

İspir Yöresi Halk İnanışları: Çok Boyutlu Bir Kültürel Analiz*

Beyza Atmaca**

Bu çalışma, batıl inançlar kavramını sosyolojik ve davranışçı psikoloji perspektiflerinden yola çıkarak tanımlamakta ve Erzurum'un İspir yöresindeki halk inançlarını sistematik bir analize tabi tutmaktadır. Temel hipotez, bu inançların yalnızca irrasyonel korkuların değil, aynı zamanda toplumsal dayanıklılığı ve kültürel sürekliliği sağlayan işlevsel, sembolik sistemler olduğudur. Analiz, inançları köken, içerik ve işlev/hedef olmak üzere üç ana ölçüt üzerinden sınıflandırmaktadır. Bu kuramsal çerçeve, İspir yöresine ait cinler, Alkarısı gibi kozmolojik dünya görüşüne dayalı uygulamalar; doğum, lohusalık ve evlilik gibi yaşam döngüsü ritüelleri ile tırnak kesimi gibi gündelik hayatı düzenleyen kurallar üzerinden somutlaştırılmıştır. İnançların işlevsel boyutu, mevcut tehditlerden korunma (**savunma amaçlı**) ile sağlık, bereket ve olumlu sonuçlar elde etme (**talep amaçlı**) davranışları olarak ikiye ayrılmıştır. Sonuçlar, İspir halk inançlarının kolektif belleğin, sosyal düzenin ve bireyin belirsizlik yönetiminin bir parçası olduğunu göstermektedir. Çalışma, disiplinlerarası bir sentezle yerel inançların köken, içerik ve işlev boyutlarını bütüncül biçimde inceleyerek halk inançları literatürüne kapsamlı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Erzurum, İspir Yöresi, Halk İnanışları, Batıl İnançlar, Kültürel Analiz.

Folk Beliefs in the İspir Region: A Multidimensional Cultural Analysis

This study defines the concept of superstition by drawing upon sociological and behavioral psychology perspectives and subjects the folk beliefs in the İspir region of Erzurum to a systematic analysis. The central hypothesis is that these beliefs are not merely irrational fears, but functional, symbolic systems that ensure social resilience and cultural continuity. The analysis classifies the beliefs using three main criteria: origin (source), content, and function/aim. This theoretical framework is substantiated through practices rooted in the cosmological worldview (e.g., jinns, *Alkarısı*) specific to İspir, as well as life-cycle rituals (e.g., birth, puerperium, marriage) and rules regulating daily life (e.g., nail trimming). The functional dimension of the beliefs is divided into two categories: behaviors aimed at protection from existing threats (defensive function) and behaviors aimed at obtaining positive outcomes like

* Bu makale, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümünde 2025 yılında Doç. Dr. Süleyman Lokmacı danışmanlığında 'İspir Yöresinde Halk İnanışları' başlığıyla kabul edilen Bitirme Tezi'nden üretilmiştir.

** Bağımsız Araştırmacı, ORCID: 0009-0000-5405-7158, beyzatmaca1071@gmail.com

health, fertility, and prosperity (demand function). The findings indicate that the İspir folk beliefs are part of the collective memory, social order, and the individual's uncertainty management. This work aims to make a comprehensive contribution to the folk beliefs literature by employing an interdisciplinary synthesis to holistically examine the origin, content, and functional dimensions of local beliefs.

Abstract: Erzurum, İspir Region, Folk Beliefs, Superstitions, Cultural Analysis.

Kadim Bir Yerleşimin İzinde: İspir'in Etimolojisi ve Coğrafi Kimliği

1. İspir Adının Etimolojik Kökenleri Üzerine Bir Değerlendirme

İspir isminin etimolojik kökenine dair tartışmalar, bölgenin kadim tarihini ve farklı kültürel etkileşimlerini yansıtan kompleks bir tablo sunmaktadır. Mevcut literatürde üç temel hipotez öne sürülmekle birlikte, bunların geçerlilik düzeyleri tarihsel ve dilbilimsel kanıtlar ışığında farklılaşmaktadır.

İlk olarak, İspir adının İtalyanca kökenli olduğu ve "uşak, yanaşma, arabacı yardımcısı" gibi anlamlara geldiği yönündeki görüş bulunmaktadır. Ancak bu iddia, bölgenin adının MÖ 5. yüzyıl gibi çok daha erken dönemlere ait antik kaynaklarda farklı fonetik varyasyonlarla geçmesi nedeniyle zayıflamaktadır. Kelimenin bu denli eski bir coğrafyada, Batı dillerinden türemiş bir anlamla var olması tarihsel kronolojiye aykırıdır (Taşcı, 2008:1).

İkinci ve daha güçlü bir hipotez, İspir isminin MÖ 7. yüzyılda bölgeye göç eden İskit/Saka boylarından Sibir topluluğuna dayandığını ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, ismin kökeni Çoruh Vadisi'ne yerleşen bu kadim Türk topluluğuna dayanmaktadır. Nitekim, tarihin babası olarak bilinen Herodot, MÖ 5. yüzyılda kaleme aldığı eserinde bugünkü İspir yöresinde yaşayan halkı "Saspeir" olarak zikretmektedir. Bu isim, "s, p/b, r" harflerini içermesiyle günümüzdeki "İspir" adına fonetik bir yakınlık göstermektedir. Ayrıca, MÖ 401 yılında bölgeyi ziyaret eden Atinalı Ksenophon, "Anabasis" adlı eserinde bu halktan "Hesperitler" olarak bahsetmekte, bu da benzer ses yapısını koruyan bir başka erken dönem atfını oluşturmaktadır. MS 5. yüzyıl yazarlarından Prokopios da bölge halkları arasında "Sabeiri" adlı Hun topluluğunu anarak, İspir isminin tarihsel sürekliliğine işaret etmektedir. Akademisyen Bilge Umar da "Saspeires" halkının yaşadığı yurt olarak "İspir" adının kökenini araştırmış ve Hitit belgelerindeki "İsmirik" ile ilişkilendirme potansiyelini öne sürmüştür (Taşcı, 2008:2).

Bölgenin tarih boyunca farklı medeniyetlerin etkisi altında kalması, ismin çeşitli kaynaklarda farklı biçimlerde kaydedilmesine yol açmıştır. Erzurum'un Dördüncü Ermeniye bölgesinde yer alması nedeniyle Ermeni kaynaklarında İspir; "Sper," "Sber" ve "Isper"

şekillerinde anılmıştır. Gürcü kaynakları ise bölgeyi "*Sper*" veya "*Speri*" olarak zikrederek İberya toprakları içinde göstermiştir. Bizans kayıtlarında doğrudan "*İspir*" adı geçmese de Ernst Honigmann gibi tarihçiler bölgeyi Bizans İmparatorluğu'nun doğu themalarından biri olan "*Sper* (şimdiki İspir)" olarak tanımlamıştır. İslam kaynaklarında İspir'e dair erken dönem bilgiler sınırlıdır; zira bölgenin kuzeyde yer alması ve coğrafi ulaşım güçlükleri, klasik İslam tarihçileri ve coğrafyacılarının buraya fazla değinmemesine neden olmuştur. Ancak 13. yüzyıldan itibaren, Selçuklu hâkimiyeti sonrası Yakut el-Hamevî'nin "*Esbiren*" ve Baybars el-Mansûrî'nin "*Sibihr*" gibi adlandırmaları, ismin İslam coğrafyasında da tanınmaya başlandığını göstermektedir (Taşcı, 2008:3-4).

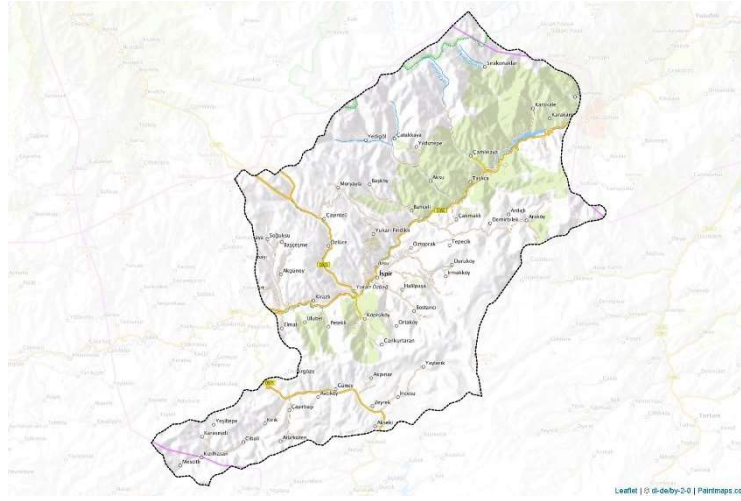
Üçüncü görüş ise, İspir isminin Oğuz boylarından biri olan bir topluluğa atfedilmesidir. Safevî Devleti'nin kuruluş sürecinde Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen toplulukları arasında "İspirli Aşireti"nin bulunması bu tezin temelini oluşturur. Ancak bu aşiretin doğrudan ve kesintisiz bir Oğuz boyu olduğu kanaati, Akkoyunlu dönemi öncesi Oğuznamelerde bu ismin geçmemesi nedeniyle tartışmalıdır. "*İspirli Aşireti*"nin, muhtemelen Akkoyunlu dönemi Türkmen kitleleri arasında öne çıkan Purnak Aşireti'ne dayandığı düşünülmektedir. Safevî Devleti'nin teşekkülünde önemli rol oynayan bu Türkmen grubunun, İspir bölgesindeki varlığı ve Aşkabat yakınlarında "İspir" adında bir yerleşim yerinin bulunması, bu Türkmen topluluklarının tarihsel hareketliliğiyle ilişkilendirilmektedir (Taşcı, 2008:4-6).

Sonuç olarak, "*İspir*" adı başlangıçta muhtemelen bir coğrafi bölgeyi tanımlamak için kullanılmış, zamanla bu bölgede yaşayan topluluklarca da benimsenerek onların kimliğinin bir parçası haline gelmiştir. İsmi tarih boyunca farklı fonetik biçimlerde ve çeşitli kaynaklarda yer alması, bölgenin çok katmanlı kültürel ve tarihsel yapısını yansıtmaktadır. Bugün ise "İspir" ismi hem bir coğrafi alanı hem de o topraklarda şekillenmiş zengin bir tarihi kimliği temsil etmektedir.

2. İspir ve Yakın Çevresinin Tarihi ve Fiziksel Coğrafyası

İspir ve çevresi, Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının kesişim noktasında yer alan Anadolu'nun benzersiz coğrafi yapısı içerisinde kendine özgü bir konumda bulunmaktadır. Anadolu Yarımadası, Helenistik dönemden itibaren "*Anatolia*" veya "*Asia Minor*" olarak anılmış, yaklaşık 814.578 km² yüzölçümü ile 36°-42° Kuzey paralelleri ile 26°-45° Doğu meridyenleri arasında konumlanmıştır.

2.1. Bölgesel Konum ve Geçiş Karakteri



Paintmaps.com (<https://tools.paintmaps.com/tr/harita-kirpma/TR/4-890461605/ornekler> adresinden uyarlanmıştır.)

1943'teki Birinci Türk Coğrafya Kongresi'nde belirlenen coğrafi bölgeler kapsamında, İspir ve çevresi fiziki özellikleri itibarıyla Karadeniz Bölgesi'nin Doğu Karadeniz Bölümü'ne dahil edilse de idari olarak Doğu Anadolu Bölgesi'ndeki Erzurum iline bağlıdır. Erzurum, Transkafkasya ve İran üzerinden gelen stratejik tarihi yolların kesişim noktası olması nedeniyle Anadolu'nun batıya açılan önemli bir kapısı konumundadır. Bu bölge, Yeni Hitit Devleti döneminde "*Hayaşa*," MÖ 13. yüzyıldan itibaren ise "*Daya(e)ni/Diau(e)hi*" krallıklarının merkezini teşkil etmiştir. İspir, Doğu Karadeniz Bölgesi'nin karakteristik özelliklerini taşımasına rağmen, Doğu Anadolu Bölgesi ile gösterdiği benzerlikler nedeniyle bir "geçiş bölgesi" niteliğindedir (Ünsal, 2006:154-155; Taşcı, 2008:21).

2.2. Doğu Anadolu Bölgesi İklim ve Bitki Örtüsü Özellikleri

Türkiye'nin doğu sınırlarına kadar uzanan Doğu Anadolu Bölgesi, kuzey ve güneyden dağ silsileleriyle çevrili, iç kesimlere doğru daralan üçgenimsi bir yapıya sahiptir. Bu bölge, jeomorfolojik ve iklimsel açıdan kendine özgü nitelikleriyle dikkat çeker. Yüksek düzlüklerin yaygın olduğu Doğu Anadolu, ülkenin en yüksek rakımlı kesimlerinden biridir ve Alp orojenik kuşağına ait dağ sıraları burada yoğunlaşmıştır.

