

## Şanlıurfa İli Bediüzzaman Mezarlığı Yazıtlarındaki “Uçmak” ve “Kapı” Metaforları Üzerine Bir Simgesel Antropolojik Çözümleme\*

A Symbolic Anthropological Analysis on “Flying” and “Gate” Metaphors on the Epitaphs of Bediüzzaman Grave in Şanlıurfa Province (Turkey)

N. Serpil ALTUNTEK\*\*

### Öz

Genellikle doğal bir olgu olarak görülen ölüm teması, sosyal araştırmalarda kendine pek bir yer bulamaz. Oysa bu konu bir toplumun inanç sistemine, kozmolojik anlayışına, kimlik-benlik algısına, soy sistemine, toplumsal cinsiyet anlayışına, demografik özelliklerine, vb. ışık tutar. Bu düşünceden hareketle, Şanlıurfa ili Bediüzzaman Mezarlığı’ndaki çağdaş döneme ait yazıtlarda yer alan “uçmak ve “kapı” metaforları simgesel antropolojinin perspektifinden incelenmiştir. Simgesel yaklaşımlar arasından özellikle Mircea Eliade’nın (1991) kutsal ve kutsaldışı ayrımı; Arnold Van Gennep’in (1960, 2000) geçiş ritüelleri şeması bu çalışmaya model teşkil etmiştir. Böylece kutsal ve kutsal dışı arasındaki zıtlık, ölüm tasavvurunun arkasında yatan inanç sistemlerini anlamamız için bir içgörü sağlamış; geçiş ritüelleri şeması ise, insanın bir varoluş durumundan diğerine geçiş/ eşik simgelerini yorumlamamızı olanaklı kılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada mezarlık etnografisi yöntemiyle elde edilen verilerin bir simgesel çözümlemesi yapılmış ve mezarlık kendi bütünselliği içinde bir metin olarak ele alınmıştır. Böylece birbirinden ayrı kendilikler gibi görünen yazıtlar bir anlam kazanmış ve metinler arası bir bağlantı kurulabilmektedir. Ayrıca kutsal metinler, ölümle ilgili ritüeller, vb. metinler arası okumanın birer parçası olarak ele alınmışlardır. Ölünün “ben” öznesini kullanarak yaptığı anlatımlar (ağıtlar, şiirler, vb.) Bediüzzaman Mezarlığı’ndaki yazıtların genel bir görünümüdür. Bu anlatımlardaki temalar ile birlikte “uçmak” ve “kapı” metaforlarının iki ana kaynağa işaret ettiği söylenebilir: Şamanizm ve İslam dini. Öncelikle Van Gennep’in modeli çerçevesinde yazıtlara bakıldığında, bir varoluş durumundan diğerine geçişi simgeleyen en açık göstergelerden birisi ölümün bir tür uçuş olduğu algısı (Altay geleneği) olduğu görülür.

\* Bu araştırmanın verileri HÜ Bilimsel Araştırmalar Birimi tarafından desteklenen 0601701004 nolu “Mardin ve Şanlıurfa İllerinde Ölüm Antropolojisi Üzerine Bir Çalışma” başlıklı Kapsamlı Araştırma Projesine dayanmaktadır. Projeye verdiği destekten dolayı HÜ Bilimsel Araştırmalar Birimi’ne çok teşekkür ederim. Ayrıca, araştırmanın diğer yürütücüsü Prof. Dr. Yılmaz Selim Erdal’a yazıtlardaki metaforlar üzerine bir yazı yazmam konusundaki desteği için çok teşekkür ederim.

\*\* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, altuntek@hacettepe.edu.tr

“Kapı” metaforu (İslam dini) ise, ölünün yeryüzünden “öte dünya”ya geçiş halini imlemektedir. Bir başka deyişle, ölünün oradan geçebilmeyi umduğu ama hâlihazırda eşikte olduğunun bir simgesidir. Çünkü ölümden sonraki kaderi “Allah’ın huzuru”ndaki sorgulayıcı sınava bağlıdır. Ölüm algısındaki bu farklılığa rağmen, her iki inancın kutsallaştırılmış evren tasarımı tanrı imgesi merkezi bir yer tutar ve bu imge kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki ayrımı belirler. Yücelik, kudret gibi niteliklere sahip olduğuna inanılan tanrı ile kendi varoluşunu kutsal olana göre inşa etmeye çalışan insan arasındaki zıtlık, ölümden sonra ruhun “Gök tanrıya doğru yükselmesi” (Altay geleneği) veya “Allah katı”na (İslam inancı) çıkmasıyla çözülmeye çalışılır. Bir başka deyişle, ölüm, kutsalı simgeleyen “yukarı”, “ebedi”, “gerçek”, “mutlak”, “iyi” olan ile kutsal olmayanı simgeleyen aşağı (yeryüzü), geçici (fani/ ölümlü), gerçek-dışı (yalan), görelî (çeşitli/ çoğul) ve kötü (insan) olan arasındaki zıtlığı ortadan kaldırmaktadır. Sonuç olarak, kozmoloji tasavvuru ve bunun simgeleri (“uçmak” ve “kapı” metaforları) birbirinden farklı olsa da, her iki inanç sistemi de insanın arzuladığı aşkın konuma ancak ölümlle birlikte ulaşabileceği noktada birleşir.

**Anahtar sözcükler:** Ölüm antropolojisi, kozmoloji, yazıt, geçiş ritüelleri

### ***Abstract***

The theme of death, which is usually viewed as a natural phenomenon, has not been widely researched in social studies. However, it sheds light on a society’s belief system, cosmological notion, identity-self perception, gender perception, demographic features, etc. Based on this observation, metaphors of “gate” and “flying” which are encountered on the epitaphs dated to the recent period in Bediüzzaman Cemetery (Şanlıurfa Province, Turkey), were studied from the perspective of symbolic anthropology. Among the various symbolic approaches, Mircea Eliade’s (1991) dichotomy of the sacred and the profane and Arnold van Gennep’s (2000) scheme of rites of passage are taken as models for the present study. The contradiction between the sacred and the profane helps us gain an insight into understanding the belief systems behind the conception of death. Within this frame, a symbolic analysis was conducted on the data collected with the method of graveyard ethnography and a relationship between texts was identified. In addition, sacred texts, rites of death, and similar text, are considered as part of an intertextual reading. Narratives from the mouth of the deceased using the pronoun “I” (elegies, poems, etc.) are common in Bediüzzaman Cemetery. It can be concluded that both the themes of these narratives and the metaphors of “flying” and “gate” point to two main sources: shamanism and Islam. When the epitaphs are examined within the framework of van Gennep’s model, it is seen that the perception of death as a sort of flight (the Altaic tradition) is one of the evident indications of a symbolization of passage from one state of being into another. The “gate” metaphor (Islamic faith) implies the transition of the dead person from this world into “afterlife.” In other words, it symbolizes a threshold before which the dead person is currently standing despite his or her wish to pass at once. This situation is due to the belief that the fate of the dead depends on a trial “before God.” In spite of this difference between the two belief systems regarding the notion of death, the image of god occupies a central role in the sanctified design of universe purported by both systems. This image demarcates the distinction between the sacred and the profane. The contradiction between god, who is believed to have qualities such as glory and mightiness, and the human being, who tries to construct his own existence in

accordance with the sacred, is attempted to be solved through the soul/spirit's "ascension to the God of Heavens (Gök Tanrı)" (Altaic tradition) or ascension to "Where God resides" (Islamic faith). In other words, death eliminates the discrepancy between what is "above," "eternal," "real," "absolute," and "good," which symbolizes the sacred and what is "below" (earth), "transient" (mortal/perishable) unreal (false), relative (varying/multiple), and bad (human). In conclusion, despite the differences in cosmological conceptualizations and their relevant symbols ("flying" and "gate" metaphors), both belief systems agree on the contention that the human being can reach the transcendent position he aspires to attain.

**Keywords:** Anthropology of death, cosmology, rites of passage, epitaph

## Giriş

Ölüm sadece doğal değil aynı zamanda kültürel bir olgudur. Ölümlerin sergilenmesi, yakılması, bir kayık üstünde suya bırakılması, ağaç üzerinde çürümeye terk edilmesi ve daha sonra kemiklerinin toplanıp gömülmesi veya kafatasının alınıp saklanması; yıkanması, süslenmesi, boyanması veya mumyalanması; çiğ, pişirilmiş veya çürümüş olarak yenilmesi; ölünün üstüne anıtsal mezar yapılması veya üstünün sadece çakıl, vb. şeylerle örtülmesi; mezarına yiyecek, süs eşyaları, av araçları, vb. bırakılması gibi ölüme ilişkin inanış ve pratiklerin çeşitliliği ve farklılığı bu olgunun kültürel yönünü bize göstermektedir (Huntington ve Metcalf, 1981; Roux, 1999; Örnek, 1988).

Ölüme ilişkin inanç ve ritüeller sosyal yaşamla iç içe geçmiştir ve toplumun kolektif benliğindeki (paylaşılan kültürel kodlar) anlam evreninin temsillerini sunarlar (Davies, 1994; Huntington ve Metcalf, 1981). Bunların simgesel dışavurumu ve ritüeller aracılığıyla tekrar ve tekrar onaylanması, hem bireylerde kimlik-aidiyet duygusu yaratır hem de onların kendi topluluklarına ilişkin taşıdıkları bilinci ve duyarlılığı artırır. Ayrıca, kültürel sembeler ve ritüeller toplumsal yapıdaki statü, ırk, etnik, sınıf, toplumsal cinsiyet farklılıkları hakkında ortak tasavvuru yansıtır (Danforth, 1982; Seremetakis, 1991; Field, Hockey ve Small, 1997). Dolayısıyla ölüm antropolojisi bir toplumun inanç sistemine, kozmolojik anlayışına, kimlik-benlik algısına, soy sistemine, toplumsal cinsiyet anlayışına, demografik özelliklerine, vb. ışık tutar.

