ş. (1982). "Büyü ve Din Probleminin Bugünkü Durumu", *Sosyoloji Dergisi*, S. 7, 122-147.
- KUMARTAŞLIOĞLU, S. (2019). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*, Konya: Kömen Yayınları.
- MALINOWSKI, B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. (Çev.: Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- MAUSS, M. (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji*. (Çev.: Özcan Doğan), İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- ORDU, B. (2020). *Kütahya'da Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- ÖRNEK, S. V. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki (Sivas)*, Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (1988). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÖRNEK, S. V. (2000). *Türk Halkbilimi* (2. baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (2017). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- ÖZBEK, Y. (1994). *İslâm Açısından Sihir*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ÖZTEKİN, B. (2021). *Anakronik Bir Olgu Olarak Büyü ve Van'da Büyü Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- POTAPOV, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. (Çev.: Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- REYHAN, E. (2021). Hitit Örneği Üzerinden Eskiçağda Toplumsal Yapı ve Büyü İlişkisi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 40, S. 70, 1-52.
- ROUX, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (Çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yayınları.
- ROUX, J. P. (2002). *Altay Türklerinde Ölüm*. (Çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ROUX, J. P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SAMUR, Ş. (2024). "Türk Halk Hikâyelerinde Büyü", *Etüt Dergisi*, S. 9, 99-109.
- SAMUR, Ş. (2024b). "Evlilikle İlgili Büyülerin Halkbilimsel Değerlendirmesi: Sivas Örneği", (Ed.: Mehmet Ali Yolcu, Mustafa Aça), *Toplum ve Kültür Araştırmaları-V*, Çanakkale: Paradigma Akademi, 72-88.
- SAMUR, Ş. (2024c). "Türk Kültüründe Büyü Yapımında Kullanılan Otlar: Sivas Örneği", *Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 22, 16-30.
- SİPAHİ, A. (2006). *Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü ile İlgili İnanmalar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- TANYU, H. (1995). “Büyü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C: 6, s. 501-506, İstanbul: TDV Yayınları.
- TANYU, H. (1992) “Büyü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. VI/501-506. İstanbul: TDV Yayınları.
- Türkçe Sözlük*. (2005). (10. Baskı), Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- TYLOR, E. B. (1920). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London.
- ZİYA GÖKALP (2017). *Türk Töresi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

- KK1: 1969 Sivas doğumlu, kadın, hoca/büyücü, 19.01.2024.
- KK2: 1988 Sivas doğumlu, erkek, hoca/büyücü, 30.04.2024.
- KK3: 1986 Tokat doğumlu, erkek, hoca/büyücü, 02.11.2023.
- KK4: 1954 Sivas doğumlu, erkek, çiftçi, büyücü, büyü yaptıran, 26.05.2024.
- KK5: 1969 Amasya doğumlu, kadın, hoca/büyücü, 19.03.2024.
- KK6: 1975 Kayseri doğumlu, erkek, imam, 29.07.2024.
- KK7: 1954 Sivas doğumlu, erkek, emekli, 01.03.2024.
- KK8: 1969 Ankara doğumlu, erkek, hacamatçı, 04.12.2023.
- KK9: 1952 Erzurum doğumlu, erkek, hoca/büyücü, 22.02.2024.
- KK10: 1982 Konya doğumlu, kadın, çalışmıyor, 08.07.2024.
- KK11: 1977 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 03.10.2023.
- KK12: 1975 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 03.10.2023.
- KK13: 1991 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 16.11.2023.
- KK14: 1982 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 21.12.2023.
- KK15: 2001 Sivas doğumlu, kadın, öğrenci, büyü yapılan, 05.02.2024.
- KK16: 1992 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 16.11.2023.
- KK17: 1995 Konya doğumlu, kadın, memur, büyü yapılan, 18.01.2024.
- KK18: 1972 Sivas doğumlu, kadın, memur, büyü yapılan, 19.01.2024.
- KK19: 1985 Yozgat doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 20.02.2024.
- KK20: 1964 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 29.03.2024.
- KK21: 1973 Sivas doğumlu, erkek, esnaf, büyü yapılan, 12.04.2024.
- KK22: 1962 Sivas doğumlu, erkek, emekli, büyü yapılan, 15.06.2024.
- KK23: 1993 Malatya doğumlu, kadın, diyetisyen, büyü yapılan, 21.05.2024.
- KK24: 2007 Sivas doğumlu, kadın, öğrenci, büyü yapılan, 23.05.2024.
- KK25: 1950 Sivas doğumlu, erkek, emekli, büyü yapılan, 29.03.2024.
- KK26: 1975 Sivas doğumlu, erkek, esnaf, büyü yapılan, 29.03.2024.
- KK27: 1966 Sivas doğumlu, erkek, şoför, büyü yapılan, 13.06.2024.
- KK28: 1978 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 10.12.2024.
- KK29: 1983 Erzurum doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 01.04.2024.
- KK30: 1886 Sivas doğumlu, kadın, hemşire, büyü yapılan, 15.08.2024.
- KK31: 1972 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 15.08.2024.
- KK32: 1973 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 15.08.2024.