Bölgenin iklimi, "şiddetli karasal (kontinental)" olarak tanımlanır. Kışlar aşırı soğuk ve kar yağışlı geçerken, yazlar kısa süreli olmasına rağmen yüksek platolarda dahi sıcaklık değerleri yüksek seviyelere ulaşabilir. Yıllık sıcaklık farkları 60–70 °C'ye kadar çıkabilmektedir. Bölgenin önemli bir kısmı doğal orman örtüsüne sahiptir. Bitki örtüsü, uzun ve sert kışlara dayanıklı iğne yapraklı ağaçlardan oluşurken, güney kesimlerde soğuğa daha

hassas meşe ormanları yayılış gösterir. Bu ormanlar, Anadolu'da eşine az rastlanır şekilde 2.400 metreden (batıda) 2.800 metreye (doğuda) kadar yükselir.

2.3. Doğu Karadeniz Bölümü Coğrafyası ve İklim Etkileşimi

Karadeniz Bölgesi'nin Doğu Karadeniz Bölümü, Anadolu'nun kuzeydoğusunda, kuzeyde Karadeniz'e, güneyde ise Doğu Karadeniz Dağları'na paralel uzanan belirgin bir coğrafi kuşak oluşturur. Batıdan Giresun Dağları ile başlayıp doğuda Kaçkar, Güngörmez, Gül Dağları ile devam eden bu sistem hem Anadolu'nun hem de Karadeniz'in en yüksek zirvelerine (3.000 m üzeri) ev sahipliği yapar. Dağların Karadeniz'e bakan kuzey yamaçları ile Çoruh Havzası'na açılan güney yamaçları oldukça sarp ve dik bir topoğrafya sergiler.

Bölgenin iklimi, bol yağış, ılıman kışlar ve nispeten sıcak yazlarla karakterizedir. Doğu Karadeniz Dağları, kuzey ve güneyden gelen hava kütlelerinin geçişini engelleyerek bölge ikliminin ana belirleyicisi olur. Bu durum, İspir'in kuzey (Karadeniz etkili) ve güney (sert karasal) kesimleri arasında belirgin iklimsel farklılıklara yol açar. Ayrıca, doğudan gelen soğuk hava kütlelerinin dağlardan geri dönmesiyle oluşan fön rüzgârları, kıyı şeridinde kış aylarında dahi sıcaklıkları 20 °C'ye kadar çıkarabilmektedir. Bitki örtüsü de dağların uzanışı, eğim ve karasallık gibi faktörlere bağlı olarak çeşitlenir. Kuzey yamaçlarda 0–1.100 m arası nemli ılıman ormanlar, 1.100–1.600 m arası karışık iğne yapraklı ormanlar ve 1.600–2.000 m arası ladin ormanları hakimdir.

2.4. İspir ve Yakın Çevresinin Yerel Coğrafi Özellikleri

İspir ve çevresi, coğrafi konumu itibarıyla iki ana havzadan oluşmaktadır: Güneyde Yukarı Çoruh Havzası'nın küçük bir parçası olan Çermeli Çayı havzası ve kuzeyde Orta Çoruh Havzası. Bölge, kuzeyden Soğanlı-Kaçkar Dağları, güneyden ise Mescit Dağları ile çevrilidir. İdari sınırlar açısından, güneyde Erzurum'un Ilıca ve Tortum ilçeleri, kuzeyde Rize'nin İkizdere ilçesi, batıda Bayburt'un merkez ilçesi ve doğuda Artvin'in Yusufeli ilçesi ile komşudur. Araştırma alanının toplam yüzölçümü yaklaşık 3.000 km²'dir.

İspir'in Erzurum'a 143 km, Rize'ye 105 km, Bayburt'a 89 km ve Artvin'e 75 km uzaklıkta olması, merkezi bir konumda yer almadığını, ancak çeşitli bölgelerle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bölgenin kuzey ve güney kesimleri doğal çevre ve sosyo-ekonomik yapı açısından önemli farklılıklar sergilerken, doğu-batı ekseninde bu farklılıklar daha azdır. Örneğin, Çoruh Vadisi boyunca bağ ve bahçecilik yapılırken, Yusufeli'nden Bayburt'a doğru yükselti ve karasallık etkisiyle ürün çeşitliliği değişmektedir. Vadi yamaçlarında yükselti arttıkça iklim, bitki örtüsü, toprak ve sosyo-ekonomik doku da farklılaşır.

Bölgenin ekonomisi temel olarak tarım ve hayvancılığa dayanmaktadır. Ancak sınırlı tarım alanları ve geçim kaynakları, İspir'in sürekli göç vermesine ve nüfus yoğunluğunun düşük kalmasına neden olmaktadır.

İspir ve çevresi, Doğu Anadolu ile Doğu Karadeniz bölgeleri arasında belirgin bir geçiş kuşağı özelliği taşımaktadır. Bu geçiş karakteri, iklim, bitki örtüsü, sosyo-kültürel yapı ve tarımsal faaliyetlerde açıkça gözlemlenir. Örneğin, Soğanlı-Kaçkar Dağları'nın Karadeniz'e bakan yamaçlarındaki sık ormanlar, İspir çevresinde seyrekleşerek Çermeli Çayı Havzası'ndan itibaren step formasyonuna evrilir. Erzurum Ovası'nda hayvancılık ve sınırlı tarla tarımı hakimken, Çoruh Vadisi'nin alçak kesimlerinde bağ ve bahçecilik gelişmiştir (ortalama yıllık sıcaklık 10 °C, yağış 440 mm civarı). Bu tarımsal çeşitlilik, Karadeniz kıyılarında çay tarımına kadar uzanan bir yelpazeyi yansıtır.

3. İspir Tarihi

Doğu Anadolu'nun kuzeydoğusunda, stratejik bir geçit üzerinde yer alan İspir, tarih boyunca birçok medeniyetin hâkimiyet alanına girmiş, bu nedenle de Anadolu tarihinin küçük ölçekte bir aynası olarak değerlendirilebilecek bir yerleşimdir. Coğrafi konumu itibarıyla Çoruh vadisinin kuzeydoğu hattında hem askeri hem de ticari açıdan önem taşıyan bu bölge, erken dönemlerden itibaren siyasi rekabetin ve kültürel etkileşimin odak noktası olmuştur.

3.1. Antik Çağ ve Helenistik Dönem

M.Ö. 3. yüzyılın sonlarında Anadolu'ya hâkim olan Seleukoslar, İspir ve çevresini kendi egemenlik alanlarına dâhil etmişlerdir. Seleukos valilerinden I. Artaxias (M.Ö. 188–145), bugünkü Erzurum ve Çoruh havzasını da içine alan geniş bir coğrafyada hâkimiyet kurmuştur. Bu dönemde İspir, Doğu Anadolu'da Helenistik kültürün yerel unsurlarla kaynaştığı periferik merkezlerden biri hâline gelmiştir. M.Ö. 120 yılı civarında ise Partlar (Arsaklılar) bölgeye yerleşmiş; bu durum, İranî siyasi ve kültürel etkilerin Doğu Anadolu'da yeniden belirginleşmesine yol açmıştır (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

M.Ö. 1. yüzyıldan itibaren Roma ve Part İmparatorlukları arasında süren uzun soluklu mücadeleler, İspir'in de dâhil olduğu bu sınır coğrafyasını sürekli bir el değiştirme alanı hâline getirmiştir. Bu süreçte bölgenin siyasi istikrarsızlığı, aynı zamanda çok katmanlı bir kültürel yapının da oluşmasına zemin hazırlamıştır (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

3.2. Roma ve Bizans Egemenliđi

M.Ö. 60 ile M.S. 400 yılları arasında İspir, Büyük Roma İmparatorluğu hâkimiyetinde kalmış; Roma idaresiyle birlikte bölgedeki yollar, kaleler ve askeri garnizonlar güçlendirilmiştir. 395 yılında Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra İspir, Doğu Roma (Bizans) toprakları içinde kalmış ve bu dönemde özellikle Sasani saldırılarına karşı bir savunma hattı olarak yeniden tahkim edilmiştir. Bizans'ın, Erzurum (Theodosiopolis) kalesiyle birlikte İspir Kalesi'ni de 415–420 yılları arasında inşa ettirdiği tahmin edilmektedir. Bu yapılar, yalnızca askeri değil, aynı zamanda Bizans'ın sınır bölgelerinde kurumsallaştırdığı Hristiyanlaşma politikalarının da mekânsal izlerini taşır (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

3.3. İslâm Ordularının Geliş ve Abbâsî Hâkimiyeti

İslâm fetihleri döneminde Halife Hz. Osman b. Affân (ö. 656), Bizans'ın doğu sınırlarını fethetmekle Mesleme el-Fihri oğlu Habîb'i görevlendirmiştir. Habîb komutasındaki Arap ordusu, Kalikala (Erzurum) civarında Bizans kuvvetlerini mağlup etmiş; ardından İspir de Müslümanların kontrolüne geçmiştir. Bu fetihle birlikte bölgede İslâmî yerleşim ve kültürel etkileşim dönemi başlamış, Müslüman hâkimiyeti 949 yılına kadar sürmüştür (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

Abbâsîlerin zayıflamasıyla birlikte Bizans İmparatorluğu, 949 yılında bölgeyi yeniden ele geçirmiş ve 1071 Malazgirt Zaferi'ne kadar hâkimiyetini sürdürmüştür. Bu dönem, Bizans ile Müslüman güçler arasında süregelen sınır savaşlarının en yoğun yaşandığı dönemlerden biridir (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

3.4. Selçuklu Dönemi ve Beylikler Çađı

Malazgirt Savaşı (1071) sonrasında Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'in yenilgisiyle birlikte Anadolu'nun siyasi dengesi kökten değişmiştir. Sultan Alp Arslan, Erzurum ve çevresini Emir Saltuk'a ikta olarak vermiş; böylece Saltuklu Beyliği (1072–1202) kurulmuştur. Bu dönemde İspir, beyliğin önemli sancaklarından biri olmuş, kuzeyde Bizans, kuzeydoğuda ise Gürcü Krallığı ile sınır teşkil etmiştir (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

Saltukluların yıkılmasıyla birlikte (1202), İspir ve çevresi Erzurum Selçuklu Beyliği hâkimiyetine geçmiştir. Bu dönemde Erzurum Meliki Mugîsüddin Tuđrul Şah zamanında, İspir Sancakbeyi'nin Emîr Atabeđ Erdem Şah olduğu, İspir Çarşı Camii (Tuğrulşah Camii) kitabesinden anlaşılmaktadır. Bu durum, İspir'in Anadolu Selçuklu siyasi teşkilatlanmasında yerel bir idari merkez olarak önem kazandığını göstermektedir (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

3.5. Moğol ve İlhanlı Hâkimiyeti

1230–1308 yılları arasında Anadolu Selçuklu Devleti’nin genel hâkimiyeti altında kalan bölge, Moğol istilası sonrasında İlhanlılar’ın kontrolüne girmiştir. 1308–1335 yılları arasında İlhanlı Devleti’nin idarî sistemine dâhil edilen İspir, bu süreçte doğrudan Tebriz merkezli idari yapıya bağlanmış; bölge, İlhanlı taşra yönetiminin bir uzantısı hâline gelmiştir (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

İlhanlıların çöküşüyle birlikte İspir, 1335–1394 yılları arasında Sutaylılar, Çobanlılar, Eretnalılar, Mutahharten Beyliği ve Timurlular gibi küçük siyasî güçlerin el değiştirdiği bir alan hâline gelmiştir. Bu dönem, İspir’in yerel beyler aracılığıyla yönetildiği parçalanmış bir siyasi yapı devridir (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

3.6. Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevî Dönemleri

1394–1405 yılları arasında İspir, Akkoyunlu Pir Hoca Bey’in idaresinde bulunmuş, ardından 1405 yılında Karakoyunluların eline geçmiştir. 1467 yılında bölge tekrar Akkoyunlu egemenliğine girmiş; bu dönemde bölgeye Pornak oymağı yerleştirilmiştir. Safevî–Akkoyunlu mücadelelerinin ardından Gürcü Atabek Krallığı (Sa-Atabego) 1502 yılında İspir’i işgal etmiş, 1514 yılına kadar bölgeye hâkim olmuştur (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