Bu çalışmada, Şanlıurfa ili Bediüzzaman Mezarlığı'ndaki Cumhuriyet dönemine ait yazıtlar üzerine odaklanılmıştır. Bir toplumun simgesel anlam dünyasını yansıtan yazıtlar antropolojik incelemeler için önemlidir çünkü bunlar hem toplumsal alanda bireyleri birleştirme biçimi hem de kültürel anlamın devredilme biçimi olarak birer kültürel bellek işlevi görürler. Bu düşünceden hareketle, yazıtlarda sık sık karşımıza çıkan "uçmak" ve "kapı" metaforlarının bir simgesel antropolojik çözümlemesi yapılmıştır. Mezarlık etnografisi yöntemiyle tespit edilen bu metaforlar ölümün bir son olmadığını, bir halden diğerine geçişe inanıldığını imleyen güçlü sembelerdir. Kısaca, bu türden kültürel sembelerin çözümlenmesi bir toplumun ölüme değgin tasavvur ve inançları hakkında bir içgörü kazandırır.

## Kuramsal Çerçeve

Simgesel antropoloji<sup>1</sup> kültürü ortak bir simgeler ve anlamlar sistemi olarak ele alır çünkü bilgi, düşünce, duygu ve algıların “ortak özneler arası bir dünyada” inşa edildiğini ve simgeler dolayısıyla ifade edildiğini savlar (Rousseau, 2002, s. 162). Simgeler, insanın anlam attığı olaylar, nesnelere, konuşmalar veya yazılı metinler şeklinde olabilir. Bu çerçevede ölüme ilişkin inanış ve ritüellerin bir kozmolojik anlayışı ve bunun simgelerini içinde barındırması, konuya hangi perspektiften bakılacağını belirlemiştir. Çeşitli simgesel yaklaşımlar arasında özellikle Mircea Eliade’nin kutsal ve kutsaldışı ayrımı; Arnold Van Gennep’in geçiş ritüelleri şeması bu çalışmaya model teşkil etmiştir.

Rudolf Otto ve Émile Durkheim’in izinden giden Mircea Eliade, dinsel olguların dinsel anlamlarını çözmeye çalışır ve bunu yaparken tarihsel bağlamı da dikkate alır. Eliade (1991), kutsal ve kutsaldışı alan arasında kesin bir ayrım yapar ve bunlardan dünyada var olmanın iki ayrı biçimi olarak söz eder. Ona göre, tarihsel olarak modern çağ öncesi tüm toplumlar kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelere yakınında yaşama eğilimi gösterirken, çağdaş insanın dünyası kutsallıktan arındırılmış bir evren tasarımı ile karakterize olur. Dolayısıyla dindışı dünya insan zihninin oldukça yeni keşiflerinden biridir ve bu dünya kutsalın zıttı olarak tanımlanır (Eliade, 1991, s. X-XI). Bir başka deyişle, dinsel olgularla ilgili her tanımlama, “kutsalı ve dinsel yaşamı kutsal olmayan ve dindışı yaşam karşıtlığı ile açıklamaya çalışır” (Eliade, 2003b, s. 27).

Eliade’ye göre “dinsel deneyimi olan insanlar için, doğanın tümü kendini kozmik kutsallık olarak açığa çıkartma yeteneğine sahiptir. Evrenin tümü, bütünü itibarıyla bir kutsalın tezahürü haline dönüşebilir” (1991, s. X). Dindar insan açısından ne mekân ne zaman ne de nesnelere kutsallaştırılmış evrenin dışında değildir. Herhangi bir işaret, bir şeyin kutsallığını göstermeye yetebilir. *Tevrat*’ın “Tekvin” bölümünde belirtildiği üzere, Haran’a doğru giden Yakub orada geceler ve bir taşı alıp kendisine yastık yapar. Gece rüyasında başı göklere eren bir merdiven görür, üzerinde melekler inip çıkıyordu. Yukarıda “Baban İbrahim’in Allah’ıyım (...) ve ben seninle beraberim” diyen tanrıyı duyduğunda uyanır ve korkup şöyle der: “Bu yer ne heybetli! Bu başka bir şey değil, ancak Allah’ın evidir ve bu, göklerin kapısıdır”. Yastık olarak kullandığı taşı alır onu direk olarak diker ve üzerine zeytinyağı döker. Bu yere Beyt-el, yani “Allah’ın evi” adını verir (Kitabı Mukaddes, Tekvin, 28: 12-19). Bu örneğin de gösterdiği gibi, “her dinsel edim, sadece dinsel olduğu basit gerçeği nedeniyle, doğaüstü değerlere ya da varlıklara gönderme yaptığı için son derece ‘simgesel’ bir anlamla yüklüdür” (Eliade, akt. Morris, 2004, s. 285). Simgeler ile temsil ettikleri arasında tam bir örtüşme olmamasına rağmen, onların kültür açısından önemi “kendilerinin ötesinde bir şey gösterme” işlevinde yatar (Tillich, akt. Morris, 2004, s. 285).

Kısaca, Eliade tüm dinsel olguların simgesel bir özelliğe sahip olduğunu düşünür. Mitosu, Şamanizmi ya da geçiş ritüellerini anlamak, ona göre, onların simgesel yapıları

<sup>1</sup> 1970’lerde Clifford Geertz, Mary Douglas, Victor Turner’in öncülüğünde ortaya çıkan simgesel antropoloji; işlevselci, yapısal-ışlevselci, kültürel maddeci gibi yaklaşımlardan farklı olarak kültürü zihinsel bir fenomen olarak ele alır ve insanın kendi dünyasına anlam verme süreçlerini ve bu dünyayı kültürel simgelerle nasıl ifade ettiğini inceler.

nın şifresini çözmek demektir (Morris, 2004, s. 285). Eliade'nin bu yöntemi, ölüm olgusuna nasıl yaklaşılmaması gerektiğini göstermesi bakımından ufuk açııcıdır, çünkü ölümün kendi başına bir olgu olarak değil, kozmolojik (ve dinsel) anlayışlar çerçevesinde taşıdığı simgesel yapıların çözümlenmesiyle anlaşılabilmesiyle işaret eder.

Diğer yandan, ölüm ritüelleri tıpkı evlilik, ergenlik gibi bireyin bir evreden diğerine geçtiği bir aşamayı içermektedir. Bu farklı olgular arasındaki benzerlik, Van Gennep'e göre, tesadüfi değildir, çünkü bunlar tek bir genel görüngünün parçasıdır. Onun kendi anlatımıyla, “[b]ütün dünya milletlerinde aynı sistem meydana gelmiştir: Fark yalnız şekillerde, teferruatta, sembollerdedir, yoksa dahili iskelette, yapıda değildir” (Van Gennep, 2000, s. 192). Çeşitli ritüellerin altında yatan bu genel yapı, kültürel olarak tanımlanan bir rol ve statü sistemi içinde bireyleri toplumun içine alma işleviyle ilişkilidir (Huntington ve Metcalf, 1981, s. 9). Örneğin bir vaftiz ayini, Hıristiyan toplumunun dışında bulunan bir yeni doğanı Hıristiyan dünyasına sokar (Van Gennep, 2000, s. 191). Çünkü çocuk doğduğunda bir fiziksel varoluşa sahip olsa da henüz ailesi ve ait olduğu topluluk tarafından kabul edilmemiştir. Bir başka deyişle, yeni doğan bir bireye “canlı” statüsünü veren, onu toplumla bütünleştiren doğumdan sonra uygulanan çeşitli ayinlerdir (Eliade, 1991, s. 161).

Van Gennep'in başlıca tezi tüm ritüellerin üçlü bir yapı içinde bir durumdan diğer bir duruma geçişi içerdiği önermesine dayanmaktadır (Huntington ve Metcalf, 1981, s. 8). *Geçiş ritüelleri (rites of passage)* adını verdiği Van Gennep'in modeli şu evrelerden oluşmaktadır:

1. Ayrılma (*seperation*) veya eşik öncesi evre (*preliminal*): Bu ilk evrede birey veya grup sosyal yapıdaki sabit konumundan simgesel olarak kopar;

2. Eşik evresi (*threshold* veya *liminal*): Birey veya grup eski konumundan ayrılmış olmakla birlikte yeni konumuna geçemediği için ara bir evrededir. Simgesel olarak toplum dışında kabul edilir ve bir dizi sınırlılıklara, yaptırımlara maruz kalır;

3. Bütünleşme (*aggregation*) veya eşik sonrası evre (*postliminal*): Bu evrede sınırlılıklar kalkar ve birey veya grup yeni konumuna geçer, toplumla tekrar bütünleşir (Van Gennep 1960: 11).