- KK33: 1980 Sivas doğumlu, kadın, kuaför, büyü yapılan, 13.02.2024.
- KK34: 1996 Sivas doğumlu, kadın, kasiyer, büyü yapılan, 17.04.2024.
- KK35: 1979 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 20.12.2023.
- KK36: 1962 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 09.02.2024.
- KK37: 1988 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 13.06.2024.
- KK38: 1973 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 13.06.2024.
- KK39: 1954 Sivas doğumlu, erkek, tamirci, büyü yapılan, 12.04.2024.
- KK40: 1974 Sivas doğumlu, erkek, şoför, büyü yapılan, 12.04.2024.
- KK41: 1971 Samsun doğumlu, erkek, serbest meslek, büyü yapılan, 25.04.2024.
- KK42: 2005 Sivas doğumlu, kadın, öğrenci, büyü yapılan, 16.05.2024.
- KK43: 1994 Antalya doğumlu, erkek, özel, büyü yapılan, 14.07.2024.
- KK44: 1990 Antalya doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 14.07.2024.
- KK45: 1982 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 04.05.2024.
- KK46: 1969 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 18.08.2024.
- KK47: 1995 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 10.06.2024.
- KK48: 1998 Sivas doğumlu, kadın, kasiyer, büyü yapılan, 11.08.2024.
- KK49: 2006 Sivas doğumlu, kadın, öğrenci, büyü yapılan, 13.08.2024.
- KK50: 1986 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 01.09.2024.
- KK51: 1949 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 01.09.2024.
- KK52: 1961 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 05.09.2024.
- KK53: 2000 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 05.09.2024.
- KK54: 1997 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 05.09.2024.
- KK55: 2003 Sivas doğumlu, erkek, çalışmıyor, büyü yapılan, 29.03.2024.
- KK56: 1972 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 01.10.2024.
- KK57: 1987 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 01.10.2024.
- KK58: 1977 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 01.10.2024.
- KK59: 1965 Sivas doğumlu, erkek, serbest meslek, büyü yapılan, 01.10.2024.
- KK60: 1974 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 05.10.2024.
- KK61: 1965 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 05.10.2024.
- KK62: 1994 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 06.10.2024.
- KK63: 1987 Sivas doğumlu, erkek, inşaatçı, büyü yapılan, 06.10.2024.
- KK64: 1956 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yapılan, 29.03.2024.
- KK65: 2006 Sivas doğumlu, kadın, öğrenci, büyü yapılan, 10.04.2025.
- KK66: 1986 Sivas doğumlu, kadın, kuaför, büyü yaptıran, 02.06.2024.
- KK67: 1991 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 11.11.2023.
- KK68: 1983 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 11.11.2023.
- KK69: 1999 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 12.11.2023.
- KK70: 2004 Sivas doğumlu, erkek, öğrenci, büyü yaptıran, 03.02.2024.
- KK71: 1997 Sivas doğumlu, erkek, çalışmıyor, büyü yaptıran, 03.02.2024.
- KK72: 1973 Malatya doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 16.02.2024.

- KK73: 1969 Malatya doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 16.02.2024.
KK74: 1976 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 19.02.2024.
KK75: 1970 Sivas doğumlu, erkek, serbest meslek, büyü yaptıran, 13.09.2024.
KK76: 1991 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 03.01.2025.
KK77: 1993 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 18.12.2024.
KK78: 1961 Sivas doğumlu, erkek, çiftçi, büyü yaptıran, 01.03.2024.
KK79: 1991 Yozgat doğumlu, kadın, sekreter, büyü yaptıran, 13.09.2024.
KK80: 2007 Sivas doğumlu, kadın, öğrenci, büyü yaptıran, 09.10.2024.
KK81: 1983 Sivas doğumlu, kadın, çalışmıyor, büyü yaptıran, 28.03.2025.