3.7. Osmanlı Dönemi

Yavuz Sultan Selim, 1514 tarihli Çaldıran Seferi dönüşünde Gürcü Atabek Krallığı üzerine yürümüş; Atabek Kralı Mirza Çabuk, İspir’in anahtarlarını Osmanlı ordusuna teslim ederek aman dilemiştir. Böylece İspir, 4 Kasım 1515 (27 Ramazan 921) tarihinde Osmanlı idaresine katılmış ve Trabzon Alaybeyi Bayrakluoğlu ilk sancak beyi olarak atanmıştır (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

1520 tarihli Osmanlı Tahrir Defteri, İspir Sancağı’nın Çörmeli (Çermelü) ve Kabahor (bugünkü İkizdere) nahiyelerinden oluştuğunu göstermektedir. Osmanlı idaresinde İspir hem askeri hem de dini-idari açıdan bir sınır sancağı işlevi görmüştür (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

3.8. 20. Yüzyılda İspir

I. Dünya Savaşı sırasında 20 Şubat 1916’da Rus ordusu İspir’i işgal etmiş, bu işgal 20 Ocak 1918’e kadar sürmüştür. Bolşevik Devrimi (7 Kasım 1917) sonrasında Rusların geri çekilmesiyle birlikte, İspir halkı kendi direniş örgütünü kurmuştur. Müftü Hacı Hafız Mustafa

(Başkapan) Efendi başkanlığında kurulan “Şuralar Cemiyeti”, bölgenin savunmasını üstlenmiş; Ermeni çetelerinin saldırılarını önlemiştir (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

25 Şubat 1918’de Yüzbaşı Ziya Bey komutasındaki Türk birliğinin İspir’e girmesiyle bölge yeniden vatan topraklarına katılmıştır. Ancak savaş sonrası dönemde Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) ile Erzurum’un da içinde bulunduğu altı vilayet için işgal hakkı tanınması, bölge halkını yeni bir teşkilatlanmaya yöneltmiştir (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

Bu bağlamda, Kasım 1918’de İstanbul’da kurulan Vilâyet-i Şarkıyye Müdâfaa-i Hukûk-ı Milliyye Cemiyeti’nin Erzurum şubesine paralel olarak Nisan 1919’da “Vilâyet-i Şarkıyye Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti İspir Şubesi” teşkil edilmiştir. Cemiyetin başkanı Cemal (Altundaş) olup, Erzurum Kongresi’ne İspir’i temsilen Şeyhzâde Hacı Mehmed (Öztürk) Bey ve Cemal Bey katılmıştır (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

İspir tarihi, Anadolu’nun makro tarihini yansıtan mikro bir model niteliğindedir. Bölge, antik çağlardan itibaren imparatorlukların sınır hattında konumlanmış; her dönemde askeri, stratejik ve kültürel bir tampon bölge işlevi görmüştür. Bu süreklilik, yalnızca siyasi tarih açısından değil, aynı zamanda kültürel hafıza, dini topografya ve toplumsal kimlik açısından da süregelen bir tarihsel derinliği ortaya koymaktadır (Erzurum Ansiklopedisi, 2020).

Batıl İnanç

Batıl inançlar, belirli bir toplulukta veya bireyde kök salmış, mantıksal veya bilimsel temeli olmayan inanç ve eylemlerdir. Bu kavramın evrensel bir tanımı yoktur çünkü bir kültürün tuhaf bulduğu bir inanç, başka bir kültürde yaygın bir norm olarak kabul görebilir. Örneğin, bir zamanlar meteorlara inanmak azınlığın görüşüken, bugün bilimsel bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde, 10. yüzyıl İran’ında geçerli kabul edilen simya, günümüzde akıl dışı bir uğraştır. Bu yüzden batıl inançları değerlendirirken, sosyal ve kültürel bağlamı göz önünde bulundurmak şarttır (Ayten ve Köse, 2009:49).

Batıl inançlar farklı bilim dalları tarafından çeşitli şekillerde ele alınır. İlk sosyal bilimciler, batıl inançları genellikle bir olayı doğaüstü veya bilimsel olarak reddedilmiş nedenlerle açıklama eğilimi olarak tanımlarlar. Alfred Lehmann gibi düşünürler, bu inançları toplumun genel bilgi düzeyine aykırı, asılsız zanlar olarak görür (Ayten ve Köse, 2009:49).

Davranışçı psikolog B. F. Skinner ise batıl inançları koşullanma prensibiyle açıklar. Bir birey, bir eylem sonrası tesadüfen olumlu bir sonuçla karşılaşrsa, o eylemi bu olumlu sonuçla ilişkilendirir. Örneğin, bir kişi sınavdan önce belirli bir kalem kullandığında başarılı olursa, o kalemin ona şans getirdiğine inanabilir. Skinner’a göre batıl inançlar, bu yanlış neden-sonuç

ilişkileri neticesinde ortaya çıkar. Batıl davranışlar ise bu inançların doğrudan bir sonucudur; bir inanç olmadan da alışkanlık haline gelip tekrar edilebilir (Ayten ve Köse, 2009:49-50).

Batıl inançlar ve davranışlar, iç içe geçmiş duygusal, bilişsel ve davranışsal unsurlardan oluşan karmaşık bir yapıya sahiptir. Duygusal boyut, korku, endişe ve sevinç gibi duygusal durumlarla yakından ilişkilidir. Bireyler, belirsizlik hissettikleri durumlarda batıl inançlara sığınarak psikolojik bir rahatlama bulabilirler. Bilişsel boyut ise algı, düşünce ve hafıza gibi zihinsel süreçlerle ilgilidir. Bireyin olaylara anlam yükleme ve dünyayı yorumlama biçimi bu boyutta şekillenir. Son olarak davranışsal boyut, merdiven altından geçmemek veya şans getirdiğine inanılan bir objeyi taşımak gibi ritüel ve sembolik eylemlerle kendini gösterir. Bu üç boyut birbiriyle etkileşim halinde çalışarak batıl inançların bireyin hayatındaki yerini ve işlevini belirler (Ayten ve Köse, 2009:50-51).

4. Batıl İnançların Sınıflandırılması

Batıl inançların sınıflandırılması, araştırmacının seçtiği ölçütlere bağlı olarak farklı biçimlerde gerçekleştirilebilir. Bu ölçütler genellikle inançların kaynağı, içeriği, işlevi veya psikolojik temeli gibi unsurları kapsar (Jahoda, 1970:10-16; Ayten ve Köse, 2009:51).

4.1. Kaynak Temelli Sınıflandırma

Kaynak temelli sınıflandırma, inançların ortaya çıkışındaki tarihsel ve kültürel kökenleri anlamaya odaklanır.

Kozmolojik dünya görüşünün parçası olan inançlar: Bu grupta, genellikle dinî veya mitolojik sistemlerle bütünleşmiş, evrenin işleyişine dair kapsamlı açıklama modellerinin parçaları bulunur. Cin, şeytan, ruh gibi varlıklara dair inançlar, yalnızca teolojik bir içerik taşımakla kalmaz, aynı zamanda kültürün evren tasarımı yansıtır (Jahoda, 1970:10-16; Ayten ve Köse, 2009:51).

Sosyal olarak paylaşılan kültürel inançlar: Kara kedi görmek veya merdiven altından geçmemek gibi inanışlar, çoğu zaman toplumsal hafızada yer etmiş sembolik anlatıların bir uzantısıdır. Bu tür inançlar, bireyler arasında ortak bir kültürel dil işlevi görerek sosyal uyumu ve kimlik aidiyetini pekiştirir (Jahoda, 1970:10-16; Ayten ve Köse, 2009:51).

Doğaüstü deneyimlere dayalı inançlar: Bireylerin yaşadığı beden dışı deneyimler, rüya yoluyla haber alma gibi olağanüstü tecrübeler, kültürel çerçevede anlamlandırıldığında sosyal olarak aktarılabilir hale gelir. Bu inançlar, “kişisel tecrübenin kolektif meşruiyeti” denilebilecek bir süreçten geçerek toplumda yer bulur (Jahoda, 1970:10-16; Ayten ve Köse, 2009:51).

Bireysel kökenli inançlar: Uğurlu sayı, şans getirdiğine inanılan kişisel bir nesne gibi tamamen bireysel düzeyde ortaya çıkan inançlar, çoğunlukla psikolojik faktörlerle, özellikle de kontrol illüzyonu ve tesadüfî pekiştirme süreçleriyle açıklanabilir (Jahoda, 1970:10-16; Ayten ve Köse, 2009:51).

4.2. İçerik temelli sınıflandırma

İçerik temelli sınıflandırma ise, inançların toplum hayatındaki belirli alanlara odaklanır. Bu yaklaşım, özellikle halkbilimi ve kültürel antropoloji çalışmalarında tercih edilir:

Hayatın dönüm noktalarına ilişkin inançlar: Doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritüelleri (rites of passage) ile ilgili bâtıl inançlar, bireyin sosyal statüsündeki değişimleri kültürel semboller aracılığıyla güvence altına alır. Örneğin, göbek kordonunun gömüldüğü yerde yaşamaya devam edileceğine dair inanç hem mekânsal aidiyeti hem de toplumsal bağları pekiştirir (Jahoda, 1970:10-16; Ayten ve Köse, 2009:51).

Gündelik yaşama dair inançlar: Belirli günlerde yapılan işlerin uğur veya uğursuzluk getireceği düşüncesi, gündelik yaşamı düzenleyici bir işlev üstlenir. “İki bayram arası nikâh yapmanın uğursuzluk getireceği” inancı, riskten kaçınma eğiliminin kültürel bir formudur (Jahoda, 1970:10-16; Ayten ve Köse, 2009:51).

Hayvanlarla ilgili inançlar: Hayvan sembolizmi, kültürler arasında oldukça değişkendir; baykuşun ötüşünün ölüm haberi sayılması ya da kara kedi görmenin felaket habercisi olarak yorumlanması, doğanın insan zihninde sembolik bir dil kazanmasının örnekleridir (Jahoda, 1970:10-16; Ayten ve Köse, 2009:51).

4.3. Hedef veya işlev temelli sınıflandırma

Hedef veya işlev temelli sınıflandırma ise bâtıl davranışların amacına odaklanır ve onları savunma amaçlı ile talep amaçlı olmak üzere iki grupta inceler.

Savunma amaçlı davranışlar: Bireyin kendisini pasif konumda hissettiği ve kötü ruhlar, şeytan veya kötü niyetli kişiler gibi tehditlere karşı korunma güdüsüyle hareket ettiği pratikleri kapsar (Ayten ve Köse, 2009:51).

Talep amaçlı davranışlar: Kişi aktif konumdadır; belirli bir tehlike söz konusu olmadan, şans, bereket veya başarı gibi olumlu sonuçlar elde etme arzusu öne çıkar. Bu model, sosyal psikoloji ve davranış bilimleri açısından değerlidir çünkü bireyin inanca yönelmesindeki temel motivasyonu görünür kılar. Bununla birlikte, işlev temelli sınıflandırma inançların kültürel

kökenlerine veya tematik içeriklerine dair ayrıntılı bir çerçeve sunmaz (Ayten ve Köse, 2009:51-52).

Bu üç sınıflandırma karşılaştırıldığında, her birinin farklı bir analitik düzeye odaklandığı görülür. Kaynak temelli yaklaşım, antropolojik ve kültürel psikoloji perspektifini; içerik temelli yaklaşım, halkbilimsel tasnif geleneğini; hedef temelli yaklaşım ise sosyal psikoloji ve ritüel davranış çözümlemelerini ön plana çıkarır. Tek başına kullanıldığında her yaklaşım belirli boyutları göz ardı edebilir; bu nedenle disiplinlerarası bir sentez, bâtıl inançların köken, içerik ve işlev boyutlarını bütüncül biçimde anlamak için en verimli yöntem olarak öne çıkar.

Bâtıl inançların kuramsal sınıflandırmalarına ilişkin tartışma, yerel kültürlerde bu inançların nasıl somutlaştığını anlamak için sağlam bir zemin sunar. Zira teorik çerçevede belirlenen köken, içerik ve işlev boyutları, ancak belirli bir coğrafya ve topluluk bağlamında incelendiğinde kültürel anlamını tam olarak kazanır. Bu bağlamda, Doğu Anadolu'nun önemli kültürel odak noktalarından biri olan İspir yöresi hem tarihsel katmanları hem de toplumsal ilişkiler ağıyla, zengin ve özgün bir bâtıl inanç repertuarı barındırmaktadır. Aşağıda, İspir'de yaşayan topluluklar arasında gözlemlenen inanç ve uygulamalar, önceki sınıflandırma modelleriyle ilişkilendirilerek değerlendirilecektir.