Van Gennep'in modeli esas olarak yaşam-krizlerini aşmaya yönelik temel düzenleme üzerinedir. Ölüm hem varoluşsal bir mesele hem de toplumsal bir durum değişikliğine yol açtığından, belki de en yoğun yaşanan yaşam-krizlerinden biridir. Bu nedenle ölüm ritüelleri bireyin kaybıyla bozulan dengeleri yeniden kurma işlevi görürler (Turner, 1967). Aksi durumda, toplumsal kriz hali devam ediyor demektir. Ölümle ilgili geçiş ritüelinin tamamlanmadığı zaman ortaya çıkacak durum hakkında bir örnek vermek gerekirse, namus nedeniyle öldürülmüş bir genç kadının durumu gösterilebilir. Toplumsal normlara uymadığı için ölümle cezalandırılan bir kadına aynı zamanda cenaze töreni düzenlemeyerek, mezar taşına babasının ismini yazılmasına izin vermeyerek (babasoyundan dışlanarak) o simgesel olarak eşikte, yani toplum dışında bırakılmaktadır.<sup>2</sup> Artık onun ne

<sup>2</sup> Bu örnek Yeni Asri Mezarlık'ta kimsesizlere ayrılmış kısımda bulunmaktadır. Cenazesi bir kadın örgütü tarafından defnedilen Y'nin (baba ismi ve soyadı belirtilmemiş) mezar taşında şunlar yazıyordu: *Öylesine bir suç gibiydi ki hayatım! Ölümü bile bir suç gibi yaşadım.* Bir kadın örgütü sahip çıktığı için bu ölünün

canlılar dünyasında bir yeri vardır ne de ölümler dünyasında bir kimliği. Bununla birlikte bu çalışmada Van Gennep’in modeline başvurmamızın nedeni, ölümlerle ilgili yapılan davranışsal ritüellerden ziyade, yazıtlarda yer alan “uçmak” ve “kapı” metaforları yoluyla yerel insanların ölümü nasıl tasavvur ettiklerini anlamak içindir.

## **Alan**

Bu çalışmanın etnografik araştırma alanı Şanlıurfa il merkezinde bir Müslüman mezarlığı olan Bediüzzaman Mezarlığı’dır. Bu mezarlık, Bediüzzaman Ahmet el-Hamedani’nin<sup>3</sup> 1209 tarihli mezarı-türbesi etrafında gelişmiştir ve halen bu mezarlığa defin işlemi yapılmaktadır. Mezar taşlarının Osmanlı dönemine ait olanlarını Mahmut Karakaş (1996) inceleyerek yayımlamıştır. Ne var ki Osmanlı dönemi sonrası çağdaş mezarlara ilişkin bir inceleme yoktur ve bundan dolayı bu çalışma Cumhuriyet dönemine ait Latin alfabesiyle yazılmış olan mezar taşlarını kapsamaktadır.

Bu mezarlığın seçilmesinin en önemli nedeni hem yazıtlarda yoğun bir ağıt dili olması hem de mezar taşları üzerinde renkli çizimlerle ölüm nedenlerinin, kimlik bilgilerinin anlatılmasıdır. Diğer bir neden ise, mezarlığın kent merkezindeki konumunun burayı son derece canlı bir yaşam alanı haline dönüştürmesi ve ölü yakınlarının ölüye karşı muamelelerini gözlemlemeyi kolaylaştırmasıdır.<sup>4</sup>

## **Yöntem ve Araştırma Teknikleri**

### *Araştırmanın Amacı*

Bu çalışmanın amacı, Şanlıurfa il merkezinde bulunan Bediüzzaman Mezarlığı’ndaki Cumhuriyet dönemine ait yazıtlarda yer alan “uçmak” ve “kapı” metaforlarının bir simgesel antropolojik çözümlemesini yapmaktır.

### *Veri Toplama Teknikleri*

Alan çalışması için Şanlıurfa’ya çeşitli kereler gidilmiş ve birkaç hafta süre ile kalınmıştır. Verilerin toplanması bir yandan Bediüzzaman Mezarlığı’ndaki mezar taşlarının fotoğraflanarak belgelenmesi, diğer yandan kabir ziyaretine gelen ölü sahipleri ve yerel kaynak kişilerle yapılan görüşmeler yoluyla gerçekleştirilmiştir. Ne var ki bu durum araştırmanın bazı sınırlılıklarını içinde barındırmaktadır. İlki, araştırmanın kısa sürelerle ya-

---

bir mezar taşı var, aksi halde böyle bir namus cinayeti durumunda genellikle yeri belli olmasın ve aileyle bağlantısı fiziksel ve zihinsel olarak kayboldun diye ne başına bir taş konmakta ne de bir mezar taşı yapılmaktadır.

3 Her ne kadar “Bediüzzaman” ismi Said-i Nursi’yi çağırırsa da, bu mezarlığın onunla bir ilgisi yoktur. Çünkü Şanlıurfa’nın Müslümanlaştırıldığı yıllarda Hamedan’dan (İran’da bir eyalet) gelmiş olan Ahmet el-Hamedani, Bediüzzaman ismiyle tanınmış ve öldüğünde defnedildiği yere bir türbesi yapılmıştır. Bundan dolayı, bu mezarlığa “Bediüzzaman Mezarlığı” denmiştir (Karakaş 1996: 18).

4 Örneğin mezar incelemeleri sırasında bir öğrencinin yeni açılmış bir mezarlığın üstüne bir defterin ucundan yırtılmış kâğıda kurşun kalemle yazılmış bir not bıraktığı ve üzerine taş koyduğu gözlemlendi. Bu notta şunlar yazılıydı: “Nenem seni çok özledik. Ayrılışın, seni kaybedişimiz bizleri acıyla süsledi. Allah’tan dileğimiz kabristanın cennet bahçelerinden bir bahçe olsun. [B] iyi, merak etme. Torunun [M].”

pılmasından, diğer deyişle antropolojik katılarak gözlem tekniğinin uygulanamamasından kaynaklanmaktadır. Katılarak gözlem tekniğinin araştırmacıya sunduğu en büyük imkân, araştırma konusunu emik kategorilerle (yerel bakış açısı) değerlendirebilmesini sağlamasıdır. Oysa bu çalışmada katılarak gözlem sınırlı bir düzeyde kalmış ve görüşme tekniği yardımıyla bu açık kapatılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın diğer bir sınırlılığı ise, özellikle ölü sahipleriyle yapılan görüşmelerde ortaya çıkmıştır, çünkü ölüm temasının duygu yükü bir konu olması derinlemesine görüşme yapmayı sınırlandırıcı bir rol oynamıştır.

### **Çözümleme Yöntemi**

Simgesel yaklaşım yazılı materyaller, sözel davranışlar veya görsel imgelerden oluşan bir metnin (veya kültürün) daha derin anlamlarının ortaya çıkarılabilmesinin yolunu açar. Çünkü bu yaklaşım, insanın çevresine nasıl anlam verdiğini ve yorumladığını, ortak iletişimsel dünyayı veya kültürel anlam sistemlerini nasıl yarattığını inceler. Bu nedenle kültürel anlam sistemlerini yansıtan dine, ritüele, kozmolojiye, mitolojiye, sanata odaklanır ve görel bir perspektifi benimser (Geertz, 1983, s. 16).

Bu bağlamda, Bediüzzaman Mezarlığı kendi bütünselliği içinde bir metin (kültür alanı) olarak ele alınmıştır. Böylece birbirinden ayrı kendilikler gibi görünen mezar taşlarındaki yazıtlar bir anlam kazanmış ve metinler arası bir bağlantı kurulabilmiştir. Bunun yanı sıra simgesel çözümleme yazıtlarla sınırlı kalmamış, kültürel belleğin diğer temsillerine doğru genişletilmiştir. Dolayısıyla kutsal metinler, ölümlle ilgili ritüeller ve anlatılar, vb. metinler arası okumanın birer parçası olarak ele alınmışlardır. Böyle bir çözümleme yöntemi, ölüm ile ilgili düşünce ve inanç arklarında ilerlememize olanak tanımıştır.

### **Mezar Taşlarının Betimi**

Bediüzzaman Mezarlığı'ndaki çağdaş mezarların bazıları anıtsal biçimde bazıları çok sadedir ama üzerinde yazıt bulunan mezar taşlarındaki metinlerin çoğu ağıtsal bir dile sahiptir. Ölü sanki kendi ağzından konuşarak ya Allah'a ya akrabalarına, yakınlarına ya da oradan bir geçene seslenir. Bazen günahları için Allah'tan af diler; bazen ölüm nedenini anlatır, kırgınlığını, sitemini, özlemine söyler; bazen de nasihat eder. Çocuklarından dert yanar veya çocuklarını Allah'a, bir yakınına emanet eder. Ölümü, öte dünyayı çoğu zaman kabullenmiştir ama aynı zamanda akli burada, fani dünyada kalmıştır. Çünkü derdine çare bulamamış, dünyaya veya çoluk-çocuğuna "doyamamış" ve ölüm, vaktinden önce gelmiştir.

*Yarab ben geldim senin kapına*

*Günahımı affet*

*Ben bu dünyadan göç ettim öbür dünyaya*

*Evlatlarımı sana emanet ettim*

*Evden çıktım başım selamet*

*Zalim kalp tutunca pasajın içinde koptu kıyamet*

*Duman sardı etrafımı, felek kırdı kanadımı kolumu*

*Selam söyleyin beş çocuğuma beklemesin yolumu*

*Genç yaşta dul kaldım*

*9 yetim büyüüttüm*

*İki zalim evlat yüzünden*

*Ben bu hallere düştüm*

*Fani dünyada yüzüm gülmedi*

*Kardeş bacım gelip sormadı*

*Doktorlar derdime çare bulmadı*

*Sonunda burada buldum çareyi*



Tüm bu örnekler göstermektedir ki ölümler birinci tekil şahısla kendilerini ifade ederek yaşamla, geride bıraktıkları ile diyalog halindedirler. Diğer yandan, ölünün yakınları da ölü ile iletişime girebilmektedir. Onların sözleri genellikle onu kaybetmelerinin kendilerinde yarattığı derin acılar üzerinedir.

*Senin evlatların olduğumuz için çok gururluyuz  
Cennetin en güzel yerinde uyu  
Canımız, doyamadığımız babacığımız  
Arkasından ağlar eşi anası*

*Beş bacımın bir kardeşi  
Soldu gitti genç yaşı  
İki çocuk babası*

Ancak bu ayrılık ilelebet değildir: Birinin ölümüyle yaşanan keder, diğerinin de ölümüyle “ahret”te veya öte dünyada bir kavuşmaya dönüşür.

*Bu dünyada doymadım oğlum sana  
İşte ben de geldim yanına  
İnşallah ahirette doyarım sana  
Geldi sarı çiçeğin*

*Annemin bebeğiydim  
Evimin ikincisiydim  
Aç kollarım anneciğim*

Kaynak kişilerin anlatımlarına göre, mezar taşı üzerindeki şiirlerin, ağıtların bir kısmı kişinin kendi ölümünden önce yazdığı veya bir şaire sipariş ettiği metinler olabildiği gibi, bir kısmı ölümünden sonra ailesi tarafından veya mezarcının önerisi ile kaleme alınmıştır. Aynı zamanda Kur’an ayetlerinin mealleri, hadisler, türkülerin veya şiirlerin beyitleri ve maniler mezar taşındaki metinlere kaynaklık etmektedir. Bununla birlikte “...’den çıktım başım selamet ...’de koptu kıyamet”, “ey yolcu dur bir fatiha oku” gibi bazı kalıp ifadeler sık sık mezar taşlarında karşımıza çıkabilmektedir.

Cumhuriyet dönemine ait mezar taşları üzerindeki şiirlerin sadece Şanlıurfa’ya özgü olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Eldem (2005, s. 130) *İstanbul’da Ölüm* temalı çalışmasında mezar taşlarına şiir yazma geleneğinin muhtemelen İran edebiyatından şiirler ile halk edebiyatının sözlü geleneğinin bir bileşiminden doğduğunu ve bunun 18. yüzyıldan itibaren İmparatorluğun neredeyse tamamına yayıldığını belirtmektedir. Örnek’in (1971) Anadolu’nun birçok yöresinden (Erzurum, Kayseri, Datça, Çankırı, Mersin, vb.) derlediği yazıt örnekleri de Eldem’i destekler niteliktedir. Eldem (2005, s. 130), toplumsal katmanlar ile İmparatorluğun merkezi İstanbul ve taşra arasında bir ayırım yapmakta ve özgün şiir merakının daha ziyade seçkin kesimlerde, basmakalıp şiirlerin ise daha çok toplumun alt katmanlarında ve taşrada görüldüğünü ifade etmektedir.

Bediüzzaman Mezarlığı’nın diğer bir özelliği, mezar taşlarının çeşitli renklerle boyanmış olmasıdır. Şanlıurfa’nın yerel taşlarıyla yapılmış mezar taşlarından bazıları yeşil, lacivert, beyaz, sarı, vb. renge bürünmüştür. Türbe yeşili İslami inancın rengi iken, diğer renkler mezarın ölü yakını tarafından kolayca bulunabilmesini sağlayan işaretlerdir. Ayrıca çoğu mezar taşının çiçek motifleriyle bezendiği gözlenmekte ve tabanca, araba gibi nesnelere çizimine de rastlanmaktadır. Bu çizimlerin, ağıtların, ölünün sevdiği şeylerin ya da mesleğinin, kimliğinin görsel anlatımları olduğu söylenebilir.

Araba, otobüs, kamyon, traktör, motosiklet, vb. bir trafik kazasını; elektrik teli, duvar, kuyu, asansör, vb. yine bir kaza sonucu bireyin nerede ve nasıl öldüğünü; akciğer,



kalp gibi organ çizimleri bireyin hangi hastalıktan öldüğünü; sıringa yanlış bir tıbbi uygulamayı; akrep zehirlenmeyi imlemektedir. Bununla birlikte tabanca, bıçak, balta, mil gibi bazı nesnelere çizimleri hakkında kesin bir dille konuşmak zordur. Örnek (1971, s. 70) *Anadolu Folklorunda Ölüm*'de Divriği'de erkek mezarlarına tabanca/ tüfek, kadın mezarlarına ise çiçek resmi yapıldığını saptayarak, bu türden resimlerin cinsiyet farklılığına bir göndermede bulunduğunu; İçel'de ise tabanca ve bıçak resminin kişinin öldürülmüş olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Araştırma alanımız Bediüzzaman Mezarlığı'nda çiçek resimlerinin cinsiyet, statü ve yaş ayrımı olmadan her tür mezarda görmek mümkündür. Üstelik tespit ettiğimiz mezarlarda tabancanın yanı sıra ölünün kaç mermi ile öldürüldüğünü imleyecek sayıda mermi veya kanlı bıçak resmi çizilmiş ve bazılarının mezar taşında kurşun veya bıçak yarasıyla öldüğü belirtilmiştir. Bu durumda hepsi olmasa da bir kısmının ölüm nedeninin bu türden silahlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Çaydanlık ve çay bardağı, sigara, vb. resimlerin ölünün sevdiği yiyecek ve içecekleri temsil ettiği söylenebilir.<sup>5</sup> Diğer yandan ölü sahipleriyle yapılan görüşmelerden bilebildiğimiz kadarıyla mikrofon, saz veya bülbül, ütü, koyun, terazi, vb. onun mesleği hakkında bize bilgi vermektedir: Türkücüdür veya güzel sesli bir şarkıcıdır, ütücüdür, çobandır, avukat, hâkim veya yargıçtır, vs. Ay-yıldız çiziminden ise onun bir asker veya polis olduğunu anlamaktayız. Güvercin, kartal, keklik gibi çeşitli türden kuş çizimleri kuş sevgisini (kuşçuluk Şanlıurfa'daki erkekler arasında son derece yaygın bir hobidir) düşündürse de Bazin'in (2007, s. 44) görüşüne paralel olarak, bunların kuşla özdeşleştirilen ruhun uçup gitmesini temsil ettiği kanısındayız.

Kısaca, mezar taşlarının niteliği ve üzerindeki yazıtlardan hareketle kentsoylu seçkin kesim ile kırsal kökenli ve toplumun daha alt katmanlarından kişilerin mezar taşları arasında sınıfsal bir ayrıma gidilebilir. Kentsoylu seçkin kesimin hâlâ şairlere şiir sipariş ettikleri, mezar taşlarının ve yazıtlarının özenli ve hatta görkemli olmasına dikkat ettikleri gözlenmektedir. Oysa toplumun daha alt katmanlarında (mezar yazılarında görülen dilbilgisi ve harf hataları hem mezarcının öğrenim düzeyi hem de taşı sipariş edenin ait olduğu toplumsal katman hakkında ipuçları vermektedir) yer alan kişilerin kalıpsal ifadeleri kullandığı görülmektedir. Diğer yandan, görüşülen kaynak kişiler toplumsal katmanlar arasındaki başka bir farklılığa işaret etmektedirler. Onlara göre, mezar taşına ağıt yazma geleneği kentli-okumuş kesim arasında yaygın iken, resim çizmek "eğitilmiş olmayan" kesim arasında yaygındır.

## **“Uçmak” ve “Kapı” Metaforları Üzerine Bir Simgesel Antropolojik Çözümleme**

Ölünün “ben” öznesini kullanarak yaptığı anlatımlar (ağıtlar, şiirler, vb.) Bediüzzaman Mezarlığı'ndaki yazıtların genel bir görünümüdür. Bu anlatımlardaki temalar ile birlikte “uçmak” ve “kapı” metaforlarının iki ana kaynağa işaret ettiği söylenebilir: Altay ge-

<sup>5</sup> Çaydanlık resmi ölünün çaycı veya kahveci olduğunu da gösterebilir. Böyle bir resmin olduğu mezara gelen bir ölü sahibiyle karşılaşmadığımız için buna dair kesin bir bilgimiz yok.

leneği ve İslam dini.<sup>6</sup> Veinstein’e (2007, s. 17) göre İslamiyet öncesi Türk mezar taşı yazıtlarında yer alan bazı unsurlar –ölünün birinci şahısta verdiği söylev; kendini tanıtırken unvanlarına ve görevlerine verilen önem, ayrılık teması, hayata “doymadan” bu dünyadan ayrılmak zorunda kalan ölünün yakınması, bir kuşla özdeşleştirilen ruhun uçup gitmesi- varlıklarını sürdürmektedir ve bu unsurlar Türklere özgü kabul edilmektedir.<sup>7</sup> Kadim Orta-Asya Türk Topuluklarındaki yazıtlara benzer şekilde ölünün yaşamadığı şeyler için kederlenmesi ve bu duygusunu “doyamadım” diyerek ifade etmesi; ölümüne yol açan ani kaza veya hastalık gibi nedenlerden bahsetmesi; ölümü “uçmak” olarak algılaması, vb. unsurlar Bediüzzaman Mezarlığı’nda da görülmekte ve bunlar yazıtlara dünyevi bir karakter vermektedir. “Allah’a dönmek”, “huzura çıkmak”, “günah”, “af dilemek”, “ahiret”, “cennet bahçesi”, “melek” gibi İslami unsurlar ise, yazıtları daha ruhani bir karaktere büründürmektedir. Dolayısıyla Şamanizm ve İslam dini bu yazıda bir *çözümleme kategorisi* olarak ele alınarak, “uçmak” ve “kapı” metaforları bu iki tasavvuri sistem üzerinden çözümlenmeye çalışılacaktır.<sup>8</sup>