4.4. İspir Yöresindeki İnançların Kaynak Temelli Sınıflandırılması

İspir yöresine ait batıl inançlar, öncelikle kaynağına göre sınıflandırılarak incelenebilir. Bu bağlamda, örneklerin çoğu, cin ve peri gibi doğaüstü varlıklara inanılan kozmolojik bir dünya görüşünün parçasıdır. Bu inançlar, görünmeyen güçlerin insan hayatını etkileyebileceği yönündeki köklü bir kültürel algıyı yansıtır. Cin Çarpması Tedavisi ve Periler Tarafından Çarpılanların İyileştirilmesi gibi uygulamalar, bu sistemin doğrudan birer yansımasıdır. Öte yandan, Muska Kullanımı ve Sihirli Daire ile Korunma gibi ritüeller, bireylerin yaşadığı olağanüstü olayları (gözükten varlıklar, ani hastalıklar) kötü niyetli varlıklara atfederek kültürel bir çerçeve içinde anlamlandırmasına dayanır ve doğaüstü deneyimlere dayalı inançlar kategorisine girer. Ayrıca, Gelin Kaya ve Kilisebağı Mezarlığı'ndaki Koç Heykeli gibi unsurlar, yöre halkının ortak hafızasında yer etmiş sembolik anlatılarla ilişkili olup, sosyal olarak paylaşılan kültürel inançlar grubunda değerlendirilebilir (Başkapan, 2022).

4.5. İspir Yöresindeki Batıl İnançların İçerik Temelli Sınıflandırılması

İnançları içeriğine göre sınıflandırdığımızda ise, bu örnekler çoğunlukla yaşam döngüsüyle ve gündelik hayatla ilgili konulara odaklanır. Gelin Kaya ve Kilisebağı Mezarlığı'ndaki Koç Heykeli, evlilik ve çocuk sahibi olma gibi hayatın en önemli dönüm

noktalarıyla doğrudan ilişkilidir ve bireylerin bu kritik aşamalarda güvence arayışını gösterir. Benzer şekilde, Lohusa Kadınların Korunması örneği de doğum sonrası gibi bir geçiş ritüeliyle bağlantılıdır. Bu inançlar, hassas dönemlerde kötü varlıklardan korunma ihtiyacını doğurur (Başkapan, 2022).

4.6. İspir Yöresindeki Batıl İnançların İşlev Temelli Sınıflandırılması

İspir yöresindeki batıl inanç ve davranışlar, karmaşık yapıları nedeniyle tek bir sınıflandırmaya tabi tutulamaz; bunun yerine, kaynak, içerik ve işlev gibi farklı ölçütler üzerinden sistematik bir analiz yapılması gerekmektedir. Sunulan örnekler, bu çok boyutlu yaklaşımı destekler niteliktedir.

4.7. İspir Yöresindeki Batıl İnançların Kaynak Temelli Sınıflandırılması

Bu inançlar, kökenleri ve toplumsal işlevleri bakımından üç temel kaynağa ayrılabilir: toplumun ortak hafızası ve pratikleri, kozmolojik dünya görüşünün yansıması ve doğaüstü tehditlerden korunma refleksi. Bu sınıflandırma, İspir yöresinde gözlemlenen batıl inançların yalnızca bireysel korkuların değil, aynı zamanda kültürel kimliğin, toplumsal düzenin ve kolektif bilincin bir parçası olarak nasıl süreklilik kazandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Sosyal ve Kültürel Belleğe Dayalı İnançlar ve Pratikler, bireysel tecrübelerden çok toplumsal belleğin bir ürünü olarak kuşaktan kuşağa aktarılan, gündelik yaşamı düzenleyen ve toplumsal uyumu sürdüren davranış kalıplarını içerir. Bu tür inanç ve ritüeller, genellikle fayda sağlama, bereketi artırma veya yaşamın sürekliliğini güvence altına alma amacına yöneliktir. Tıraş ve tırnak kesimiyle ilgili uygulamalar bu belleğin sembolik kodlarını taşır. Haftanın belirli günlerine göre tırnak kesmenin yasaklanması (örneğin Salı ve Cuma günleri kesmeme), bu eylemin zenginlik, iman veya günah kavramlarıyla ilişkilendirilmesi, gündelik hayatın dinsel ve ahlaki çerçevede yorumlanışını gösterir. Kesilen tırnakların yere atılmayıp toprağa gömülmesi veya taş arasına konulması gibi uygulamalar ise hem temizlik hem de kutsallık algısına dayanan bir "bedensel bütünlük" anlayışını yansıtır (Bozkurt, 1980). Bereket ve doğurganlıkla ilgili pratikler de bu kategoride yer alır. Anne sütünün artması için dut hoşafı, bal, kavurga veya şerbet tüketilmesi; gebe kalmak için ak zencefil suyu içilmesi ya da saman kabak tütsüsüne oturulması gibi uygulamalar, doğa unsurlarını kültürel bilgiyle birleştiren halk hekimliği örnekleridir (Bozkurt, 1980). Bunun yanında, gündelik hayatın akışında hayvanların davranışlarına anlam yüklenmesi de toplumsal hafızanın işaret temelli düşünme biçimini yansıtır. Örümcek ağının örülmesi veya kedinin yağlanıp ayağını kulağının ardına aşınması,

yolculuk ya da misafir gelişinin habercisi olarak yorumlanır; tilki veya leylek görmek ise uğurlu addedilir (Bozkurt, 1980).

Kozmolojik Dünya Görüşüne Dayalı İnançlar, İspir yöresinde doğaüstü varlıkların (cinler, periler, Alkarısı) insan yaşamıyla kurduğu ilişkinin kültürel izdüşümünü temsil eder. Bu inançlar, varlıkların hem maddi hem de manevi alan üzerindeki etkilerini açıklayan yerel bir “evren tasavvuru” oluşturur. Cinlerin insanlar gibi erkek ve dişi olarak tasavvur edilmesi, su kenarlarında, değirmenlerde veya taş aralarında yaşadıklarına inanılması ve insanlarla evlenebilmeleri düşüncesi, halkın doğaüstünü kendi toplumsal düzenine paralel biçimde kurguladığını gösterir. Bu anlayış, doğaüstü olanı tanıdık bir çerçeveye oturtarak korkunun yönetilebilir hâle gelmesini sağlar. Lohusalık ve kırk dönemiyle ilgili ritüeller, bu kozmolojik inanç sisteminin pratik uzantılarından. Alkarısı’nın lohusa kadına zarar vereceği inancı, lohusanın kırk gün yalnız bırakılmaması, lohusa odasına başka bir lohusanın girmemesi veya kırklı kişilerin birbirini ziyaret etmemesi gibi kurallarla kontrol altına alınır. Gece dışarı su dökülürken “bismillah, destur” denilmesi ise doğaüstü varlıkların alanına saygı göstermenin ve onlardan korunmanın sözlü bir formülüdür. Bu tür inançlar hem metafizik düzeni hem de sosyal normları güçlendirici bir işlev taşır (Bozkurt, 1980).

Savunma ve Korunma Amaçlı İnançlar ise bireyin veya topluluğun doğaüstü, sosyal ya da fiziksel tehditlere karşı geliştirdiği refleksif davranışlardır. Bu pratikler genellikle uğursuzluk, nazar, dolu veya hastalık gibi olumsuzluklara karşı alınan önlemleri içerir. Yolculukta yılan görülmesi, Salı veya cuma günü tıraş ya da tırnak kesmenin uğursuz sayılması, kötülükten kaçınmanın sembolik yollarıdır. Lohusalık dönemine ilişkin yasaklar hem kadının bedenini hem de doğum sonrası kırılgan toplumsal dengeyi korumaya yöneliktir: lohusa çamaşırlarının kırk gün yıkanmaması, kimseye gösterilmemesi, kırk dökülünceye kadar cinsel münasebetten kaçınılması, hem “kirlenme” hem de “enerji kaybı” inançlarıyla ilişkilendirilir (Bozkurt, 1980). Doğal afetlere karşı geliştirilen ritüeller de bu savunma sisteminin bir parçasıdır. Doluya karşı kapılara hatircek koymak, köyün yüksek bir bacasında ezan okumak veya kapıya sacayağı koyup üzerine tuz dökmek, doğa olaylarının kültürel yollarla kontrol edilme çabasını gösterir (Bozkurt, 1980). Nazar ve göz değmesine karşı alınan önlemler —ahır kapılarına öküz başı asmak, evde kurban gözü bulundurmak gibi— halkın kötücül enerjiyi somut objeler aracılığıyla uzaklaştırma inancını temsil eder (Bozkurt, 1980).

Bu üçlü yapı birlikte değerlendirildiğinde, İspir yöresindeki bâtıl inançların yalnızca irrasyonel bir korku sistemi değil; aksine, doğa, toplum ve metafizik arasında bir denge kurma arayışının kültürel ifadeleri olduğu görülür. Sosyal hafıza, kozmolojik tahayyül ve savunma

refleksi, birlikte, bölgenin kültürel sürekliliğini ve toplumsal dayanıklılığını sağlayan bir inanç evreni inşa eder.

4.8. İspir Yöresindeki Batıl İnançların İçerik Temelli Sınıflandırılması

İnançların odaklandığı konulara göre yapılan bu sınıflandırma, İspir yöresindeki inanç ve pratiklerin çeşitliliğini, gündelik yaşamdan ritüel geçişlere uzanan geniş bir yelpazede ortaya koymaktadır. Bu sistem, bireyin yaşam döngüsünün farklı aşamalarında karşılaştığı belirsizlikleri kültürel anlamlandırma biçimleriyle ilişkilendirir.

A. Yaşamın Dönüm Noktalarına İlişkin İnançlar

Bu inançlar, bireyin hayatındaki en kritik aşamaları, özellikle doğum, üreme ve geçiş dönemlerini düzenler ve bu kırılgan anları güvence altına almayı amaçlar. Üreme ve Gebe Kalma pratikleri için şifalı kabul edilen bitkisel ritüeller kullanılır: Örneğin, Ak zencefil suyu içilmesi, Saman kabak yakılarak tütsüsüne oturulması veya peynir sücüğü konulan bir tekneye oturulması bu kategoriye girer. Doğum ve Koruyucu Ritüeller yeni doğanın yaşaması, sağlıklı büyümesi ve kötücül güçlerden korunması esasına dayanır. Çocuğun kundağına mavi boncuk takılması ya da Alkarısı'ndan korunmak için yorgana çuvaldız batırılması, koruyucu ritüellerin örnekleridir. Aynı şekilde, kırklı iken çocuğun kulağının deldirilmesi veya yaşamasından şüphe edilen bebeklerin kutsal sayılan ziyaretlere götürülmesi doğum sonrası koruma inançlarının devamıdır. Cinsiyet Tahmini ve Süt Artırma inanışları, sembolik göstergelere dayanır: Hamurun kabarması erkek çocukla, hamile kadının güzelleşmesi erkek çocukla ve ekşi arzu etmesi kız çocukla ilişkilendirilir. Annenin sütünü artırmak için dut hoşafı, bal, kavurga, şerbet ve tatlılar tüketilmesi ise doğum sonrası beslenme ritüelleri içinde değerlendirilir. Lohusalık ve Kırk Dönemi Kuralları yeni annenin ve bebeğin en hassas dönemini sıkı kurallarla korur. Bu kurallar arasında lohusalı kadının odasına başka bir lohusa kadının girememesi, kırk gün yalnız bırakılmaması (Alkarısı tehlikesine karşı), kırk dökülünceye kadar eşler arası cinsel münasebet yasağı ve kırklılının birbirinin evine gidememesi yer alır. Lohusanın çamaşırlarının kırk gün yıkanmaması ve gösterilmemesi de bu hassasiyetin bir sonucudur (Bozkurt, 1980). Evlilik Adetleri eş seçimi (görücülük), söz alma, nikâh kıyımı ve şerbet içme (bardak saklama) adetleri ile evliliğin toplumsal onay aşamasını temsil eder. Kına gecesi, çeyiz yazımı ve gelin giydirme törenleri kolektif bir kutlama işlevi görür. Kapı basma (bahşişle kapı açma) adeti ve güveyin sağdica teslim edilip bahşiş alınması, toplumsal hiyerarşinin ve erkek dayanışmasının sembolik ifadeleridir. Evlilik Sonrası Ritüeller olan Perçem töreni, gelinin konuşmaya başlamasını simgelerken; büyüklerle sessiz iletişim geleneği, hiyerarşik saygı normunun sürekliliğini yansıtır (Bozkurt, 1980).