Eliade’ye (1991, s. VIII) göre kutsal olan kendini daima “doğal” gerçeklerden farklı bir gerçek olarak gösterir. Bu önerme, bir kozmolojik anlayışın çözümlenmesinde önemli bir başlangıç noktası kabul edilebilir çünkü mekân, zaman, ölüm, vb. kavramların kutsallaştırılmış bir dünya tasarımına göre nasıl biçimlenip, anlam kazandığını anlamamızı sağlar. Şöyle ki; dindar insana göre mekânlar niteliksel olarak birbirinden farklıdır –yani onun mekân tasarımı türdeş değildir. Kutsal olmayanın aksine kutsal bir mekân, Yakub’un “Allah’ın evi” olarak adlandırdığı taş gibi, “sabit bir noktayı” veya bir “merkezi” açığa çıkarır. Herhangi bir *işaret* kutsalın açığa çıkması için yeterli olabilir ve Yakub’un diktiği taş kutsalın bir tezahürü olduğu için kutsal haline gelir. Bir başka deyişle, taş veya ağaç gibi nesnelere birer tapınma nesnesi olduğu için değil, kutsalın tezahürleri olduğu için tapınılır. Böylece kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak inşa eder (Eliade, 1991, s. 2). Eliade’nin (1991, s. 4) kendi sözcükleriyle, “kutsal bir mekânın açığa çıkması, ‘sabit bir nokta’nın elde edilmesine, kaosa bağlı türdeşlik içinde yön bulmasına, ‘Dünyanın kurulması’na ve *gerçek olarak yaşamaya*” olanak verir. Çünkü gerçek olan, kaotik bir dünya değil, simgesel olarak kozmosa dönüştürülmüş (“yaratılmış”) bir dünyadır.

Kutsalın tezahürleri olarak bir tapınak, bir cami, bir türbenin, vb. sınırları (duvarları veya kapısı) dindışı dünya ile kutsal dünyayı ayıran eşiktir. Eşik, “hem iki dünyayı zıtlaş-

6 Kültür kuşkusuz zaman ve mekân kavramlarıyla birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır. Bu nedenle yazıtlarda tezahür eden düşünce ve inançların Şamanizm ve İslam dini dışında başka kaynaklardan da beslendiği düşünülebilir. Ne var ki bu makale, bir tarih veya bir etnoarkeoloji çalışması değil, kültürel antropolojik bir simgesel çözümleme girişimidir.

7 Veinstein, 2007; Bazin, 2007; Roux, 1999 gibi birçok araştırmacı “uçmak” fiili ve dünyaya “doyamamak” duygusu gibi ölüm inancının bazı göstergeleri dolayısıyla tarihsel dönemler arası bir bağlantı kurmaktadır. Bazin (2007, s. 44), İslamiyet öncesi Türk inancında (Şamanizm) ölüm kavramının bir uçuş olarak algılandığını, bu nedenle “uçmak” fiilinin ölmek anlamında kullanıldığını belirtmekte ve bu metaforu Orta Asya’nın binlerce yıllık mirası olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre “uçmak” fiili “Orhun yazıtlarından başlayarak, Ortaçağ Çağataycasına, Osmanlı öncesi ve eski Osmanlı dönemlerine kadar” ulaşmıştır (Bazin, 2007, s. 46).

8 Bilindiği gibi, Şamanizm ve İslam dini birbirini dışlayan iki ayrı inanç sistemidir. Ancak Osmanlı-Türk geleneği içinde, ölüme ilişkin inanç ve pratikler açısından bu iki sistem arasında belirli bir uzlaşma olduğundan söz edilebilir. Bu uzlaşmanın çeşitli örneklerine dair bkz. Veinstein, 2007; Bazin, 2007.

tıran sınırdır hem de bu iki dünyanın ilişkide buldukları, orada dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişin gerçekleştirilebildiği paradoksal yerdir” (Eliade, 1991, s. 5). Buradan hareketle kutsallaştırılmış Ahmet el-Hamedan’ın türbesi, Bediüzzaman Mezarlığı’nı kutsal bir alan haline getiren “sabit nokta” olarak kabul edilebilir. Duvarları ile sınırları çizilmiş mezarlık artık kutsallaştırılmış bir alandır ve böylece yaşayanların hem Tanrı hem de ölümler ile iletişim kurması mümkün hale gelir. Kutsal olanın güçlü, etkin, korkulan olarak algılanması davranışları ve ritüelleri de belirler. Mezarlıkta huşu duyguları içinde yüksek sesle konuşulmaz, mezar taşlarının üzerine basılmaz, camide olduğu gibi dualar okunur, özellikle kutsal zaman olarak kabul edilen günlerde (dini bayramlar, kandil günleri, perşembe veya cuma günleri) ölümler ziyaret edilir, “kabir azabı”nı gidermesi için üzerine su dökülür, yine “kabir azabı”nı hafifletsin diye ağaç dikilir, mezar taşı üzerine şeker, tuz, vb. bırakılır, cenaze günüymüş gibi yiyecek dağıtılır, vb.<sup>9</sup>

Mezarlıktaki ölümler açısından asıl önemli olan gövdesinin ve yüzünün kıbleye dönük olmasıdır. Çünkü Kâbe, İslam’ın kozmolojik tasavvurunda dünyanın merkezi olarak kabul edilir: “Biz Kâbeyi, Resûle ittibâ eden, ona ittiba etmeyip irtidâd edenden ayırt etmek için kıble kıldık” (Kur’an, Bakara 143). Bu ayetin işaret ettiği gibi, ölünün gövdesinin ve yüzünün kıble yönünde olması, onun İslam’ın bir mümini olduğunun işaretidir.

Kozmolojik tasavvurun biçimlenmesinde tanrı düşüncesinin merkezi bir yeri vardır. Tanrı; aşkın olandır, yücedir, kudretlidir, dokunulmazdır ve sonsuzdur. Altay geleneğine göre bu niteliklere sadece “gök tanrı” (*Tengri*) sahiptir. “En yüksek olmak”, tanrılara özgü bir niteliktir. Bir başka deyişle, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklara sahip olmayan insan, yukarı bölgelere ulaşamaz. Oralar tanrıların mekânlarıdır (Eliade, 2003b, s. 61).<sup>10</sup> Tanrılar kozmik düzeni (gök ve yerin ayrılması, vb.) kurarlar ve dünyayı insanlar için bir evren (kozmos) haline getirirler. Bir başka deyişle, evren tanrılar yarattığı için vardır ve bu nedenle evren “yaşamakta” ve “konuşmakta”dır. Dolayısıyla “evrenin hayatı onun kutsallığının kanıtıdır” ve “tanrılar da kendilerini insanlara kozmik hayatın içinden gösterir”. Bu kozmoloji tasavvurunda insan da kendini bir mikrokozmos olarak görür çünkü o tanrıların yarattıklarının bir parçasıdır (Eliade, 1991, s. 142). Diğer yandan evren dışında kalan “öteki dünya”da ise cinler, kötü ruhlar, vb. vardır ve orası kaotik bir mekândır (Eliade, 1991, s. 10). Topluluğun ruhsal bütünlüğünün korunmasında önemli bir rolü olan şaman ise birtakım ayinlerle bu iki dünya arasındaki ilişkiyi ve dengeyi sağlar.

9 Mezarın üzerine yiyecek bırakmak veya ziyaretçilere dağıtmak geleneğini Kadim Orta-Asya Türk boylarındaki kurban geleneği ile bağlantısını kuran çeşitli araştırmalar vardır (İnan, 2000; Roux, 1999; Duru ve Duru, 1999). Şamanist inançta kurban geleneği kanlı ve kansız olmak üzere iki türdür. Buradaki örnek “saçı kurban” denilen kansız kurban geleneği içinde değerlendirilebilir. “Saçmak” anlamına gelen “saçı” sözcüğü, çeşitli yiyeceklerin doğrudan ölüye verilmesini, kurban edilmesini imler. Bir başka deyişle doğrudan ölüye kurban edilen/ sunulan yiyecekler dolayısıyla onun verebileceği zararlardan korunmak istenir. Bu gelenek, İslamiyet’in kabulünden sonra fakirlere yemek vermek, helva yapmak, mezarlıkta şeker, vb. dağıtmak şekline büründüğü söylenebilir (İnan, 2000; Duru ve Duru, 1999).

10 İslam öncesi Türk topluluklarının inanç sisteminin çoktanrılı olduğu söylenebilir. Büyük gök tanrısı *Tengri*’den başka, tanrıça *Umay*, ölüm tanrısı *Erklik* gibi ikinci derece tanrılar vardır. Ancak *Tengri*’nin ezeli ve ebedi gücüne duyulan inanç kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır (Bazin, 2007, s. 49). Türk kozmolojisinin daha ayrıntısı için bkz. Esin, 2001 ve İnan, 2000.

Altay geleneğinde evreninin yapısı gök, yer ve yeraltı olmak üzere kabaca üç katlıdır. Bu üç kozmik düzey, merkezi bir direk (makrokozmetik düzlemde dağ, ağaç, vb.), mikrokozmetik düzlemde ise evin orta direği, çadırın tepesindeki açıklık) birbirlerine bağlanırlar ve dolayısıyla bu direk gök ve yerde bir “delik”ten, “açıklık”tan geçer. *Tengri* yeryüzüne bu delikten iner ve şaman gibi ayrıcalıklı kişiler ise bazı yükselme ayinleriyle tanrı katına ulaşabilir (Eliade, 2003a, s. 15). Bir başka deyişle, şamanın “göğe ve dolayısıyla ölümsüz bir geleceğe ölümden geçmeksizin erişebildiğine” inanılır (Roux, 1999, s. 53).

Ölümlerin ruhları da göğe yükselebilen varlıklar arasında yer alır. Ancak bu karmaşık bir konudur. Şamanist düşünceye göre, sadece kozmik düzen değil insanın kaderi de *Tengri*'ye bağlıdır, çünkü kıtlık, sel gibi birtakım kozmik işaretlerle hoşnutsuzluğunu belirtebilir veya düşmana boyun eğdiği, kağana isyan ettiği, bir elçiyi öldürdüğü, vb. için lanetlediği insanı ölümle cezalandırabilir (Roux, 1999, s. 85; Eliade, 2003a, s. 14). Onun bu kararı ölümlü insanı eşikte olma konumuna sokar ve her an yaşayanların dünyasından ölümlerin dünyasına geçebilir. Bir başka deyişle, insan bilerek veya bilmeden yaptığı bir şeyden dolayı *Tengri* tarafından cezalandırılabilir ve onu ölümün eşiğine getirebilir. Bu eşik konumundan çıkıp eski konumuna dönmek için doğaüstü dünyalara yolculuk eden ve doğaüstü varlıkları (tanrılar, cinler) görebilme yetisi olan şamanın yardımıyla dualarla, kurbanlarla *Tengri*'yi yatıştırmaya çalışır ve kendisine *kut* (hayati güç, şans, uzun ömür anlamlarına gelir) vermesi için yakarır (Roux, 1999, s. 36). Aynı zamanda kötü ruhların da ölüm anlayışında bir yeri vardır çünkü insanın ruhunu ele geçiren veya bedene giren kötü bir ruh (ya da aşağı düzeyde bir tanrı) onun ölümüne yol açabilir (Roux, 1999, s. 62). Yine şamanlar bunu engelleyici bir rol üstlenerek onu eşik konumundan çıkarmaya çalışırlar.

Bazı ölümler Altay geleneğinde “doğal” karşılanmaz; özellikle genç yaşta vuku bulan ani ölümler. Bu, düzenin bozulması anlamına gelir. Bir başka deyişle, ani ölümler kozmik düzenden kaosa geçildiği duygusu uyandırdığından, büyük ölçüde anormal olarak kabul edilir. Bu türden beklenmedik ölümlerin nedenleri (sel, vb.) mezar taşlarında ifade edildiği, hatta ölünün “ailesinin, bütün sevdiklerinin, bütün mallarını, ülkesini ve daha genel olarak dünyayı; toprağı, gökyüzünü, güneşi ve ayı terk etmek zorunda kalışından duyduğu üzüntüyü” belirttiği görülür (Bazin, 2007, s. 35). Ölü kendi ağızından bu beklenmedik andaki çaresizliğini “doyamadım” sözcüğüyle hissettirir. Bediüzzaman Mezarlığı'nda da “doyamamak” duygusunu yansıtan yazıtların varlığı saptanmıştır. Örneğin bir mezar taşında beklenmedik ölüme karşı şu türden bir sitem vardı: *Neydi geldi başıma/ Doyamadım genç yaşımı/ Yeni bitirdim liseyi/ Okuyamadım üniversiteyi*.

Diğer yandan ani ölen kişinin tatminsiz ruhunun (yör) canlılar arasında serserice dolaşarak onları rahatsız etmesinden korkulur, çünkü ölümler, Şamanizm'e göre, canlıları kendi yanlarına çekebilirler (Roux, 1999, s. 69).<sup>11</sup> Bununla birlikte korku genel olarak her türden ölüm karşısında hissedilen yoğun bir duygudur. Eşikte olma özelliği, burada bir

11 Bediüzzaman Mezarlığı'nda karşılaşılan nohut ekme pratiği bu inancı yansıtan bir gösterge olarak kabul edilebilir. Kaynak kişilere göre, ölünün ruhunun aileden başka birini yanına almaması amacıyla 40 adet nohut üzerine ölü yakınları (özellikle kadınlar) tarafından çeşitli dualar okunmakta ve bunlar mezara dikilmektedir. Ölünün ruhunun bir canlıyı öldürebileceği düşüncesi ancak şamanistik bir yapı içinde anlamlıdır. Nohutlara “Yasin” suresi gibi çeşitli dualar okunması ise, bu pratiğe İslami bir nitelik kazandırmaktadır.

kez daha ortaya çıkar: Ölüm anında bireyin ait olduğu grupla sosyal bağları kopmuştur ama daha ruhlar dünyasına henüz dahil olmadığından bu durum yaşayanlar için tehlikeli, kritik bir andır. Ölünün ismi, kendisi, eşyaları kirlidir artık. Bu nedenle ölüm diğer insanlara sirayet edebilir. Onun kaderini paylaşmamak için bazı ritüellerle (eşyaları yakılır, evi yıkılır, ismi telaffuz edilmez, vb.) kirliliği ortadan kaldırmaya çalışılır (Roux, 1999, s. 101-105). Aynı zamanda tanrısal göğe yükselmesi için ölü genellikle yaratıcılık ve ebedilik simgesi olan bir ağaç üzerine konur, ancak ceset çürüyeneye kadar kirliliği ortadan kaldırmaya çalışılır.<sup>12</sup> Onun gömülme işlemi cesedi çürütüldükten sonra, yani temiz olarak algılanan iskelet haline gelince yapılır (Roux, 1999, s. 224). İkinci kez yapılan cenaze töreni yaşayanların eşikte olma halini sona erdirir.

Daha önce de değinildiği gibi, Altay geleneğinde her kozmosun (evren, ev, tapınak, insan bedeni) bir üst “açıklık”a sahip olduğuna inanılır. Bu “açıklık” insanın ölüm aşamasına geçişini mümkün kılar. Bir başka deyişle, ruhun bedendeki açıklıktan çıktığına ve gökyüzüne yükseldiğine inanılır ve bu inanın bir aşkınlık arzuna işaret ettiği söylenebilir (Eliade, 1991, s. 156-158). Ne var ki sıradan insanlar ve hükümdarların ölümden sonraki konumları arasında bir fark vardır. Bazin’e (2007, s. 49) göre, bu inanışta sıradan ölünün (erkek ve kadın) akıbeti belirsizdir; oysa ülkeyi yönetmiş olan hükümdarlar *Tengri*’nin görevlendirdiği kişiler olduklarından, yeryüzündeki görevlerini tamamladıktan sonra tanrıya kavuşmak üzere gökyüzüne uçarlar (Bazin, 2007, s. 49). Bir başka deyişle, ruh çoğu zaman ölüme doğru uçan bir kuş olarak algılanır, ancak ölüm anında serbest kalan ruhun göğe yükselmesi daha ziyade hükümdarın ölümden sonraki konumuna işaret eder (Bazin, 2007, s. 44). Bununla birlikte ruhların gökyüzünde olduğu gibi, yeryüzünde, kutsal bir dağda, mezarda, evinde veya bu gibi yerlerin ötesinde de yaşadığına inanç (Roux, 1999, s. 184), konuyu daha karmaşık bir hale sokmaktadır. Çünkü her şeyin bir açıklığı, deliği olduğuna dair inanç ile ruhun her yerde olabileceği düşüncesi arasında bir çelişki görünmemektedir. Ancak ölümden sonraki yaşama dair böyle bir tasavvurun toplumsal yapıdaki her katmandan insanı kapsayıp kapsamadığına dair bir yorum yapmamız, bugünkü bilgimiz ışığında zor görünmektedir.

Altay geleneğinin izlerinin Anadolu coğrafyasında kaybolmaya yüz tutmuş olduğu düşünülse de araştırma alanımız Bediüzzaman Mezarlığı’ndaki yazıtlarda *gök* (veya sema, gökyüzü) ve ruhu temsil eden *kuş* teması (veya “göç etmek”, “suyun buhar olup göğe yükselmesi”, “bırakmak”, “ayrılmak”, “terk etmek”, “göçmek” gibi uçmanın yan anlamlarına) ile karşılaşılmıştır. Ayrıca çeşitli türden kuş çizimleri de ruh: kuş benzeşmesini gösteren bir arketip olarak kabul edilebilir.

<i>Ölümden korkmuyorum</i>	<i>Sabah ezanı uçup giden</i>	<i>Anamı babamı tanımadan</i>
<i>Böyle yazılmış yazım</i>	<i>gurbet kuşu</i>	<i>göçüp gittim</i>
<i>Ruhum mavi göklere</i>		
<i>şimdiden uçan kuştur</i>		
<i>Hasta yaşamaktansa ölüm</i>		
<i>bir kurtuluştur</i>		

12 Ölüyü yakma, mumyalama gibi Altay geleneğinde görülen başka türden cenaze törenlerinin ayrıntısı için bkz. Roux, 1999.

Ölümü, ruhu imleyen “kuş” ve “uçmak” metaforları, Altay geleneğinden farklı olarak, sıradan insanların yazıtlarında da yer alır. Dâhil olduğu sosyal katmandan bağımsız olarak herhangi bir bireyin mezar taşındaki yazıtta bu metaforlara rastlanabilir. Öncelikle bu metaforlar dolayımıyla insan varoluşunun beden (maddi) ve ruh (manevi) dikotomisine göre tasavvur edildiği çıkarsaması yapılabilir. Bir başka deyişle, bu metaforlar insanın ontolojik olarak birbirinden ayrı nitelikleri olan maddi bir beden ile manevi bir ruha sahip bir varlık olduğu anlayışının birer gösterenidirler. Ölüm ise, yaşarken bir bütünlük oluşturan bu bileşimin birbirinden ayrıldığı ana tekabül etmektedir. Bir ölünün bedeni yeryüzünde, toprak altında kalacaktır ama ya ruhu? Son nefes ile birlikte o, bedenden ayrılacak ve tıpkı bir kuş gibi “göğe uçacaktır”.<sup>13</sup> Ruh, bedeni terk ederek uçtuğu an bir başka gerçeklik dünyasına geçiş başlamıştır artık. Dolayısıyla “uçmak” bir tür eşikten geçiş halidir. Ancak bu türden yazıtlarda genellikle “tanrı” ve “öte dünya” hakkında bir şey söylenmediği görülür. Bu durum İslami unsurların hiç olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü her yazıtta mutlaka “Fatiha” suresine bir gönderme bulunmaktadır. Bununla birlikte yeryüzü ve bedenin mutlak olmayan/görelî bir maddi gerçekliğe, gökyüzü ve ruhun mutlak/aşkın bir manevi gerçekliğe tekabül ettiği söylenebilir.