B. Gündelik Yaşama Dair İnançlar ve Düzenleyici Kurallar

Bu inançlar, bireylerin günlük eylemlerini ve kişisel pratiklerini düzenlerken, doğal olaylara karşı da kültürel mekanizmalar geliştirir. Tıraş ve Tırnak Kesimi Kuralları haftanın günlerine ve kişinin ruhani durumuna göre belirlenen yasaklar ve teşvikler içerir: Salı ve Çarşamba günleri tıraş/sakal kesimi iyi değildir; Cuma günleri ve akşamları tırnak kesmek de uygun görülmez. Öte yandan Perşembe günü tırnak kesmek zenginlik, Cuma günü kesmek ise iman getireceği inancıyla teşvik edilir. Ayrıca, Vücut Parçalarıyla İlgili İnançlar gereği, kesilen tırnakların yerlere atılmasının günah olduğu inancı, vücut atıklarına kutsal bir anlam yükler. Bu nedenle tırnaklar ya toprağa gömülür ya da taş aralarına konulur. (Bozkurt, 1980)

C. Kehanet ve Doğa Olaylarına İlişkin İnançlar

Bu inançlar, geleceğe dair işaretler alma ve kontrol edilemeyen doğal felaketleri engelleme amacını taşır. Yolculuk ve Haberci İşaretler hayvan davranışları ve çevredeki olaylar aracılığıyla gelecekteki misafirlere veya yolculuk planlarına dair ipucu verir: Örümcek ağı örmesi yolculuk habercisidir; kedinin yağlanıp ayağını kulağının ardına aşınması yolcunun geleceğine işarettir. Uğur ve Uğursuzluk Kehanetleri seyahat kararlarını etkiler: Tilki veya leylek görmek işlerin uğurlu gideceğine, yılan görmek ise iyi gitmeyeceğine delalet eder. Bu, doğanın bir işaretler sistemi olarak algılandığını gösterir. Kontrol edilemeyen doğal felaketlerden korunmak için Dolu Kesilmesi Ritüelleri uygulanır; kapılara hatircek koymak, yüksek bacada ezan okumak ve sacayağı üzerine tuz dökerek kapıya koymak bu pratiklerdendir (Bozkurt, 1980).

D. Korunma, Tedavi ve Savunma İnançları (Halk Hekimliği, Nazar, Kötücül Güçler)

Bu grup, halk hekimliği pratiklerini, metafiziksel anlam yüklemelerini ve kötücül güçlere karşı geliştirilen savunma pratiklerini içerir. Nazar ve Göz Değmesinden Korunma işlevi, ahır veya evin kapılarına öküz başının ön cephesinin konulması veya evde Kurban gözü bulundurulması gibi fiziksel nesnelerle sağlanır. Cinlerle İlgili İnançlar ve Korunma cinlerin doğasını (erkek/dişi, peri kızı) ve yaşam alanlarını (su kenarları, değirmenler) tanımlar. Cinlerin çarpmasından korunmak için geceleyin su serpilirken "bismillah, destur" denilir. Halk Hekimliği ve Bitkisel Uygulamalar kapsamında bitkiler, hastalıkların tedavisinde ve sağlığın korunmasında kullanılır; gebe kalmak için ak zencefil suyu içilmesi, saman kabak tütsüsüne oturtulması veya anne sütünün artırılması amacıyla dut hoşafı/kavurga kullanılması yaygındır. Koruyucu Nesneler ise sembolik güvence yaratma amacına yöneliktir: Çocuğun yaşaması ve kötü ruhlardan korunması için beşiğin dört bir yanına elma dalı çakılması ya da evin kapısına

kuşburnu çalısı asılması; süt bolluğu için içi yazılı yuvarlak gümüşten muska takılması bu uygulamalardandır (Bozkurt, 1980).

4.9. İspir Yöresindeki Batıl İnançların Hedef veya İşlev Temelli Sınıflandırılması

İnanç ve pratiklerin altında yatan motivasyonlar incelendiğinde, bu davranışların temel olarak iki ana işlev etrafında toplandığı görülür: savunma (korunma) ve talep (olumlu sonuç elde etme). Her iki işlev de bireylerin doğaüstü, toplumsal veya fiziksel tehditlere karşı geliştirdiği kültürel refleksleri temsil eder. Bu yönüyle batıl inançlar, yalnızca irrasyonel korkuların ürünü değil; aynı zamanda toplumsal dayanıklılığı ve kültürel sürekliliği koruyan sembolik davranış kalıpları olarak işlev görür.

Savunma amaçlı davranışlar, mevcut bir tehlikeden, kötücül bir güçten veya potansiyel bir zarardan korunma amacı taşır. Özellikle doğaüstü kötücül güçlerden, nazardan ve uğursuzluklardan sakınmaya yönelik ritüeller bu kapsamda değerlendirilebilir. Doğaüstü varlıklar olarak kabul edilen Alkarısı ve cinler, lohusalık ve kırk dönemi gibi kırılgan evrelerde en çok korkulan figürlerdir. Bu nedenle, Alkarısı'nın çocuğu boğmaması için lohusa kadının yorganına çuvaldız batırılması, lohusanın kırk gün yalnız bırakılmaması ya da kırklı kadının gece kapıya su serpmesinin yasaklanması gibi uygulamalar yaygındır. Aynı şekilde, kırklı bir lohusanın veya kocasının başka bir kırklı lohusanın evine gitmemesi, çocukların gelişmemesi gibi olumsuzlukların önlenmesiyle ilişkilendirilir (Bozkurt, 1980). Nazar ve göz değmesine karşı koruyucu nesnelerin kullanımı da bu savunma grubunun önemli bir parçasıdır. Kundağa yedi delikli mavi boncuk takılması, evin veya ahırın kapısına öküz başı yerleştirilmesi, kurban gözü bulundurulması gibi pratikler, kötücül bakışların etkisizleştirilmesi amacıyla yapılır. Bunun yanında, lohusalıkla ilgili kırılganlık dönemine dair kurallar da dikkat çekicidir: lohusa kadının odasına başka bir lohusa kadının girmemesi, lohusanın çamaşırlarının kırk gün yıkanmaması veya kırklı iken dışarı çıkmanın sütün azalacağına inanılması gibi uygulamalar hem hijyenik hem de simgesel anlamlar taşır (Bozkurt, 1980). Düğünlerde nikah sırasında imamın önüne su ve bıçak konulması da benzer bir korunma pratiğidir; oğlan veya kızın hasımlarınca “bağlanmaması” için bu ritüel uygulanır. Uğursuzluktan kaçınma ise çoğu zaman doğa işaretlerinin yorumlanmasıyla gerçekleşir; yolculuk sırasında yılan görmek işlerin kötü gideceği anlamına gelirken, bu tür alametlerden kaçınmak güvenli bir gelecek arzusunun sembolü hâline gelir (Bozkurt, 1980).

Talep amaçlı davranışlar ise bireylerin belirli bir sonucu —örneğin sağlık, bereket, zenginlik ya da uğur— elde etmek için başvurdukları kültürel uygulamalardır. Bu tür inançlar

genellikle olumlu bir gelişme beklentisini ya da mevcut durumun iyileştirilmesi isteğini temsil eder. En belirgin örneklerden biri, çocuk yaşatma inancıdır. Çocuğun yaşaması için beşiğin altına kırk güvamlı yün tarak konulması, camiden çıkan ilk kişiden isim istenmesi veya fino yavrusu beslenmesi, doğrudan yaşamın sürekliliğini talep eden sembolik eylemlerdir (Bozkurt, 1980). Benzer biçimde, şifa ve tedaviye yönelik davranışlar da bu gruba dâhildir: gebe kalmak için ak zencefil kaynatılarak suyunun içilmesi veya saman kabak tütsüsüne oturtulması, geleneksel halk hekimliğinin “talep odaklı” yönünü yansıtır. Anne sütünün artması için dut hoşafı, bal, kavurga ve şerbet içilmesi ya da gümüş muska takılması da bereket ve bolluk isteğini ifade eder. Olumlu gelişme veya kehanet talebine yönelik davranışlar ise geleceğe dair beklentileri biçimlendirir. Hamile kadının hareketlerindeki ağırlık, tatlı isteği veya karnının sivriligi gibi göstergeler, istenilen cinsiyetin tahmin edilmesiyle ilişkilendirilir (Bozkurt, 1980). Kedinin yağlanıp kulağının ardına aşınması yolcu veya misafir geleceği anlamına gelirken, yolculukta tilki ya da leylek görmek uğurlu addedilir. Bu tür uygulamalar, geleceği kontrol etme arzusunun halk inançlarındaki yansımasıdır (Bozkurt, 1980).

Sosyal statü ve onay talebine yönelik pratikler ise toplumsal hiyerarşinin ve ilişkilerin pekiştirilmesini sağlar. Düğünlerde gelinin evden çıkarken “kapı basma” bahşışı verilmesi, güveyin kaynata evine geldiğinde gelinin elmayı tutarak bahşış alması ya da sağdıçtan bahşış alınması gibi davranışlar hem toplumsal geçişin tamamlanmasını hem de maddi-manevi ödülün sembolik olarak talep edilmesini sağlar (Bozkurt, 1980). Benzer biçimde, gelinin güvey ile iki gün kaldıktan sonra evdeki büyüklerin elini öpmesi ve “perçem töreni” ile konuşmaya başlaması, sosyal ilişkilerin yeniden inşası ve onay talebinin bir göstergesidir. Bu uygulamalar, bireysel statü değişimlerinin toplum tarafından tanınmasını sağlayan ritüel araçlardır (Bozkurt, 1980).

Bu iki ana işlev birlikte değerlendirildiğinde, İspir yöresindeki bâtil inanç ve pratiklerin yalnızca irrasyonel davranış kalıpları değil; sosyal düzenin, aile bağlarının ve kültürel sürekliliğin korunmasına hizmet eden sembolik sistemler olduğu görülür. Savunma refleksleri bireyin çevresel ve metafizik tehditlere karşı güvenlik ihtiyacını karşılarken, talep odaklı pratikler umut, bereket ve süreklilik arzusunun toplumsal tezahürünü temsil eder. Böylece, bu iki yönlü yapı hem bireysel hem de toplumsal varlığın devamı için işlevsel bir bütünlük oluşturur.

Hayvanlar ve Geleneksel Halk İnançları

Hayvanlar, geleneksel kültürlerde sadece canlı varlıklar değil; aynı zamanda geleceğe dair işaretler, şifa kaynakları, tehlikelere karşı uyarılar veya koruyucu semboller olarak

görülmüştür. Aşağıdaki sınıflandırma, yeni bilgiler ışığında hayvanların bu çok yönlü işlevlerini özetlemektedir.

1. Kehanet ve Haberci Hayvanlar

Bu kategori, hayvanların hareket, ses ve görülme şekillerinin gelecekte yaşanacak olaylara işaret ettiğine dair inançları kapsar. Bu işaretler hem olumlu hem de olumsuz olabilir.

Güzel Haber ve Uğur:

Kedi: Ayağını kulağının arkasına atması ya da yağlanıp ayağını kulağının ardına aşınması, bir yolcunun geleceğine işarettir.

Tilki: Yolculukta önlerine çıkması, işlerin uğurlu gideceğine delalettir.

Leylek: Yolculukta rastlanması veya göç dönüşünde ağzında buğday getirmesi, işlerin uğurlu gideceğinin veya o yılın bolluk getireceğinin göstergesidir.

Alaca Karga: Kapı önünde ötmesi, birinin geleceğine veya mektup ulaşacağına inanılır (Bozkurt, 1980).

Kötü Haber ve Uğursuzluk:

Baykuş: Bir evin üzerinde ötmesi, o evde kederin olacağı şeklinde yorumlanır.

Yarasa: Ahırda veya çatıda görülmesi, işlerin ters gideceğine delalettir.

Yılan: Yolculukta önlerine çıkması, işlerin iyi gitmeyeceğine işaret eder. Geceleri lafzı geçmesi, düşman lafzı gibi kabul edilir.

Leylek: Göç dönüşünde ağzında kanlı bir çubuk getirmesi, savaşın habercisi olarak yorumlanır (Bozkurt, 1980).

2. Korunma ve Savunma Amaçlı Hayvan Unsurları

Bu inançlar, hayvanların kendilerinden veya parçalarından elde edilen nesnelerin kötülükleri engelleme, nazardan ve tehlikeden koruma gücüne sahip olduğu düşüncesine dayanır.

Göz Değmesinden Korunma:

Evin veya ahırın kapıları üzerine öküz başının ön cephesi konulursa, göz değmesinden korunmuş olunur.

Kurban gözü bulunan evlere ve sahiplerine göz değmez (Bozkurt, 1980).

Potansiyel Felaketi Önleme:

Horoz: Vakitsiz öten horozun uğursuzluk getireceği inancıyla başı kesilir (potansiyel bir felaketi önleme ritüeli) (Bozkurt, 1980).