Göğe yükselme temasının İslam inancında da merkezi bir yeri vardır. Bu tema, Muhammed’in göğe çıkarak (*mirac*) aşağıya bir Kutsal Kitap indirmesi ve peygamberliğini kanıtlaması ile karakterize olur. Muhammed’in göğe çıkmasına ilişkin farklı anlatımlar olmasına rağmen, ana tema onun göğün “kapısı”na ulaşip Allah’ın huzuruna çıkması ve seçilmiş bir kişi olarak O’ndan müminlere aktarmak üzere Kur’an’ı alması etrafında şekillenmektedir. Muhammed böylece kendini Allah’ın resulü olarak kabul eder ve bunu yurttaşlarına beyan eder (Eliade, 2003a, s. 86-87).

İslam inancında, Allah tek Tanrı’dır, “O Allah, birdir. Büyüklük Onda nihayet bulmuştur. Doğmamış, doğurmamıştır. Hiçbir eşi yoktur” (Kur’an, İhlâs 1-4). Tanrı göklerde ve her yerdedir ve her şeyi yapmaya muktedirdir: “O gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Ne zaman bir şeyin var olmasını dilerse ona ‘ol’ der, o da olur” (Kur’an, Bakara 117). İnsan için yarattığı dünyada sadece kozmik ritimler değil, her davranış –fizyolojik, ruhsal, toplumsal, tarihsel- O’nun yetki alanındadır (Eliade, 2003a, s. 93). Bu nedenle her türlü varlık geçici, Allah daim olandır: “Yeryüzünde her şey fânidir. Ancak azamet ve ikram sahibi olan Rabbin celle şânenin zâtı bâkidir” (Kur’an, Rahmân 26-27).

*Cenabıhak yeryüzünü sizin için bir döşek ve göğü yüksek tavan ve kubbe gibi bir bina yaptı (Kur’an, Bakara: 22). Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbirini takip etmesinde, insanlara yararlı şeylerle deniz üstünde akıp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de onunla kurumuş toprakları diriltip üzerinde her çeşit mahlukatı yaydığı suda, rüzgarı her taraftan estirmesinde, gökle yer arasında müsahhar bulutta, şüphesiz hep bunlarda, akıllı olan bir ümmet için elbette Allah’ın birliğine ayetler vardır (Kur’an, Bakara 164).*

13 Bediüzzaman Mezarlığı’ndaki araştırmamız sırasında ruhların her yerde olduğu ve özellikle rüyalarda kendilerini gösterdiği inancında bir süreklilik olduğunu düşündüren bazı pratiklerle de karşılaşmıştır. Örneğin mezarların üzerine konmuş portakal, soğan gibi bazı yiyecekler, ölü yakınının gördüğü rüyaya göre anlam kazanmaktadır. Rüyada ölü “kötü” görülmüşse, cinler kendisini gelip rahatsız etmesin diye soğan bırakılmakta; portakal ise, ölünün canının çektiği bir yiyecek olabilmektedir.



İslam'ın kozmolojik tasavvurunda dünya yer ve gök ikiliğine göre kurulur (Kur'an, A'râf 54) ama asıl *gerçek olan* "öte dünya", yani ahirettir: "Bu dünya hayatı bir eğlence ve oyundan başka bir şey değildir. Ahiret yurdu ise, işte hakiki hayat budur" (Kur'an, Ankebût 64). Dindar insan için "kutsal güç demek hem gerçek, hem de ebediyet ve etkinlik demektir" (Eliade, 1991, s. XI). Dolayısıyla kutsal bir zaman ve mekânda yaşama arzusu ile insan dünyayı yeniden kurar, ne var ki varoluşsal ebediyetini ve Allah ile bir olma arzusunu ancak öldükten sonra ahiret inancı (ahirete inanmayanlara elim bir azap hazırlanmıştır) ile gerçekleştirebilir (Kur'an, İsrâ 10). Bu inanış Bediüzzaman Mezarlığı'ndaki yazıtlara şöyle yansır:

*Dünyaya geldiğimden beri      Bu dünya bir penceredir      Biz Allah için vartız*  
*Varlığı gördüm yokluğu gördüm      Her gelen bakar geçer      ve sonunda O'na döneceğiz*  
*En sonunda ölümü de tattım*  
*Her şey yalan ölüm gerçek*

İslam dininde, Allah'ın insanı "fani dünya"da korku, açlık, mal, can ve mahsul eksikliği ile sınıdığına (Kur'an, Bakara 155) ama "öte dünya"da her ne yaptıysa onun karşılığını tastamam alacağına inanılır (Kur'an, Zümer 70; Gâfir 17). Çünkü her insanın ameli onun boynuna dolanmıştır. Kıyamet günü amellerinin yazıldığı sayfalar çıkarılıp açılacaktır (Kur'an, İsrâ 13). Gök yarıldığında, yıldızlar dökülüp dağıldığında, denizler akıtıldığında ve kabirler altüst edildiğinde (Kur'an, İnfıtâr 1-5), bütün insanlar dirilerek bir araya toplanacak (Kur'an, Hûd 103) ve hesabı, cezası için Allah'ın huzurunda duracaklardır (Kur'an, Mutaffifin 4-6). Meleklerden kerîm kâtiplerin yazdığı amel defterine göre yapılacak olan yargılama sonucunda ya cennete ya da cehenneme gidecektir (Kur'an, İnfıtâr 13-16). Cennet Allah'ın halis kullarına sonsuz bir mutluluk kaynağı sunar: Orada hurma ağaçları, çeşit çeşit meyveler, güzel kokulu çiçekler, ırmaklar, ipekten elbiseler vardır (Kur'an, Ra'd 35; Nahl 31; Fâtır 33; Rahmân 11-12). Oysa cehennem, "azgınların dönüp dolaşıp gidecekleri bir yerdir. (...) Orada ne bir serinlik ve ne içilecek bir şey tadamayacaklardır. Ancak amellerine uygun bir ceza olarak, kaynar su ve cehennemliklerin vücutlarından akan kan ve irin içeceklerdir" (Kur'an, Nebe' 23-26). Bir başka deyişle, kitabı (amel defteri) sağ tarafından verilenin (iyi olan, iman eden, Allah'a kulluk eden) hesabı kolaylıkla görülecek, oysa kitabı sol tarafından verilen (kötü olan, kâfir, günahkâr) hemen ölümü dileyecektir çünkü ateşe atılacaktır (Kur'an, Hâkka 18-31; İnfıtâr 13-16).

İnsanın inanç ve eylemlerine göre Allah tarafından sınanması onun her an bir eşik konumunda olduğunu gösterir. Yaşarken hayırla ve şerle sürekli sınamalardan geçen insan, öldüğü zaman da bazı sorgulamaları aşması gerekir. Evvela ölü, mezarında kıble yönündeki yatış pozisyonuyla Allah'ın bir mümini olduğunu göstermeli ve sonra mezarının başına gelecek olan iki meleğin sorularını (dinin ne? peygamberin kim? kıblen ne?, vb.) yanıtlayabilmelidir. Bunun için bir imam veya bir yakını defin işleminden sonra birkaç saat mezarının başında kalarak ona bu soruların yanıtını ("talkın"/ "telkin" verir) söyler, sorgu melekleri geldiğinde kekeleyip şaşırmasın diye.



<i>Yüzümü döndüm kıbleye</i>	<i>Eridi canım</i>	<i>Güvenme oğluna kızına</i>
<i>Allah affetsin diye</i>	<i>Kalmadı kanım</i>	<i>Çıkacaksın Allahın huzuruna</i>
<i>Aşkımı çektim sineye</i>	<i>Kemik oldu her yanım</i>	<i>Güvenme malına mülkiine</i>
<i>Şefaata ya resulallah</i>		<i>Bekleyeceksin hani sevdiklerim nerede</i>
		<i>Severdim ben de</i>

İnsan tasavvuruna ilişkin beden-ruh dikotomisi İslam inancında da kendini gösterir. Ancak Altay geleneğinden farklı olarak beden ve ruh hiçbir zaman birbirinden tamamen kopmaz. Kaynak kişilere göre, beden geçici ikametgâhı olan kabrinde çürümesine rağmen, ruh (veya zihin) rüyada olduğu gibi bilinçdışı bir konumda kalır. Bunun nedeni geçişi mekânında bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuş iken kıyamet gününde Allah’ın, onu kabrinden kaldırıp, diriltecek olmasıdır (Kur’an, Hûd 7; İsrâ 49; Hac 7). O gün geldiğinde insanın varıp duracağı yer sadece “Rabbinin huzurudur” (Kur’an, Kıyamet 115). “Huzurda olmak” eşikte olma durumunun en kritik anıdır. Artık insan kendi kendinin şahididir, tüm özürlerini ortaya dökse de faydasızdır çünkü Allah her şeye kadirdir, her şeyi bilendir (Kur’an, Kıyamet 116; Âl-i İmrân 29). Yargılayıcı kararın verildiği bu son evrede kötü/ günahkâr insan, yakıcı cehennem ateşiyle cezalandırılacaktır. Ne var ki o, ateşte ne ölecek ne de yaşayacaktır (Kur’an, A’lâ 10-15), böylece ilelebet eşikte kalacaktır. Oysa iyi/ imanlı insan, İslam inancına göre, “Allah’ın kapısı”ndan geçip, cennette ölümsüzlüğe ulaşacaktır.

<i>Yarab</i>	<i>Kabir ehli iman için</i>	<i>Yarabbi</i>
<i>Ben geldim kapına</i>	<i>Bu dünyadan daha güzel</i>	<i>Cennet havası ile nefeslendir</i>
<i>Günahımı affet</i>	<i>Bir alemin kapısıdır</i>	<i>Ruh ile cismimi sulandır</i>
<i>Üzerimden rahmetini kesme</i>		<i>Coşan kevser suyu ile gülşah imanımı</i>
<i>yarab</i>		<i>şenlendir</i>
		<i>Rahmet yağmuru ile gülüstanımı eyle</i>

Çeşitli inanç sistemlerinde kutsal mekân ile kutsal dışı mekân arasındaki sınır çizgisinin genellikle “kapı” metaforu ile simgeleştirilmesinin örnekleri yaygındır. “Kapı”, bir mekândan diğer mekâna geçişi sağlayan veya engelleyen güçlü bir simgedir. İki mekânı ayıran bu eşik, aynı zamanda “iki varlık dünyası arasındaki mesafeye işaret etmektedir” (Eliade, 1991, s. 5). Bediüzzaman Mezarlığı’ndaki yazıtlarda sık sık görülen “kapı” metaforu, kıyamet günü yeniden dirilecek olan insanın “Allah katına geçişi”ni imler. Daha doğrusu, “kapı” metaforu ile ölü, günahlarına rağmen Allah katında kabul görmeyi umar. Yazıtlarda bu temayı kendine konu edinen ölümlerin tüm isteği kıyamet günündeki yargılayıcı kararı aşabilmektir. Bu nedenle ölü sık sık günahları için Allah’tan af diler. Özetle dindar insan için “ölüm hayata nihai bir son vermemektedir; ölüm insan varoluşunun diğer bir tarzından başka bir şey değildir” (Eliade, 1991, s. 126).

## Sonuç

Bu çalışmada Şanlıurfa ili Bediüzzaman Mezarlığı’ndaki yazıtlarda sıklıkla yer alan “uçmak” ve “kapı” metaforlarının bir simgesel antropolojik çözümlemesi yapılmıştır. Bu konuda Eliade’nin kutsal ve kutsal dışı ayrımı ilk çıkış noktamızı oluşturmuştur. Çünkü kutsal ve kutsal dışı arasındaki zıtlık, ölüm tasavvurunun arkasında yatan inanç sistemlerini anlamamızı olanaklı kılmıştır. Van Gennep’in geçiş ritüelleri olarak adlandırdığı

modeli ise, yazıtlarda yer alan simgeler dolayısıyla insanın bir varoluş durumundan diğere geçişi nasıl algıladığını bize göstermiştir.

İnceleme konumuz olan “uçmak” ve “kapı” metaforları, Şamanizm ve İslam dininin kozmolojik anlayışı çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu çözümlemenin vardığı sonuç ve Eliade’nin kutsal/kutsaldışı ayırımına dayanarak geliştirilen model şöyledir:

Geçiş şemasına göre ölüm anlayışının simgeleri (“uçmak”/“göç etmek” veya “kapı”, “Allah’ın huzuru”, vb.) incelendiğinde her iki inanç sistemi arasındaki farklılık belirgindir. Ancak Van Gennep’in ileri sürdüğü gibi, farklılık simgelerde ve ayrıntıdadır, geçiş ritüelleri şemasında değil. Diğer yandan her iki inanç sisteminin ölüm tasavvuru, ortak bir yapısal model etrafında birleşmektedirler. Şöyle ki; insanın varoluşsal bir etkinlik olarak kurduğu kutsal alanın ana unsuru tanrı imgesidir. Tanrıya atfedilen ulvilik, yücelik, kudret gibi nitelikler ve onun “gök” veya “Allah katı” olarak simgeleştirilmesi, “yukarı”yı kutsal kılarken, “aşağı”yı, “yeryüzü”nü kutsal dışı bir alan haline getirir. Bu nedenle dindar bir insan türdeş olmayan zaman ve mekân tasarımıyla yaşadığı alanı kutsallaştırmaya çalışır. Bunlardan biri de mezarlıklardır. Bir sabit nokta (*türbe*) ve merkezle (*Kabe*) kutsallaştırılmış olan Bediüzzaman Mezarlığı’nda tanrıyla ve ölümlerle iletişim kurmak mümkün hale gelir. Bu inanıştan dolayı, ölü ya tanrıdan af diler ya yoldan geçene seslenerek kabir azabını azaltması için kendisine bir fatiha okumasını ister ya da ölümünden duyduğu üzüntüyü dile getirir.

Kutsal	Kutsaldışı
Yukarı/ İlahi kat	Aşağı/Yeryüzü
Ebedi	Geçici
Gerçek	Gerçek olmayan/ yalan
Mutlak	Görelî
İyi	Kötü

Kutsallaştırılmış evren tasarımında “ebedî” olan Tanrı’dır, oysa yeryüzündeki (*fani dünya*) tüm varlıklar “geçici”dir. Hiçbir şey bu durumu değiştiremez. İnsan ancak eylemleriyle ya tanrıları kızdırmamalıdır (Altay geleneği) ya da Allah’ın “günah” olarak adlandırdığı tutum ve davranış içine girmemelidir. Ebediyet anlayışının kutsal olana has bir özellik olması öte dünyayı (*ahiret*) “gerçek” ve “mutlak” bir mekân haline getirir; yeryüzünün geçici ve göreliliği ise onu gerçek olmayan (*yalan*) kılar. Aynı düşünce sistematiği içinde yukarının, öte dünyanın, tanrılar katının ebedî kutsal dünyası “iyi” olandır, zaaf-larıyla birlikte insanın dünyası kötüdür çünkü o her an bir yanlış yapabilir. Dolayısıyla yücelik, kudret gibi niteliklere sahip olduğuna inanılan tanrı ile kendi varoluşunu kutsal olana göre inşa etmeye çalışan insan arasındaki zıtlık, ölümden sonra ruhun göğe yükselmesi (Altay geleneği) veya Allah katına (İslam inancı) çıkmasıyla çözülmeye çalışılır. Bir başka deyişle, ölüm, kutsal simgeleyen “yukarı”, “ebedî”, “gerçek”, “mutlak”, “iyi” olan ile kutsal olmayanı simgeleyen aşağı (yeryüzü), geçici (fani/ ölümlü), gerçek-dışı (yalan), görelî (çeşitli/ çoğul) ve kötü (insan) olan arasındaki zıtlığı ortadan kaldırır. Sonuç olarak, her iki inancın kozmoloji tasavvuru ve bunun simgeleri (“uçmak” ve “kapı” metaforları) birbirinden farklı olsa da, insanın arzuladığı aşkın konuma ancak ölümlerle birlikte ulaşabileceğine noktasında birleşirler.

## Kaynakça

- Bazin, L. (2007). Osmanlı mezar taşlarında İslamiyet öncesinden izler ve yenilikler. G. Veinstein (Ed.), *Osmanlılar ve ölüm* (Çev. E. Güntekin) içinde (ss. 27-51). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Danforth, L. M. (1982). *The death rituals of rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Davies, J. (1994). *Ritual and remembrance*. England: Sheffield Academic Press.
- Duru, A. ve Duru, B. K. (1999). Geçmişten günümüze ölüm adetleri ve Kemalîye köyünde ölüm. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1997* içinde (ss. 47-99). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Eldem, E. (2005). *İstanbul'da ölüm*. İstanbul: Osmanlı Bankası.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı*. (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (2003a). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi. Muhammed'den reform çağına*. (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003b) *Dinler tarihine giriş*. (Çev. L. Arslan). İstanbul: Kabalıcı.
- Esin, E., (2001). *Türk kozmolojisine giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Fahir, S. (Çeviren ve Açıklayan). *Kur'anı Kerim Meali ve Tefsiri*. (1957). İstanbul: Bütün Kitabevi.
- Field, D., Hockey, J. ve Small, N. (1997). *Death, gender and ethnicity*. London: Routledge.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge*. USA: Basic Books.
- Huntington, R. ve Metcalf, P. (1981). *Celebrations of death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- İnan, A. (2000). *Tarihte ve bugün şamanizm*. Ankara: TTK.
- Karakaş, M. (1996). *Şanlıurfa mezar taşları*. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları: 14.
- Kitabı Mukaddes*. (1941). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Morris, B. (2004). *Din üzerine antropolojik incelemeler*. (Çev. T. Atay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Örnek, S. V. (1971). *Anadolu folklorunda ölüm*. Ankara: AÜDTCF Yayınları.
- Örnek, S. V. (1988). *100 soruda ilkelerde din, büyü, sanat, efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Rousseau, N. (2002). *Self, Symbols and Society*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde ölüm*. İstanbul: Kabalıcı.
- Seremetakis, C. N. (1991). *The last word*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols*. USA: Cornell University Press.
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage*. USA: The University of Chicago Press.
- Van Gennep, A. (2000). *Halk edebiyatı dersleri*. (Çev. P. N. Boratav). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Veinstein, G. (2007). Önsöz. G. Veinstein (Ed.), *Osmanlılar ve ölüm* (Çev. E. Güntekin) içinde (ss. 11-23). İstanbul: İletişim Yayınları.