Çocuğu Yaşatma ve Koruma:

Fino Yavrusu: Çocuk doğduktan sonra yaşaması için o evde fino yavrusu beslenir (Bozkurt, 1980).

3. Şifa ve Tedavi Kaynakları

Bu kategori, hayvanlardan elde edilen maddelerin veya hayvanlarla ilişkili uygulamaların tedavi edici güçlere sahip olduğu inancını yansıtır (Bozkurt, 1980).

Hayvan Organları ile Tedavi:

Kirpi: Kirpinin yüreğini çiğ yutmanın kalp çarpıntılarına iyi geldiğine inanılır (Bozkurt, 1980).

Hayvan Uzuvarları ile Tedavi:

Horoz: Altını ıslatan çocuğa horoz lelesi yedirilerek, çocuğun bu durumdan kurtulacağı düşünülür (Bozkurt, 1980).

Bitkilerle İlgili Geleneksel Halk İnançları

Geleneksel halk inanışlarında bitkiler, sadece besin kaynağı olmanın ötesinde; şifa, korunma ve kehanet gibi alanlarda kullanılan çok yönlü araçlardır. Bu inanışlar, bitkilerin özelliklerine yüklenen güçlü anlamlarla şekillenir.

1. Şifa, Tedavi ve Üreme Kaynakları

Bu kategori, bitkilerin veya bitkisel ürünlerin hastalıkları tedavi ettiğine, sağlığa faydalı olduğuna ve özellikle üreme ile ilgili süreçlere yardımcı olduğuna dair uygulamaları içerir. Bu, bitkilerin geleneksel halk hekimliğindeki merkezi rolünü gösterir.

Üreme ve Doğum Sağlığı:

Gebe Kalma: Ak zencefil kaynatılarak suyunun içilmesi. Saman kabak yakılarak tütsüsüne oturulması veya kızdırılmış samanın içine gömülerek oturulması.

Anne Sütü: Dut hoşafı, havuç ve kavurga yedirilmesi, emzikli kadınların sütünü artırdığına inanılır (Bozkurt, 1980).

Hastalık Tedavileri:

Böbrek ve İdrar Yolları: Mısır püskülü, Isırgan otu ve Küşne böbrek kumlarını erittiğine; Kiraz sapı ve Arpa suyu idrar yollarını temizlemeye yardımcı olduğuna inanılır (Bozkurt, 1980).

Mide ve Sindirim: Şalgam, Lahana ve Ceviz mide rahatsızlıklarına (ağrısı, hazımsızlık) iyi gelir.

Cilt ve Kan: Sarımsak otu, Pazi ve Menekşe suları sarılık hastalığına iyi geldiği, kanı temizlediği ve uyuz gibi cilt sorunlarını iyileştirdiği kabul edilir.

Diğer Rahatsızlıklar: Söğüt külünün diş ağrısına, Patates suyunun baş ağrısına, Çam Sakızı'nın balgam sökmeye, Domates'in ise arı sokmalarına iyi geldiğine inanılır (Bozkurt, 1980).

2. Korunma ve Büyüsel İşlevler

Bu inançlar, bitkilerin veya bitkisel parçaların bireyi, evi ve yeni doğan çocuğu kötü güçlerden, hastalıklardan ve nazardan koruma gücüne sahip olduğu düşüncesine dayanır.

Çocuğu Yaşatma ve Koruma:

Çocuk doğduktan sonra yaşaması için beşiğinin dört bir yanına elma dalı çakılması.

Çocuğu koruma amacıyla kuşburnu çalısının evin kapısının üzerine çakılması (Bozkurt, 1980).

3. Kehanet Bildiren Bitkiler

Bu kategori, bitkilerin ve meyvelerinin miktarının veya özelliklerinin gelecekteki olaylara dair işaretler taşıdığına inanılan durumları kapsar (Bozkurt, 1980).

Mevsim Tahmini:

Kuşburnu Çalısı'nın meyvelerinin çok olması, o kış mevsiminin ağır geçeceğine dair bir işarettir. Bu, doğanın bir kehanet aracı olarak kullanıldığını gösterir (Bozkurt, 1980).

İspir ve Çevresi Şifalı Suları

İspir ve çevresindeki şifalı sular, yöre halkının hem fizyolojik hem de manevi iyileşme arayışının merkezinde yer alan, halk hekimliği ile kültürel belleğin kesişim noktasını oluşturan doğal kaynaklardır. Pazaryolu, Kırık ve Hunut (Çamlıkaya) bucakları başta olmak üzere, bölge köylerinde yer alan bu sular yalnızca mineral içerikleriyle değil, aynı zamanda çevrelerinde

şekillenen efsaneler, kutsiyet atıfları ve ritüel yasaklarla da toplumsal bir anlam taşımaktadır. Halk arasında “ziyaret suyu”, “acı su”, “çermik” veya “uyuz suyu” gibi isimlerle anılan bu kaynaklar, bedenî rahatsızlıkların giderilmesinden toplumsal dayanışmanın sağlanmasına kadar uzanan çok katmanlı bir işlevselliğe sahiptir.

İspir merkezine bağlı Duruköy’deki “Acı Su”, içildiğinde ağzı buran tadı nedeniyle hem bedensel hem de simgesel bir arınma aracı olarak görülür. Petekli köyündeki “Maden Suyu” ve Pazaryolu’ndaki “Ziyaret Suyu”, özellikle hazımsızlık ve iç ağrıları için içilmekte; halk, bu suların mide ve bağırsak hastalıklarına iyi geldiğine inanmaktadır. “Karataş Suyu” mide ağrılarına, “Kızılhasan Ziyaret Suyu” ise böbrek rahatsızlıklarına iyi gelmesiyle bilinir. Dış kullanımda ise “Uyuz Suyu” (Aşağı Kan ve Gülçimen), “Kehas Kaşıntı Suyu” ve “Fıkfık Suyu” gibi kaynaklar özellikle uyuz, kaşıntı ve döküntülü deri hastalıklarının tedavisinde tercih edilir. “Çermik Suyu” (Akpınar) ve “Koşmuşat Çermiği” ise romatizma, baş ve vücut ağrılarına karşı yıkanma veya çamur sürme yoluyla kullanılmaktadır. Bu sular, yöre halkının gözünde yalnızca fiziksel bir tedavi unsuru değil, aynı zamanda doğa ile kurulan iyileştirici ilişkinin somut simgesidir (Bozkurt, 1980).

Bölgedeki birçok şifalı su kaynağı, halk tarafından kutsal kabul edilmekte ve bu nedenle “ziyaret suyu” olarak anılmaktadır. Bu adlandırma, suyun iyileştirici gücünün yalnızca kimyasal değil, manevi bir kaynaktan geldiği inancına dayanmaktadır. Ezginbaba Ziyareti suyu, çocuğu olmayan kadınların şifa aradığı; Karakamış Ziyaret Suyu ise “cünüp veya kirli biri geldiğinde kurduğuna” inanılan bir örnektir. Bu tür inançlar, suyun doğaüstü bir iradeye bağlı olarak işlediği fikrini güçlendirir. Pazaryolu’ndaki Ziyaret Suyu’nun yanında bulunan elma ağacının yılda iki kez meyve vermesi veya Hacılar köyündeki Hoşirik Suyu’na dair “devin taş kesilmesi” efsanesi gibi anlatılar, bu suların etrafında kutsiyet üreten sözlü kültürün canlılığını ortaya koyar. Kahan Suyu’nun birinin boy abdesti almasıyla yedi yıl boyunca kurumaması ise suyun ritüel temizlikle olan ilişkisini simgesel bir düzeyde pekiştirir (Bozkurt, 1980).

Suların fiziksel nitelikleri de inanç dünyasında anlam kazanır. Çoğu suyun bulanık, sarımsı, kırmızımtırak ya da tortulu olması, onun mineral zenginliğinden çok iyileştirici “öz”e sahip olduğunun göstergesi kabul edilir. Halk, suyun tuzlumsu ya da ekşimsi tadını, doğanın sunduğu şifanın kanıtı olarak değerlendirir. Bu nedenle suyun kimyasal yapısından ziyade onun “yaşayan” bir varlık olarak kutsanması, İspir halkının kozmolojik dünya görüşünde doğanın ruhla iç içe algılandığını gösterir (Bozkurt, 1980).

İspir ve çevresindeki şifalı sular, yalnızca birer doğal kaynak değil, aynı zamanda bölgenin kültürel ekolojisinin ve toplumsal hafızasının taşıyıcı unsurlarıdır. Bu sular etrafında

şekillenen ritüeller, dualar ve yasaklar hem tedavi hem de toplumsal bütünlük sağlama işlevi görmektedir. Halk hekimliği uygulamalarıyla birlikte düşünüldüğünde, bu kaynaklar İspir'in maddi ve manevi coğrafyasında “yaşayan bir kültür mirası” oluşturur. Her bir suyun etrafında anlatılan efsane, doğa ile insan arasındaki simbiyotik ilişkinin ve kutsallığın gündelik yaşamdaki tezahürüdür. Bu bağlamda, şifalı sular sadece hastalıkların çaresi değil, aynı zamanda bir topluluğun doğa, kader ve kutsallık anlayışını yansıtan kültürel metinler olarak okunabilir (Bozkurt, 1980).

İspir İlçesi Bucak ve Köylerindeki Ziyaret Yerleri

İspir ve çevresindeki bucak ve köylerde yer alan ziyaret yerleri, kümbetler, türbeler ve şifalı su kaynakları, bölge halkının inanç sistemi, halk hekimliği ve manevi yaşam anlayışının iç içe geçtiği odaklardır. Bu mekânlar, ölüm sonrası kutsiyet atfedilen kişilerin hatıraları etrafında şekillenen, doğa unsurlarıyla (dağ, dere, ağaç, pınar) kaynaşmış inanç alanlarıdır. Dolayısıyla bu mekânlar hem bireysel şifa arayışının hem de toplumsal dayanışmanın merkezinde yer alır. Ziyaretler, halkın çaresizlik, hastalık, kısırlık, delilik veya musibet gibi durumlarla baş etme yollarını dinsel semboller ve ritüel pratikler aracılığıyla somutlaştırdığı kültürel merkezlerdir (Bozkurt, 1980).

Ziyaret Yerlerinin Temel Fonksiyonları ve Tedavi Odakları

İncelenen ziyaret yerlerinin büyük çoğunluğu, tıbbî yollarla çözülemeyen veya doğaüstü nedenlere dayandırılan hastalıkların tedavisinde başvuru şifa merkezleridir. Bu mekânlarda şifanın kaynağı olarak hem Allah'ın kudreti hem de orada yatan “veli”nin aracılığı görülür (Bozkurt, 1980).

Ruhsal ve Sinirsel Hastalıklar İçin Şifa Merkezleri:

Ziyaretlerin en yaygın işlevi, modern tıbbın açıklamakta zorlandığı ruhsal, sinirsel ve zihinsel rahatsızlıkların tedavisidir. Cin çarpması, delilik, akıl hastalıkları, sara, bayılma ve iç sıkıntısı gibi hastalıklar, doğrudan kötü ruhlar veya metafizik varlıklarla ilişkilendirilir.

Bu tür rahatsızlıklar için Bulgur Dede, Korga, Özlüce, Kan, Cürengsin, Abcirisin, Çirkini, Saka Baba, Erme Dede, Hontusun, Kırklar, Durbaba, Ayazbaba, Kavaktepe (Yağlı Köyü), Veli Baba, Aksu Ziyareti, Karaahmet Baba Ziyareti, Gürlek Ziyareti ve Karakamış Kalesi'ndeki Ziyaret en çok başvuru yerlerdir (Bozkurt, 1980).

Özellikle Saka Baba Ziyareti'nde sara hastalarının bayılma sonrası cinleri hakkında konuşmaları, bu ziyaretin hem teşhis hem de kehanet işlevi gördüğüne işaret eder. Mescitli'deki Ziyaret ise sihirlenmiş kişilerin de uğrak noktasıdır (Bozkurt, 1980).

Üreme Sağlığı ve Yaşamın Devamlılığı:

Çocuk sahibi olamama, düşük yapma veya çocuğun yaşamaması gibi durumlar da manevi müdahale gerektiren meseleler olarak görülür.

Bulgur Dede, Cürengsin, Abcirisin, Çirkini Künbeti, Kan, Kırklar, Kavaktepe (Pazaryolu), Ayazbaba, Vank Ziyareti ve Karaahmet Baba Ziyareti bu amaçla ziyaret edilir.

Mescitli'deki Ziyaret de çocuğu olmayanlar tarafından ziyaret edilir ve bu pratik, biyolojik bir sorunun metafizik bir çözümle aşılabileceğine dair inanç yapısının güçlü bir göstergesidir (Bozkurt, 1980).

Genel Şifa ve Dilek Dileme:

Bazı ziyaretler belirli bir hastalığa yönelik değil, genel dilek ve şifa amaçlıdır. Düzler Mevkii Ziyareti, çeşitli rahatsızlıkları olanlarca ziyaret edilirken, Karsor Ziyareti niyetlerin hayra çıkması için gidilen bir “duasal mekân”dır. Rüyasında görenlerin ziyaret ettiği Ayazbaba ve Bozandağı Ziyaretleri de şifa bulma umudu taşır. Kavaktepe (Yağlı Köyü) ise yağmur duası gibi toplumsal ihtiyaçlar için de ziyaret edilir (Bozkurt, 1980).

Ziyaret Ritüelleri ve Halk Hekimliği Uygulamaları

Ziyaretlerdeki ritüeller, inancın görünür biçimleridir ve hastalıkla mücadelede tinsel bir takas mekanizması oluşturur.

Ziyaretlerde namaz kılma, kurban kesme, mum yakma, çaput bağlama, para veya sedef bırakma, mezar etrafında dönme ve temizleme gibi uygulamalar yaygındır.

Bulgur Dede, Korga, Ali Efendi, Mehmed Efendi, Kırklar, Saka Baba, Veli Baba, Mescitli ve Karaahmet Baba gibi ziyaretlerde namaz kılma ve kurban kesme, Allah'tan doğrudan istemeyi temsil ederken; Düzler, Mehmed Efendi, Cürengsin, Çirkini, Oğuzcalis, İkizenni, Ayazbaba ve Vank Ziyareti gibi yerlerde çaput bağlama ve para/sedef bırakma eylemleri, hastalığın sembolik olarak “mezarda bırakılması” inancına dayanır (Bozkurt, 1980).

Bulgur Dede, Ali Efendi, Düzler, Kan, Durbaba, Veli Baba, Vank Ziyareti, Karaahmet Baba, Gürlek Ziyareti ve Karakamış Kalesi Ziyareti'nde mum yakılması yaygın bir adettir.

Mehmed Efendi ziyaretinde mezarın etrafında yedi kez dönülmesi, ritüelin tamamlanması için önemlidir (Bozkurt, 1980).

Mescitli'deki Ziyaret ve Vank Ziyareti gibi bazı yerlerde ise, mezarın yanındaki şifalı sudan abdest alma ve bu suyu içme pratiği ritüeli tamamlar (Bozkurt, 1980).

Aksu Ziyareti'nden Fatiha okumadan geçenlerin işlerinin rast gelmeyeceği inancı, mezarlara karşı saygı yükümlülüğünü ve ritüel hassasiyeti gösterir (Bozkurt, 1980).

Ziyaret Yerlerine Atfedilen Doğaüstü Özellikler ve Efsaneler

Ziyaret yerlerinin kutsiyeti, çoğu zaman doğaüstü olaylarla ilişkilendirilmiştir.

Doğaüstü Belirtiler: Bulgur Dede mezarlığında gece ışık yandığının görülmesi, mezarın diri ve kudretli olduğuna inanıldığını gösterir. Kavaktepe Ziyareti'nden Rus işgali sırasında duyulan “kudret topu” sesi, bu mekânların yalnız bireysel değil, toplumsal koruma gücüne de sahip olduğuna dair inancı güçlendirir. Gürlek Ziyareti'nin ise kuraklık dönemlerinde geceleyin korkunç bir gürültü çıkardığı söylenmesi, onun doğa olayları üzerinde manevi bir otoritesi olduğunu düşündürür (Bozkurt, 1980).

Koruma Efsaneleri: Karaahmet Baba Ziyareti'nin bulunduğu köye Birinci Cihan Savaşında Rusların girememesi, bu durumun velinin koruyucu ruhaniyetine atfedilmesini sağlar ve ziyaretin koruyucu işlevini pekiştirir (Bozkurt, 1980).

Kanlı Dere Efsanesi: Mescitli'deki Ziyaret'in eski yerinin, dereye çamaşır yıkayan bir geline taşın vurması sonucu Kanlı Dere olarak anılması ve köyün taşınması efsanesi, kutsal mekân çevresindeki felaket ve yer değiştirme mitlerini içerir (Bozkurt, 1980).

Kutsalın Yaşam Hikayesi: Veli Baba Ziyareti'nin soğuk kış gününde yolda ölmesine rağmen baharda cesedinin çürümemiş olarak bulunması, veli/ermiş kişilerin kutsiyetinin ölümden sonra bile devam ettiğini gösterir (Bozkurt, 1980).

Manevi Akrabalık ve Veli Coğrafyası:

Bazı ziyaretlerin birbiriyle manevi akrabalığı olduğuna inanılır. Bulgur Dede ile Korga, ya da Kavaktepe (Pazaryolu), Durbaba ve İkizenni ziyaretleri “kardeş ziyaretler” olarak bilinir. Bu tür hiyerarşik bağlar, İspir'in manevi haritasının yalnızca tekil kutsallıklardan değil, bir ağ biçiminde işleyen bir “veli coğrafyası”ndan oluştuğunu düşündürür.

Tarihsel Miras:

Tarihsel açıdan da bazı yapılar bölge kimliğiyle iç içedir. Çirkini Türbesi'nin Girit Kalesi'ni fetheden Zerbinan Bekir Paşa'ya ait olduğuna dair söylenti, bu türbelerin yalnızca dinî değil, tarihsel hafızayı da taşıyan yapılar olduğunu gösterir. Künbet Ziyareti'nin yıkımıyla ilgili anlatılar ise “kutsala el uzatmanın ilahi cezası” temasını işler.

İspir Ziyaretgâhlarının Antropolojik Analizi

İspir coğrafyasında yer alan ziyaret yerleri, halk inançlarının yalnızca bir dinî ifade biçimi değil, aynı zamanda bir “yaşam stratejisi” ve “manevi bir sağlık sistemi” olarak işlediğini göstermektedir. Bu kutsal mekânlar, modern tıbbın, devletin veya kurumsal yapıların erişemediği ya da yetersiz kaldığı alanlarda, birey ve topluluk için bir başvuru ve çare merkezi oluşturur.

Maneviyatın Senkretik Yapısı

Buradaki inanç yapısı, Anadolu halk dindarlığının karakteristik özelliği olan senkretizmi net biçimde yansıtır. İslâmî dua ve tevekkül anlayışı (namaz kılma, Allah'tan dileme) ile eski Türk-İran halk kültürlerinin ve yerel animistik pratiklerin (mum yakma, çaput bağlama, adak eşyası bırakma, kutsal suya girme) iç içe geçtiği görülür. Özellikle mezara bırakılan eşyalar (çul, çaput, madeni para) ve yedi defa dönme gibi ritüeller, hastalığı kutsal mekâna “transfer etme” veya bedensel ve ruhsal arınmayı ritüelistik olarak tamamlama amacına hizmet eder.

Kutsalın Mekânsal Topografyası

Ziyaretlerin çoğunun tepe, sırt veya sarp arazilerde konumlanması, kutsalın mekânsal olarak “yükseltiyle” özdeşleştirildiğini gösteren önemli bir antropolojik bulgudur. Bu topografik seçim, halkın kutsalı ararken hem fiziksel olarak göğe yaklaştığı inancını yansıtır hem de coğrafyanın zorlu yapısını maneviyatla bütünleştirir. Aynı zamanda, ziyaret yerleriyle sıklıkla ilişkilendirilen şifalı su kaynakları, kutsal arayışın yalnızca yükseltide değil, aynı zamanda yerin derinliklerinden çıkan hayat veren sularla da gerçekleştiğini kanıtlar. Bu durum, İspir'deki inanç sistemini, “toprağın, suyun ve insanın ruhunun kesiştiği bütüncül bir ekosistem” hâline getirir.

Toplumsal ve Kültürel İşlevi

İspir'in ziyaret yerleri ve şifalı suları, yalnızca halk dindarlığının yerel biçimleri olarak değil, aynı zamanda Anadolu'nun manevi antropolojisini ve toplumsal dayanışma mekanizmalarını anlamada temel anahtar alanlardır.

Arınma ve Şifa: Bu mekânlar hem bedensel hem ruhsal arınmanın gerçekleştiği, çaresizliğin umuda dönüştürüldüğü merkezlerdir.

Kültürel Süreklilik: Efsaneler, tarihi şahsiyetlerle ilişkilendirmeler ve nesillerdir devam eden ritüel pratikler, geçmişle bugün arasındaki kültürel sürekliliğin ve toplumsal belleğin somut izlerini taşımaktadır.

Sosyal Destek: Kırklar Ziyareti gibi önemli merkezlerin Rize, Trabzon ve Bayburt gibi çevre illerden ziyaretçi çekmesi, bu inanç sisteminin yerel sınırları aşan geniş bir manevi dayanışma ağı oluşturduğunu gösterir.

Bu kapsamda ziyaret yerleri, İspir halkının hayat döngüsü boyunca karşılaştığı belirsizlikleri, hastalıkları ve kısırlık gibi varoluşsal zorlukları anlamlandırdığı ve onlarla mücadele ettiği yerleşmiş bir kültürel savunma mekanizmasıdır.

İspir ve Pazaryolu Yöresinde Taşlamalar

İspir ve Pazaryolu yöresinde tespit edilen Taşlamalar (Devin Taşı, Ejderha Taşları, Gelin Kayaları, Üç Kardeşler Taşı, Dikme Taş ve Kilens Mağarası gibi örnekler), bölgenin halk inanışları sistemi içinde özel bir sembolik dizgeye işaret eder. Bu anlatılar, yalnızca doğal oluşumları açıklama girişimleri değil; aynı zamanda ahlaki, toplumsal ve kozmolojik düzenin halk anlatısı içinde temsilidir. Bu taşlar, insan, doğa ve kutsal arasındaki sınırların geçirgenliğini anlatan “dönüşüm mitleri”nin yerel örnekleridir.

1. Kutsal Yaptırım ve Ahlaki Düzenleme

Taşlama efsanelerinin merkezinde, kutsala karşı gelmenin veya toplumsal normları ihlal etmenin cezası olarak Tanrısal bir müdahale (beddua veya dua) ile taş kesilme motifi yer alır. Bu motif, hem topluluğun düzenini korur hem de Tanrı'nın gücünü somutlaştırır.

Toplumsal Felaketin Önlenmesi: Hacılar (Decehrek) Köyü'ndeki Devin Taşı efsanesi, köyün su kaynağını kurutmak isteyen bir devin, köylülerin duası sonucu taş kesilmesiyle ilişkilendirilir. Bu efsane, suyun hayati işlevi etrafında şekillenen “koruyucu dua” ritüellerinin kökenine ışık tutar. Devin, doğanın denetimsiz gücünü; köylülerin duası ise bu gücün kültürel kontrol altına alınışını temsil eder. Devin kanının toprağa karışması ve taşın ikiye bölünmesi, doğal afetle ahlaki arınmanın birleştiği mitik bir cezalandırma motifi olarak yorumlanabilir (Bozkurt, 1980).

İtaatsizlik ve Aile Otoritesi: Üç Kardeşler Taşı efsanesi, çocukların annelerinin sözüne karşı gelmesi ve beddua sonucu taş kesilmeleri temasını taşır. Bu, anne sözünün kutsallığı ve itaatin toplumsal değer olarak korunması bakımından tipik bir ahlaki anlatıdır (Bozkurt, 1980).

Doğaüstü Tehditlerin Bertaraf Edilmesi: Karakoç Köyü sınırlarındaki Ejderha Taşı ve iki yavrusu, yine doğaüstü bir tehdidin dua yoluyla taş kesilmesiyle etkisiz hâle getirildiği bir anlatıdır. Ejderha burada, halk inanışlarında sıkça rastlanan “yutucu kaos” figürüdür. Köylülerin toplu duasıyla taş kesilmesi, kolektif inanç gücüyle düzenin yeniden tesisi anlamına gelir. Aynı motif, Kümbettepe’deki ikinci Ejderha Taşı efsanesinde de görülür. Bu anlatılarda taş, hem tanrısal kudretin tecelli ettiği bir nesneye dönüşür hem de kötülüğün kalıcı olarak bastırıldığı bir mekânsal simgeye dönüşür (Bozkurt, 1980).

2. Dönüşüm, Kutsalın Mekânda Somutlaşması ve Miras

Taş kesilme motifi, cezanın ötesinde, kutsal bir varlığın veya olayın mekânda kalıcılığını ve fiziksel gerçekliğe dönüşmesini ifade eder.

Sözün ve Dinin Kudreti: Dikme Taş efsanesi, bu dizgenin daha manevi bir versiyonunu sunar. Bir şeyhin “Dur” emriyle kayadan kopan taşın dikili olarak kalması, sözün kudreti ve dinin doğa üzerindeki denetimi fikrini öne çıkarır. Bu, halk inançlarında sıkça karşılaşılan “dil mucizesi” temasıyla örtüşür ve şeyhin manevi gücünün doğal kanunlara hükmederek kutsal bir anıt yaratmasını simgeler (Bozkurt, 1980).

Kadın İradesi ve Namus: Gelin Taşları (Güneysu ve Sarplar Mevkii örnekleri), kadın bedeniyle doğa arasındaki dönüşüm ilişkisini sembolize eder. Evlenmek istemeyen bir gelinin “Yarabbi beni taş et” duasıyla taş kesilmesi, kadın iradesinin ve namusun korunmasının doğa eliyle teyidi olarak okunabilir. Bu tür anlatılar, Anadolu’nun birçok bölgesinde görülen “gelin donması” motifinin yerel bir varyantıdır. Gülçimen’deki Gelin Kaya efsanesinin unutulmuş olması, sözlü geleneğin bazı halk anlatılarında “sessizleşme” veya “hafıza kaybı” süreçlerine işaret eder; taşın varlığı devam eder, ama hikâyesi kaybolur (Bozkurt, 1980).

Kutsal Sığınma ve Doğurganlık: Kilens Mağarası ve Taş Kadınlar efsanesi, İspir yöresindeki en zengin sembolik örneklerden biridir. Mağaranın içindeki taş kadın ve çocuk figürleri, doğrudan “bedenin donması” mitinin somutlaşmış hâlidir. Çocuğuna süt verirken, hamur yoğururken ya da dua ederken taş kesilen kadınlar, gündelik yaşamın kutsallıkla kesiştiği bir sınırın temsilcisidir. Bu anlatı, hem doğurganlığın hem de teslimiyetin sembolüdür. Mağara içindeki havuzdan su içen kısır kadınların varlığı ise, doğal mekânın şifalı gücüyle ilahi iradenin kesiştiği noktayı oluşturur (Bozkurt, 1980).

Kader ve Doğanın Mirası: Kırık Bucağı’ndaki Kazan Taşı anlatısında, fırtına altında kurutları kazanın dibine koyarak donan kadın figürü, doğal afetle kaderin birleştiği dramatik bir halk trajedisi yaratır. Kadının “kazanın dibinde taş kesilmesi” ve suyun hâlâ oradan çıkmaya devam etmesi, halk inanışında kutsal kalıntı anlayışını besler: taş, yalnızca geçmiş bir olayın değil, devam eden bir manevi enerjinin taşıyıcısıdır (Bozkurt, 1980).

Tüm bu anlatılar birlikte değerlendirildiğinde, İspir ve çevresinde taşlar yalnızca jeolojik varlıklar değil, ahlaki ders, ilahi kudret ve toplumsal hafızanın taşıyıcılarıdır. Her taş, bir “uyarı” veya “şahitlik” niteliği taşır; doğanın biçimi, inancın bir belgesi hâline gelir. Halk inanışları bağlamında taş kesilme motifleri, hem bireysel günahın cezalandırılması hem de kutsalın yeryüzünde görünür kılınması olarak işlev görür. Bu nedenle taş, hem ceza hem de kutsama nesnesi, hem doğa hem de tarih olarak iki katmanlı bir anlam evreninde konumlanır ve İspir coğrafyasının manevi antropolojisinde temel bir rol üstlenir.

Sonuç

Bu çalışma, İspir ve çevresinin tarihsel gelişimiyle halk inançlarını bir bütünlük içinde ele alarak, bölgenin kültürel kimliğini şekillendiren temel dinamikleri ortaya koymuştur. Bulgular, İspir coğrafyasının yalnızca jeopolitik bir geçiş alanı değil, aynı zamanda tarihsel süreç boyunca oluşmuş derin, çok katmanlı ve senkretik bir manevi coğrafya olduğunu göstermektedir. Çalışmanın girişinde belirlenen temel amaç, halk inançlarının yalnızca dinî ritüellerin uzantısı değil, aynı zamanda tarihsel belleği, toplumsal dayanışmayı ve çevresel koşulları anlamlandırma biçimi olarak değerlendirilmesidir. Alan verileri ve tarihsel belgeler birlikte değerlendirildiğinde, İspir’deki halk inanışlarının hem kadim Türk inanç sistemlerinin izlerini hem de İslâmî maneviyatın güçlü etkilerini taşıyan senkretik bir inanç örgüsü oluşturduğu görülmüştür.

Tarihsel veriler, İspir’in antik çağlardan itibaren Urartular, Persler, Roma ve Bizans gibi büyük uygarlıkların hâkimiyet alanında bulunduğunu; ardından Saltuklular, Selçuklular, İlhanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Osmanlılar tarafından yönetildiğini ortaya koymaktadır. Bu tarihsel süreklilik, bölge halkının kimliğinde güçlü bir tarih bilinci ve kültürel esneklik oluşturmıştır. XI. yüzyıldan itibaren kesintisiz bir Türk yurdu olarak varlığını sürdüren İspir, Saltuklu döneminden itibaren Türk-İslâm kimliğinin Anadolu’daki istikrar unsurlarından biri hâline gelmiştir. İlhanlı sonrası siyasi kırılganlık, halkın merkezî otorite eksikliğini manevi araçlarla telafi etmesine yol açmış; bu durum, koruyucu veli figürlerinin ve kolektif dua motiflerinin halk inançlarında güç kazanmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle

Devin Taşı efsanesinde görülen “dua ile felaketi engelleme” motifi, bu tarihsel psikolojinin metafizik yansıması olarak değerlendirilebilir.

Alan araştırmaları, İspir’deki ziyaret yerlerinin yalnızca dinî mekânlar değil, aynı zamanda manevi sağlık merkezleri olarak işlediğini göstermiştir. Bu kutsal mekânlarda birey, bedensel, ruhsal veya toplumsal sıkıntılarına çareyi dua, adak, mum yakma, çaput bağlama, suya girme gibi ritüeller aracılığıyla aramaktadır. Bu pratikler, İslâmî dua biçimleriyle eski Türk-İran ve Anadolu halk kültürlerinin unsurlarının iç içe geçtiği senkretik bir yapıyı sergiler. İspir’de kutsalın mekânsal dağılımı genellikle tepe, sırt veya pınar gibi doğa unsurlarıyla ilişkilidir. Bu durum, kutsalın “yükseklikle” ve “yaşam veren suyla” özdeşleştirildiği bir ekolojik maneviyat anlayışını ortaya koymaktadır. Böylece, inanç sistemi “toprağın, suyun ve insanın ruhunun kesiştiği bir ekosistem” hâlinde şekillenmiştir.

İspir bölgesinde “taşlamalar” olarak bilinen Devin Taşı, Üç Kardeşler, Gelin Kayası, Ejderha Taşı gibi efsaneler, kutsalın mekânda somutlaşmasını sağlayan güçlü kültürel kodlardır. Taş kesilme motifi, yalnızca bir efsanevi unsur değil, aynı zamanda ahlaki normların metafizik yaptırımıdır. Bu anlatılarda taşlaşma, kutsala karşı gelmenin, toplumsal düzeni bozmanın veya ritüel yasağı ihlal etmenin cezası olarak kurgulanır. Dolayısıyla taşlama efsaneleri, doğayı ahlaki bir metne dönüştüren sembolik işleviyle halkın davranış kalıplarını düzenleyen geleneksel bir denetim mekanizması işlevi görür.

Tarihsel süreçte işgaller, savaşlar ve otorite değişimleriyle sık sık sarsılan İspir halkı, bu kırılganlığa karşı maneviyatı bir savunma stratejisi olarak geliştirmiştir. Kırklar, Durbaba, Saka Baba ve Bulgur Dede ziyaretleri gibi merkezler, yalnızca bireysel şifa arayışının değil, toplumsal dayanışmanın da odağı hâline gelmiştir. Bu mekânlar, hem fiziksel hem de ruhsal güvenlik alanları olarak toplumsal bir “kolektif sığınak” işlevi görmüştür. Ziyaretlerin genellikle yüksek bölgelerde (Ayazbaba, Kavaktepe, Veli Baba) veya su kaynaklarında (Mescitli, Vank, Karaahmet Baba) konumlanması, İslâm öncesi “yüksek kültür” ve “yer-su inancı”nın kalıntılarını açıkça yansıtır. Bu mekânlarda gerçekleştirilen ritüeller, Şamanik kökenli arınma pratiklerinin İslâmî bir dua formuna dönüşmüş hâlidir. Dolayısıyla, İspir halk inançları İslâmiyet’i yalnızca benimsemekle kalmamış, onu yerel kültürel kodlar üzerinden yeniden yorumlamıştır.

Kadın bedeni ve doğurganlık olgusu, İspir halk inançlarında özel bir yere sahiptir. Gelin Kaya ve Kilens Mağarası efsanelerinde taş kesilen kadınlar, toplumsal rollerin kutsal bir denetime tabi tutulduğunu gösterir. Üreme, kısırlık ve namusla ilgili meselelerin kutsal mekânlarda çözülmeye çalışılması, halk inancının kadın bedeni üzerinden toplumsal düzeni

sürdürme işlevini açığa çıkarır. Bu anlatılar, hem kadın bedeninin metafizik güçle ilişkilendirilmesini hem de toplumsal normların manevi yaptırımını bir araya getirir.

Bu araştırma, İspir ve çevresindeki halk inançlarının tarihsel koşullar ve toplumsal deneyimlerle iç içe geçmiş dinamik bir manevi sistem oluşturduğunu göstermiştir. Bölgenin tarihsel istikrarsızlığı, halkın maneviyata yönelmesini teşvik etmiş; bu yönelim ise senkretik bir inanç zenginliği ve ritüel esnekliği doğurmuştur. Sonuç olarak, İspir halk inanışları, yalnızca yerel bir folklorik miras değil; Anadolu manevi antropolojisinin canlı bir laboratuvarıdır. Bu kültürel sistem, hem geçmişle bugün arasındaki sürekliliği hem de inançların sosyo-tarihsel işlevini anlamada temel bir referans noktası sunmaktadır.

Öneriler:

- Arşiv Araştırmalarının Derinleştirilmesi: Özellikle Saltuklu ve Ak-Koyunlu dönemlerine ilişkin Osmanlı tahrir defterleri ve şer‘iyye sicillerinde, vakıf kayıtları ve kutsal mekân atıfları ayrıntılı biçimde incelenmelidir.

- Karşılaştırmalı Halkbilimi Çalışmaları: İspir’deki taşlama motifleri, Ardanuç, Tortum ve Artvin yörelerindeki benzer anlatılarla mukayeseli biçimde analiz edilerek bölgesel varyantlar belirlenmelidir.

- Etimolojik ve Arkeolojik İncelemeler: “İspir” adının kökenine dair Saka/İskit bağlantısını destekleyecek dilbilimsel ve arkeolojik verilerin derlenmesi, bölgenin tarih öncesi kimliğine ışık tutacaktır.

Genel olarak, İspir bölgesi halk inançları bakımından Anadolu’nun doğu ucunda kültürel sürekliliğin en belirgin gözlemlenebildiği alanlardan biridir. Bu çalışma, inancın yalnızca metafizik bir olgu değil, toplumsal dayanıklılık, tarihsel bellek ve kültürel kimlik üretiminin de asli unsuru olduğunu göstermiştir. Sonuç itibarıyla, İspir’in halk inanışları, hem Anadolu’nun ruh haritasını tamamlayan bir unsur hem de yerel kimliğin kültürel sürekliliğini belgeleyen canlı bir mirastır.

KAYNAKÇA

Ayten, Ali – Köse, Ali. “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psikososyolojik Bir Analiz.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (Nisan 2009), 45-70.

Başkapan, Hatice. *İspir Yöresi Efsane ve İnanç Anıları (Memoratlari)*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, 2022.

Bozkurt, Ahmet. *İspir İlçesi-Bucak ve Köylerindeki Şifalı Sular, Ziyaretler, İctimai Âdetler ve İnançlar*. Lisans Tezi, Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü, İslam Dini ve Esasları Bölümü, 1980.

Taşcı, Kemal. *İspir ve Çevresinin Ortaçağ Tarihi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Erzurum Ansiklopedisi. “İspir İlçesi.” Erişim 6 Ekim 2025.
<http://erzurumansiklopedi.com/ispir-ilcesi/>